

Walter Reese-Schäfer
Grenzgötter der Moral

Walter Reese-Schäfer

Grenzgötter der Moral

Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs
zur politischen Ethik

HUMANITIES

ONLINE

© 1997 Walter Reese-Schäfer
© 2007 Humanities Online
Frankfurt am Main, Germany
<http://www.humanities-online.de>



Dieses Werk steht unter der *Creative Commons Lizenz*
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 2.0
Deutschland.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/deed.de>

This work is licensed under a *Creative Commons Attribution-*
NonCommercial-NoDerivs 2.0 Germany License.
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/de/deed.en>

Anmerkung des Verlags:

Diese Ausgabe ist text- und seitenidentisch mit der 1997
erschiedenen Buchausgabe, die im Buchhandel nicht mehr
erhältlich ist.

ISBN 978-3-934157-53-8

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	16

ERSTER TEIL DISKURS UND MORALITÄT

Erstes Kapitel	
Die Diskursethik von Karl-Otto Apel	59
1.1 Das Begründungsproblem in der Diskursethik Karl-Otto Apels	59
1.2 Das Anwendungsproblem	85
1.3 Politik, Moral, Recht: Das Ausdifferenzierungs- problem	92
1.4 Partizipatorischer Revisionsbedarf des politischen Systems? Das Institutionenproblem	98
1.5 Das Motivationsproblem und sein Zusammenhang mit der Methode der Diskursethik	104
Zweites Kapitel	
Habermas' Diskurstheorie der Moral	111
2.1 Die Differenz zwischen Apel und Habermas: Begründungs- und Unbedingtheitsanspruch	111
2.2 Das Anwendungsproblem	121
2.3 Das Motivationsproblem	134
2.4 Ist die Diskurstheorie der Moral eine politische Theorie?	143
2.5 Faktizität und Geltung – Die Diskurstheorie des Rechts und des Rechtsstaates	150
2.6 Ausdifferenzierung und Einheit	167

Drittes Kapitel	
Otfried Höffes Denkansatz einer normativ- kritischen Ethik	173
3.1 Kommunikative Entscheidungsfindung als Strategie politischer Gerechtigkeit	173
3.2 Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf Höffes Theorie zu? Das Anwendungsproblem und die Motivationsfrage	186
3.3 Kommissioneninstitutionalismus: Die Institutionen- frage	190
3.4 Eine Restauration der Fundamentalphilosophie?	193
3.5 Höffes Auseinandersetzung mit der entmoralisierten Moral als Ethik moderner Politik	195

Viertes Kapitel

Apokalypse oder Anpassung. Die nichtdiskursiven Modelle von Hans Jonas und Hermann Lübbe als Gegenbild	205
4.1 Hans Jonas und die mögliche Ökodiktatur. Das Problem der moralischen Apokalyptik	205
4.2 Die Begründungsstruktur	212
4.3 Die Moralistik der Üblichkeiten und ihre Probleme: Hermann Lübbe	216

ZWEITER TEIL KOMMUNITARISCHE MORALTHEORIEN

Fünftes Kapitel

Kritiken des liberalen Individualismus	236
5.1 Die Kritik des ungebundenen Selbst und der Rawls- schen Gerechtigkeitstheorie: Michael Sandel	236
5.2 Gegen die Ästheten, Manager und Therapeuten als tonangebende Charaktermasken unserer Zivilisation: Alasdair MacIntyres Klage über den Verlust der Tugenden	251

5.3 Die Kritik des atomistischen Individuums: Charles Taylor	273
5.4 War die Debatte zwischen Kommunitariern und Liberalen falsch angelegt?	296
Sechstes Kapitel	
Demokratische Tugendlehre	309
6.1 Gewohnheiten des Herzens: Die amerikanische Zivilreligion in der Sicht Robert Bellahs	310
6.2 Liberale Tugenden und die republikanische Tradition in Amerika	323
6.3 Liberale Tugenden als hermeneutisch-reflexive Selbstdeutung des Liberalismus (Stephen Macedo)	334
6.4 Politikwissenschaftliche Diskussionen in Deutschland zur Tugendlehre und zu den moralischen Ressourcen .	351
Siebtes Kapitel	
Kommunitarische Praxis	362
7.1 Kommunale Graswurzeldemokratie: Benjamin Barber	362
7.2 Kommunitarisches Denken als politisch-soziale Bewegung: Amitai Etzioni	378
7.3 Sozialdemokratischer Aristotelismus: Martha Nussbaum	400
Achstes Kapitel	
Kritische Perspektiven	418
8.1 Ein kritischer Exkurs zum Gemeinschaftsbegriff in den USA und Europa: Von Tönnies über Parsons zu Plessner und Sennett	418
8.2 Kommunitarismus und Feminismus	435
8.3 Ein Rückblick auf den kommunitarischen Diskurs unter dem Aspekt der Frage nach Begründung, Anwendung, Institutionen, Motivation und der Ausdifferenzierung	444

DRITTER TEIL
DIFFERENZIERUNGSTHEORIEN DER MORAL –
DIE NEUEN GRENZGÖTTER

Neuntes Kapitel

Sprachanalyse und pluralistische Gerechtigkeit: Jean-François Lyotard	465
9.1 Die verlorengegangene Begründung	465
9.2 Die philosophische Politik des Widerstreits: Das Applikationsproblem	478
9.3 Das Institutionenproblem	484
9.4 Das Motivationsproblem	490
9.5 Das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem	492

Zehntes Kapitel

Michael Walzers Sphärentheorie der Trennungen	496
10.1 Die Kunst der Trennungen: Das Institutionenproblem	496
10.2 Die Sphären der Gerechtigkeit	502
10.3 Der Wohlfahrtsstaat	511
10.4 Das Problem der Kompensation unter den verschiedenen Sphären: Ausdifferenzierung und Reintegration	518
10.5 Walzers hermeneutische Methode, die zugleich sein Begründungsverfahren und seine Applikations- konzeption impliziert	525
10.6 Universalismus, Kriegsgründe und Kriegführung. Ausweitung der Theorie über die Grenzen des Nationalstaats hinaus	542

Elftes Kapitel

Luhmanns systemtheoretischer Weg der horizontalen Bereichstrennungen	568
11.1 Die Zurückweisung des Begründungsproblems bei Luhmann	569
11.2 Das Anwendungsproblem bei Luhmann	573
11.3 Das Institutionenproblem	586
11.4 Motivation und Zivilreligion	590
11.5 Differenzierung und Reintegration	594

Zwölftes Kapitel

Die Differenz von Philosophie und Demokratie:

Richard Rorty und die neue Selbstdeutung der

Gerechtigkeitstheorie von John Rawls 598

12.1 Die Trennung von Politik und Metaphysik als

Auflösung des Begründungsproblems 600

12.2 Die Institutionen der Grundstruktur 610

12.3 Das Applikationsproblem 621

12.4 Die besonderen Tugenden des liberalen Prozedura-

lismus: Das Motivationsproblem 626

12.5 Ist Rawls vielleicht doch ein Kommunitarier?

Die Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen

seiner Theoriekonzeption 628

12.6 Ausdifferenzierung und Reintegration 637

Schluß 649

Literatur 671

Namenregister 755

Sachregister 761

Richard Saage
in Verbundenheit zugeeignet

Vorwort

Die Beobachtung der gegenwärtigen Diskussionen zur politischen Ethik offenbart ein Spannungsfeld zwischen sachlicher Morablehnung auf der einen Seite und einem Alltagsdiskurs in Presse und Öffentlichkeit, der moralische Empörung als Mittel der politischen Kontrolle und Ausübung von Macht vielfältig zu nutzen versteht. Skandale werden je nach Stand der Dinge als Tragödie oder Komödie zelebriert.

Im Durchgang durch die wichtigsten derzeit in Europa und den USA diskutierten Ethikkonzeptionen werde ich prüfen, ob es nicht doch einen Weg der Verteidigung der Binnenrationalität des politischen Systems geben könnte, der die Kontrollmöglichkeiten von Moralpotentialen nutzt, ohne dem Machtrausch des Moralisieren zu verfallen.

Diese Arbeit versteht sich als Zwischenschritt und Zwischenbilanz einer Materialaufarbeitung, die ich mit monographischen Einzeldarstellungen zu den meisten der hier behandelten Theorien begonnen habe. Die monographischen Darstellungen haben besonders im Falle von Apel und Luhmann eine ganz eigene und bisher in der Literatur so nicht vorliegende Perspektivierung vorgenommen. Apels Begründungsanstrengungen, die für einen vom derzeitigen analytischen Hauptstrom der philosophischen Diskussion geprägten Rezipienten als unverständlich, ja beinahe skurril erscheinen mußten, hatte ich im ideengeschichtlichen Fragekontext der deutschen Nachkriegssituation verständlich zu machen gesucht. Luhmann habe ich gegen den Strich einer ausschließlich an einer engen systemtheoretischen Begrifflichkeit orientierten Rezeption, aber durchaus im Sinne seiner eigenen Vorgehensweise und Intention als Hermeneutiker gedeutet.

Die jetzt vorliegende Arbeit kann auf solche Rekonstruktionsaufgaben weitgehend verzichten und braucht sie allenfalls noch in nachvollziehbarer Weise zu resümieren. Nunmehr geht es darum, die einzelnen Ansätze in dem größeren Fragehorizont der gegenwärtigen Ethikdiskussion zu analysieren, also Querschnittsfragen zu stellen, die zwar immer noch den einzelnen Modellen Gerechtigkeit widerfahren lassen wollen, bei denen aber klar ist, daß mein eigenes Frageraster den Vorrang hat.

Dadurch werden die Gewichte gegenüber den Selbstdarstellungen und Selbstsichten dieser Theorien verschoben.

In meinen Einführungsbänden zu Lyotard, Apel, Habermas, Luhmann, zu Richard Rorty und zu den Kommunitariern¹ habe ich mich um eine umfassende Darstellung der jeweiligen Theorien in ihrer inneren Kohärenz und nach ihrem eigenen Anspruch, vor allem aber im gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Horizont ihrer Zeitsituation bemüht. Dabei kommen jeweils auch die begrifflichen und methodischen Probleme zur Sprache, die in einer auf den Bereich der politischen Ethik konzentrierten Arbeit nicht explizit behandelt werden können. Um Wiederholungen möglichst zu vermeiden bzw. auf ein unvermeidliches Maß zu beschränken, verweise ich auf diese Veröffentlichungen, die ihrem Anspruch nach mehr sein sollen als bloße Einführungsbände.

Allerdings will ich meine Zuordnungsversuche in einem zugegebenermaßen vergrößernden, aber dadurch möglicherweise auch pointierenden Telegrammstil zusammenfassen, wohl wissend, daß dies nur der Textsorte eines Vorworts, nicht aber im Haupttext angemessen ist:

Die kritisch-hermeneutische Befragung konnte so Lyotards späte Theorieentwicklung, mit der er erst bekannt wurde, im Kontext eines intellektuellen Neuanfangs ehemals französischer Linker lokalisieren, deren marxistische Grundpositionen in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren in einen nachhaltigen Dekonstruktionsprozeß geraten waren und die sich danach in einer längerdauernden Orientierungskrise befanden.

Karl-Otto Apels Denken ist nicht nur eine innertheoretische Folge aus der sprachanalytischen Wende der Philosophie seit Wittgenstein, sondern in der spezifischen Form seines moraltheoretischen Letztbegründungsversuchs vor allem auch eine Antwort auf die Problemstellungen jener deutschen Kriegs- und Nachkriegsgeneration, die einen radikalen Umschlag des Denkens erlebte und beinahe verzweifelt nach neuen verbindlichen und doch philosophisch anspruchsvollen, haltbaren Orientie-

¹ Vgl. Walter Reese-Schäfer, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburg 1990; ders., *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1988, 2. Auflage 1989, 3. Auflage 1995; ders., *Jürgen Habermas*, Frankfurt und New York 1991; ders., *Luhmann zur Einführung*, Hamburg 1992, 2. Auflage 1996, ders., *Richard Rorty*, Frankfurt und New York 1992.

rungen suchte. Habermas' Denken schließlich läßt sich ideengeschichtlich teils ebenfalls in diesem Umfeld, vor allem aber in der Tradition eines westlichen, unabhängigen Marxismus verstehen. Der Aufstieg von Luhmanns zunächst im Zusammenhang einer Bürokratietheorie entwickelten systemtheoretischen Sondermodell ist gewiß einerseits Reflex des Bedürfnisses nach neuen, nun aber flexibilisierten Großtheorien, andererseits eine Analyse und Durchdringung dessen, was nach der Reformeuphorie der späten sechziger Jahre als beharrendes Moment in der Gesellschaftsorganisation erst neu wieder erkannt werden mußte. Richard Rortys Pragmatismus habe ich als Radikalisierung der innerphilosophischen sprachanalytischen Wende in Richtung auf eine sich hermeneutisch begründende Lebensform gedeutet, die ihre Selbstsicherheit überhaupt nur findet im Umfeld und vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund eines sich selbst als stabil empfindenden und auf verhältnismäßig stabilen gesellschaftlichen Verhältnissen beruhenden Amerikanismus. Durch diese Verankerung kann Rorty auf alle jene Letztbegründungsanstrengungen verzichten, deren Apell in einer völlig anderen intellektuellen Situation so sehr bedarf.

Die Kommunitarier schließlich waren vor dem Hintergrund dieser Methode zu verstehen als Antwort auf einen in den Reagan-Jahren gepredigten individualistisch ausgeprägten Liberalismus, dessen praktische Insuffizienz sich schon nach relativ kurzer Zeit manifestierte, auch wenn Appelle an den Gemeinsinn sich erst mit der Clinton-Wahl von 1992 und wohl auch nur als vorübergehender Ausschlag der Meinungsbildung in politische Resultate umsetzten. Das kommunitarische Denken konnte so einerseits als Gegenreaktion, andererseits als Vorläufer eines Stimmungsumschwungs in Teilen der Bevölkerung interpretiert werden. All diese Überlegungen und Analysen brauchten nach diesen Vorarbeiten hier nur noch angedeutet zu werden. Den Abschnitt über die kommunitarischen Moraltheorien habe ich so angelegt, daß er auch dann verständlich ist, wenn der erste Teil nicht gelesen wurde.

Die ersten Fassungen von Kapitel 5.1, 5.2., 5.3, 6.1, 7.1, 7.3 sowie Teile von Kapitel 10 wurden in meinem Band *Was ist Kommunitarismus?* vorabgedruckt.² Ich danke dem Campus-Verlag

2 Walter Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt am Main und New York 1994, 2. Auflage 1995.

für das freundliche Entgegenkommen bei der vertraglichen Gestaltung der Rechte. In der hier vorliegenden Überarbeitung habe ich meine inhaltliche Position zwar nicht verändert, die Darstellung aber auf den doppelten Umfang erweitert, um zusätzliche Aspekte ergänzt und ansonsten komplett überarbeitet. Die Hauptveränderungen sind die Aufnahme der sich selbst als liberal verstehenden Tugendkonzeptionen, der Blick auf die deutsche Diskussion über moralische Ressourcen (6.2 bis 6.4) und die ausführliche Behandlung von Amitai Etzionis Versuch, den Kommunitarismus als politisch-soziale Intellektuellenbewegung ins unmittelbar Praktische zu wenden. Völlig neu hinzugekommen ist die ausführliche Kritik in 5.4, die dann im gesamten 8. Kapitel den begriffsstrukturellen Vorgaben dieser Arbeit entsprechend noch vertieft wird.

Durch das Konzept der Differenztheorien der Moral habe ich die Möglichkeit entwickelt, einen Autor wie Walzer sowie die neuere Entwicklung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls besser verstehen zu können: nicht als paradoxe Zwischenposition eines liberalen Kommunitarismus oder kommunitären Liberalismus, nicht als Schwanken oder theoretisches Zugeständnis, sondern als eigenständiges, drittes Konzept. Auf diese Weise ist Michael Walzer mit seiner Sphärentheorie der Trennungen auf die Seite der Lösungen gerückt. So ist es möglich, die anfangs hochinteressante, inzwischen die Debatte aber lähmende Polarisierung von Liberalismus und Kommunitarismus zugunsten eines trennungstheoretischen Konzepts zu überwinden.

In den Kapiteln 1 und 2 sowie 9 und 11 habe ich an einige Argumentationen und Überlegungen aus meinen Büchern über Apel, Habermas, Lyotard und Luhmann angeknüpft und vor allem die Argumentation gegen die Letztbegründung, die im Schlußkapitel des Apel-Bandes nur skizziert war, hier in ausführlicherer, Apels Gegeneinwände berücksichtigender und – wie ich hoffe – stringenter Form erneut vorgetragen.

Den Weg zur Fragestellung und Thematik hat mir noch in Hamburg Herbert Schnädelbach mit seinen Seminaren über »Moralität und Sittlichkeit« sowie »Moderne und Postmoderne« und seiner Forderung gewiesen, doch nun einmal »ein Werk« vorzulegen.

Richard Saage war es dann, der mir nicht nur die institutionellen Möglichkeiten zur Realisierung dieses Projekts geöffnet hat,

sondern mir immer wieder mit direkten wie mittelbaren Anregungen wesentliche Impulse gegeben hat. Als Hauptgutachter hat er das Habilitationsverfahren engagiert vorangetrieben. Ihm ist diese Arbeit gewidmet. Die Arbeit ist vom Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Habilitationsschrift angenommen worden. Das fächerübergreifende Umfeld und das Klima des Neuaufbaus in Halle erwiesen sich als anregende und hilfreiche Bedingungen. Nicht kontemplative Ruhe, sondern die Dynamik beschleunigten sozialen Wandels bestimmte die äußeren Umstände dieser Analysen zur politischen Ethik. In Halle danke ich den Gutachtern Reinhard Kreckel und Manfred Riedel für ihre Unterstützung. Bei beiden fand ich jene Bestätigung und positive Resonanz, ohne die ein interdisziplinärer Forschungsansatz ins Leere laufen würde. Ebenso sei Udo Bernbach in Hamburg gedankt, dessen Wohlwollen und Bereitschaft zur Übernahme des externen Gutachtens außerordentlich hilfreich waren. Außerdem danke ich Hermann-Josef Rupieper als Dekan des Fachbereichs und Heinz-Hermann Krüger als weiterem Mitglied der Habilitationskommission.

Die interdisziplinäre Arbeitsgruppe mit Thomas Hanf, Martina Löw, Gabriele Mordt, Stefan Schwendtner und Mirko Wischke hat die gründliche Debatte einer Reihe von Gedankengängen dieser Arbeit ermöglicht. Meine Frau Anke Schäfer war wie immer die erste kritische Leserin.

Ich danke dem *Centre National de la Recherche Scientifique*, der *Robert-Bosch-Stiftung* und der *Fulbright-Kommission*, die mir Stipendien für Aufenthalte in Paris und New York gewährten. Arbeiten wie diese werden am Schreibtisch geschrieben und bedürfen doch eines direkten Kontaktes zur politischen, sozialen und kulturellen Hintergrundrealität der behandelten Theorien und der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Außenperspektive.

Einleitung

Die seit den siebziger Jahren kontinuierlich anhaltende und eher noch intensiver gewordene Beschäftigung mit Fragen der Ethik ist mehr als das Relikt eines vormodernen Normativismus, das sich dereinst durch den weiteren Fortgang der Wissenschaften als überholt erweisen wird. Der »Ethikboom«¹ in den westlichen Gesellschaften hat gute Gründe und nachvollziehbare Ursachen, weil äußere und theorieimmanente Entwicklungen zusammenkommen. Auf der politischen und gesellschaftlichen Seite ist Moral der »Preis der Moderne«², weil die wachsenden Eingriffsmöglichkeiten immer mehr Bereiche dem, was man als gegeben oder als Schicksal hinnehmen konnte, entziehen und damit Entscheidungen erfordern. Ethikdiskussionen sind darüber hinaus offenbar ein besonderer Preis der Demokratie, weil die spontane Reaktion einer diffusen Öffentlichkeit auf Problemstellungen, wenn andere Orientierungen nicht vorhanden sind, zunächst einmal ins Moralische zu gehen scheint. Darauf komme ich später noch zurück. Ein öffentlicher Moralbedarf allein hätte aber nicht ausgereicht, auch eine hinreichend interessante theoretische Diskussion auszulösen. Ein theorieimmanenter Ursprung kam hinzu: John Rawls hat mit seiner Theorie der Gerechtigkeit, die nach einigen Vorveröffentlichungen 1971 erschienen ist, dem Ethikdiskurs die schon verloren geglaubte politische Dimension zurückgewonnen und eine außerordentlich fruchtbare und facettenreiche Diskussion eröffnet. Unter den Tausenden von Veröffentlichungen, die schon in den siebziger Jahren zu Rawls erschienen³, waren die beiden meistdiskutierten und wohl auch wichtigsten zwei wirtschaftsliberale und individualistisch argu-

1 Heiner Hastedt, Ekkehard Martens (Hg.), *Ethik. Ein Grundkurs*, Reinbek 1994, S. 7

2 Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993.

3 Die Rawls-Bibliographie von Wellbank u. a. enthielt schon 1982 2511 Einträge. Vgl. Ian Shapiro, *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press 1990, S. 7, und J. H. Wellbank, D. Snook und T. D. Mason, *John Rawls and his Critics. An Annotated Bibliography*, New York 1982.

mentierende Antworten auf Rawls' entschieden wohlfahrtsstaatlich orientierten Sozialliberalismus: Robert Nozicks *Anarchie, Staat und Utopie* und James Buchanans *Die Grenzen der Freiheit*.⁴ Diese Diskussionen sind inzwischen in so verbindlicher und solider Weise dargestellt worden, daß ich hier viele Seiten einsparen und mich gleich auf die gegenwärtige Diskussion konzentrieren konnte.⁵ In den achtziger Jahren setzte nämlich eine ganz andere Beschäftigung mit Rawls ein, die seitdem als kommunitarische Kritik des Liberalismus diskutiert wird. Wenn man die Rawls-Diskussion der siebziger Jahre als Renaissance vertragstheoretischen Denkens interpretieren kann, dann kann man das kommunitarische Denken als eine Art Renaissance von Hegels Kritik an der kantischen Ethik betrachten, in der er gegen Kants auf Subjektivität gegründete Moralität die Sittlichkeit der Institutionen und Lebensformen gestellt hat.⁶ Die gleiche Denkbewegung von eher abstrakten Anfängen hin zu einer Betrachtung der konkreten diskursiven Lebenswelt hat sich in der Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas vollzogen. Die Rawlssche Vertragstheorie bleibt für beide im Hintergrund und bei der Behandlung konkreter Fragen außerordentlich wirksam, obwohl die Diskursethik meint, festeren Boden unter die Füße zu bekommen, indem sie die Vertragsmetapher durch die Figur der Reflexion auf notwendige Voraussetzungen des Diskurses ersetzt.

Man kann mit einer typologisierenden Vergrößerung die Diskurstheorien und die kommunitarischen Theorien der Moral

4 Vgl. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974. Nozick hat seine Position inzwischen übrigens in Richtung auf eine Individualethik des guten und glücklichen Lebens stark revidiert. Dazu: Robert Nozick, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München und Wien 1991 (Original: *The Examined Life, Philosophical Meditations*, New York 1989). Buchanans bahnbrechendes Werk, an dessen Titel übrigens Michael Sandel sich in seiner Rawls-Kritik anlehnt, war James M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984 (Original: *The Limits of Liberty*, Chicago und London 1975).

5 Vgl. vor allem Peter Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987; Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994.

6 Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.

gleichermaßen als konsensorientiert ansehen, auch wenn speziell in der Diskursethik genau wie in den Vertragstheorien der Konsens prozeduralistisch und nicht notwendigerweise inhaltlich zu begreifen ist. Die Einheitsorientierung wird allerdings dann überdeutlich, wenn man als Kontrastfolie die radikal dissensorientierten neueren französischen Theorien der Auflösung der Vernunfteinheit nimmt. Da ich eine solche Gegenkonzeption nicht einfach als intellektuelles Suchinstrument zur Problemfindung verwenden wollte, habe ich den theoretisch elaboriertesten Ansatz, nämlich Lyotards auf Wittgensteins Sprachspielkonzeptionen aufbauende Lehre vom Widerstreit verwendet. Der geschärfte Sinn für Dissense ist für mich aus Gründen, die ich in der Kritik der Diskursethik und des kommunitarischen Denkens darlegen werde, das eigentliche und weiterführende Ergebnis des Ethikdiskurses in den achtziger und neunziger Jahren. Im dritten Teil dieser Arbeit werde ich unterschiedliche Formen von Dissenskonzepten darstellen.

Begriffsdefinitionen

Bevor die Fragestellung genauer skizziert werden kann, ist es erforderlich, die in dieser Arbeit verwendeten Grundbegriffe kurz zu definieren. Ich bemühe mich dabei um Knappheit, weil die Definitionen nur ein Bedeutungsfeld umreißen und abgrenzen sollen. Die gängige Überschätzung des Definierens halte ich für unangemessen. Im Zeitalter des Nominalismus wäre es eine wenig überzeugende Strategie, aus einem Begriff Aussagen folgern zu wollen, die eine andere als rhetorische Tragfähigkeit aufweisen.⁷ Die Politik ist vor der Semantik, nicht umgekehrt, wie Sprachphilosophen gerne glauben.

Die Definitionen sind als Hilfsmittel und Leitfaden zur Verständigung gedacht, nicht als mehr. Sie können nicht einmal immer konsequent durchgehalten werden, da die Quellsprache oft anders aufgebaut ist und auch nicht ohne Rest in derart doch pragmatisch restringierte Definitionsformen übersetzt wer-

7 Hier wird auch in der politischen Theorie noch zuviel Begriffsphysik betrieben, bei der es wohl mehr um die Zugehörigkeit zu Kreisen von »Eingeweihten« als um wissenschaftliche Theoriebildung geht.

den kann. Eine Begriffsgläubigkeit, die beansprucht, allein aus begrifflichen Zuordnungen und Begriffsaufstufungen zwingende Beweise ableiten zu können, ist diesem Ansatz fremd.

Moraltheorie ist in meinem Sprachgebrauch die deskriptive Theorie über Funktionen und Eigenschaften von Moral. Ethik will ich mit Luhmann definieren als eine Form von Reflexionstheorie der Moral⁸, die selber normative Züge trägt, also versucht⁹, »gute« von »schlechter« Moral zu trennen. Als Moral sollen gelten handlungsleitende Vorstellungen über das, was als »gut« angesehen wird. Moralität soll sein die Lehre von den moralischen Regeln, die sich um deren vernünftige Begründung bemüht, während Moral selbst als soziale Tatsache begriffen wird.

Gelegentlich verwende ich den von Hegel so geprägten Gegenbegriff Sittlichkeit als die Form von Moralität, die im Herkommen und den Üblichkeiten wurzelt, ihre Vernünftigkeit, wenn man ihm denn an diesem Punkt folgen will, also in der Tradition findet. Tugenden sind die für den persönlichen Bereich formulierten Verhaltensregeln.

In politischen Kontexten geht es immer um anwendungsbezogene Moralkonzeptionen. Der Begriff der Anwendung erklärt sich selbst. Es ist allerdings eine sprachliche Abgrenzung erforderlich. Der in letzter Zeit häufig verwendete Begriff »angewandte Ethik« suggeriert, hier müsse nur ein woanders schon vorgefertigtes Konzept auf irgendeine »Praxis« angewandt werden. Entsprechend wird auch der Titel »praktische Ethik« verwendet, obwohl an sich doch Ethik immer schon Teil der praktischen Philosophie ist. Das Praxis- oder Anwendungsproblem läßt sich, was die Verwirrung noch größer macht, selber wieder rein theoretisch abhandeln. Allerdings scheint mir ein Mißverhältnis dann vorzuliegen, wenn Bücher über die Anwendungsprobleme von Moraltheorie noch wesentlich abstrakter und noch mehr bloß begriffsexplizierend abgefaßt werden als solche über die Begründung.¹⁰ In meinem Sprachgebrauch soll Anwendung

8 Vgl. Niklas Luhmann, »Ethik als Reflexionstheorie der Moral«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt am Main 1989, S. 358 bis 448.

9 Vgl. dazu Heiner Hastedt, *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt am Main 1991.

10 Beispiele dafür sind: Klaus Günthers Arbeit über den *Sinn für An-*

einfach die Reflexion auf die Umsetzungsmöglichkeiten von Ethikkonzeptionen bezeichnen. Ich verbinde mit diesem Begriff keine eigene Sparte der Ethik.

Politik werde ich verstehen als Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen, in der Demokratie durch Prozeduren, die die Zustimmung der Bevölkerung garantieren sollen, und zwar in verschiedenen, nach pragmatischen Gesichtspunkten zu bestimmenden Formen. Zur Politik gehört immer auch, und das macht sie zu einem besonderen und mit besonderer Sorgfalt zu behandelnden Bereich, daß sie mit der Macht zu zwingen verbunden ist.¹¹ Alle Themen, gleichgültig ob aus dem Bereich der Technik, Wirtschaft, Kunst oder Religion können in die besondere Form eines politischen Pro und Kontra gebracht werden und wechseln so möglicherweise ihre ursprüngliche Funktion.

Den Begriff »des« Politischen verwende ich aus zwei Gründen eher ungern und vermeide ihn nach Möglichkeit, auch wenn John Rawls ihn in einer, wie ich meine, durchaus angemessenen und unproblematischen Form expliziert hat¹²: einmal wegen des Anklangs an Carl Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung, zum anderen deshalb, weil er in zu voraussetzungsvoller Weise davon ausgeht, daß der politische Bereich ohne weiteres als ein ausdiffe-

gemessenheit, Frankfurt am Main 1988, Robert Alexys *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main 1986; aber auch der von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner eigentlich als Konkretion ihrer Theorie gedachte Band *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992. Auch Ernst Vollraths Ausführungen über die Urteilskraft, das Praxisprinzip par excellence, bleiben rein begrifflich und wirken deshalb gegenüber dem Problem selbst, wie nämlich praktisch zu urteilen sei, ein wenig wie ein performativer Widerspruch.

11 Zur Explikation vgl. Kapitel 12 und John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main 1992 S. 345.

12 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 11, 38, 137 ff. Der Begriff des Politischen ist allerdings weit links von Carl Schmitt derzeit en vogue; vgl. Thomas Meyer, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, sowie Oskar Negt, Alexander Kluge, *Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen*, Frankfurt am Main 1993, und Ulrich Beck: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993.

renzierter Bereich der modernen Gesellschaft angesehen werden kann. Diese Lehre von der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaften hat eindrucksvolle Erfolge bei der Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und moralischer Wertung, bei der Differenzierung zwischen Kunst, Religion und Wissenschaft erzielen können. Es wäre aber vorschnell und zunächst einmal nicht mehr als ein nicht hinreichend begründeter Analogieschluß, nun anzunehmen, auch »das Politische« ließe sich umstandslos als eigener Bereich ausdifferenzieren. Meine These in dieser Arbeit wird sein, daß die Ausweitung des Ausdifferenzierungsgedankens auf den Bereich der Politik zwar konsequent ist, aber zu Problemen und zu Paradoxien führt, die so schwerwiegend sind, daß hier allenfalls eine gemäßigte Form der Ausdifferenzierung vertretbar ist. In der Sprache der Systemtheorie: Politik läßt sich nicht wirklich stringent als geschlossenes System beschreiben.¹³

Demokratische Politik wird verstanden als der Versuch, bei der Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen die tatsächliche Zustimmung der Bürger zu gewinnen und diese auch in gewissen Grenzen revidieren zu können, sofern die Zustimmung nicht mehr gegeben ist. Dieser Demokratiebegriff ist einerseits so allgemein angelegt, daß er die Zustimmung verschiedener demokratiethoretischer Richtungen finden können. Auf der anderen Seite ist er speziell genug, um eine Politik eines überdemokratischen Wahrheitsanspruchs oder eines anders als durch Zustimmung definierten Allgemeininteresses auszuschließen.

Eine wichtige Grundlage der gegenwärtigen weitreichenden Akzeptanz von Demokratie ist, daß dieser Begriff durch den

13 Im übrigen verleitet diese Begrifflichkeit zu einer Begriffsartistik, die es durch beliebige Verengung auf ein Wesen oder einen Kern »des Politischen erlaubt, wichtige Phänomene als antipolitisch oder unpolitisch bzw. gar in begriffsmanieristischer Weise als unpolitische Politik oder politische Antipolitik zu denunzieren, ohne daß dadurch viel mehr gewonnen wäre als eine Distanz zum Element des Unpolitischen in der deutschen Geschichte. Das aber nur ein polemischer Gewinn. Vgl. Ernst Vollrath, »Metapolis und Apolitie. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas«, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 15, 1989, S. 191-232; vgl. ähnlich Hella Mandt, »Antipolitik«, in: *Zeitschrift für Politik* 34, 1987, Nr. 4, S. 383-395.

Liberalismus des 19. Jahrhunderts um das Moment der individuellen Autonomie, das heißt des Schutzes des Individuums und von Minderheiten vor Mehrheitsentscheidungen normativ aufgeladen worden ist. Der klassische aristotelische Begriff von Demokratie bezeichnete in eher deskriptiver Weise eine Herrschaftsform. Der normativ positiv aufgeladene Begriff bei Aristoteles war eine Mischform, die Politie. Der moderne Demokratiebegriff, der sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, trägt Züge einer Politie, allerdings in einer Funktion, an die Aristoteles so noch nicht gedacht hatte: nämlich zur Gewährleistung spürbarer individueller Freiheitsformen, weniger zur bloß kollektiven Selbstbestimmung, die für das vom kollektiven Konsens abweichende Individuum durchaus als tyrannisch erscheinen kann.¹⁴ Die Erfolgsgeschichte dieses Begriffszuschnitts hat beinahe schon verdeckt, daß es sich hierbei nicht um apriorische Notwendigkeiten handelt, sondern um pragmatisch gefundene, derzeit einigermaßen funktionierende Konzepte. Die kommunitarische Kritik hat die im Grunde immer schon bekannte Tatsache, daß es sich um Begründungen nicht aus einer universellen Theorie, sondern aus soziokulturellen Kontexten handelt, wieder deutlicher ins Bewußtsein gerückt.¹⁵ Diese Erinnerung ist wichtig genug, weil sie verhindern hilft, daß nützliche Zwischenergebnisse als Dogmen erscheinen und auftreten können.

Es ist jedoch immer noch keineswegs sicher, ob dieser Typus auch den Anforderungen des nächsten Jahrhunderts wird gewachsen sein können. Zumindest sollte nicht schon von der Begriffsbildung her ausgeschlossen werden, daß die stärker an Kollektiven orientierten Konzeptionen der Kommunitarier wesentliche Anregungen zur produktiven Ergänzung einer vor-

¹⁴ Neben der in Kapitel 5.3 und 6.2 behandelten Literatur zum Überblick über die Diskussionslage vgl. Bernd Guggenberger, Art. »Demokratiethorie«, in: Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Pipers Wörterbuch zur Politik*, Bd. 1, *Politikwissenschaft: Theorien – Methoden – Begriffe*, München und Zürich, 4. Aufl. 1992, S. 130-140; sowie immer noch maßgeblich Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt am Main 1984. In Kapitel 5.3 wird die Begründung für den hier zugrunde gelegten liberalen Demokratiebegriff gegeben.

¹⁵ Vgl. schon 1970 und immer noch maßgeblich: Fritz Scharpf, *Demokratiethorie zwischen Utopie und Anpassung*, Konstanz 1970.

wiegend individualistischen Demokratiekonzeption enthalten könnten.¹⁶ Daher dieses vielleicht für übervorsichtig gehaltene Postulat der Begriffsoffenheit.

Fragestellung

Die Fragestellung dieser Arbeit richtet sich darauf, welche Folgen die jeweiligen Moralkonzeptionen und ihre Begründungsstrategien wahrscheinlich für das politische System haben. Ich folge hier dem Gedanken, daß wir eine Moraltheorie erst dann vollständig verstehen, wenn wir beschreiben können, wie ihre politische Umsetzung aussehen würde.¹⁷ Es geht also, etwas genereller gesprochen, um die Folgen, die bestimmte Moralkonzeptionen wahrscheinlich für den politischen Bereich haben. Die Fragestellung selbst ist schon ein Indikator für die Eigenständigkeit des politischen Systems, für den Anspruch, nach eigenen Kriterien die Kriterien des Moralischen von außen zu beobachten.

Auf der unmittelbaren Ebene der tagtäglichen Praxis entsteht dadurch ein Konflikt zwischen dem politischen und dem moralischen Code. Man kann dann aus der Sicht der Moralität fragen: Ist es moralisch zulässig, wenn moralische Fragen danach beurteilt werden, ob eine bestimmte Antwort oder Beantwortungsstrategie der Regierung oder der Opposition nützt? Denn das ist ja nicht nur nach Luhmann, sondern in der täglichen Praxis der Auseinandersetzungen die Operationsweise des politische Code in einem demokratischen System. Luhmann hat ganz zu Recht betont, daß es unzulässig wäre und einen Differenzierungsgewinn aufs Spiel setzen würde, zum Beispiel die politische Un-

¹⁶ Vgl. Richard Saage, »Zum Begriff der Demokratie bei Hans Kelsen und Max Adler«, in: Karsten Rudolph und Christel Wickert (Hg.), *Festschrift für Helga Grebing*, Essen 1995, S. 28-41.

¹⁷ Ich variiere hier eine wichtige These von Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt und New York 1987, S. 40: »Es wäre daher grundsätzlich eine entscheidende Widerlegung einer Moralphilosophie zu zeigen, daß moralisches Handeln aufgrund der Sachlage sozial nie verwirklicht werden könnte; und daraus folgt auch, daß wir die Forderungen einer Moralphilosophie erst dann restlos verstanden haben, wenn wir dargelegt haben, was ihre soziale Umsetzung wäre.«

terscheidung Regierung/Opposition nach gut/böse zu codieren, obwohl mancher Politiker gewiß gern so redet. Wenn man es umgekehrt machte und die rhetorisch ja außerordentlich wirksame Moralbegrifflichkeit politisch funktionalisierte, also einfach das für gut erklärte, was einem selbst politisch nützt, und das für böse, was einem schadet, dann würde die politische Codierung den Moralbereich überformen und jene Machtmoral herauskommen, die in der Nietzsche-Kritik immer thematisiert wird. Dieser Entdifferenzierungsfall ist sehr naheliegend, weil es keine Instanz gibt, die etwa auf die Integrität des moralischen Systems achten könnte – denn eine moralische Öffentlichkeit jenseits der politisch zu mobilisierenden scheint nicht zu existieren. Das Rechtssystem hat die Möglichkeit, sich gegen solche Übergriffe durch seine operative Geschlossenheit zum Beispiel in Form eines Verfassungsgerichtsurteils zur Wehr zu setzen. Für die Moral dagegen fühlen sich allenfalls Bischöfe zuständig, die diese aber schon qua Amt derart mit dem religiösen Code vermischen, daß ihre Beteuerungen bereits für die Anhänger der anderen Konfession – gar nicht zu reden von Atheisten oder Moslems – unverbindlich sind. Gerade aufgrund seiner spezifischen Diffusität und rhetorischen Benutzbarkeit ist das Moralsystem für einen derartigen Gebrauch offen – es kann, in Luhmanns Begrifflichkeit, seine operative Geschlossenheit nicht stabilisieren. Es ist ein hochgradig instabiles System, und es ist dadurch in der Handhabung nicht ungefährlich.

Meine Frage allerdings setzt eine Abstraktionsebene höher an. Denn ich frage nicht aus der Sicht des politischen Systems selber, sondern aus der Sicht jenes Teils des Wissenschaftssystems, der den politischen Bereich zu beobachten hat, nämlich von der politischen Theorie her.

Ich frage also jeweils, was mit moralischen Kategorien geschieht, wenn sie in politische Zusammenhänge überführt werden. Und ich frage nicht auf der Ebene von Einzelurteilen, sondern von zusammenhängenden theoretischen Konzeptionen. Die Moraltheoretiker, die hier behandelt werden, zielen durchweg (Ausnahmen sind Luhmann und MacIntyre, von denen der letztere uns in moralischer Hinsicht ohnehin für verloren hält) auf eine Anwendung, auf eine Implementation ihrer Konzeptionen in die politische Wirklichkeit. Sie wollen also den moralischen Code in die Politik transportieren und erhoffen sich davon

Besserungswirkungen. Die moralischen Ressourcen sollen helfen, eine bessere Politik zu machen: die Umwelt zu retten, der Wirtschaft nicht zu großen Einfluß zu geben, eine weitgehend korruptionsfreie öffentliche Verwaltung zu garantieren, politische Zielvorstellungen von reinen Machtinteressen abzulösen und an allgemeinere, gar Menschheitsinteressen zu binden. Durch diese Implementation wird Moral politisch, verändert also ihre Codierungsqualität. Auf der anderen Seite dieser Bilanz läßt sie durch den Versuch, ihre Codierungen zu übertragen, den politischen Bereich moralisch auf.

Dies ist auch durch Warnungen vor der Vermischung der beiden Bereiche nicht zu verhindern. Die Trennung von Moral und Politik ist ein ambivalenter Differenzierungsfortschritt. Schon die Trennung von Moral und Recht gilt nach 1945 eigentlich nur deshalb als erträglich, weil das Rechtssystem das Moralsystem nicht mehr vollständig ersetzen zu können beansprucht, sondern eine gewisse Rückbindung an Menschenrechte vorhanden bleibt.¹⁸ Die Argumentationen für eine Trennung von Moral und Politik, also für eine wie auch immer zu denkende unmoralische Politik, haben sich durchweg als fruchtlos erwiesen. Es sind zwei verschiedene Systeme, die man analytisch nicht verwechseln sollte, die »separat identifiziert«¹⁹ werden können, die aber praktisch in einem ungeheuer dichten Zusammenhang stehen – auf ähnliche Weise wie Politik und Recht. Politische Ereignisse wie die Verabschiedung eines Gesetzes können zugleich rechtliche Er-

18 Vgl. Arthur Kaufmann, »Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«* B 33/91, S. 3-17; ders., »Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus«, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus*. Vorträge aus der Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in der Bundesrepublik Deutschland vom 11. und 12. Oktober 1982 in Berlin, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 18, Wiesbaden 1983, S. 1-19; Martin Kriele, »Staatsphilosophische Lehren aus dem Nationalsozialismus«, in ebd., S. 210-222, sowie Norbert Hoerster (Hg.), *Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie*, München 1977, 2. Aufl. 1980.

19 Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 346.

eignisse sein, das Recht selbst wird durch sie verändert.²⁰ Trotzdem bilden beide Systeme keine Einheit: »Die politische Vorgeschichte des Gesetzes ist etwas ganz anderes als die vorher bestehende Rechtslage, in die das Gesetz eingreift [...].«²¹ Die Systeme reproduzieren sich selbst und entscheiden damit über ihre eigenen Grenzen²² – eben mit ihren eigenen Codes. »Würde diese Fähigkeit, so zu unterscheiden und auf Systeme zuzurechnen, nicht funktionieren, wären Chaos und extreme Simplifikation die Folge. Jede Rechtsentscheidung, jeder Vertragsabschluß wäre eine politische Aktion, so wie umgekehrt ein Politiker mit seinen Kommunikationen nur Rechtslagen interpretieren oder ändern könnte und sich entsprechend umsichtig verhalten müßte.«²³

Diese Überlegungen gelten ähnlich für die politische Ethik. Jede Ethikkonzeption ist eben auch ein politischer Einwirkungsversuch und muß deshalb nicht nur unter dem Aspekt beispielsweise der Begründungsstringenz, sondern immer auch unter dem Aspekt der möglichen und wahrscheinlichen politischen Folgen betrachtet werden.

Spezifizierung der Fragestellung

Die Fragestellung wird allerdings erst handhabbar, wenn sie in mehrere Problembereiche aufgespalten werden kann, die dann jeweils an den einzelnen Ethikkonzeptionen einer Überprüfung unterzogen werden sollen. Ich schlage dazu fünf Bereiche vor: das Begründungsproblem, das Applikationsproblem, das Motivationsproblem, das Institutionenproblem und das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem. Die ersten vier Probleme gehören schon zu den klassischen Problemen der praktischen Philosophie²⁴, das fünfte ist ein typisch modernes.

Jede normative Konzeption muß sich nach ihrer Begründung

20 Ebd., S. 434 f.

21 Ebd., S. 435.

22 Ebd., S. 436.

23 Ebd., S. 436 f.

24 So behandelt Wolfgang Wieland die Probleme der Applikation, Motivation und der Institutionen als Aporien der praktischen Vernunft. Vgl. den schmalen Band unter diesem Titel, Frankfurt am Main 1989, der für mich hilfreicher war als einige umfangreiche Wälzer.

fragen lassen. Öffentliche Rechtfertigung kann sogar als Kernpunkt einer demokratischen Legitimation angesehen werden, denn »die Anwendung von Macht sollte begleitet werden von Gründen, die alle vernünftigen Menschen einsehen können«. ²⁵ Dabei kann nicht jede Art von Begründung in Frage kommen; es muß sich schon um eine politische Begründung handeln. Dieser Punkt wird genau zu prüfen sein: sind die angebotenen Moralbegründungen der verschiedenen hier zu behandelnden Theorien demokratiekompatibel oder außerdemokratisch, so daß sie möglicherweise fundamentalistische Gefahren mit sich bringen? Da das rationale Begründen hier selbst als ein demokratischer Akt betrachtet wird, richtet sich diese Frage auch an solche Theorieansätze, die die Begründungsproblematik nicht explizit behandeln und darin sozusagen eine Nullstelle sehen. Der Begründungsbegriff wird hier durchaus weit gefaßt, das heißt, es soll auch als Begründung gelten, wenn jemand wie die Kommunitarier und andere Neoaristoteliker auf einen Zustand zeigen und diesen mit dem Argument empfehlen, daß er sich doch einigermaßen bewährt habe. Eine Begründung muß also nicht deduktiv sein. Das ist übrigens nicht einmal bei Apels Letztbegründung der Fall, die reflexiv vorgeht. Sie muß das, was sie reflektiert, schon voraussetzen und kann es deshalb nicht mehr begründen. Nur im Begründungsmodus selbst ist die Argumentation unhintergebar, nicht aber in der außerargumentativen Praxis. Apel verweist letztlich auf das Faktum der Argumentation, dessen Implikationen dann interpretativ herausgearbeitet werden. Er verwendet die Argumentationsfigur des faktischen Apriori in der Tradition Heideggers und Gadamers, die so gesehen nur eine komplexere Fassung des Zeigens auf einen Zustand ist. ²⁶

Das Applikationsproblem besteht nicht nur in dem Spannungsverhältnis zwischen der Formulierung genereller Normen und

25 Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press 1990, S. 41

26 Hierzu Karl-Otto Apel, »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, in: ders., *Transformation der Philosophie*, 2. Band, Frankfurt am Main 1976, sowie ders., »Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre«, in: *Archiv für Philosophie* 12, 1963, H. 1-2, S. 152-172.

deren Anwendung auf einen jeweils konkreten Einzelfall mit ganz spezifischen Eigenarten und Bedingungen. Wenn man Regeln für die praktische Anwendung formuliert, kommt man dann in Schwierigkeiten, wenn diese in einen tatsächlichen oder scheinbaren Widerspruch zu den Moralprinzipien treten. Dieses Zweck/Mittel-Problem wird vor allem im Zusammenhang mit Karl-Otto Apels Theorie als »Lenin-Paradoxie« diskutiert werden. Es stellt sich jedoch für jede Prinzipienethik.

Wenn traditionelle Moralität keine unbefragte Geltung mehr hat, entsteht das Problem der Motivation. Warum soll eigentlich »ein relativ junges Produkt philosophischer Denkarbeit«²⁷ – damit war Kants Morallehre gemeint, die Frage gilt aber in verschärfter Form für die hier behandelten transzendentalpragmatischen und anderen Theorien – irgendeine zu moralischem Handeln antreibende Kraft haben? Offenbar ist die praktische Vernunft aus eigener Kraft nicht in der Lage, Handlungen zu motivieren. Wenn sie äußerer Zwecke bedarf, dann ist sie nicht mehr reine praktische Vernunft. Beansprucht sie dagegen ihre Reinheit, dann gerät sie, wie Wolfgang Wieland gezeigt hat, in eine Aporie. Sie kann ihrer eigenen Idee nicht gerecht werden.²⁸

Das vierte Problem ist das Institutionenproblem. Man kann die Lösung des Anwendungsproblems an Institutionen übertragen, handelt sich damit jedoch die Schwierigkeit ein, daß diese ein Eigenleben führen und nicht garantiert werden kann, daß diese selber in sich vernünftig sind. Selbst wenn die Prinzipien also schlüssig waren, ist nicht gewährleistet, daß ihre Vernünftigkeit den Instanzenweg übersteht. Wenn man zur Behebung dieses Problems ein Widerstandsrecht zugesteht, bleibt die Frage der

27 Die typische Formulierung eines Sozialwissenschaftlers, der diese Dinge von außen betrachtet. Sie stammt von Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 5. revidierte Aufl. mit textkritischen Erläuterungen hg. von Johannes Winckelmann, 1976, 1. Halbband, S. 191. Der scheinbar genau entgegengesetzte Satz: Warum soll eigentlich irgendeine bei antikem Bewußtseinsstand vielleicht noch nachvollziehbare teleologische Morallehre noch motivierende Kraft haben, ist übrigens ebenso richtig. Warum das so ist, soll in Kapitel 12 im Zusammenhang der Rawls/Walzerschen Trennung von Politik und Philosophie behandelt werden.

28 Wieland, a.a.O., S. 31.

Entscheidung darüber, ob es zu Recht in Anspruch genommen wird. »In der Welt des Handelns wird immer auf ein und derselben Stufe darüber befunden, welcher Gebrauch von den Stufen gemacht werden soll, die von der Doktrin unterschieden werden.«²⁹ Die Behandlung der Institutionenfragen ist einer der wichtigsten Prüfsteine für die hier zu behandelnden Ethikkonzeptionen. Vor allem in der Frühphase der Entwicklung der Diskursethik war deren unzureichende Berücksichtigung der institutionellen Seite einer der Haupteinwände von politikwissenschaftlicher Seite. Es wird zu überprüfen sein, ob der heutige Stand der Theorie von Apel und Habermas den Vorwurf der Institutionenvergessenheit ausräumen kann.

Die verschiedenen hier untersuchten moraltheoretischen Konzeptionen haben eine auffällige Gemeinsamkeit: sie differenzieren verschiedene mehr oder weniger stark voneinander abgegrenzte Sphären aus. Diese Übernahme einer »Zentralaussage der soziologischen Theorie«³⁰ kann geradezu als Zeichen ihrer Modernität angesehen werden. Damit ergibt sich aber das Problem der Reintegration, das schon Durkheim als ein Grundproblem moderner Gesellschaften betrachtete und für das er eine moralistische sowie korporatistische Lösung vorschlug: »Es ist daher äußerst wichtig, daß unser Wirtschaftsleben eine Regulierung und Moralisierung erfährt, damit die Konflikte, die es erschüttern, ein Ende nehmen und die Menschen nicht länger in einem moralischen Vakuum leben, in dem ihre individuelle Moralität verkümmert.«³¹ Wie werden die ausdifferenzierten Sphären koordiniert, werden verschiedene Bereichsmoralen entwickelt oder gilt weiterhin ein moralisches Gesamtkonzept, wird die Integration der geschichtlichen Emanzipationsbewegung oder dem Lauf der Dinge überlassen, gibt es rationale Übergänge zwischen den Bereichen oder lediglich letztlich nichtrationale Verbote der Grenzübertretung?

29 Ebd., S. 43

30 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt am Main 1989, S. 151.

31 Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, übersetzt von Michael Bischoff, hg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 25.

Zur Methode

Die Methode, nach der ich vorgehe, läßt sich am besten charakterisieren als eine ihrer Grenzen wohl bewußte Hermeneutik. Einst vor allem Textauslegungskunst, ist sie, vor allem durch Dilthey, Heidegger und Gadamer zur Weltauslegungslehre geworden und inzwischen auch in den Stand einer als ertragreich geltenden sozialwissenschaftlichen Verfahrensweise vorgerückt.³² Die Hermeneutikkonzeption Gadamers in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*³³ blieb noch behaftet mit den Hypothesen eines konservativen Traditionalismus, gegen die vor allem Jürgen Habermas, wie gleich darzustellen sein wird, seine Kritik richtete.

Für Gadamer gibt es keinen unmittelbaren Zugang zu Texten: sie sind immer schon durch das Überlieferungsgeschehen vermittelt. Die Wirkungsgeschichte wird damit von einem Anhängsel des Werkes zur entscheidenden Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Ausgangspunkt des Verstehens ist immer die eigene Position. Gadamer wendet sich gegen den historistischen Versuch, sich in die Verstehenshorizonte der Vergangenheit zurückversetzen zu wollen, weil damit der Wahrheitsanspruch von Texten, das heißt ihr Anspruch, etwas für uns aussagen zu können, aufgegeben wird. Eine Grundforderung der Hermeneutik ist für ihn die Applikation, das heißt die auf die gegenwärtige Situation bezogene Textauslegung. Damit geht in jede Interpretation ein Vorurteil ein, ein Begriff, den Gadamer entgegen dem umgangssprachlichen Verständnis positiv wendet. Wirkungsgeschichte und Überlieferungsgeschehen bilden für Gadamer den Traditionszusammenhang.

Dagegen hat Habermas seine Kritik vorgebracht: »Gadamer wendet die Einsicht in die Vorurteilsstruktur des Verstehens zu einer Rehabilitierung des Vorurteils als solchem um.«³⁴ »Ga-

32 Vgl. dazu Hans F. Fulda, »Hermeneutik«, in: Dieter Nohlen, Jürgen Kriz, Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 2: *Politikwissenschaftliche Methoden*, München 1994, S. 157-161.

33 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 3. erweiterte Auflage, 1972 (zuerst 1960).

34 Jürgen Habermas, »Zu Gadamers ›Wahrheit und Methode‹«, in: Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg

damers Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, daß sie den Anspruch der Tradition abwehren kann.«³⁵ Für Gadamer »fällt Verstehen letztlich mit der Unterwerfung unter die Autorität der Tradition zusammen«.³⁶ Demgegenüber eröffnen Habermas' Einwände die Perspektive einer kritischen Hermeneutik, die ohne Gadamer's großen Entwurf, das muß bei aller notwendigen Distanzierung gesehen werden, so nicht denkbar gewesen wäre. Gadamer begreift die Gegenwarts-situation, von der ausgegangen werden muß, als einheitlich. In einer kritischen Gesellschaftstheorie, wie Habermas sie vertritt, wird gerade deren von Gegensätzen durchzogener Charakter deutlich. Vor diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage, *welche* Traditionen angeeignet werden sollen, warum Teile der Tradition zum Beispiel für lange Zeit verschüttet worden sind, während andere kanonische Geltung erlangten.

Am Beispiel von Gadamer's Begriff des »Klassischen« lassen sich die Grenzen seines hermeneutischen Denkens zeigen. Gadamer definiert: »Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält.«³⁷ Aus der Sicht einer kritischen Hermeneutik sind es dagegen gesellschaftliche Entscheidungsprozesse, die Klassiker in ihren Stand erheben. Bestimmte Entscheidungsprozesse sind aber selber so sehr Tradition geworden, daß sie fast als naturwüchsig erscheinen und als Entscheidung erst dann sichtbar und durchschaubar werden, wenn eine Revision des Kanons vorgenommen wird.

Kann nun eine solche, zunächst für das Verstehen autoritativer

Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, S. 48. Vgl. dazu Habermas' Literaturbericht »Zur Logik der Sozialwissenschaften« aus dem Jahre 1967, heute in Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1985, S. 89-330.

35 Ebd., S. 49.

36 Peter Bürger, *Vermittlung – Rezeption – Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1979, S. 149.

37 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 271.

Texte der Vergangenheit entwickelte Methode angewendet werden auf Entwürfe zur politischen Ethik, die durchweg aus den achtziger und zum Teil sogar aus den neunziger Jahren, also der Jetztzeit stammen? Sind diese nicht ohnehin, wie sich Ernst Bloch im *Experimentum mundi* sorgte, ins Dunkel des gelebten Augenblicks gehüllt?³⁸ Ich teile diese Sorge nicht, denn im Prinzip muß man für das Verstehen gegenwärtiger Texte keine anderen Verfahrensweisen anwenden als für das Verstehen von Vergangenheitsliteratur. Es kommt in jedem Fall darauf an, einen Gegenwartsstandpunkt bewußt zu konstituieren und in eine Korrelation zu den behandelten Theorien bzw. Texten zu bringen. Dabei muß man den praktischen und ideengeschichtlichen Kontext der Texte reflektieren. Das wird, je älter die zu behandelnden Texte sind, nicht unbedingt einfacher, das heißt, die Gleichzeitigkeit kann hier sogar ein Vorteil sein. Das Problem der Dunkelheit stellt sich in diesem Zusammenhang allein dann, wenn man, traditionellen hermeneutischen Ansätzen folgend, nach Texten mit autoritativer Geltung sucht, hatte doch die Hermeneutik ihren Ursprung in der Auslegung heiliger bzw. juristischer Texte. Ihre Übertragung auf Kunstwerke war erst der nachfolgende Schritt und hat das von Anfang an ungelöste und bis heute als weitgehend unlösbar abgeschobene Problem der Wertung bzw. Kanonbildung in einem pluralistischen, nicht durch Konzilsbeschlüsse und höchstrichterliche Entscheidungen regelbaren Feld aufgeworfen.

Für die Behandlung theoretischer Texte gilt das gleiche: eine verbindliche Kanonbildung kann nicht vorausgesetzt werden. Bei Vergangenheitstexten sind Kanonbildungen als Isolierungen immer wieder in Frage gestellt worden, und die interessantesten Beiträge hierzu bestehen gerade in solchen Dekonstruktionen und Rekontextualisierungen.³⁹ Bei Gegenwartstexten ist das Ein-

38 Ernst Bloch, *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main 1975, vgl. S. 14, wo vom »Dunkel wie Nebel ums Jetzt und Hier« die Rede ist, sowie S. 20, wo Bloch vom »Dunkel des Subjekthaft-Unmittelbaren« spricht. Vgl. meinen Versuch zu einer Theorie der Aktualität in: Walter Reese, *Zur Geschichte der sozialistischen Heine-Rezeption in Deutschland*, Frankfurt am Main, Bern, Cirencester 1979, S. 13-91

39 Vgl. Hartmut Rosa, »Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der ›Cambridge School‹ zur Metatheorie«, in: *Politische Vier-*

vernehmen über die Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit genau-sowenig herzustellen.

Eine kritische Hermeneutik allerdings bedarf des autoritativen Textrückgriffs gar nicht. Sie will die Texte der verschiedenen Theoretiker durchaus mit der angemessenen *caritas hermeneutica* sich erarbeiten und verstehen, konzentriert sich dann jedoch – mit dem *furor systematicus* – auf die in ihnen enthaltenen Grundprobleme, offenen Fragen und Inkohärenzen. Der Begriff kritische Hermeneutik ist hier vor allem als Absetzung gegenüber Gadammers im Effekt doch konservativer Vorstellung eines »Einrückens in ein Überlieferungsgeschehen« zu verstehen, welche die erdrückende Macht der Wirkungsgeschichte über die konstruktivistisch, vom Beobachterstandpunkt ausgehende und rückgreifende Rezeptionsgeschichte stellt.⁴⁰

Eine so verstandene Methode braucht sich vor dem Vorwurf des *morbus hermeneuticus*, nämlich der Vorstellung, »daß Philosophie dort stattfindet, wo philosophische Texte interpretiert werden«⁴¹, nicht zu fürchten. Ohnehin hatte sich diese Diagnose einer Erkrankung des Denkens nur auf den philosophischen Kontext im engeren Sinne bezogen. In der politischen Ideengeschichte ist der aktualisierende und systematisierende

teljahresschrift 35, 1994, Heft 2, S. 197-223; Stefan Majetschak, »Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100, 1993, 1. Halbband, S. 155-171.

40 Vgl. dazu meine einschlägigen auf einer Kritik und Weiterführung hermeneutischer Ansätze basierenden rezeptionstheoretischen Überlegungen vom Ende der siebziger Jahre. Neuerdings erleben die konstruktivistischen Theorien des Beobachterstandpunkts eine glänzende Renaissance in der Hermeneutikdiskussion; vgl. Hans Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1993, der von dieser Seite her sogar die Differenz von Natur- und Geisteswissenschaften überwinden will, die eine schwere und unnötige Hypothek der traditionellen Hermeneutik war. Durch Gadammers Polemiken gegen naturwissenschaftliche Verfahrensweisen wurde die Hermeneutik ästhetisiert und dadurch verharmlost.

41 Herbert Schnädelbach, »Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit«, in: ders., *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987, S. 279-284, hier S. 279.

Zugriff schon von der materialen Thematik her sehr viel direkter gegeben. Die vorbildhaften ideengeschichtlichen Arbeiten haben sich deshalb nie mit der philologischen Materialbereitstellung begnügt, sondern immer auch eine aktuelle These damit verbunden.

Eine derartige Arbeit muß sich in erster Linie auf einer Metaebene bewegen und kann die einzelnen Bereiche möglicher Ethikanwendung, insbesondere die heute oft diskutierten Fragen von Ökoethik und Bioethik allenfalls gelegentlich streifen – dort nämlich, wo sie von den behandelten Autoren im Zusammenhang mit den methodischen und grundsätzlichen Fragen ihres Ansatzes behandelt werden. Zur gängigen sprachanalytischen Metaethik besteht allerdings ein Unterschied: Diese konzentriert sich vor allem auf Fragen der Form von Ethik überhaupt, ob sie zum Beispiel eher kognitivistisch, emotivistisch oder präskriptivistisch vorgehen sollte, und auf die Frage, welche Formen von Schlüssen in diesem Bereich zulässig sind. Einige dieser Probleme, wie etwa die Frage des naturalistischen Fehlschlusses, sind so ubiquitär, daß sie auch in dieser Arbeit eine Rolle spielen müssen.

Die Metaebene, die hier eingezogen wird, ist jedoch eine ganz andere Art von Außenperspektive: es ist nämlich die Frage der politischen Kontexte und potentiellen praktischen und institutionellen Konsequenzen von Ethikkonzeptionen. Es handelt sich also um eine Frage aus der Perspektive der Politikwissenschaft und der politischen Philosophie, die eine »reine« Philosophie als uneigentlichen Ausgangspunkt gerne weit von sich weist. Wer nicht von vornherein bereit ist, den Ergebnissen philosophischer Binnendiskurse unbefragt den Vorrang vor den Resultaten demokratischer Willensbildung einzuräumen, wird diesem Perspektivenwechsel wenigstens eine diskursergänzende Legitimität einräumen. Es fällt dabei auf, daß jene Theoretiker, die dem philosophischen Diskurs diese politische Grenze ziehen wollen, eher der politischen Theorie bzw. der politischen Philosophie zuzurechnen sind (Michael Walzer und John Rawls) oder inzwischen als kritische Außenseiter des philosophischen Hauptstroms auftreten (Richard Rorty).

Eine Analyse, die methodisch auf einer Metaebene anzusiedeln ist, kann mit ihren Mitteln nur auf Inkonsistenzen, Inkohärenzen und vor allem auf mögliche Folgen aufmerksam machen. Sie kann auf diese Weise aus politischen, genauer gesagt, demokratie-

theoretischen Gründen in besonders extremen Fällen sogar zu einer Verwerfung kommen – wie im Fall der antidemokratisch-elitaristischen Züge bei Hans Jonas. Meist aber wird sie zu Differenzierungen kommen, indem sie Grenzlinien einzieht und Reichweiten von Argumenten bestimmt, die zunächst einmal im innertheoretischen Diskurs als zeitenthoben erscheinen und dadurch in der Gefahr stehen, metaphorisch gesprochen ins Unendliche auszugreifen, also uneinlösbare bzw. praktisch nur mit gefährlichen Folgeschäden zu realisierende Ansprüche zu erheben oder diese implizit naheulegen. Man denke nur an den unendlichen Diskurs.

Solche Nachfragen beziehen sich aber immer auf den Ansatz, nicht auf Einzelergebnisse und Lösungsversuche von Einzelfragen. Kasuistik ist die Sache dieser Arbeit nicht. Dazu müßte nicht von den Theorien und den Grundproblemen der Anwendung, sondern von Einzelfällen her angesetzt werden. Kasuistische Ethikkonzepte lagen schon deshalb außerhalb der Reichweite des hier gewählten Verfahrens, weil diese kaum auf die hier behandelten neueren Theorien, sondern explizit oder implizit meist auf einfachere Lösungen zurückgreifen: auf verschiedene Spielarten des Utilitarismus oder der katholischen Moralthologie, gelegentlich noch auf eher dogmatisierte und schon deshalb fragwürdige Kantanknüpfungen. Das mag daran liegen, daß der Kasuist so viel Arbeit mit der Aufarbeitung des konkreten Problemmaterials hat, daß ihm kaum Zeit bleibt, sich noch ausreichende metatheoretische Gedanken zu machen. So wichtig, ja unvermeidlich eine solide Kasuistik ist: angesichts atemloser Problemlösungsversuche scheint ihre methodische und metatheoretische Seite derzeit eher noch zu kurz zu kommen. Auch hierfür kann der Ansatz von Hans Jonas als Beispiel gelten, dessen strukturelle Bedeutung für die ja immer auch prekäre Legitimation einer metaethisch ausgerichteten Fragerichtung dadurch vielleicht noch deutlicher wird. Eine systematische Prüfung der Reichweite und Leistungsfähigkeit kasuistischer Fallstudien wäre aber auf der gleichen Metaebene wie diese Arbeit angesiedelt. Sie würde also vermutlich vor ganz ähnlichen Problemen stehen.

Zur Auswahl des hier vorgelegten Materials

Annemarie Pieper hat in ihrer *Geschichte der neueren Ethik* insgesamt 27 verschiedene Ethiken vorstellen lassen.⁴² Die Zahl siebenundzwanzig wird gern als Synonym für eine beliebig gegriffene Zahl verwendet, und das Panorama macht in der Tat den Eindruck der Beliebigkeit, noch viel mehr aber der potentiellen Uferlosigkeit. Wollte man alle von ihr ausgewählten Ethikkonzepte heranziehen, also auch eine »rationale Ethik«, was immer das sein mag im Unterschied etwa zum Kontraktualismus, zum Utilitarismus oder zur Ethik des kategorischen Imperativs, die dann offenbar, wenn Begriffe Unterschiedsqualitäten bezeichnen, nicht in dem gemeinten Sinn rational sind, würde eine solche Arbeit wirklich ins Unbegrenzte wachsen. Da hülfe dann nur noch Teamarbeit – wenn man nicht den Verdacht haben müßte, daß eine derartige Aufsplitterung in eine inkompatible Vielzahl gerade das Resultat von Teamarbeit ist.

Ich habe die Auswahl nach folgenden Kriterien getroffen: Die hier zu behandelnden Ethikkonzeptionen sollten alle

- international diskutiert werden.
- Die Diskussionen sollten hinreichend intensiv sein, das heißt, an diese Theorien sollte sich eine einigermaßen umfangreiche Literatur anschließen.
- Es soll sich um aktuell diskutierte Theorien handeln, das heißt, die Diskussionen sollen alle im wesentlichen in den achtziger und neunziger Jahren stattfinden.
- Sie sollten über den engeren akademischen Bereich hinaus einige Wirksamkeit entfaltet haben. Damit schieden allzu spezialisierte Ethikmodelle aus.

⁴² Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, 2 Bände, Tübingen und Basel 1992. Die siebenundzwanzig Ansätze sind: Moralistische Ethik, Metaphysische Ethik, Vertragsethik, Ethik der aufgeklärten Vernunft, Ethik des moral sense, Materialistische Ethik, Ethik des kategorischen Imperativs, Utilitaristische Ethik, Idealistische Ethik, Dialektische Ethik, Willensethik, Existenzdialektische Ethik, Genealogische Ethik, Religiöse Ethik, Neukantianische Ethik, Metaethik, Materiale Wertethik, Verantwortungsethik, Ethik der Kommunikation und des politischen Handelns, Rationale Ethik, Existentialistische Ethik, Ethik der kritischen Theorie, Psychologische Ethik, Kommunikative Ethik, Evolutionäre Ethik, Gerechtigkeitsethik, Interessenaggregationsethik.

- Es soll sich um Theorien aus verschiedenen und unterschiedlichen intellektuellen Traditionen handeln.
- Sie sollten im Sinne der hier behandelten Fragestellungen möglichst vollständig sein, das heißt, sie sollten sowohl das Begründungsproblem, das Motivationsproblem (die subjektive Applikation), das Institutionenproblem (die objektive Applikation) und nach Möglichkeit auch das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem behandeln.
- Außerdem sollen sie in dem Sinne interessant sein, daß sie nicht einfach bloße Anwendungen zum Beispiel utilitaristischer oder kantischer Überlegungen auf aktuelle Probleme sind. Es mußte sich also mindestens um einen stark aktualisierenden Zugriff auf alte Dogmengebäude handeln.⁴³

Die Konzentration auf die achtziger und neunziger Jahre hat zwei Gründe: Erstens existiert über die Ethikdiskussion der siebziger Jahre eine hinreichend umfassende und qualitativ exzellente Literaturbasis. Hinzu kommt, daß eine Untersuchung, die ein so breites Spektrum unterschiedlicher Theorieströmungen erfassen will, ohnehin schon auf so ausgedehnte Textgrundlagen zurückgreifen muß, daß eine verantwortliche Bearbeitung nur dann zu gewährleisten ist, wenn eine einigermaßen klare Abgrenzung zu den Vorgängerdiskussionen vorgenommen werden kann. Eine eigene Darstellung der kontraktualistischen Diskussion hätte diese Arbeit ins Uferlose wachsen lassen und möglicherweise auch den entscheidenden Schritt in den Kern der gegenwärtigen Diskussion aufgehalten.

Selbstverständlich ist diese Grenzziehung ausschließlich heuristisch zu verstehen, sie läßt sich aber trotz des naheliegenden Einwandes, daß die Denkentwicklung jedes einzelnen der hier behandelten Autoren weiter zurückreicht, durchaus plausibel machen.

Auch wenn wichtige Grundüberlegungen vor allem Karl-Otto Apels schon Anfang der siebziger Jahre entwickelt wurden und aus dem Reformgeist dieser Zeit motiviert sind, so hat er doch die ausgereifte Form seiner Diskursethik erst in den achtziger Jahren vorgelegt. Aus dieser Zeit stammen alle dann 1988 in dem Band *Diskurs und Verantwortung* zusammengefaßten Texte. Auch Habermas' systematische Beschäftigung mit der Diskursethik ist

43 Wie er zum Beispiel in Martha Nussbaums sehr originären Neoaristotelismus vorliegt.

erst 1983 veröffentlicht worden – vorher handelte es sich mehr um sporadische Bemerkungen, die noch nicht systematisch ausgearbeitet worden waren. Noch 1976 hat Habermas erklärt: »Ich habe bisher keinen irgendwie systematischen Beitrag zur philosophischen Ethik oder zur praktischen Philosophie geleistet [...].«⁴⁴

Selbstverständlich reichen die Vorüberlegungen, ganz wie auch bei Otfried Höffe, in die siebziger Jahre zurück – im Grunde, wie bei Apel, in die bundesrepublikanische Nachkriegszeit und wie bei fast allen, die sich mit politischer Ethik befassen, letztlich auf Kant. Die Begrenzung auf gegenwärtig diskutierte Ethikkonzeptionen ist, wie angesichts der hier verwendeten hermeneutischen Methode auch nicht anders zu erwarten, keineswegs als Beschränkung auf den Augenblick gemeint.

Die Kommunitarier sind eindeutig ein Produkt der achtziger Jahre, ebenso Lyotards postmoderne Ethikkonzeption. Luhmanns Beschäftigung mit Fragen der Moraltheorie hat sich Ende der siebziger Jahre intensiviert (*Theorietechnik und Moral*, 1978), um dann mit *Ethik als Reflexionstheorie der Moral* und *Paradigm Lost* (1989) die entscheidende Pointierung zu erfahren.

Michael Walzers *Sphären der Gerechtigkeit* stammt aus dem Jahre 1983. Das Buch über gerechte und ungerechte Kriege ist ein Vorläufer aus dem Jahre 1977. Walzers systematische Beschäftigung mit Fragestellungen der politischen Ethik geht allerdings schon auf *Obligations* von 1970 zurück.

Diese Studie konzentriert sich auf die Frage der politischen Ethik, wird sich mit den Übergängen zum Rechtssystem aber nur am Rande befassen. Das ist auch der Grund, warum Luhmann nicht ausführlicher behandelt wird, denn sein Denken ist in erster Linie eine Rechtstheorie der Gesellschaft. Auch Habermas glaubt zwar mit seiner Analyse des Rechtssystems festen Boden unter die Füße der Diskursethik zu bekommen, sein Rechtsverständnis ist allerdings nach allen im folgenden noch zu entwickelnden Kriterien in erster Linie moralisch und daher, wie Luhmann knapp feststellte, »nicht justiziabel.«⁴⁵

44 Jürgen Habermas, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion I*, Paderborn 1978, S. 123.

45 Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 99.

Der Gesamtaufbau dieses Bandes vollzieht sich in einem Dreischritt. Der erste Schritt behandelt Ethikkonstruktionen, die bei aller reflexiven Modernität und aller Einbeziehung diskursiver Strukturen doch letztlich die Moralität aus der Theorie entwickeln. Der zweite Schritt behandelt mit den Kommunitariern die eher mit dem Blick auf die Faktizität operierende Kritik solcher Ansätze, die aber, sobald sie einen Außenstandpunkt gewinnen will, doch immer wieder mit impliziten oder expliziten Gemeinschaftssehnsüchten operieren muß. Beide Modelle tragen bei allen Unterschieden im einzelnen Züge vereinheitlichenden Denkens. Dem Verlangen nach Einheit in der Form von Konsens oder Gemeinschaft stelle ich im dritten Teil als Gegenmodell eine in sich heterogene Gruppe von Ethikkonzeptionen gegenüber, die allesamt Verfahren der Bereichstrennung vorsehen. So verschieden diese Verfahren und ihre Begründungen auch untereinander sein mögen, liegt doch insofern eine Konvergenz vor, als es sich um Ethiken der Differenz oder des Dissenses handelt und damit um im engeren Sinne politische Ethiken.

Die Theoretiker des ersten Teils sind alle durch einen esprit systématique und wohl nicht zufällig auch durch ihre deutsche Herkunft gekennzeichnet. Ich habe Otfried Höffe bei den Diskurstheoretikern der Moral mit behandelt, obwohl mir natürlich bewußt ist, daß bei ihm der Diskurs, anders als bei Apel, weniger auf der Begründungsebene (hier argumentiert er traditionell kontraktualistisch), sondern vor allem auf der Ebene der Institutionalisierung ethischer Diskurse eine Rolle spielt.

Die Behandlung von Jonas und Lübbe war mir wichtig, um trotz meiner Distanz zu den diskursethischen Konzeptionen zu zeigen, wie unzulänglich im Vergleich zu diesen prädiskursive Verfahrensweisen sind. Um zwei Außenpunkte des politischen Spektrums als Vermessungspunkte zu gewinnen, habe ich ganz bewußt einen politischen Veränderungsentwurf und einen Bewahrungsentwurf gegeneinandergestellt. In diesem Kapitel konzentriere ich mich auf die problematischen Züge dieser Theorien. Jonas' interessante Kritik an Ernst Blochs Utopiebegriff kann in diesem Zusammenhang nicht zur Sprache kommen. Lübbes Kritik an der Endlosigkeit der Diskurse greife ich schon im ersten Kapitel auf.

Bei den Kommunitariern haben wir es mit einem Pluriversum von Autoren und teilweise recht divergenten Positionen zu

tun. Ich habe sie deshalb nach ihren Schwerpunkten zu Gruppen zusammengefaßt. Die Begründungsfragen werden diskutiert an Hand der Kritiken am liberalen Individualismus, wie sie von Michael Sandel, Alasdair MacIntyre und Charles Taylor vorgetragen werden. Die Tugendlehren, die in erster Linie in den Motivationsbereich gehören, wurden an Robert Bellah und seinem Autorenteam, an William Galston, Stephen Macedo und der deutschen Rezeption dieser Diskussion dargelegt und kritisiert. Die praktischen Applikations- und Institutionenprobleme schließlich an Benjamin Barbers basisdemokratischem Entwurf, an Amitai Etzionis Konzept des Kommunitarismus als sozialer Bewegung und an Martha Nussbaums sozialdemokratischem Aristotelismus. Um den Darstellungsmodus nicht zu mechanisch und dadurch ermüdend werden zu lassen, habe ich die Betrachtung des kommunitarischen Denkens unter den Aspekten der Begründung, Anwendung, Motivation, Institutionalisierung und der Ausdifferenzierung am Schluß summarisch durchgeführt. Das erwies sich besonders auch deshalb als ratsam, weil die einzelnen Kommunitarier sich meist nur auf einen dieser Aspekte konzentriert haben.⁴⁶

Der dritte Teil behandelt jene Formen politischer Ethik, die nicht mehr aus einem Stück gemacht sind, also nicht mehr aus einem Ursprungsbeweis oder aus einer Geste des Zeigens auf eine bestimmte Realität. Durch unterschiedliche Verfahren zur Bereichstrennung versuchen sie einer pluralen Realitätswahrnehmung gerecht zu werden, ohne Vereinheitlichungssehnsucht. Schon der Gesamtaufbau dieses Bandes macht deutlich, daß ich dort am ehesten praktikable und modernitätsangemessene Problemlösungskonzeptionen erwarte. Alle diese Ansätze sind allerdings mit einer erheblichen Reduzierung des Anspruchsniveaus verbunden. Eine emphatische Moralkonzeption, die »der Politik« die Richtlinien vorgeben könnte, ist mit ihnen nicht mehr möglich. Die Probleme, die man so gern an die Experten und Virtuosen der Moralität delegiert hätte, liegen am Schluß, soviel kann hier vorweggenommen werden, also wieder bei der demokratischen Politik selbst. Die im Titel des dritten Teils verwendete

⁴⁶ Als ich, eine Fußnote Foucaults prüfend, die alten Folianten von Delamares *Traité de la Police* wälzte, wurde mir klar, daß auf einen Schematismus der Gliederung die Strafe eines mehrhundertjährigen Begräbnisses in der Universitätsbibliothek von Halle steht.

te Allegorie von den Grenzgöttern werde ich am Beginn dieses Teils erläutern.

Lyotards Ansatz, so sehr er ganz eigentümliche Kombinationen von Elementen aufweist, steht in diesem Teil als *pars pro toto* für ein ganzes Feld von letztlich irrationalistischen Ethikbegründungen, wie sie im Umkreis französischer postmoderner Theoriebildung sich entwickelt haben.

Michael Walzer ist gewiß ein Kommunitarier, der sich auf historisch vorgefundene gesellschaftliche Ausprägungen beruft. Seine Theorie der Sphärentrennungen nimmt aber als Ausgangspunkt die liberale Gesellschaft der Gegenwart. Diese entspricht dem üblichen Bild der Gemeinschaft von allen historischen Gesellschaften wohl am allerwenigsten, so daß sein Ansatz zwar eine völlig andere Begründungsstruktur als der liberale Kontraktualismus aufweist, aber ansonsten doch eher auf die Seite der Lösung als auf die des Problems gehört.

Wenn von Trennungskonzeptionen die Rede ist, darf ein Blick auf Luhmanns Systemtheorie nicht fehlen. Am liebsten hätte ich sie als ausgereifteste Trennungskonzeption am Schluß behandelt, habe aber bei der Abfassung der Arbeit sehen müssen, daß gerade beim Thema politischer Moralität neben faszinierenden und anregenden Einzelüberlegungen die Inkonsistenzen und Lücken so ausgeprägt sind, daß dies nicht zu vertreten war.

Die Spätphilosophie von John Rawls wird vor allem in ihren Divergenzen zu seiner *Theorie der Gerechtigkeit* behandelt, auch wenn mir natürlich bewußt ist, daß in Rawls' eigenen Augen die Übereinstimmungen und die Konstanz überwiegen. Er hat damit insofern recht, als sich bei genauerem Vergleich der Texte zeigt, daß seine Begrifflichkeit schon in seinem Hauptwerk genügend Einfallstore für »kommunitarische« Erwägungen gelassen hat. Die Akzentsetzung allerdings war in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* noch eine andere. Vor allem aber war die vorherrschende Rawls-Rezeption derart durch die scheinbare Ableitungssicherheit seines Rational-choice-Apparates fasziniert, daß das *reflexive Gleichgewicht* als das entgegengesetzte Theorieelement kaum wahrgenommen wurde. Jenseits des fruchtlosen Streits, ob hier mehr Wandel oder mehr Kontinuität vorliege, ob man zwischen *Rawls I* und *Rawls II* unterscheiden müsse, versuche ich ihn in der Perspektive von Rortys Pragmatismus ein wenig gegen den Strich der einst maßgeblichen Rezeption zu bür-

sten. Das, was im Kontext des Abschnitts über Trennungstheorien der Moral wichtig ist, nämlich die starke Polarisierung von Philosophie und Demokratie, ist bei Rawls in der Tat eine neuere Entwicklung. Auf genau diesen Punkt aber kommt es im Kontext meines Überlegungsaufbaus an.

Die Zusammenschau dieser nach den gängigen Polemikstandards durchaus divergenten Theoriekonzeptionen unter dem Aspekt der modernitätsangemessenen Bereichstrennung ermöglichte es mir, eine zunächst besorgniserregende Texterfahrung zu verarbeiten: die Erfahrung nämlich, daß die im letzten Teil behandelten Theoretiker in einem entscheidenden Punkt eine Gemeinsamkeit aufweisen, die sie zu vergleichbaren Problemlösungsstrategien kommen läßt, die andererseits aber deutlich differieren von traditionellen Ansätzen. Unter dem Aspekt der Bereichstrennungen ist hier ein klareres und besseres Verständnis der Leistungsfähigkeit ihrer Ansätze möglich, als wenn man lediglich eine neue Beweglichkeit der Fronten diagnostizieren und von liberalen Kommunitariern und kommunitären Liberalen reden würde.⁴⁷

Forschungslage

Die Forschungslage ist immer noch gekennzeichnet durch die zentrale Rolle von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Rawls hat den großen zusammenhängenden Theorieentwurf, der nur noch Rückerinnerung schien, im akademischen Bereich reetabliert

47 Vgl. Miguel Giusti, »Die liberalistische Suche nach einem ›übergreifenden Konsens‹«, in: *Philosophische Rundschau* 41, 1994, S. 53-73, der dieses Problem durch die Diagnose einer Beweglichkeit der Fronten aufzulösen versucht. Michael Walzer, »The Communitarian Critique of Liberalism«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 6-23 (deutsch als: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, 157-180); Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988; Heiner Hastedt: »Der ›liberale Ironiker‹ (Rorty) nach dem ›Verlust der Tugend‹ (MacIntyre). Zur Auseinandersetzung mit dem ›Kommunitarismus‹ in der gegenwärtigen politischen Philosophie«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 13, 1991, S. 252-260.

und die herkömmliche Liste von bürgerlichen und politischen Freiheiten mit Argumenten zur Verteilungsgerechtigkeit in eine stärker sozialliberal geprägte Richtung angereichert.⁴⁸ Die erste große Welle der Rawls-Rezeption, aus der, wie anfangs schon angedeutet, die Arbeiten von Nozick und Buchanan⁴⁹ herausragen, hat derzeit einen gewissen Erschöpfungszustand erreicht. Hier ist die Zeit umfassender Gesamtdarstellungen gekommen, die wenig Wünsche offenlassen.

Die diskursethischen Konzeptionen dagegen, die sich insofern auf Rawls beziehen und von ihm absetzen, als sie die ihrer Auffassung nach monologische Fassung seiner Gerechtigkeitsgrundsätze durch das diskursive Prinzip ersetzen wollen⁵⁰, haben bislang vor allem interne Darstellungen ihrer Anhänger⁵¹ oder polemische Kritiken⁵² gefunden. Weiterführend allerdings ist Gerhard Schönrichs Arbeit über die Grenzen der Diskursethik und den Preis der Letztbegründung, die den Blick jedoch vor allem auf die philosophischen Bezüge zu Kant, Fichte und Schelling richtet.⁵³

Mein Interesse richtet sich dagegen zuallererst auf die politi-

48 Vgl. zur Charakterisierung dieses Diskussionsstandes vor allem Amy Gutmann, »The Central Role of Rawls' Theory«, in: *Dissent*, Sommer 1989, S. 338-342. Ähnlich argumentiert Wolfgang Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, besonders S. 233 ff.

49 Vgl. die in Anm. 4 und 5 genannte Literatur sowie Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg 1990.

50 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 76.

51 Herausragend darunter: Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg und München 1985.

52 Zum Beispiel Hermann Lübbe, *Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung. Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf und Wien 1980, S. 197-208. Kritische Beiträge sind gesammelt in Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1992.

53 Gerhard Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main 1994. Zur Vertiefung der Begründungsdiskussion ist vor allem hervorzuheben Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt am Main

schen Implikationen und Folgen einer Anwendung dieser Ethik-konzeptionen. Hierzu enthält der Sammelband von Apel und Kettner *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*⁵⁴ einige wichtige Beiträge, die mir Anknüpfungen ermöglichten. Insbesondere Matthias Kettners Beitrag *Über einige Dilemmata angewandter Ethik*⁵⁵ erwies sich hier als sehr anregend. Die Dilemmata, die Kettner ohne Vollständigkeitsanspruch aufzählt, sind Anwendung versus Grundtheorie (theoriearchitektonisches Dilemma), Begründung aus einer Theorie oder Theorienpluralismus mit relativistischen Konsequenzen (begründungstheoretisches Dilemma), affirmative Resignation oder grandiose Selbstüberschätzung (ideologisches Dilemma). Kettner selbst vermerkt, er sei nicht sicher, ob es sich um wirkliche logische Alternativen und Aporien handle oder lediglich um ernsthafte Probleme.⁵⁶ In meiner Begriffsstrukturierung habe ich es von vornherein vorgezogen, schlichter von »Problemen« zu sprechen, was einer Behandlung im politisch-gesellschaftlichen Kontext ohnehin angemessener ist. In seiner problemoffenen Selbstkritikbereitschaft kommt dieser Band meinen Projektabsichten am nächsten.

Bei Habermas hat der Anwendungsdiskurs in den letzten Jahren eine rechtstheoretische Wendung genommen, die sich vor allem in *Faktizität und Geltung* manifestiert.⁵⁷ Hier sind gewiß

1993, und die wichtige Rezension von Petra Braitling zu Lutz Winger, *Gemeinsinn und Moral*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 1994, Heft 3, S. 553-555. Eine der besten halb internen, halb kritischen Auseinandersetzungen mit der Diskursethik ist immer noch und unübertroffen: Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.

54 Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992.

55 Matthias Kettner, »Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik. Die Beiträge im Kontext«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik*, a.a.O., S. 9-28.

56 Ebd., S. 13, Anm. 6.

57 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992. Ähnlich die bemerkenswerte Arbeit von Bernhard Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.

noch weitere Veröffentlichungen zu erwarten, die sich alle im Grenzbereich von Philosophie, Soziologie und Rechtsphilosophie bewegen. Spezifisch politikwissenschaftliche Fragestellungen werden in dieser Strukturierung des Problemfeldes, so respektvoll Habermas auch von dieser Disziplin spricht⁵⁸, seltsamerweise übersprungen.⁵⁹ Die Umsetzung des Normativen wird im Recht gefunden, weniger dagegen in politischen Prozessen, die hinter einem notwendig unbestimmt bleibenden Begriff von kommunikativer Macht verschwimmen. Rechts- und verfassungstheoretische Überlegungen habe ich in dieser Arbeit ausgespart.⁶⁰ Mir kam es statt dessen darauf an, die möglichen politischen Konsequenzen diskursethischer Entscheidungsfindungstechniken zu erhellen. Eine rein rechtliche Perspektive kann immer noch trotz aller Betonung des Deliberativen und Diskursiven Formen eines fortschrittlichen Elitismus annehmen, eine in erster Linie politikorientierte Betrachtungsweise dagegen wird hier zu stärkerer Entzauberung neigen und gegenüber der Elitenwahrheit die Bürgerwünsche ernster nehmen.⁶¹ Hier meine ich eine Theorielücke benannt zu haben, die mich letzten Endes von der Habermasschen Konsenskonzeption weg zu den Differenztheorien des dritten Teils geführt hat. Ich will allerdings die Möglichkeit offenlassen, ob es nicht in der weiteren Diskussion gelingen könnte, diese Lücke statt dessen mit genuinen Mitteln der Diskursethik zu schließen. Auch bei Habermas wird deutlich, daß er die spezifisch juristische Argumentationsanalyse

58 Jürgen Habermas, »Soziologie in der Weimarer Republik«, in: Helmut Coing, Lothar Gall, Jürgen Habermas, Notker Hammerstein, Hubert Markl, Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte seit 1900. 75 Jahre Universität Frankfurt*, Frankfurt am Main 1992, S. 29-53, hier S. 29.

59 So auch in der ansonsten hervorragenden Arbeit von Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main 1988.

60 Vgl. dazu meinen Versuch: Walter Reese-Schäfer, »Verfassunggebung aus gelebter Tradition. Lehren aus der Debatte zwischen Communitarians und Liberals in der amerikanischen politischen Philosophie«, in: Thomas Kreuder (Hg.), *Der orientierungslose Leviathan. Verfassungsdebatte, Funktion und Leistungsfähigkeit von Recht und Verfassung*, Marburg 1992, S. 42-52.

61 Vgl. meine Einwände zu der Konzeption von *Faktizität und Geltung* in Kapitel 2.5.

etwa Robert Alexys⁶² in erster Linie als Anleihe bei einer Nachbar-disziplin in seinen Diskurs integriert und nicht etwa seiner-seits in die Sprechweise des juristischen Diskurses überwechselt, so wie er auch früher schon bei der Entwicklung seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* Anleihen bei neueren linguistischen Theorien wie der generativen Transformationsgrammatik genommen hat, ohne deshalb selber zum Linguisten zu werden.⁶³ Jedenfalls wird in dieser Arbeit ein anderer, nichtjuristischer Argumentationsweg beschritten.

Ganz bewußt habe ich Apels Letztbegründungstheorem und dessen, wie ich meine, Scheitern als Ausgangspunkt genommen, bevor ich zu Habermas' nachmetaphysischer Diskurstheorie der Moral übergehe.⁶⁴ Der Anspruch auf rationale oder wenigstens plausible Begründungen für herrschaftsausübende Handlungen im weitesten Sinne ist genuin demokratisch, weil er Voraussetzung der Zustimmung ist. Erst wenn die Letztbegründung auch in ihrer elaboriertesten und am meisten modernitätsangemessenen Form gescheitert ist, werden Begründungen kürzerer Reichweite überhaupt erwägenswert erscheinen können.⁶⁵

62 Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1991. Vorher schon Robert Alexy, »Eine Theorie des praktischen Diskurses«, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 22-58.

63 Jürgen Habermas, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, S. 101-142.

64 Dagegen gibt es immer noch Beiträge, die hegelianisierende Auswege suchen, vgl. Manfred Wetzel, »Diskurse als Wege zur Dialektik. Handlungsformen philosophischen Denkens im Diskurs«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 1989, S. 213-240, und, anspruchsvoller noch und dadurch auf eigene Art faszinierend, Vittorio Hösle, »Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Inter-subjektivität«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986, S. 235-252. Seine Auseinandersetzung mit Apel hat Hösle inzwischen ausgeführt in: Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990.

65 Der naheliegende Einwand, daß man dies nach Hans Alberts Münchhausen-Trilemma schon vorher hätte wissen können, verfängt nicht,

Höffes stark kantianisch geprägte Ethik wird von Habermas selbst als eine Art fundamentalistisches Gegenkonzept angesehen. Meine Kritik des Kommissioneninstitutionalismus bezieht sich vor allem darauf, daß Höffe einen philosophisch-intellektuell legitimierte(n) zweiten Strang neben den demokratisch legitimierte(n) politischen Institutionen aufbauen will und daß das Verhältnis dieser beiden Stränge trotz des politischen Anspruchs seiner Theorie nicht hinreichend geklärt wird. Im übrigen überwiegt in allen drei Fällen die Literatur zum Selbstausbau des Systems die Sekundärliteratur⁶⁶ an Umfang und vor allem an Qualität bei weitem.⁶⁷ Eines der wichtigsten Ziele dieser Arbeit liegt demgegenüber darin, jenseits des und über diesen Selbstausbau hinausgehend einen produktiven Umgang mit diesen Theoriekonzeptionen zu ermöglichen, um auf diese Weise eine sektenbildnerische Verengung der Debatte zu verhindern.

Die große Bedeutung von Hans Jonas' Prinzip Verantwortung als philosophischer Anstoß für die ökologische Diskussion wird heute allgemein gesehen.⁶⁸ Inzwischen beginnt aber die Kritik an

weil seine Trilemma-Behauptung a posteriori gemeint ist und deshalb in jedem Fall, wenn eine erstzunehmende neue Letztbegründungskonzeption vorgeschlagen wird, erneut zu prüfen ist. Andernfalls wäre das Trilemma nichts als ein Tabu oder eine dogmatische Setzung, die dem Geist des kritischen Rationalismus nicht entspricht, weil es selbst als quasimetaphysische Wahrheit aufträte. Zur Prüfung des Münchhausen-Trilemma vgl. Kapitel 1.1.3 in diesem Band.

66 Zu Höffe immerhin Manfred Wetzels, »Tugendhat und Apel im Verhältnis zu Kant. Zu: Otfried Höffe, Ist die Transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91, 1984, 2. Halbband, S. 250-272, sowie die Auseinandersetzungen von Habermas und Luhmann mit Höffe, die ich in Kapitel 3 behandle.

67 Diese Erfahrung, die ich speziell bei der Durchsicht von Sekundärliteratur zu Habermas im Zusammenhang mit meiner Habermas-Einführung machte, hat mich dazu motiviert, den Primärtexten eine weitgehende Priorität einzuräumen, auch auf die Gefahr hin, den einen oder anderen interessanten Gedanken über Habermas in einem Aufsatz oder umfassenderen Werk übersehen zu haben. Vgl. Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Frankfurt und New York 1991.

68 Vgl. zusammenfassend Heiner Hastedt, *Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik*, Frankfurt am Main 1991, S. 167 ff.

der spezifischen Durchführung seines Programms in den Vordergrund zu treten.⁶⁹ Aus philosophischer Sicht wird vor allem sein Naturalismus und seine Ablehnung der Sein/Sollens-Differenzierung kritisiert.⁷⁰ Aber auch gewichtige politikwissenschaftliche Argumente gegen den Ansatz von Jonas sind in den letzten Jahren vorgetragen worden.⁷¹ Diese Argumente sind für mich entscheidend. Dadurch aber, daß ich die Positionen von Jonas und auf der Gegenseite Hermann Lübbe als an den Außenrändern des hier dargestellten Spektrums operierend interpretiere, kann ich deutlich machen, wie sehr Höffe, Habermas und Apel trotz der Fundamentalismus- und Letztbegründungsdiskussion doch noch innerhalb des liberaldemokratischen *mainstream* zu verorten sind. In diesem vierten Kapitel geht es um die richtige Akzentsetzung im Dienste eines Überblicks über die verschiedenen Theoriekonzeptionen, die diesen so weit wie möglich gerecht werden will. Akzentsetzungen und Abgrenzungen haben hier eine wichtige Funktion bei der Herstellung des Gesamtbildes.

Noch erheblich kontroverser als die Diskursethik ist jener andere Entwicklungsstrang der Rawls-Rezeption, der seinen

69 Wolfgang Kuhlmann, »Prinzip Verantwortung versus Diskursethik«, in: *Archivio di filosofia* 55, 1987, S. 89-116.

70 Vgl. Hastedt, *Aufklärung und Technik*, a.a.O., S.168

71 Die Kritik an Jonas findet sich hinreichend deutlich bei Carsten Schlüter-Knauer: »Verantwortung statt Freiheit? Eine Kritik der physiozentrischen Öko-Ethik von Hans Jonas aus gerechtigkeits-theoretischer Sicht«, in: Walter Reese-Schäfer, Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 157-170, sowie bei Richard Saage: »Zum Stand der sozialwissenschaftlichen Utopieforschung in der Bundesrepublik (I)«, in: *Neue Politische Literatur* 38, 1993, S. 221 bis 238. Dazu auch: Heinz-Ulrich Nennen, *Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften*, Opladen 1991. Zu Lübbe vgl. die Diskussion mit Apel: Karl-Otto Apel, Hermann Lübbe, »Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?«, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 82-122. Außerdem Georg Kohler, Heinz Kleger (Hg.), *Diskurs und Deziision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion*, Wien 1990.

Ausgangspunkt in Michael Sandels kommunitarischer Kritik an den Grundlagen des Vertrags, nämlich der Vorstellung des vertragschließenden Selbst und dessen Eingebettetsein in eine konkrete gesellschaftliche Lebenssituation genommen hat.⁷² Der Beginn dieser Diskussion als Liberalismuskritik hat zur Konstruktion einer Debatte *Liberalismus versus Kommunitarismus* geführt. Diese Vorstellung einer kontroversen Diskussion beherrscht bis heute die Perzeption in der Fachliteratur.⁷³ Doch schon in dem wirklich repräsentativen und glänzend zusammengestellten Sammelband von Axel Honneth über den Kommunitarismus⁷⁴ zeigte sich vor allem in den Beiträgen von Michael Walzer und Charles Taylor, daß die herausragenden Protagonisten sich einer solchen Diskussion eher entzogen und die Kontroverspredigten den Autoren der zweiten Reihe überließen.⁷⁵ Wie schwierig diese Diskussion geworden ist, zeigt die Bemerkung Miguel Giustis: »Aber im Verlauf der angelsächsischen Diskussion haben mehrere Autoren ihre Positionen so geändert bzw. so unterschiedlich formuliert, daß der Eindruck entsteht, die vielen gegenseitigen Mißverständnisse seien nicht gerade ein Beitrag zur Offenlegung der sachlichen Fragestellung selber.«⁷⁶ Einige der Fehlentwicklungen dieser Debatte hat Simon Caney in überzeugender Weise dargelegt.⁷⁷ Zum Teil hat sich die Diskussion um Gemeinschaft und Gerechtigkeit dahin entwickelt, daß die Mehrzahl der Beiträge einfach zu ganz anderen The-

72 Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1982.

73 Vgl. Stephen Mulhall, *Adam Swift: Liberals and Communitarians*, Cambridge, Mass., und Oxford/UK 1992; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon Press 1990; Shlomo Avineri, Avner De-Shalit (Hg.), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press 1992.

74 Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993.

75 Vgl. Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992.

76 Miguel Giusti, »Die liberalistische Suche nach einem »übergreifenden Konsens«, in: *Philosophische Rundschau* 41, 1994, S. 3-73, hier S. 54.

77 Simon Caney, »Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate«, in: *Political Studies* 40, 1992, S. 273-289.

men gehalten wurden.⁷⁸ Rawls selbst hat auf die kommunitarische Kritik ebenfalls nur ganz beiläufig und nur in der Form von Richtigstellungen gegenüber von ihm für ungerechtfertigt gehaltenen Einwänden geantwortet.⁷⁹ Durch diese Rückzüge und Differenzierungen ist zunehmend unklar geworden, welche Position eigentlich in welchem Lager zu verorten ist. Vor allem Michael Walzer hat deutlich gemacht, daß politisch liberale Positionen sich durchaus kommunitarischer Argumentations- und Begründungsformen bedienen können.⁸⁰

In diese Diskussionssituation, die einerseits durch Unübersichtlichkeit, andererseits durch die Gefahr einer Erstarrung von Frontlinien gekennzeichnet ist, hoffe ich in zweifacher Hinsicht Klarheit bringen zu können: Erstens durch meine im Zweiten Teil vorgenommene strukturierte Gesamtdarstellung kommunitarischer Positionen in der gesamten Breite des vorhandenen Spektrums. Bislang fehlt in der Literatur eine derartige Gesamtdarstellung.⁸¹ Wenn ein hinreichend umfassender und differen-

78 Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993; Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994. Von 29 Beiträgen auf der in diesem beiden Bänden dokumentierten Frankfurter Konferenz aus dem Jahre 1992 stammen 2 von Kommunitariern, 13 sind zu anderen Themen, 8 enthalten ablehnende Kritik, 6 sind abwägend-kritische bzw. zustimmende Texte von Autoren wie Honneth, Apel, Wellmer und Joas.

79 John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 146; vgl. auch S. XVII sowie S. 27 Anm.

80 Dieser Gedanke durchzieht fast alle seiner neueren Veröffentlichungen. Am meisten zugespitzt hat er ihn Michael Walzer, »The Communitarian Critique of Liberalism«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 6-23 (deutsch als: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 157-180).

81 Auch mein Band Walter Reese-Schäfer, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt und New York 1994, mußte hier noch wegen seines Einführungscharakters zu knapp sein. Vor allem Dingen mußte ich mich dort auf den amerikanischen Kontext beschränken. Wie am Schluß der Einleitung noch dargelegt werden wird, konnte ich immerhin wichtige darstellende Teile übernehmen. Erst an dieser Stelle war eine Darstellung in der gebotenen Ausführlichkeit und Kontextualität möglich, denn eine isolierte Betrachtung des kommunitarischen Denkens ohne den Blick auf konkurrierende Konzeptionen

zierter Überblick gewonnen ist, läßt sich jenseits von Polemik klarer sagen, welche Positionen nach Begründung, Institutionalisierung und Anwendung überhaupt als kommunitarisch gekennzeichnet werden können und wo bei aller Heterogenität der Positionen doch verbindende Elemente liegen mögen.⁸²

Zweitens habe ich durch die deutliche Entgegensetzung von Differenzkonzeptionen politischer Ethik gegen Konsens- und Gemeinschaftskonzeptionen die Möglichkeit, etwa Michael Walzers Denken besser verständlich zu machen, als wenn man ihn schlicht dem kommunitarischen Denken zugerechnet hätte. Seine Position erscheint dann nicht als unklares Schwanken zwischen Kommunitarismus und Liberalismus, sondern als souveräner eigener Ansatz, der zwar in dieser Debatte seinen Ort hat, aber an einer eigenständigen dritten Stelle, die an Stärken beider Positionen anzuknüpfen in der Lage ist. Die Plazierung Walzers unter den Differenztheoretikern ist seinem Denken sehr viel mehr gemäß, als wenn man ihn an irgendeinem Punkt zwischen Kommunitarismus und Liberalismus hätte verorten wollen.

In meiner Beschäftigung mit den Kommunitariern ging es mir auch darum, Rezeptionsbarrieren durch Explikation des weiteren Theoriekontextes zu überwinden, die speziell in Deutschland vorhanden sind. Bei diesen Barrieren handelt es sich besonders um die bündische Konnotation des Gemeinschaftsbegriffs und um den Konservatismusvorwurf gegen die aristotelischen und hegelianischen Argumentationsformen bei einigen der wichtigsten kommunitarischen Autoren. Wie schon bei den Diskursethiken möchte ich auf diese Weise eine größere Anschlußfähigkeit herstellen und damit eine produktivere Rezeption ermöglichen, die die bloße Ablehnung überwindet.⁸³ Deshalb

und ohne den Kontrapunkt der Differenzethik steht immer in der Gefahr, affirmative Züge zu entwickeln.

82 Nämlich im hermeneutischen Bezug auf Formen von Gemeinschaft, wie auch immer diese im einzelnen gefaßt werden.

83 Vgl. dazu Peter-Erwin Jansen, Joachim Volke, »Die moralische Substanz der Demokratie. Rezensionessay zu Neuerscheinungen zum Kommunitarismus«, in: *Widerspruch* 12 1992, Heft 24, S. 173-179; Elmar Altvater, »Stammeswesen im globalen Dorf«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 37 1992, Heft 5, S. 540-551; Sibylle Tönnies, »Die konkrete Gemeinschaft«, in: *Mercur* 47, 1993, Heft 7, S. 576-585, sowie der Literaturbericht von Günter Rieger, »Wieviel Gemeininn braucht die Demokratie? Zur Diskussion

entwickle ich eine differenztheoretische Antwort auf die Frage nach der Anschlußfähigkeit des Kommunitarismus.⁸⁴

Ebenfalls neu und in der Literatur bislang nicht so gesehen ist im dritten Teil die Zusammenstellung von Lyotard, Luhmann, Walzer⁸⁵ und dem späten Rawls unter dem differenztheoretischen Aspekt.⁸⁶ Der Durchgang durch die durch die Theoriekon-

um den Kommunitarismus«, in: *Zeitschrift für Politik* 40, 1993, Heft 3, S. 304-332. Vgl. auch den sehr abgewogenen Bericht von Axel Honneth, »Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus«, in: *Philosophische Rundschau* 38, 1991, Heft 1-2, S. 83-102.

- 84 Und zwar vor allem in Kapitel 10.5 und 12.5 im Zusammenhang mit Walzer und der neueren Theorieentwicklung von Rawls. Eine ideengeschichtlich weit zurückgreifende Betrachtung zur Frage von Demokratie und Differenz und zum Verhältnis von Kommunitarismus und Liberalismus hat Hauke Brunkhorst vorgelegt: Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus*, Frankfurt am Main 1994. Es handelt sich um Vorlesungstexte, die den Bogen von Perikles bis zu den Kommunitariern spannen und oftmals interessante Einsichten enthalten.
- 85 Eine interessante deutsche politikwissenschaftliche Walzer-Rezeption liegt vor bei Hubertus Buchstein, Rainer Schmalz-Bruns, »Gerechtigkeit als Demokratie. Zur politischen Philosophie von Michael Walzer«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 33, 1992, Heft 3, S. 375 bis 398. Sie betonen vor allem die interne Liberalisierung, die Walzer an der linken Theorie vornimmt, kritisieren Walzers Konzeption des »real talk« als potentiell regressiv, ohne jedoch die meines Erachtens entscheidenden hermeneutisch entwickelten Kritikpotentiale bei Walzer ausreichend zur Kenntnis zu nehmen.
- 86 Die Möglichkeit einer pluralistischen Gerechtigkeitskonzeption bei Lyotard ist zuerst von Wolfgang Welsch auf der Basis von sehr anregenden ästhetisch-philosophischen Typologisierungern erwogen worden, dann stärker politisch gewendet in meiner Lyotard-Einführung. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; Walter Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg, 1. Auflage 1988., 2. Auflage 1989; daran anknüpfend wiederum Bernard Willms, »Postmoderne und Politik«, in: *Der Staat* 28, 1989, Heft 3, S. 321 bis 352. Zu größerer Klarheit über die Differenz meines Ansatzes zu einer vorwiegend ästhetisch-politischen Konzeption hat mir auch eine Podiumsdiskussion mit Wolfgang Welsch und anderen im Jahre 1988 in der Hamburger Kampnagel-Fabrik verholpen, wofür ich ihm und dem aufmerksam nachfragenden Publikum danken möchte. Chantal Mouffe ist eine der Autorinnen, die eine – allerdings kontro-

zeptionen mit den hier verwendeten Fragen nach der Behandlung des Begründungs-, des Applikations-, des Motivations-, des Institutionen- und des Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblems machte deutlich, daß die letztgenannten Konzeptionen hierauf die tragfähigsten und demokratieangemessensten Antwortmöglichkeiten eröffnen. Die Plausibilität der Behauptung dieser Familienähnlichkeit hängt also von der Plausibilität des verwendeten Begriffsschemas ab.⁸⁷ Unter Rückgriff auf den in meinem Lyotard-Band entwickelten Postmoderne-Begriff hat Detlef Horster auf Rortys Vermittlerfunktion zwischen Moderne und Postmoderne aufmerksam gemacht.⁸⁸ An dieser Stelle habe ich auf eine operative Verwendung des mehr Mißverständnisse erzeugenden als lösenden Postmodernebegriffs verzichtet.⁸⁹ Die Differenzierungskonzeption der politischen Ethik ist im übrigen natürlich ein Versuch, aus der zugespitzten Form der älteren Diskussion über Entgegensetzung oder Vereinigung von Politik und Moral herauszukommen.⁹⁰

Insgesamt ging es mir darum, neue Wege in der Überblicksdar-

verse – Zusammenstellung wagen: »American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer«, in: *Praxis International* 8, 1988, Nr. 2, S. 193-206.

87 Die Verwandtschaft von Luhmanns und Lyotards Differenzkonzeptionen allerdings konnte auch schon sozusagen mit bloßen Augen gesehen werden und ist mit Beiträgen beider in einem Diskussionsband des Graduiertenkollegs Siegen angedeutet worden: Joschka Fischer (Hg.), *Ökologie im Endspiel*, München 1989. In diesem Band sind Beiträge von Fischer, Luhmann, Lyotard und anderen versammelt.

88 Detlef Horster, *Politik als Pflicht*, Frankfurt am Main 1993. Darin vor allem »Richard Rorty, der Vermittler zwischen Moderne und Postmoderne«, S. 256-268. Auch Horsters Beitrag »John Rawls und Michael Walzer oder: Die Suche nach den moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften«, S. 269-274, enthält wichtige Überlegungen.

89 Wenn man genügend Platz zur Entfaltung der Überlegungen zur Verfügung hat, kann man auf plakative Verkürzungen verzichten.

90 Habermas' Darstellung auf dem sechsten deutschen Kongreß für Philosophie im Jahre 1960 gibt immer noch den für den derzeitigen Diskussionsstand maßgeblichen Abriss. Vgl. Jürgen Habermas, »Über das Verhältnis von Politik und Moral«, in: Theodor Strohm, Heinz-Dietrich Wendland (Hg.), *Politik und Ethik*, Darmstadt 1969, S. 61-90. Zur neueren Diskussion vgl. auch die im Schlußkapitel dieser Arbeit herangezogene Literatur über die Staatsräson.

stellung des Diskurses zur politischen Ethik der Gegenwart einzuschlagen und kontroverse methodologische Gegenpositionen in sinnvoller Weise aufeinander zu beziehen. Bisherige Darstellungen decken nur einen begrenzten zeitlichen Rahmen ab und reichen nicht bis in die unmittelbare Gegenwart.⁹¹ Mein Beitrag zielt darauf, durch die hier vorgetragene differenztheoretische Konzeption die Geltungsräume der verschiedenen Ethikkonzeptionen zu begrenzen und dadurch auf der einen Seite diese selbst von Überforderungen zu entlasten, denen sie aufgrund ihrer unzureichenden Begründungsstruktur und ihrer Mängel in den anderen hier behandelten Problempunkten ohnehin nicht gewachsen sein können, und andererseits die demokratischen Prozeduren vor einer gefährlichen Überformung durch moralisierende Momente zu bewahren, ihnen also die Behauptung ihrer genuinen Form zu ermöglichen. Damit meine ich, die gängigen und ja durchaus nicht unberechtigten Polemiken gegen moralisierende Politik⁹² durch ein gelasseneres und produktiveres Modell im Umgang mit moralischen Ressourcen überwinden zu können. Eine Differenzethik braucht diese nicht eifernd und selber moralisierend prinzipiell aus dem »Reich des Politischen« auszuschließen, sondern kann damit innerhalb der Grenzziehungen umgehen.

Bleibt noch der Hinweis auf einen Autor, der sich mit vergleichbaren Stoffmassen im Spannungsfeld zwischen deutscher und amerikanischer politischer Ethik ausgesetzt hat. Rainer Forsts Dissertation *Kontexte der Gerechtigkeit* erschien erst nach Abschluß dieses Manuskripts.⁹³ Der Preis für die Wahl eines wirklich interessanten und aktuellen Themas ist, daß jeder Redaktionsschluß nur dezisionistisch gesetzt sein kann und deshalb immer, wie Lyotard formulieren würde, eine Ungerechtigkeit gegenüber wichtigen neuesten Beiträgen bedeutet.

91 Das gilt auch für Koller und Kersting, vgl. oben.

92 Vgl. die einschlägigen Veröffentlichungen von Hermann Lübke und Werner Becker, aber auch Luhmanns *Paradigm Lost*, Frankfurt am Main 1990.

93 Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main 1994. Vgl. dazu meine Rezension: »Keine letzten Gründe. Rainer Forst über Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus«, in: *Frankfurter Rundschau* vom 4. 3. 1995, Nr. 54, Beilage.

Darstellungsmodus

Einige Bemerkungen noch zum Modus der Darstellung. Man kann zwei typische Darstellungsweisen unterscheiden. Eine ist eher an begrifflichen Differenzen und der Entwicklung von Argumentationsketten interessiert, die so vielleicht niemand vertreten hat. Die andere setzt sich mit konkreten Theorien auseinander und versucht, auf deren innere Struktur und Zeitbezug reagierend, zu sinnvollen Folgerungen zu kommen.⁹⁴

Die Vorteile der ersten Darstellungsweise sind typologische Klarheit, dadurch bedingte Übersichtlichkeit und der Vorrang wirklicher oder scheinbarer Argumentationslogik. Sie wird deshalb in der analytischen Philosophie bevorzugt, die auf diese Weise auch glaubte, sich der Last der Geschichte entledigen zu können. Die Nachteile dieses Verfahrens bestehen darin, daß es aufgrund seiner systematischen Vernachlässigung einer konkreten Auseinandersetzung mit Texten und Situationszusammenhängen dazu neigt, Scheingegner aufzubauen und mit ein paar schlichten Standardargumenten »den Relativismus«, »die Inkommensurabilitätsthese« und ähnliches zu widerlegen.⁹⁵ Damit werden dann oft nur ein paar Studentenphilosophien getroffen, aber es entsteht der Eindruck, ein ganzes Spektrum von Denksätzen sei widerlegt, denen allen in verschiedener Abstufung, in verschiedener Hinsicht und Intensität derartige Etiketten einmal angehängt worden sind. Belege fehlen in solchen Arbeiten häufig, so daß man unter der Präntention, den feinsten Verästelungen des Argumentationsganges zu folgen, vor allem selbstkonstruierte Gegner erlegen kann.

Die Vorteile der zweiten Darstellungsweise, wenn sie denn sorgfältig genug durchgeführt wird, bestehen darin, daß Argumente nie isoliert, sondern von vornherein im Zusammenhang wahrgenommen werden und so auch zeitspezifische Denkbewegungen sichtbar werden können. Vordergründige Polemiken und Unterstellungen sind durch die Textkontrolle schwerer möglich.

Ihre Nachteile hängen damit eng zusammen: Wer Simplifika-

⁹⁴ Ian Shapiro, *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press 1990, S. 15 f.

⁹⁵ Entsprechende Beispiele finden sich bei Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992, S. 136 ff.

tionen vermeidet, muß auf einige Pointen verzichten. Da jede Theoriekonzeption auch eine autorindividuelle Färbung hat, kann sie nicht so bequem und einprägsam zugerechnet werden wie im ersten Fall. Auch die Begriffe müssen meist in mehreren Bedeutungen, nämlich je nach den verschiedenen Konzeptionen und Definitionen der behandelten Autoren und dann noch des Verfassers selbst verarbeitet werden. Diese Methode hat Michael Sandel in seinem Rawls-Buch angewandt. Man kann sie auch bei Jürgen Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* finden.

Trotz solcher Bedenken habe ich mich für die zweite Vorgehensweise entschieden, weil die Darstellungsweise der hier gewählten hermeneutischen Methode entsprechen sollte. Die damit verbundene Unbequemlichkeit, die behandelten Autoren immer auch in ihrem selbstgesetzten Kontext wahrzunehmen, habe ich dabei in Kauf genommen, weil sie die Widerständigkeit des Materials und damit, wie ich hoffe, die Lektüre- und Verstehensgenauigkeit erhöht hat und so vielleicht dazu beitragen mag, daß das bearbeitete Material in einem um so reichhaltigeren und interessanteren Licht erscheint.

Erster Teil
Diskurs und Moralität

Erstes Kapitel

Die Diskursethik von Karl-Otto Apel

1.1 Das Begründungsproblem in der Diskursethik Karl-Otto Apels

1.1.1 Einführende Bemerkungen

Die Diskurstheorie der Moral ist von Karl-Otto Apel in ihrer theoretisch konsequentesten Fassung vorgetragen worden. Seine Version dieser Theorie versucht zwei Stärken miteinander zu verbinden: *einmal* das *Faktum der Diskurse*, die in Hunderten von Gremien, Beratungen, Expertenkonsultationen und parlamentarischen Debatten täglich weltweit stattfinden, die zwar selten dem Prinzip wirklicher argumentativer Verständigung gerecht werden, aber doch das Grundmodell des argumentativ herbeigeführten Konsenses zu einem international weitgehend anerkannten Legitimationsmodell gemacht haben.¹ Dadurch sind die Diskurse kein bloßes Postulat. Sie sind auch mögliches Objekt empirischer Erforschung und mögliches Substrat politischen Handelns. Da auch das Faktum der Diskurse nicht für sich selbst spricht, bedarf es einer beobachtungsleitenden Diskurstheorie, die ihre Strukturen zu beschreiben erlaubt.

Zweitens kommt der philosophische Anspruch einer *transzendentalen Letztbegründung* hinzu. Dadurch wird die diskursive Problemlösung zu einer rational unhintergehbaren Notwendigkeit erklärt. Die faktisch beobachtbaren Diskurse werden durch diese Operation aus ihrer Kontingenz herausgehoben und zum Zentrum einer transzendental ansetzenden normativen Gesellschaftstheorie gemacht.

Dieser Gedanke erschien in einer sich als nachmetaphysisch verstehenden Zeit als so anstößig, daß Apel damit zwar einige Aufmerksamkeit auf sich zog, aber nur wenig Zustimmung fand.

1 Karl-Otto Apel, »Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation«, in: Björn Engholm, Wilfried Röhrich (Hg.), *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen 1990, S. 37-56. hier S. 48 f.

Nicht einmal Jürgen Habermas ist ihm in diesem Punkt gefolgt, obwohl dessen Konzeption von ihrer Theoriearchitektur stärker auf die Validität des Apelschen Arguments angewiesen ist, als Habermas eingesteht. Aus diesem Mißverhältnis ergeben sich einige später ausführlicher zu behandelnde Probleme der Theorie von Habermas selbst.

Ich werde im folgenden zunächst darzulegen versuchen, aus welchen spezifischen Gründen Apel diese Letztbegründung für notwendig hält. In einem zweiten Schritt werde ich das Letztbegründungsargument selbst darstellen, das eine Antwort auf Hans Alberts vom Geist des Kritischen Rationalismus geprägte These darstellt, daß Letztbegründung bisher immer in das sogenannte Münchhausen-Trilemma geführt habe.

Daran anschließend werden meine Zweifel am Letztbegründungsargument entwickelt. Von diesen Zweifeln ausgehend werde ich dann die Rechtfertigungs- und Ausgrenzungsstrategien in Apels und auch Habermas' Argumentation einer kritischen Analyse unterziehen, derzufolge jemand, der den rationalen Diskurs verweigert, sich in eine so eklatante Selbstwidersprüchlichkeit verwickelt, daß er ein Fall für die Anstalt wird.

Die Suche nach einer Letztbegründung ist bei Apel kein bloßes Produkt intellektueller Spekulation, sondern Resultat aus dem Erlebnis einer ganzen Generation in Deutschland, von der viele 1939/40 freiwillig und zustimmend in den Krieg gezogen sind. Ich erwähne diesen Zusammenhang deshalb, weil ähnliche Desillusionierungserlebnisse im Prinzip überall möglich sind und erst kürzlich, nämlich seit 1989, all diejenigen getroffen hat, die in den sowjetisch beherrschten Ländern eine zumindest partiell zustimmende Haltung zur dortigen Regierungsform entwickelt hatten. Vergleichbare subjektiv biographische Situationen treten häufig in Phasen beschleunigten sozialen Wandels auf und machen die politisch-philosophische Suche nach einem festen Halt zumindest verständlich.

Im Jahre 1940, mit 18 Jahren, hatte sich Apel zusammen mit seiner ganzen Abiturklasse freiwillig zum Kriegsdienst gemeldet. Nach der Niederlage 1945 stellt sich bei ihm das »zunächst noch dumpfe Gefühl« ein, daß »alles falsch war«, für das wir uns eingesetzt hatten.² Dieses in den folgenden Jahrzehnten ins philo-

2 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1988, S. 374.

sophische Bewußtsein gehobene Gefühl dürfte eine der wohl wichtigsten Wurzeln für seine Suche nach wirklichen, haltbaren, nicht bloß geglaubten Begründungen sein. Er selbst hält dies für die spezifische Erfahrung einer nationalen Katastrophe, aus der seine Generation etwas Besonderes gelernt haben könnte. Gegen diese Vorstellung einer Besonderheit der deutschen Erfahrung spricht, daß die Desillusionierungsprozesse einst gläubiger Stalinisten einen ganz ähnlichen Stellenwert haben dürften. Die Anhänger der Sowjetunion haben ja sogar die Auflösung eines vormals riesigen und eindrucksvollen Staatsgebildes miterlebt. Die Konsequenzen aus derartigen Erfahrungen bleiben aber gleich, und die Verallgemeinerbarkeit seiner Argumentation aus dem »spezifisch Deutschen« hin zu einer Reaktion auf grundlegende Umbruchsituationen dürfte eigentlich die Plausibilität von Apels Argumentation nur erhöhen.

Es handelt sich um kein individuelles Problem, auch nicht um das nur einer Generation oder einer Nation. Die Erschütterung traditioneller Gewißheiten ist eine Grunderfahrung der Moderne, nicht nur in Deutschland.³ Mit den Industrialisierungs- und Modernisierungsprozessen sind rund um den Erdball die traditionellen Gewißheiten, Gesellschaftsstrukturen und religiösen Bindungen in Frage gestellt worden. Nicht Nüchternheit, sondern die Suche nach Halt, in religiösen Fundamenten, faschistischen und anderen Ideologien war die katastrophische Form der Antwort, die an der alles durchdringenden Intensität der Modernisierungsprozesse immer wieder scheiterte. Die neuen, künstlichen Bindungen waren sogar in besonderer Weise bedrohlich. Die Erfahrung der deutschen Kriegsgeneration kann immerhin als eine besonders intensive Form dieses Schockerlebnisses angesehen werden.

Ein Lösungsversuch wie der der Kommunitarier und Richard Rortys, den Halt nicht in begründeten Theorien, sondern in der demokratischen Tradition der USA zu suchen, konnte eigentlich nur in der Sondersituation einer längerfristig stabilen Demokratie in Frage kommen. In Mittel- und Osteuropa hat man gerade die Fragwürdigkeit der eigenen Tradition massiv demonstriert

3 Zusammenfassend behandeln diesen Aspekt bei Durkheim, Weber, Fromm, Norbert Elias und Habermas: Hans van der Loo und Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992.

bekommen. Um aber eine andere, fremde, eventuell bessere Tradition zu wählen (wie es einige politische Anführer in Entwicklungsländern, zum Beispiel Atatürk in der Türkei, ganz bewußt getan haben), bedurfte es einer Begründung. Auch wenn man zum Beispiel innerhalb der eigenen Geschichte, sei es Deutschlands, sei es eines anderen Landes, an demokratische Bewegungen oder deren Vorläufer, an Revolutionsansätze oder ähnliches anknüpfen wollte, mußte man eine begründete Wahl treffen, was wiederum ohne ein Konzept, das seinerseits nicht durch Tradition fundiert sein konnte, sondern auf andere Weise abgesichert sein mußte, undenkbar war.

In Deutschland war dies nur besonders deutlich, weil es nach 1945, nach Auschwitz, anders als bei den westlichen Siegern, keine »Normalität« mehr gab, zu der man einfach hätte zurückkehren können. Ein eigener Ansatz mußte gefunden werden. Dafür war eine ganze Reihe von Grundsatzentscheidungen zu treffen. Aufgabe der Theorie ist es nach Apels Ansicht, auf solche Debatten Einfluß zu nehmen, Kriterien bereitzustellen zur Unterscheidung zwischen begründeten Argumenten und bloßer Demagogie.

Nun konnte man sich natürlich ein neu-traditionalistisches Argument ausdenken, nach dem das nationalsozialistische Deutschland einen »Sonderweg« genommen habe, also von der »normalen« Entwicklung der westlichen Demokratien abgewichen sei. Diese These war unter Historikern eine Zeitlang recht attraktiv.⁴ Philosophisch allerdings war sie von vornherein unbefriedigend, denn die Unterscheidung zwischen Abweichung und Normalität muß ihrerseits nach sinnvollen Kriterien getroffen werden können. Wer nicht mehr schlicht auf »die Tradition« verweisen kann, sondern von mindestens zwei Strängen, nämlich dem »normalen« und dem abweichenden Weg ausgehen muß, hat schon die Wahl und benötigt irgendeine Art von Kriterien.

4 Zu dieser Sonderwegthese kritisch: Ulrich Oevermann, »Zwei Staaten oder Einheit? Der ›dritte Weg‹ als Fortsetzung des deutschen Sonderwegs«, in: *Merkur* 44, 1990, H. 2, S. 91-106; als Hintergrund: Bernd Faulenbach, »Deutscher Sonderweg«. Zur Geschichte und Problematik einer zentralen Kategorie des deutschen geschichtlichen Bewußtseins«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 33, 1981, S. 3-21; Kurt Sontheimer, »Ein deutscher Sonderweg?«, in: Werner Weidenfeld (Hg.), *Die Identität der Deutschen*, München 1983, S. 324-336.

Die Problemsituation ist damit gekennzeichnet. Die Erschütterung der bisherigen Gewißheiten war für Apel ein moralisches Nullpunkterlebnis – vergleichbar dem fundamentalen Zweifel des Descartes, in dem sich der biographische Umschlagpunkt und der Versuch, von diesem Punkt aus eine Neubegründung des philosophischen Denkens aufzubauen, ebenfalls verschränkt haben.

Ein zweiter Epochenbruch allerdings kam dazu und hat erst den letzten Anstoß gegeben für die Entwicklung des Letztbegründungsarguments in der Apelschen Fassung. Denn zunächst folgte auf den Bruch von 1945 in Apels Biographie wie im Denken vieler westdeutscher Akademiker eine eher »unpolitische« Phase. Die damals so genannte Existenzphilosophie, ein Amalgam aus Ideen von Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, auch Sartre, Camus und einer ganzen literarischen Richtung hatte eher retardierende, entpolitisierende Konsequenzen für das historische wie philosophische Denken. »Sie bestand nämlich für mich und – wie ich meine – für viele meiner Generation darin, daß sie eine gewisse trotzig Indifferenz gegenüber den politisch-historischen Schatten der jüngsten Vergangenheit nahelegte: Es kam ja – so schien es – gar nicht darauf an, für *was* man sich eingesetzt hatte, sondern *wie* man es getan hatte, ob man »eigentlich« oder »uneigentlich« war. Dies erschien als die Lehre der gesamten Existenzphilosophie.«⁵

Wenn man heute die – hochpolitischen – Texte von Jaspers oder Sartre liest, kann man nur staunen, wie es zu dieser damals in der Tat verbreiteten Deutung kam. Die überzeugendste Erklärung ist gewiß, daß diese Lesart einem Bedürfnis nach Freisprechung von Schuld entgegenkam. Die »Entschlossenheit« für die falsche Sache war »Seinsgeschick«, das man nicht verantworten mußte, wenn man dabei nur »anständig« geblieben war. Was Apel hier in wenigen Sätzen als Etappe seiner eigenen biographischen Entwicklung charakterisiert, hat Theodor W. Adorno sehr viel schärfer in dem zwischen 1962 und 1964 geschriebenen *Jargon der Eigentlichkeit* an Beispielen aus der damaligen deutschen Ideologie zerpflückt.⁶

5 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 377.

6 Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main 1964.

Erst in den sechziger Jahren begann für Apel eine intensive Auseinandersetzung mit politischer Theorie, konkret gesprochen, mit dem jungen Marx, dem westlichen Neomarxismus, der Studentenbewegung und der *Kritischen Theorie* Max Horkheimers und Theodor W. Adornos. Es war vor allem sein ehemaliger Bonner Studienkollege Jürgen Habermas, der Apel durch seine spezifische Interpretation des Neomarxismus beeinflusste. Die späten sechziger Jahre versteht Apel geradezu als »politisch-emanzipatorische Erweckungszeit«.⁷ Allerdings stand er der Studentenbewegung von 1968 nie unkritisch gegenüber. Er hat an ihr zwei Dinge bemängelt: eine bedenkliche Verkennung liberaldemokratischen und rechtsstaatlichen Denkens sowie jenen utopischen Überschwang, der zeitweise die Gefahr des Realitätsverlustes heraufbeschwor. »Wichtiger scheint mir jedoch, daß damals trotz allem ein notwendiger, das heißt ein für die Nachkriegsgeneration überfälliger Durchbruch zur öffentlichen Diskussion der politischen Situation [...] erzwungen wurde. Seitdem gibt es in Westdeutschland ein politisch-philosophisches Bewußtsein im Sinne einer ›räsonnierenden Öffentlichkeit‹ (Kant).«⁸ Von hier aus, von den überall sich entwickelnden Diskussionen her, versucht Apel seine transzendentalpragmatische *Transformation der Philosophie*, die in zwei Bänden 1973 erscheint.⁹

Meine These zu den politisch-gesellschaftlichen Wurzeln dieser Theoriewende ist, daß sie weder allein aus dem Zusammenbruch der Gewißheiten nach 1945 noch aus der Aufbruchstimmung der Studentenbewegung zu verstehen ist. Gegen das Verständnis ausschließlich aus dem Ungewißheitserlebnis nach 1945 spricht die anschließende »unpolitische Phase«, gegen das Verständnis allein aus der selbstgewollten intellektuellen Beunruhigung der Studentenbewegung die Tatsache, daß diese eher auf althergebrachte marxistische Theorieelemente zurückgriff und sich in neue Dogmatiken statt neuen eigenständigen Denkens aufsplitterte.

Entscheidend und prägend für die Diskursethik wurde, daß die Suche nach Gewißheit und die stark utopischen Züge des Acht- und sechziger-Denkens in ihr eine Verbindung eingingen. Man

7 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 378.

8 Ebd., S. 379.

9 Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1976.

darf ja nicht übersehen, daß der traditionelle Marxismus zwar einen massiven Antiutopismus deklarierte, um so seinen Wissenschaftscharakter betonen zu können, daß aber der Neomarxismus der sechziger Jahre jede Utopiescheu weitgehend abgelegt hatte und sich gerne nachhaltig etwa von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* prägen ließ.¹⁰ Auf Apels Auseinandersetzung mit dem Utopievorwurf werde ich noch zurückkommen.

1.1.2 Die theoretischen Quellen

Auf theoretischer Ebene verbindet Apel einen transzendentalphilosophischen Ansatz mit hermeneutischen, sprachanalytischen und am amerikanischen Pragmatismus orientierten Überlegungen. Sein Anspruch einer »Transformation der Philosophie« besteht im wesentlichen in einer pragmatischen Neuinterpretation des transzendentalphilosophischen Apriori-Begriffs. Das zeichnete sich schon in einem frühen Aufsatz aus dem Jahre 1963 ab, als er *Das Leibapriori der Erkenntnis* formulierte. Nicht nur das kantische Bewußtsein überhaupt, sondern auch das »präreflexive Apriori des Leibgesichtspunktes« soll eine »unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit allen materialen (anschaulich-bedeutsamen) Weltgehalts« sein.¹¹ Von hier aus ist der Übergang wenn noch nicht direkt zur Politik, so doch zur Praxis naheliegend. Der Leib wird mit existentieller Praxis gleichgesetzt: »Hier liegt daher auch der Problemstachel, an dem die schöpferische Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ihre antithetische Antwort auf Hegel entzündet: Urmarxismus, Kierkegaardsche Existenzphilosophie, Lebensphilosophie und Pragmatismus konvergieren in dem Punkt, daß der Sinn der Welt sich niemals für ein reines Bewußtsein, das in theoretischer Distanz die Welt spiegelt, ergeben kann, sondern notwendig über ein leibhaftes Engagement, über materielle Praxis, über einen irrever-

¹⁰ Seyla Benhabib versucht auch die implizite utopische Dimension der Kritischen Theorie freizulegen, vgl. dies., *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1992, besonders S. 218-237.

¹¹ Apel, »Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre«, in: *Archiv für Philosophie* 12, 1963, Heft 1-2, S. 152-172, hier S. 163.

siblen und daher riskanten Entwurf der Zukunft vermittelt ist.«¹² Apel setzt also ganz bewußt dort an, wo schon die Junghegelianer und besonders Feuerbach ihre Kritik am deutschen Idealismus begannen. Gerade in der Anfangsphase und den ersten Formulierungsversuchen der Diskursethik sind ihre junghegelianischen Züge unübersehbar, die aber bald zugunsten einer Peirce- und Morris-Rezeption und einer Konfrontation mit sprachanalytischen Argumenten in den Hintergrund tritt. An diesem Punkt zeigt sich übrigens, daß die Diskursethik von Anfang an mehr war als spezifisch deutsche »dunkle« Transzendentalphilosophie, als die sie gern abgetan wird. Ihre Stärke liegt gerade in ihrer produktiven Rezeptionsfähigkeit besonders gegenüber dem amerikanischen Pragmatismus und der neueren Sprachphilosophie.

Die entscheidende Umformung des Transzendentalismus besteht in der Umstellung von Bewußtseinsanalyse auf Sprachanalyse. Dieser Denkprozeß ist wohl vor allem von Charles Sanders Peirce begonnen worden.¹³ Voraussetzung der Erkenntnis ist nach Peirce nicht mehr das reine Bewußtsein, das den Dingen gegenübertritt, sondern vielmehr die reale Praxis einer tendenziell unbegrenzten Experimentier- und Interpretationsgemeinschaft der Forscher. Diese »*indefinite community*« ist eine Verkörperung der Vernunft selbst, und zwar nicht als »Bewußtsein überhaupt«, als eine Art »Geisterreich«, sondern als eine »– wie immer unendliche – Gemeinschaft von Wesen, die irgendwelche Sinne besitzen und in Zeichen kommunizieren können«.¹⁴ Traditionell fragt die Transzendentalphilosophie nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und findet diese in den Kategorien, mit denen wir die Weltwahrnehmung für unser Bewußtsein ordnen. Apel nun führt in die »transzendentalen« Voraussetzungen reale, pragmatische Größen ein, nämlich die Sinne, die Zeichen und die Wissenschaftlergemeinschaft selbst. Um das Zusammenkommen des Transzendentalen und des Empirischen zu kennzeichnen, nennt Apel seine eigene Lehre deshalb auch Transzendentalpragmatik. Theoretischer Sinn wird durch reale

¹² Ebd., S. 172.

¹³ Vgl. dazu Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, a.a.O., S. 157, 164 f.

¹⁴ Karl-Otto Apel, *Der Denkweg des Charles S. Peirce*, Frankfurt am Main 1975, S. 58.

Praxis vermittelt – das ist ein Erkenntnisgewinn des 19. Jahrhunderts gegenüber der »reinen« Transzendentalphilosophie Kants.

Peirce' Rede von der Interpretationsgemeinschaft, sein »logischer Sozialismus«¹⁵, gibt den Ansatz zu einer neuen Grundlegung der verstehenden Geisteswissenschaften als Verständigungswissenschaften. Die Voraussetzung allen Erkennens (und damit auch des Wahrheitsbegriffs) ist die menschliche Kommunikationsgemeinschaft. Ziel ist immer der Konsens hinsichtlich der Sinninterpretation.¹⁶ Damit ist die Zeit der »Ein-Mann-Weltanschauungen«¹⁷ großer Denker vorbei. Apel möchte die Zeiten überwinden, in denen Philosophie noch unangefochten personalistisch auftrat, als sie im Kern nicht Wissenschaft war, sondern an die Person des philosophischen Lehrers gebunden blieb. Sie trat mit großem rhetorischem Gestus auf, der in Deutschland bis in die Nachkriegszeit eine entscheidende Funktion behalten hat, wenn man sich die Auftritte etwa von Heidegger, Jaspers, Gehlen, Adorno oder Bloch ins Gedächtnis ruft.¹⁸ Apel will mit der Denkfigur der Kommunikationsgemeinschaft von der traditionellen Philosophie des Einzelbewußtseins, oder, wie es in seiner Rhetorik heißt, des *einsamen Bewußtseins*¹⁹, zu einer Philosophie der intersubjektiven Verständigung gelangen. Jedem »einsamen Denker« läßt sich sehr schnell demonstrieren, »daß er bereits mit den Argumenten, die für ihn selbst Geltung haben sollen, ein öffentliches Sprachspiel voraussetzt.«²⁰ Und nicht nur das: auch wissenschaftstheoretisch setzt offenbar das »Funktionieren der logischen Spielregeln einer ›Gemeinschaft der Wissenschaftler« bereits »ein ethisches Engagement der Mitglieder dieser Gemeinschaft voraus.«²¹ Hier zeichnet sich schon die spezifische Struktur von Apels Letztbegründungsargument ab, das im folgenden Abschnitt dargestellt werden soll.

15 Ebd., S. 104 f., 171, 286, 350.

16 Ebd., 353.

17 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 1, S. 12.

18 Vgl. Jürgen Habermas, »Wozu noch Philosophie?«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1984, S. 17 f.

19 Zum Beispiel, in verschiedenen Varianten: Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 312, 315, 318.

20 Ebd., S. 315.

21 Ebd., S. 327. Apel bezieht sich hier auf Charles S. Peirce, *Collected Papers*, hg. von Ch. Hartshorne und P. Weiss, 1931 ff., Bd. 5, S. 354 ff.

1.1.3 Das Letztbegründungsargument

In der heute von Apel und seinen Anhängern üblicherweise vorgetragenen Form ist das Letztbegründungsargument in erster Linie eine Antwort auf die Herausforderung des kritischen Rationalismus, das heißt auf Poppers Argument, daß eine deduktive Selbstbegründung auch seiner eigenen Position letztlich nicht möglich sei. Für Popper war das eine bewußte Selbstbeschränkung seines eigenen Denkens gegenüber einem unkritischen Rationalismus. Jede Argumentation muß in seiner Sicht letztlich auf Annahmen zurückgreifen, die nicht mehr auf eine Argumentation gestützt sind – weil diese ja ihrerseits wieder von Annahmen ausgehen müßte usw. Er trägt also das Argument des infiniten Regresses vor, und folgert daraus, daß ein selbstkritisch gewordener Rationalismus den Umstand anerkennen müsse, »daß die rationalistische Einstellung auf einem irrationalen Entschluß oder auf dem Glauben an die Vernunft beruht. [...] Es steht uns frei, eine Form des Irrationalismus zu wählen, sogar eine radikale oder umfassende. Aber es steht uns in gleicher Weise frei, eine kritische Form des Rationalismus zu wählen, eine Form, die offen ihre Grenzen zugibt, die zugibt, daß sie auf einer irrationalen Entscheidung beruht (und die in diesem Ausmaß auch eine gewisse Priorität des Irrationalismus anerkennt).«²² Die Entscheidung zwischen beiden Alternativen wird dann für Popper zu einer moralischen Entscheidung. Moralische Entscheidungen sind also für ihn irrationale Akte – ganz im Gegensatz zu Apel und auch Habermas, die sich als kognitivistische Ethiker verstehen und moralische Entscheidungen als rationale Akte begreifen wollen.

Diesen Grundgedanken Karl Poppers hat Hans Albert dann zu der These ausformuliert, daß die Suche nach einem letzten Grund in ein unlösbares Trilemma führt, das er das *Münchhausen-Trilemma* genannt hat. Die Etikettierung mit dem Namen des Freiherrn von Münchhausen hat er aus Friedrich Nietzsches erkenntniskeptischen Anmerkungen »Von den Vorurteilen der Philosophen«, dem Anfang von *Jenseits von Gut und Böse*, übernommen. Dort heißt es über die *causa sui*, die Ursache ihrer selbst, eine der Bezeichnungen der Scholastik für Gott, diese Art

²² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, München, 6. Auflage 1980, Bd. 2, S. 285.

»logischer Nothzucht und Unnatur« sei der Versuch, »mit einer mehr als Münchhausen'schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehen«. ²³

In Alberts Darstellung dieses Trilemmas ergeben sich bei der Frage nach dem letzten Grund genau drei Möglichkeiten:

- Der unendliche Regreß: Auf der Suche nach letzten Gründen geht man immer weiter zurück – bis ins Unendliche (*regressus ad infinitum*).
- Der fehlerhafte logische Zirkel: Man stößt auf scheinbar letzte Gründe, die man aber selbst schon vorausgesetzt hatte (*circulus vitiosus*).
- Der Abbruch des Begründungsverfahrens durch eine Entscheidung, durch Dezision: Im Gegensatz zu den beiden anderen Verfahren ist dieser zwar praktikabel, aber unbefriedigend, weil er die Antwort auf Begründungsfragen von einem bestimmten Punkt an einfach verweigert. ²⁴

Mehr als diese drei Möglichkeiten gibt es nicht. Alberts Fazit: Letztbegründung ist unmöglich. Der Glaube an letzte Gründe ist seiner Ansicht nach eher schädlich, weil er durch Dogmatisierung die Wissenschaftsentwicklung behindern könnte. Das Münchhausen-Trilemma ist für die philosophische Diskussion deshalb außerordentlich wichtig, weil es in bündiger Formulierung behauptet, was die meisten Philosophen und gewiß auch Nichtphilosophen intuitiv glauben: Letztbegründung ist kein gangbarer Weg.

Apels Letztbegründungsargument ist eine bewußte Reaktion und Antwort auf das Münchhausen-Trilemma. Das Trilemma enthält übrigens keinen logischen Fehler. Auch von Apel und dessen Schüler Wolfgang Kuhlmann ²⁵ wird es als zutreffend und vollständig angesehen. Albert hat keine Möglichkeit übersehen. Das Apelsche Gegenargument sieht jedoch völlig anders aus. Es besteht in dem Vorwurf, Hans Albert verwende einen zu engen

23 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5 (Kritische Studienausgabe, hg. von Colli/Montinari), Aphorismus 21, S. 35.

24 Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 4. Auflage, Tübingen 1980, S. 13.

25 Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg und München 1985, S. 62 bis 71.

Begründungsbegriff, der nur die Deduktion von etwas aus etwas anderem zulasse. Ein allerletztes Anderes kann es aber nicht geben – wenn man nicht gerade gottgläubig ist.²⁶ Das Problem des Münchhausen-Trilemmas liegt also gerade in seinem Verständnis von Begründung als Deduktion aus einem Axiom.

Begründen, aber auch Bestreiten von Begründungen bedeutet freilich immer Argumentieren. Um überhaupt sinnvoll argumentieren zu können, müssen indes schon bestimmte Voraussetzungen gemacht werden. Letztbegründung läßt sich so verstehen als das Zurückgehen auf eine Voraussetzung, die man nicht bestreiten kann. Sie wäre eine Voraussetzung, die man selbst immer schon in Anspruch nehmen muß, um überhaupt etwas bestreiten zu können. Diese Art von Voraussetzung muß auch der Gegner der Letztbegründung immer schon in Anspruch nehmen. Der Versuch, die Regeln der Argumentation selbst zu bestreiten, verstrickt den Redner in einen Widerspruch, den Apel als »performativen Widerspruch« charakterisiert. Ein performativer Widerspruch hat zum Beispiel die Gestalt: »Ich behaupte hiermit, daß ich nicht existiere.« Um dies aussprechen zu können, muß man existieren. Die Bedeutung dieses Satzes, seine semantische Ebene, widerspricht dem, was ihn überhaupt erst möglich macht: der Pragmatik des Sprechers.

Für die argumentative Rede gelten nun erheblich mehr Voraussetzungen als die Existenz dessen, der etwas sagt. Zumindest gehört neben dem Geltenlassen des anderen vor allem auch die Regel dazu, daß nicht ein Befehl oder eine Weisung das richtige Ergebnis eines argumentativen Diskurses festlegen kann, sondern allein ein Konsens.

²⁶ Hans Jonas hat diese Frage reflektiert und ist zu dem Schluß gekommen, daß zum Beispiel der Imperativ, daß überhaupt Menschen existieren sollten, »theoretisch gar nicht leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen« ist. Er nimmt ihn deshalb als Axiom. Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1984 (zuerst 1979), S. 36. Das ist auch das Grundthema von Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz und Wien 1986. Dazu Micha Brumlik, »Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas' Umkehrung der Ontologie«, in: Michael Mayer, Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 120-143.

Die performativen Widersprüche sind das Hauptargument in Apels Begründungsdiskurs. Die Suche nach ihnen ermöglicht es, Argumentationsregeln zu identifizieren, die unausweichlich in Anspruch genommen werden müssen. In Apels Worten: »Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll. Man kann daher diese transzendentalpragmatische Argumentationsweise auch die sinnkritische Form der Letztbegründung nennen.«²⁷

1.1.4 Kritische Prüfung des Letztbegründungsarguments

Hat Apel damit das Begründungsproblem, also eines der Grundprobleme des Ethikdiskurses, gelöst? Diese Frage soll hier etwas ausführlicher diskutiert werden, weil Apel der einzige ist, der für sich eine positive Lösung in Anspruch nimmt. Negative Lösungen gibt es eine Menge: von der Behauptung, Letztbegründung sei nicht möglich, bis zu der, sie sei für den Zweck einer politischen Ethik entweder nicht erforderlich oder gar schädlich. Auch solche Überlegungen können als Problemlösungsversuche gelten.

Das Problem hat mehrere Facetten. Erstens muß die Frage geprüft werden, ob das Münchhausen-Trilemma wirklich nur für deduktive Begründungen und nicht vielleicht auch für alle anderen möglichen Begründungsformen gilt. Zweitens muß gefragt werden, ob Apels reflexive Letztbegründung wirklich auf eine letzte und nicht mehr bezweifelbare Voraussetzung durchgestoßen ist und ob diese Voraussetzung ihrerseits wirklich so voraussetzungslos ist. Drittens muß die Frage der Ausgrenzung von Diskursverweigerern behandelt werden.

27 Karl-Otto Apel, »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ›kritischen Rationalismus‹«, in: Bernulf Kanitscheider (Hg.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag*, Innsbruck 1976, S. 55-82, hier S. 72 f.

1.1.4.1 Ist mit diesem Argument das Münchhausen-Trilemma erfolgreich umgangen?

Zum ersten Problem: Der zentrale Gedanke von Apel und Kuhlmann besagt, daß Begründen etwas anderes sei als deduktives Beweisen. Damit falle die transzendentalpragmatische Letztbegründung nicht unter Hans Alberts Unmöglichkeitsthese, die nur für das Beweisen gelte.

Irritierend an diesen Überlegungen ist, daß weder Apel noch Kuhlmann in Alberts *Traktat über kritische Vernunft* die Textpassage, die auf die Präsentation des Münchhausen-Trilemmas folgt, zur Kenntnis genommen haben. Dort erklärt Albert ausdrücklich, daß sich die Situation im wesentlichen nicht dadurch ändert, »daß man andere Ableitungsverfahren als die der deduktiven Logik einführt, um den Begründungsregreß zu bewerkstelligen«. ²⁸ Auch wenn man statt der Deduktion induktive oder andere Verfahrensweisen verwendete, transzendentalistisch vorgehe oder auf die Sprachanalyse zurückgriffe: Nach Albert entgeht man dem Trilemma auch auf diese Weise nicht, weil man dann ja begründen müßte, weshalb das eigene Ableitungsverfahren oder andersartige Begründungen als letztgültig angesehen werden sollen.

Albert hat das Münchhausen-Trilemma in der expliziten Formulierung zwar auf deduktive Ableitungsverfahren zugeschnitten. Von Anfang an aber hat er darauf insistiert, daß es für alle Arten von Begründungsverfahren gelten soll. Im Grunde überträgt er damit allerdings nur die engeren Regeln der deduktiven Ableitung auf alle denkbaren Begründungsansätze, läßt also eigentlich doch nur die Deduktion gelten. Insofern ist Apels und Kuhlmanns Unterscheidung zwischen Reflexion und Deduktion noch nicht wirklich erschüttert. An diesem Punkt ist Alberts Argumentation nicht ganz konsequent. Als Fallibilist muß er die Möglichkeit anderer als deduktiver Argumentationsweisen gelten lassen. Wenn diese sich aber vor den deduktiven Standards behaupten müssen, haben sie keine wirkliche Chance. Wohlgemerkt, Apel nimmt für seine Argumentation keineswegs so vielfach bestrittene Denkfiguren wie die Dialektik oder gar eine mehr als zweiwertige Logik in Anspruch: er benötigt lediglich

²⁸ Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, a.a.O., S. 15.

den Satz vom Widerspruch, den er als performativen Widerspruch zwischen pragmatischer und semantischer Ebene eines Satzes interpretiert.

1.1.4.2 Die Letztbegründung ist nicht voraussetzungslos, sondern erfordert die Bereitschaft zur Argumentation

Die zweite Frage ist, ob Apel wirklich in der Anerkennung des anderen als gleichberechtigter Diskursteilnehmer eine nicht hintergehbare Voraussetzung jeder ernsthaften Diskussion gefunden hat. Was ist mit dem Diskurspartner, der sich offen auf den Machtstandpunkt stellt? Wenn er also zwar seine Absichten oder Befehle mitteilt, und als Antwort Zustimmung oder Ablehnung (beides mit den entsprechenden Folgen) erwartet, aber zu einer Diskussion allenfalls über die Ausführungsmodalitäten, nicht aber über die Berechtigung seines Anspruchs selbst bereit ist? Diese Art des Diskurses dürfte die Normalform eines hierarchischen Diskurses sein. In Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen wird auch in unserem heutigen Wirtschaftssystem gerade nicht erwartet, daß die Berechtigung des Vorgesetzten, Anweisungen zu geben, in Zweifel gezogen wird – das wäre eine empfindliche Störung der Kommunikation –, sondern allenfalls, daß geeignete Vorschläge zur bestmöglichen Ausführung gemacht werden. Alle Arten von Verhandlungen, in denen die eine Seite der anderen mit einem empfindlichen Nachteil drohen kann, haben diese Struktur. Politisch ist der Tyrann, der durch Befehl regiert und nicht durch Diskurse überzeugen will, die entscheidende Gegenfigur des Diskursprinzips.

Aus dieser Überlegung folgt, daß das Diskursprinzip eine wesentliche Voraussetzung hat, nämlich die *Bereitschaft zur Argumentation*. All die stillschweigenden Implikationen des Diskurses, die Apel reflexiv aufdeckt, gelten *nur dann, wenn man argumentieren will*, wenn man also rational sein will. Mehr noch: sie gelten sogar nur dann, wenn man nicht zweckrational (das wäre auch die rationale Durchsetzung eines tyrannischen Machtanspruchs) oder strategisch rational²⁹ handelt, sondern nur, wenn

29 Dieser Begriff wird im Zusammenhang mit Habermas' Theorie weiter unten ausführlicher behandelt.

der gute Wille zur gleichberechtigten Anerkennung des Diskurspartners da ist.

Mit dieser Voraussetzung werden die Diskursprinzipien aber zu einem »hypothetischen Imperativ« – weil sie im Unterschied zum kategorischen Imperativ nicht absolut, nicht voraussetzungslos gelten. Sie gelten überhaupt nur dort, wo schon so etwas wie eine entwickelte Diskurskultur vorausgesetzt werden kann.³⁰

Apel wendet immer wieder sehr viel Rhetorik auf, um diese Differenz zwischen der tatsächlich von ihm analysierten voraussetzungshaften und der lediglich von ihm behaupteten voraussetzungslosen Diskursrationalität zu überspringen. Sein Ziel ist ja eine wirkliche, absolute Letztbegründung. Seine Argumente kreisen aber im Letztbegründungszirkel, in den nur derjenige überhaupt hineingelangt, der sich mehr oder weniger bewußt zur Rationalität entschieden hat.

Treibt man Apels Überlegungen in diesen argumentativen Engpaß, antwortet er, daß die realiter praktizierte Diskursverweigerung zwar ein ernsthaftes praktisches Problem darstellt, aber kein Gegenargument gegen die Möglichkeit einer Letztbegründung sei. Er äußert sich sogar verwundert darüber, daß zum Beispiel Habermas die Möglichkeit, den Diskurs einfach zu verweigern, für ein Argument gegen die Möglichkeit einer Letztbegründung hält. In seiner Sicht könnte es sich dabei allenfalls um ein »strategisches oder ein pädagogisches, eventuell ein therapeutisches Problem« handeln, nicht aber um eine Aporie im Begründungsdiskurs.³¹ Es wäre also »nur« für die praktische Anwendung, nicht aber für die Begründung der Diskursethik beunruhigend. Damit verkennt er meiner Ansicht nach die Struktur seines eigenen Begründungsarguments. Denn bei ihm ist der Wille zum Moralischsein nicht nur die Voraussetzung dafür, daß die schon geltenden Gebote auch eingehalten werden. Er ist auch Voraussetzung für die Begründung selbst, nämlich die Bereitschaft, sich auf argumentative Diskurse einzulassen. Die Gebote

30 Was das im einzelnen heißen kann, wird ebenfalls unten anhand von Habermas' Überlegungen dargelegt.

31 Karl-Otto Apel, »Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«; in: *Archivio di Filosofia* 55, 1987, S. 51 bis 88, hier S. 84 Anm.

der Diskursethik gelten überhaupt erst durch den Diskurs und setzen insofern die Bereitschaft zum Argumentieren immer schon voraus. Das »Moralischsein« im Sinne Apels steckt in dieser Bereitschaft.

Philosophisch gesehen ist im Apelschen Modell die willentliche Bekräftigung kein bloß praktisches Folgeproblem der Umsetzung und Einhaltung von moralischen Regeln, sondern schon ein Problem der Voraussetzungen. Anders ausgedrückt: der gute Wille zur Argumentation ist schon die Voraussetzung der Begründung selbst. Sich auf den Diskurs einzulassen, gar seine Ergebnisse zu akzeptieren, ist eben immer auch eine Entscheidung, die wiederum an vielen Stellen revidiert werden kann. Das ist der Restdektionismus, der bei Apels Philosophie übrigbleibt.

Sein Letztbegründungsargument möchte diesen Prozeß sozusagen automatisieren und die einzelnen Diskursteilnehmer von derartigen Entscheidungen entlasten. Ein einmal begonnener Diskurs verpflichtet dann immer weiter. Selbst wenn das richtig wäre (Entscheidungen sind jederzeit möglich), muß doch wenigstens einmal die Entscheidung getroffen werden, in den gleichberechtigten Diskurs einzutreten.

Apel selbst glaubte schon sehr früh in der Entwicklung seiner Theorie, das Argument, sein Ansatz begründe allenfalls einen hypothetischen Imperativ, weil die Geltung der Grundnormen vom Willen zur Argumentation abhängig sei, widerlegen zu können. Seine ersten Widerlegungsversuche sind allerdings nichts als Bestätigungen der Einwände, wenn er zum Beispiel anführt, »daß dieser rationale Wille in jeder philosophischen Grundlagendiskussion vorausgesetzt werden kann und muß, da sonst diese Diskussion selbst keinen Sinn hat«. ³² Ich zitiere diese Stelle, weil sie paradigmatisch das Problem umreißt. Vorausgesetzt wird immer die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Diskussionsgemeinschaft. Gewiß ist der Gedanke leicht über den engen Kreis der zu Grundlagendebatten bereiten Philosophen (schon diese dürften eine Untermenge aller Philosophen darstellen) hinaus auszuweiten – aber der Beweis, daß »jeder« oder auch nur »jeder Betroffene« den rationalen Willen zur gleichberechtigten Diskussion entwickeln müsse, ist damit eben nicht erfolgreich geführt.

Apel hat das gleiche Problem später, ohne allerdings die Unzu-

länglichkeit der ersten Lösungsversuche explizit zu machen, erneut mit anderen Argumenten wieder aufgegriffen, und zwar an einem Grenzproblem der Diskursethik, das aber als ein Normalfall politischer und wirtschaftlicher Diskurse gelten kann. Es geht um den offen strategischen Sprachgebrauch in Verhandlungssituationen bzw. die Androhung eines empfindlichen Nachteils. Das in der politischen Geschichte klassisch gewordene Beispiel ist der Melier-Dialog, auf den auch Apel sich bezieht. Dort unterbreiten die Athener den Bewohner der Insel Melos den Vorschlag, sie sollten sich zu beiderseitigem Nutzen der Herrschaft Athens unterwerfen. Als die Melier nachfragen, worin denn der beiderseitige Nutzen bestünde, lautet die Antwort: »Weil ihr, statt das Entsetzlichste zu leiden, euch unterordnen dürft und wir, wenn wir euch nicht vertilgen, dabei gewinnen.«³³ Apel erkennt richtig, daß »hier recht eigentlich die Möglichkeit einer rationalen Letztbegründung der Ethik auf dem Spiel steht«.³⁴ Seine Antwort fällt doppelt aus. Nur auf der Grundlage eines gleichberechtigten Diskurses ließe sich klären, wer recht hat. »Wenn die Menschen im Falle einer Meinungsverschiedenheit oder eines praktischen Konflikts *wissen wollen, wer recht hat*, das heißt wenn sie wissen wollen, ob ihre Geltungsansprüche intersubjektiv einlösbar sind, dann gibt es für sie – als nunmehr unabwiesbare Alternative zum offenen Kampf oder zu strategischen Verhandlungen – nur die Möglichkeit des Übergangs zum *argumentativen Diskurs* als der – in der Sprache selbst angelegten – nichthintergehbaren Form der Rationalität.«³⁵

In dieser Formel paßt das anfängliche »wenn« mit dem abschließenden »in der Sprache selbst angelegt« und dem »nichthintergehbaren« nicht zusammen. Wenn es »trivialerweise« kein ernsthaftes Argument gibt, mit dem man gegen denjenigen etwas ausrichten könnte, der gar »nicht in einen *argumentativen Diskurs* eintreten will«³⁶, dann zeigt das doch, daß nicht die Sprache selbst und deren Struktur das Argument trägt, sondern nur ein bestimmter, nämlich der argumentative Sondergebrauch der

33 Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, München 1977, 5. Buch, S. 84-116; vgl. Apel, »Sprachliche Bedeutung«, a.a.O., S. 82.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 83, Hervorhebung von Apel.

36 Ebd.

Sprache. Dieser aber ist eine hochentwickelte Zivilisierungsform der Sprache und keineswegs so unvermeidlich und unhintergebar, wie Apel postuliert. Habermas hat übrigens die diskursethische Begründungsformel immer bewußt so zirkulär formuliert, daß sie eine Letztbegründung von vornherein ausschließt: »Jeder, der ernsthaft den Versuch unternimmt, an einer Argumentation teilzunehmen, läßt sich implizit auf allgemeine pragmatische Voraussetzungen ein, die einen normativen Gehalt haben [...].«³⁷

Um sein sprachbegründetes Argument zu retten, verlagert Apel die Argumentationsebene, indem er versucht zu zeigen, daß auch der offen strategisch Argumentierende in einer bestimmten Hinsicht von echten Wahrheits- und Geltungsansprüchen Gebrauch machen muß und insofern wirklich überzeugen will, das heißt verständigungsorientierten Sprachgebrauch betreibt. »Denn wer sich *offen* auf den Machtstandpunkt stellt, »der braucht seine Kontrahenten nicht dadurch zu *überreden*, daß er vortäuscht, sie *durch Argumente überzeugen* zu wollen; er kann – wenn er schon *argumentiert*, *vielmehr* versuchen, sie durch Argumente davon zu *überzeugen*, daß es für sie gute Gründe im Sinne des Eigeninteresses dafür gibt, seine Sprechakte – zum Beispiel seine Forderungen – zu akzeptieren.«³⁸ Der diskutierende Vertreter der Macht hätte dann also doch in einer gewissen Weise den zu Unterdrückenden anerkannt. Die Athener bemühen sich, die Melier ernsthaft von den Vorteilen der Unterwerfung zu überzeugen. Als diese nur die Neutralität anbieten, werden sie vernichtet.

Dieses Argument, daß der offen strategische Machtgebrauch, wenn er sich nur auf Diskussionen einläßt, doch wieder zur transzendentalpragmatischen Letztbegründung zurückführt, beruht meines Erachtens auf der Kurzschließung zweier verschiedener Ebenen, weil der Wahrheitsanspruch einer Drohung, zum Beispiel »In einer Stunde werden wir gezwungen sein, mit der Beschießung zu beginnen, wenn Sie nicht bis dahin kapitulieren« auf einer anderen Ebene liegt als eine Diskussion darüber, ob Belagerung, Beschießung oder Eroberung überhaupt gerechtfertigt

37 Jürgen Habermas, »Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 16-37, hier S. 18.

38 Ebd., S. 84 f., Hervorhebungen von Apel.

sind. Eben dies letztere wird vorausgesetzt, und der stattfindende Diskurs ist dann nichts als technisches Verhandeln. Zwar könnte auch der erstere Wahrheitsanspruch fälschlich erhoben werden, zum Beispiel durch Bluff. Aber das ändert nichts am Problem, sondern kompliziert nur die Entscheidungssituation für die Betroffenen. Derjenige, der eine Drohung ausspricht, argumentiert nicht im diskursethischen Sinne, sondern deklariert lediglich und erspart sich damit gelegentlich die Kosten der offenen Gewaltanwendung in allen Fällen, in denen seine Adressaten einsehen, daß Widerstand zwecklos ist.

An diesem Problem zeigt sich übrigens auch, daß die Diskursregeln beliebig aufspaltbar sind und schon deshalb keine konsistente Ethikbegründung zulassen. So war die Drohung mit der Auslöschung der Bewohner von Melos ja durchaus glaubwürdig und aufrichtig, und die vorgetragenen Argumente, daß Athen nun einmal stärker sei, waren es auch.

Der Stärkere, der sein »Recht« zur Anerkennung bringen will, kann dies zwar unter Verzicht auf Gewaltanwendung tun, nicht aber unter Verzicht auf die letztlich dahinterstehende Gewaltdrohung. Die Rationalität des Drohungsdiskurses (und jeder Befehl, jede hierarchisch begründete Weisung enthält ja eine Drohung für den Fall des Zuwiderhandelns) ist offenbar eine andere als die der Argumentation unter Gleichen. Die Diskurstheorie der Moral hat meines Erachtens dort ihre Stärken, wo sie solche asymmetrischen Diskursformen zu kritisieren erlaubt. Ihr Kritikstandpunkt wäre dann das Postulat der Gleichberechtigung innerhalb einer rationalen Kommunikationsgemeinschaft. Der Versuch, die Begründung tiefer anzusetzen, schon in der Sprache selbst oder in jeder Art von Diskurs, scheint mir nicht haltbar zu sein. Er ist allerdings dann unvermeidlich, wenn man auf den Letztbegründungsanspruch nicht verzichten will.

Gerade an dem Beispiel des offen strategischen Sprachgebrauchs zeigt sich, daß Apels Beweisziel überlastet ist. Die beiden anfangs genannten historisch-politischen Gründe dafür, daß ihm die Letztbegründung als unverzichtbar erscheint, sind so stark und prägend, daß sie ihn zu einer Überdehnung des Arguments verführen, die nur durch Kurzschlüsse und Übersprung getrennter Ebenen möglich ist.

Zwar gelingt es ihm leicht, die Behauptung zurückzuweisen, alle Diskurse seien nichts als Machtpraktiken, wenn sich nur

jemand findet, der dafür zu argumentieren bereit ist und die Spielregeln der Argumentation akzeptiert. Dann nämlich hätte man wenigstens einen Fall eines nichtstrategischen Diskurses. Aber damit ist nicht schon das Gegenteil bewiesen, daß nämlich alle Diskurse idealiter von gegenseitiger gleichberechtigter Anerkennung getragen werden. Die Diskursform des Befehls enthält zwar auch gewisse Voraussetzungen, zum Beispiel einen Adressaten, der ihn in irgendeiner Weise verstehen kann. Einem Käfer würde man keinen Befehl geben, wohl aber einem Hund oder einem Menschen. Diese Art der Anerkennung kann es aber nicht sein, die die Diskursethik meint. Bei der Weisung oder Nachteilsdrohung in einer Verhandlungssituation liegt die Situation im Kern nicht wesentlich anders. Hier bleibt »ein sozusagen häßlicher Umstand«, wie Apel das ausdrückt, nämlich »die Tatsache, daß bei der Akzeptierung von direktiven Sprechakten – zum Beispiel von Befehlen, Forderungen oder sogar Nötigungen – offenbar nicht nur die legale oder moralische Gültigkeit als guter Grund respektiert wird, sondern auch die Gewaltandrohung oder die Suggestion eines Vorteils«. Anders ausgedrückt: die Sanktionsmacht wird als »guter Grund« akzeptiert.³⁹ Wir haben gesehen, daß Apel diesem Problem nur durch einen Kurzschluß begegnen kann.

Der entscheidende Einwand gegen das Letztbegründungsargument besteht also darin, daß die Diskurse ihre moralbegründende Funktion erst mit dem guten Willen zur Rationalität gewinnen. Ohne ihn kommen sie entweder nicht zustande, oder der Befehl, die Weisung, die Autorität treten an ihre Stelle.

Diese Kritik am Letztbegründungsargument macht die Diskursethik meines Erachtens nicht schwächer, sondern eher stärker. Sie wird haltbarer, wenn sie ihre metaphysische Übersteigerung aufgibt. Ist nämlich einmal die Entscheidung zum Argumentieren vollzogen, dann gelten auch die Folgerungen daraus. Die Diskursregeln sind dann verbindlich und verpflichtend. Das Recht, gehört zu werden, das jeder hat, geht auf die Gleichheit und Freiheit aller Menschen zurück. Die Diskurse sind die allgemeinste und noch unbestimmte Form, die diese Elementarrechte annehmen können. Nichtdiskursive Entscheidungen für und über andere, wie sie in der Wirtschaft in Form von Weisun-

39 Apel, »Sprachliche Bedeutung«, a.a.O., S. 69.

gen oder im Militär in Form von Befehlen systemtragend sind, haben im politischen Bereich keine Geltung mehr. Das ist es gerade, was demokratisch-politische Herrschaft von allen despotischen Formen der Herrschaftsausübung unterscheidet. Die traditionellen Legitimationen (Gottes Gnade, das Ziel des Sozialismus, die Ehre der Nation, die Überlegenheit der Rasse) werden allenfalls noch in unterentwickelten Ländern akzeptiert, und selbst dort kaum je kampfflos.

Die Diskurstheorie ist eine starke Theorie gerade durch das Faktum der Diskurse, das heißt durch die Tatsache, daß diese weltweit in zunehmendem Maße als angemessenes Konzept der Gesellschaftsbegründung und als Strategie der Konfliktlösung angesehen werden. Neben dem weltweiten Erfolg der Demokratien sprechen eine Menge vernünftige, pragmatische und plausible Gründe für diesen Weg. Apels reflexives Begründungsverfahren ist nicht falsch, sondern nur in seinem Letztanspruch überzogen. Es trägt in Diskursen immer dann, wenn man jemanden darauf hinweisen will, daß er die Regeln einhalten muß, weil er sonst in Widerspruch zu den von ihm immer schon in Anspruch genommenen Voraussetzungen gerät. Es ist so gesehen wesentlicher Bestandteil einer Rhetorik des Diskurses, deren Geheimnis in der Schwierigkeit läge, sich dem »Sog der Argumentation«⁴⁰ zu entziehen.

1.1.4.3 Die Ausgrenzung gegenüber den Diskursverweigerern

Niemandem kann verordnet werden, daß er in jeder Situation und unter allen Umständen argumentieren muß. Man kann höchstens sagen, daß jemand sich dann einer rationalen Auseinandersetzung entzieht, also irrational ist. Ob man aber rational sein will oder nicht, bleibt eine Sache der Wahl. In diesem Punkt weiterzugehen ist nicht unproblematisch, weil eine Diskursrationalität, die mit strikten apodiktischen Geltungsansprüchen vorgetragen wird, immer die stille oder ausgesprochene Drohung enthält, die Irrationalisten in eine Heilanstalt zu sperren.

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 21.

Dieser Punkt ist keineswegs eine belanglose Randfrage. Es handelt sich um eines der Grundprobleme von Moralbegründungen mit stark kognitivem Anspruch, wie sie bei Apel und auch bei Habermas vorliegen. Dazu sollen einige Textbelege angeführt werden. Schon in seiner ersten großen Darstellung der Diskursethik, nämlich dem Aufsatz über »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«, argumentiert Apel so, daß derjenige, der eine sinnvolle Frage nach der Rechtfertigung eines Moralprinzips stellen will, damit schon an der Diskussion teilnimmt und ihre Regeln akzeptieren muß. »Wer dies nicht einsieht bzw. nicht akzeptiert, der scheidet damit aus der Diskussion aus.«⁴¹ Ähnlich heißt es über den irrationalen Obskurantisten oder existentiellen Skeptiker: »Er vermag, streng genommen, dieser Voraussetzung [nämlich der Teilnahme an der Kommunikationsgemeinschaft, in der er eben dieselbe Voraussetzung bestreitet, WRS] nur durch Selbstmord (oder die ›Idiotie«, wörtlich Privatheit!) zu entgegen.«⁴² In *Diskurs und Verantwortung* wird dieser Gedanke so formuliert, und ich will hier ausführlicher zitieren, um dem Vorwurf aus dem Wege zu gehen, diese Sätze seien aus dem Zusammenhang gerissen: »Was wir gezeigt haben, ist dies: Als ernsthaft Argumentierender, der aufrichtig die intersubjektiv gültige Wahrheit sucht – zum Beispiel die Wahrheit über die Gültigkeit des Prinzips der Ethik – ist man notwendigerweise auch schon fürs Moralischsein entschieden: Man hat mit den Regeln der Argumentation zugleich auch die ethischen Normen einer idealen Argumentationsgemeinschaft, und damit zugleich das formalprozedurale Prinzip der Diskursethik, als letztverbindliches Prinzip für die Lösung aller Normenkonflikte in der Lebenswelt, anerkannt. Doch damit ist nicht gezeigt, daß ein Mensch sich nicht gegen das Moralischsein und insofern freilich auch gegen das Vernünftigsein im Sinne des Willens zur Wahrheit, entscheiden kann. Geschähe dies prinzipiell, so käme es freilich der Selbstzerstörung gleich (und dies mag ein kaum auszudenkender pathologischer Extremfall sein).«⁴³

Der Abstand zwischen einer Verweigerung rationaler Diskussion und dem Selbstmord ist in Apels Denk- und Darstellungs-

41 In Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, a.a.O., S. 421.

42 Ebd., S. 328.

43 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 356.

weise außerordentlich kurz: »Man muß zugeben, daß man durch rationale Argumentation einen existentiellen Skeptiker nicht ›widerlegen‹ kann. Das besagt aber nur: Man kann ihn allein durch rationale Argumente nicht daran hindern, zum Beispiel die rationale Diskussion zu verweigern und eventuell aus Sinnver zweiflung Selbstmord zu begehen.«⁴⁴

Die ganzen bekannten Foucaultschen Beobachtungen über den Zusammenhang von Vernunftaufklärung und Einschließung von Geistesgestörten drängen sich hier auf – auch in Apels Diagnose, bei dem, der auch intern den Diskurs verweigere (wie wäre das überhaupt festzustellen?), liege »ein sehr ernster existentiell-pathologischer Fall vor, bei dem vielleicht Therapie (auch therapeutischer Diskurs) noch helfen kann.«⁴⁵ Auf den Vorwurf der gewaltsamen Ausschließung der Diskursverweigerer reagiert er nur mit der Bemerkung: »Ein gewisser ›postmodernistischer Charme‹ ist diesem Pseudo-Argument nicht abzusprechen.«⁴⁶

So einfach lassen sich die von Foucault ausgehenden Einwände aber nicht abtun. Was trotz aller Kritik an seinem selektiven Umgang mit historischen Daten an seinen Überlegungen unwiderlegt bleibt, ist die Feststellung, mit bestimmten Arten der Unvernunft, mit denen vorher noch eine wenn auch stammelnde Kommunikation möglich war, sei im 18. Jahrhundert der Dialog abgebrochen worden.⁴⁷ Der Verdacht drängt sich auf, es sei die Tendenz der Diskursethik, den Raum des »Vernünftigen« so auszuweiten, daß in zunehmend diskursiven Zeiten auch die bislang als halbwegs »normal« geltenden Diskursverweigerer des Alltags, mit denen man in vordemokratischen, noch stärker hierarchisch geprägten Zeiten leicht fertig geworden war, nunmehr mit therapeutischen Bemühungen zu rechnen hätten. In den hier zitierten Zusammenhängen bezieht sich die Therapieempfehlung zwar nur auf den grundsätzlichen Begründungszusammenhang. In ihnen zeigt sich aber eine Grundhaltung, die wir später, im praktischen Anwendungsteil von Apels Diskursethik, dem sogenannten »Teil B«, bestätigt finden werden.

44 Ebd., S. 348.

45 Ebd., S. 449 Anm. Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main 1973.

46 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 348.

47 Vgl. dazu Urs Marti, *Michel Foucault*, München 1988.

Besonders bedenklich daran ist, daß offenbar nicht die Letztbegründung dafür der ausschlaggebende Grund ist, weil auch Habermas, der diese für seine Konzeption nicht in Anspruch nimmt, es zwar für möglich hält, daß jemand die Moralität verleugnet, »nicht aber die Sittlichkeit der Lebensverhältnisse, in denen er sich sozusagen tagsüber aufhält. Sonst müßte er sich in den Selbstmord oder in eine schwere Geisteskrankheit flüchten.«⁴⁸ Das Problem steckt ganz offenkundig nicht im Dogmatismus der Letztbegründung, sondern in einer Art von Dogmatisierung der diskursiven Vernünftigkeit des Alltagslebens, die den irrationalen Zügen der Individualität zunehmend die Rückzugsräume zu versperren beginnt. Es kommt also nicht nur darauf an, Apels Argument um seinen absoluten Geltungsanspruch zu kürzen und es nur hypothetisch gelten zu lassen, was für die materiale Rekonstruktion der Diskursvoraussetzungen im einzelnen weitgehend folgenlos sein könnte, sondern es ist darüber hinaus offenkundig erforderlich, eine allzu intolerant auftretende kognitivistische Ethik⁴⁹ einer reflexiven Kritik zu unterziehen. Diesen Punkt werde ich im Abschnitt über Habermas vertiefen.

48 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 110.

49 Es gibt eine Stelle bei Apel, an der er sich ein wenig von dem Begriff »kognitivistisch« in seiner Verwendung durch Habermas und die sprachanalytische Metaethik abzusetzen scheint – in der Folge allerdings bestätigt er den kognitivistischen Ansatz. Zwar verlangt er, Termini wie kognitivistisch nur mit großer Vorsicht zu benutzen, fährt allerdings dann fort, die Diskursethik sei als Ethik mit rationalem Begründungsanspruch in der Tat kognitivistisch. Sie setzt auf die Vernunft Einsicht in die Gültigkeit eines Prinzips des Guten oder Gesollten – allerdings glaubt sie nicht daran, »daß sie durch argumentative Begründung der einsehbaren Gültigkeit des Prinzips auch den guten Willen zur Befolgung des einsehbaren Prinzips in der konkreten Situation des Handelns andemonstrieren könnte.« Vgl. Karl-Otto Apel, »Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986, Heft 1, S. 3-31, hier S. 3 f.

1.1.4.4 Vorläufiges Fazit der Argumentation zum Letztbegründungsproblem

Aber fragen wir einmal andersherum. Was wäre eigentlich verloren, wenn die Letztbegründung nicht stichhaltig wäre? »Wenn es keine Letztbegründung geben kann, dann gibt es nur bedingte Begründungen, und das bedeutet für die normative Ethik: Es gibt nur hypothetische Imperative.«⁵⁰ Dieses Bedürfnis nach dem Absoluten, nach dem Kategorischen ist vermutlich die tiefste Wurzel des Letztbegründungsanspruchs. Würde man darauf verzichten, wäre aber für die normative Ethik im Grunde nichts verloren. *Wenn* die Menschheit überleben will, *dann* müssen bestimmte Maßnahmen ergriffen werden. *Wenn und solange* man argumentieren will, muß man die Voraussetzungen der Argumentation anerkennen. Zur Begründung ethischer Normen reicht das vollkommen aus.

Es ist falsch, wenn Wolfgang Kuhlmann behauptet, daß für die traditionellen Kerndisziplinen des Denkens wie Erkenntniskritik und normative Ethik kein Platz mehr wäre, wenn letzte Gewissheiten grundsätzlich nicht mehr erreichbar sind.⁵¹ Was verlorengeht, sind im Grunde nur der Brustton der Überzeugung und der Dogmatismus ethischer Grundlagenreflexion. Gewonnen würde ein Verständnis, das Normen als soziale Regeln begreift, die selbstverständlich verbindlich und einzuhalten sind, aber keine absolute Geltung besitzen. Hans Albert trägt eine vergleichbare Kritik vor, überzieht diese aber: »Die Sicherung einer normativen Ethik durch reflexive Begründung ist bestenfalls ein Mittel der Dogmatisierung plausibler Regeln.«⁵² Lediglich der Anspruch einer Letztbegründung läßt sich berechtigterweise als dogmatisch beschreiben. Eine reflexive Begründung zum Beispiel durch Reflexion auf die Voraussetzungen des Argumentierens oder die funktionalen Erfordernisse einer parlamentarischen Demokratie dagegen würde nur Grundlagen und Verhältnisse in den Blick rücken, die – philosophisch gesehen – kontingent sind, aber in einer Gesellschaftstheorie der Diskurse eine ausreichende und keineswegs dogmatische Begründungsrol-

⁵⁰ Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, a.a.O., S. 61.

⁵¹ Ebd.

⁵² Hans Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 88.

le spielen können. Gerade Begründungen, die sich reflexiv dessen bewußt werden, daß sie in Kontingenzen münden, erhalten dadurch eine Resistenzreserve gegen Dogmatisierungen. So bleibt am Ende die etwas frivole Vermutung Albrecht Wellmers, daß die Letztbegründung möglicherweise »zu jener Art von Begründungen gehört, durch welche sich nichts an unserem Verständnis der Welt oder unserer selbst ändert« – auf die wir also verzichten können.⁵³

Die Leistung der Diskursethik bestünde dann nicht in der erfolgreichen Begründungsstrategie, sondern vielmehr darin, daß sie die Aufmerksamkeit auf die Grundstrukturen einer bedeutsamen und mit der politischen Ausbreitung von demokratischen Herrschaftsformen auch zunehmenden Problemlösungspraxis durch verschiedenartige Diskursformen lenkt und eine Sprache für deren normative Rekonstruktion liefert. Das wird im Zusammenhang mit der Theorie von Habermas weiter auszuführen sein.

1.2 Das Anwendungsproblem

1.2.1 *Die Stärke der Diskursethik*

Soviel zur Begründungsproblematik. Wie bei jeder Ethikkonzeption ergibt sich auch bei der Diskursethik die Anwendungsproblematik, hier allerdings auf eine besondere, originelle Weise. Es geht nämlich nicht einfach darum, allgemeine Normen situationsbezogen anzuwenden. An diesem Punkt zeigt sich eine der besonderen Eigentümlichkeiten und gewiß auch Stärken der Diskursethik. Denn was ist es eigentlich genau, was die Letztbegründung zu begründen beansprucht hatte? Es ist geradezu die Pointe der Diskursethik, daß sie nicht beansprucht, ein »Generationsprinzip inhaltlicher Normen« zu sein, aus denen dann Rezepte für konkrete Situationen über wieviel Zwischenschritte auch immer abzuleiten wären. Statt dessen delegiert sie »die Begründung

53 Albrecht Wellmer, »Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlegung einer kritischen Sozialwissenschaft«, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normen und Geschichte. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 3, Paderborn 1979, S. 174.

situationsbezogener inhaltlicher Normen an die [...] praktischen Diskurse.«⁵⁴ Die Betroffenen selbst sollen also in den Diskurs eintreten und im Konsens Lösungen finden. Dadurch wird die Diskursethik zu einem zweistufigen Konzept: die Begründung der praktischen Diskurse soll ganz bewußt abstrakt, formal und prozedural sein, um den Betroffenen genügend Raum zur konsensual-kommunikativen Begründung der inhaltlichen Normen zu lassen. Auf der zweiten Stufe sollen die »geschichtlich wandelbaren Situationseinschätzungen«, die »Einschätzungen menschlicher Bedürfnisse« und auch der »Pluralismus der Wertungen im Sinne der verschiedenen menschlichen Lebensformen« einen weiten Spielraum bekommen: »den Spielraum, der mit dem prozeduralen Diskursprinzip als vermittelnder und einschränkender Bedingung vereinbar ist.«⁵⁵

Verglichen mit der Ethik Kants wird der einzelne dadurch entlastet »von der Antizipation der möglichen Interessen der Betroffenen und der situationsbedingten Wirkungen der allgemeinen Befolgung von Normen, das heißt: von ihn sehr oft weit überfordernden Erwägungen, die darüber entscheiden sollten, ob man eine Maxime als universalgültiges Gesetz wollen kann oder nicht«.⁵⁶ Außerdem vermeidet die Zweistufigkeit den Eindruck, die inhaltliche Bestimmtheit von Normen folge direkt aus dem Grundprinzip. Diesen Eindruck habe Kant erweckt, indem er den Schein erzeugte, »es könnten und müßten sich unmittelbar aus dem kategorischen Imperativ moralische Normen ableiten lassen, die auf beliebige Situationen anwendbar sind – und zwar einfach dadurch, daß der einzelne durch Verallgemeinerung einer Maxime im Gedankenexperiment prüft, ob sie wohl zur Grundlage eines allgemeinen Gesetzes taugt, das sich nicht selbst wieder aufhebt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, das Verbot des Diebstahls ließe sich so unmittelbar aus dem kategorischen Imperativ ableiten. Etwa so: Ein das Privateigentum betreffendes Gesetz, das jedermann jederzeit nach seinen persönlichen Bedürfnissen durchbrechen dürfte, würde sich selbst aufheben. Also darf man sich niemals fremdes Eigentum aneignen.«⁵⁷

54 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 119 f.

55 Ebd., S. 120.

56 Ebd., S. 121.

57 Karl-Otto Apel, »Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?«, in: Karl-Otto Apel,

Zeitbezogene, bestehende Konventionen (als solche sieht Apel das Eigentumsrecht an) haben ihren Platz auf der zweiten, der Anwendungsebene und müssen dadurch auf die Dignität des absolut Allgemeingültigen verzichten. Der »vorkommunikative Rigorismus« und »methodische Solipsismus«⁵⁸ Kants soll dadurch kommunikativ überwunden werden. Die inhaltliche Bestimmung der Normen im einzelnen wird in diesem Konzept auch nicht einfach der Tradition oder den etablierten Institutionen überlassen, sondern eben dem Diskurs überantwortet. Das heißt, zeitbezogene Konventionen sind nur insoweit gültig, als sie dem Diskurs standhalten können.

An diesem Punkt liegt eine der wesentlichen Stärken des Diskursprinzips, die es ermöglicht, »daß die inhaltliche und situationsbezogene Normenbegründung, die ohnehin an vorgegebene Ethosformen und Institutionen anknüpfen muß, möglichst weitgehend als fallibel und revidierbar betrachtet wird«. ⁵⁹ Auf der zweiten Stufe, also innerhalb der prinzipiell unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft, ist das Diskursprinzip offen für jeden Beitrag. Die Forderung der Bereitschaft zur diskursiven Problemlösung hat zwar Vorrang vor den Einzelbeiträgen, ist aber so formal, daß sie keine speziellen Lösungen vorgibt. Insofern steht der Letztbegründungsanspruch ihrem zweiten Anspruch, eine »Ethik der Demokratie«⁶⁰ zu sein, nicht im Wege. Durch die Trennung der beiden Ebenen kann ein demokratiegefährdender Fundamentalismus vermieden werden. Gegenüber realen Entwicklungen der Vorstellungen vom Guten und Gewollten, gegenüber den Bedürfnissen der Betroffenen ist sie offen, soweit diese durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden kön-

Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 123-144, hier S. 133; vgl. dazu auch Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 121; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 113 (in: *Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. V, S. 64), und Hegels Kritik am Depositum-Beispiel in »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, S. 434-532, besonders S. 468 ff.

⁵⁸ Apel, »Ist die philosophische Letztbegründung«, a.a.O., S. 134.

⁵⁹ Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 273.

⁶⁰ Ebd., S. 272.

nen⁶¹ – offener sogar als andere Ethikkonzeptionen, die sich auf Tradition und Herkommen berufen und dabei die Neigung entwickeln, etablierte und vorherrschende Traditionslinien zu privilegieren.

Durch ihren Prozeduralismus schafft die Diskursethik »Platz für die Betroffenen«. ⁶² Die Berücksichtigung der Bedürfnisse ist ein zentraler Punkt. In den späten sechziger Jahren spielte die Unterscheidung zwischen »wahren« und »falschen« Bedürfnissen im Zusammenhang mit der Kritik an der Konsumgesellschaft eine wichtige Rolle. Apel hält den Weg, nur solche Bedürfnisse anzuerkennen, die auf »wahre«, »natürliche«, oder »grundlegende« Bedürfnisse wie Nahrung, Wohnung, Sexualität zurückgehen, für wenig aussichtsreich. Er schlägt statt dessen vor, die subjektiven Bedürfnisse mit dem »Realitätsprinzip«, nämlich den Meinungen der anderen zu konfrontieren. ⁶³ Der Grundsatz der diskursiven Prüfung jeder vorgeschlagenen Norm und jeder Einzelmaßnahme entspricht zudem, wie weiter unten noch auszuführen sein wird, dem generellen Selbstverständnis demokratischer Herrschaftsformen. Er könnte als regulative Steuerungs-idee der Organisation rationaler Mitverantwortung interpretiert werden. ⁶⁴

1.2.2 *Das Problem der verantwortungsethischen Umsetzung*

Die Zweistufigkeit der Diskursethik ist demnach eine wichtige Ursache ihrer Modernitätsangemessenheit. Aber sobald man zwei Ebenen annimmt, ist damit die Möglichkeit gegeben, daß diese in einen Widerstreit miteinander geraten. Das gilt für alle

61 Vgl. Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 425.

62 Karl-Otto Apel, »Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz«, a.a.O., S. 6.

63 Ebd., S. 426.

64 Karl-Otto Apel, »Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 29-61, hier S. 30 f.

Situationen, in denen unter Zeitdruck Gewissensentscheidungen gefällt werden müssen oder in denen keine idealen Kommunikationsbedingungen existieren. »So ist es zum Beispiel dem Politiker – und nicht nur ihm – mit Rücksicht auf die zu verantwortenden Konsequenzen oft nicht möglich, das fundamentale Gebot der Kommunikationsethik (wie schon der Kantischen Ethik) einzuhalten, das die Lüge verbietet.«⁶⁵ Es könnte sogar sein, daß die strikte Anwendung des Diskursprinzips geradezu unangemessen und verboten wäre in einer Situation, in der mit der Bereitschaft aller übrigen zur Anwendung dieses Prinzips nicht gerechnet werden darf. Dann wäre es gerade auch im Sinne von Personen, die einem anvertraut sind (Apel nennt die »Familienmutter« in Bürgerkriegssituationen als Beispiel), unverantwortlich, für konkrete Entscheidungen auf dem Diskursprinzip zu beharren.⁶⁶

An diesem Punkt stellt Apel sich entschieden gegen Kant und greift Max Webers Verantwortungsethik auf.⁶⁷ Neben ihrem Begründungsteil, dem Teil A, benötigt seine Diskursethik einen verantwortungsethischen, folgenorientierten Teil B, dessen Schwierigkeiten Apel für größer hält als die der Letztbegründung.⁶⁸ Dieser Teil ist gedacht als Antwort auf den Einwand aller praktischen Politiker gegen universalistische Ethikansätze, daß nämlich in der wirklichen Welt, wie sie nun einmal ist, mit der Befolgung moralischer Imperative nicht gerechnet werden kann. Deshalb darf der verantwortliche Politiker nicht damit rechnen, »daß seine Kontrahenten auf das strategische Verhalten verzichten – nicht übrigens deshalb, weil diese stets böse sind, sondern weil sie ihrerseits auch nicht damit rechnen dürfen, daß er auf das strategische Verhalten verzichtet.«⁶⁹

Im Sinne von Max Webers Verantwortungsethik ist ein derartiges strategisches Handeln nicht nur unvermeidlich, sondern geradezu verpflichtend. Apel hat dies mit einer gewissen ironischen Distanz zugespitzt als »Leninsche Paradoxie«. Solange das Reich

65 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., S. 427 f.

66 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 139.

67 Vgl. schon Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., S. 427; hierzu Gerhard Schönrich: *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main 1994, besonders S. 92 ff.

68 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 145.

69 Ebd., S. 146, Hervorhebungen von Apel.

der Freiheit nicht realisiert ist, also innerhalb der Geschichte der Klassenkämpfe, ist Handeln nach einer universalistischen Maxime weder der unterdrückten noch der herrschenden Klasse zuzumuten, sondern allein Handeln im Klasseninteresse. Obwohl man also eine universelle und gerechte Gesellschaftsordnung will, muß man zu ihrer Realisierung gerade partikularistisch und in diesem Sinne unmoralisch handeln.⁷⁰ Mit dieser Formel hat er schärfste Polemiken zum Beispiel von Hermann Lübke auf sich gezogen, der ihm aber in der Sache selbst gar nicht so fern war, da auch er zugestand, daß »normalerweise illegitime Mittel« dann und insoweit erlaubt sind, »wenn und als sie zur Begründung von Institutionen erforderlich sind, die nach pragmatischen Kriterien, strategisch-zweckrational, eine freie und friedliche Ordnung des sozialen Lebens zu sichern geeignet sind.«⁷¹ Ungefähr das war es, was Apel gemeint hatte.

Diese Berührung mit einer neoaristotelischen Position ist interessant. Apel selbst hat hieran gesehen, daß sich im Teil B offenbar die Trennung zwischen einer teleologischen und einer deontologischen Ethik nicht mehr aufrechterhalten läßt. Strategische Zweckrationalität und kommunikative Rationalität gibt es zwar als idealtypische Unterscheidungen weiter (weshalb es falsch wäre, auf die weniger differenzierte aristotelische Begrifflichkeit des Guten zurückzufallen), aber diese Unterscheidung bedeutet offenbar keine strikte Trennung. Das verantwortungsethische Ergänzungsprinzip der Diskursethik »ist zwar teleologisch orientiert, aber nicht am substantiellen Telos des guten Lebens, sondern am Telos der Beseitigung der Hindernisse, die der Anwendung des reinen Diskursprinzips im Wege stehen. Die Realisierung des guten Lebens auf der Ebene der individuellen oder gar der kollektiven Totalität einer Lebensform bleibt hier den einzelnen bzw. den konkreten menschlichen Gemeinschaften überlassen.«⁷² Dieses generelle Telos gibt dann die Kontrollbedingung für die erlaubten und die nicht erlaubten Maßnahmen an. Dann sind nämlich nur solche Mittel erlaubt, die in Richtung auf herrschaftsfreie Kommunikationsformen wirken können,

70 So »Der Ansatz von Apel«, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion* I, Paderborn 1978, S. 160-203, hier S. 170 f.

71 Diskussionsbeitrag von Hermann Lübke, ebd., S. 181.

72 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 147.

und solche Mittel verboten, die zum Beispiel einen schon erreichten Stand etwa parlamentarischer Kommunikation (das gegen Lenin) »oder andere Errungenschaften auf dem Wege zur Realisierung der idealen Bedingungen«⁷³ wieder abschaffen. Dieses Argument wird zum Beispiel in dem Moment interessant, wenn sich die Frage stellt, ob man eine Entwicklungsdiktatur legitimieren kann. Sie ist vor dem Hintergrund dieser Argumente offenbar nur dort legitimierbar, wo sie erstens ihre Selbstabschaffung projiziert (was noch wenig nützen würde, denn das hatte Lenin in *Staat und Revolution* kurz vor der Oktoberrevolution ja auch getan), und zweitens nicht schon vorhandene Freiheits-spielräume wieder einschränkt.⁷⁴

Es handelt sich bei diesem ganzen Problem um eine Fragestellung, die merkwürdig quer steht zu der üblichen Argumentationsweise der Diskursethik, denn es geht in diesen Fällen immer um so etwas wie um eine »Situationsethik der einsamen Entscheidungen«.⁷⁵ Solche Entscheidungen sind nicht nur wegen der Eilbedürftigkeit und dem Handlungsdruck, sondern aus strukturellen Gründen erst nachträglich diskutierbar. Gerhard Schönrich hat das am Beispiel der Lüge des Politikers erklärt: »Die Maxime dieses Politikers lautet: Wenn ich durch eine Lüge eine Annäherung der Verhältnisse an die idealen Kommunikationsbedingungen erreichen kann, will ich lügen. Würde diese Maxime in einen realen Diskurs eingebracht, so wäre sie als praktischer Grundsatz des Handelns ad absurdum geführt. Die Deklaration der Lügenabsicht wäre kontraproduktiv [...]. Eine Strategie taugt nichts mehr, wenn der Gegner sie kennt.«⁷⁶ Apel nimmt in diesem Zusammenhang, auch dadurch die Einsamkeit des Entscheidenden betonend, Jean-Paul Sartres alte Frage aus »Ist der Existentialismus ein Humanismus?«⁷⁷ auf, ob man auch in einer kommunika-

73 Karl-Otto Apel, »Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?«, a.a.O., S. 139 f.

74 Vgl. dazu Walter Reese-Schäfer, »Bericht über das internationale wissenschaftliche Symposium ›Grundmuster von Legitimationsideologien diktatorischer Herrschaft im internationalen Vergleich‹ vom 4. bis 6. November 1993 in der Göttinger Universität zum 60. Geburtstag von Walter Euchner«, in: *IWK* 29, 1993, Heft 4, S. 519-525.

75 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., S. 428.

76 Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs*, a.a.O., S. 100.

77 Jean-Paul Sartre, »Ist der Existentialismus ein Humanismus?« (1946), in: ders., *Drei Essays*, Frankfurt/Berlin/Wien 1985.

tionslosen Situation, die einen zwingt, scheinbar alle moralischen Normen zu übertreten, der Intention nach stellvertretend für die Menschheit handeln kann. Die Antwort ist, daß bei richtigem Handeln im Prinzip jeder andere, der sich in dieselbe Lage zu versetzen vermag, »seine Zustimmung nachträglich erteilen können« müßte.⁷⁸ In die Sprache der Diskursethik übersetzt, ergeben sich daraus »zwei grundlegende regulative Prinzipien für die langfristige moralische Handlungsstrategie jedes Menschen [...]: Erstens muß es in allem Tun und Lassen darum gehen, das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die ideale Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen.«⁷⁹ Im Sinne des ersten Teils, der Überlebensstrategie der menschlichen Gattung, hat nach Apels Ansicht sogar eine sonst im Umkreis der Diskurstheorie so sehr bekämpfte funktionalistische Systemtheorie wie die Niklas Luhmanns ihre Berechtigung: die menschliche Gesellschaft darf und muß unter dem Gesichtspunkt des Überlebens als ein Selbstbehauptungssystem analysiert werden.⁸⁰ Seinen Sinn erhält ein solches Überlebenskonzept allerdings nur durch die langfristige Emanzipationsstrategie in Richtung auf den zweiten Teil dieses Denkmodells: die ideale Kommunikationsgemeinschaft.

1.3 Politik, Moral, Recht: Das Ausdifferenzierungsproblem

Hat Apel mit seiner Zwei-Ebenen-Theorie von Begründungs- und Anwendungsdiskursen und mit der Einführung des verantwortungsethischen Ergänzungsprinzips der Diskursethik aber auch das Ausdifferenzierungsproblem gelöst, nämlich die Frage der Rationalitätsdifferenzen zwischen den Bereichen Politik, Recht und Moral? Mit der Übernahme des Konzepts der Verantwortungsethik stellt sich Apel ganz bewußt in die Tradition eines Denkens, das philosophische oder religiös gesetzte Moralprinzipien als dem politischen Diskurs fernstehend betrachtet. Diese Differenzierungen sind modernitätstypische Antworten auf

78 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 428.

79 Ebd., S. 431.

80 Ebd:

ein unterkomplexes religiöses oder moralisches Einheitsdenken. Apel warnt deshalb auch vor der gefährlichen Illusion, »daß die sachlich begründeten und kulturevolutionär bewährten Ausdifferenzierungen der Funktionssysteme des Rechts und der Politik einfach im Sinne einer direkten Moralisierung aller einschlägigen Regeln rückgängig gemacht werden könnten oder sollten. Eine solche Tendenz würde unweigerlich zugleich auf eine totalitäre Politisierung der Gesellschaft hinauslaufen.«⁸¹ Gerade die Erfahrung der staatssozialistischen, politisch-moralisch motivierten Gesamtplanungsversuche betrachtet er als Warnung vor einer direkten Remoralisierung von Politik und Rechtssystem.⁸² Auf der anderen Seite allerdings will er eine völlige Ausklammerung des Moralischen und eine völlige Unterordnung der Politik unter rein strategische Imperative vermeiden. Dagegen setzt er den ethischen Imperativ einer diskursiven Mitverantwortung für die Folgen gerade auch der kollektiven Tätigkeiten und beruft sich unter anderem auf die internationale Herausforderung der ökologischen Krise.⁸³ Das ist allerdings zunächst nur eine rhetorische Erinnerung, die im folgenden argumentativ eingelöst werden muß.

Er schlägt eine Lösung der Differenzierungsfrage vor, nach der nicht die Anwendung von Moral auf Politik überhaupt, sondern die Anwendung der traditionellen Konzeption der Prinzipienethik als Gesinnungsethik »und in diesem Sinne gerade auch die Kantsche Begründung der Ethik des kategorischen Imperativs – der Politik gegenüber versagt, weil sie von der situationsbezogenen Verantwortung für die Folgen ihrer eigenen Anwendung

81 Karl-Otto Apel, »Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, a.a.O., S. 32.

82 Ebd., S. 33; vgl. seine Staatssozialismuskritik in: Karl-Otto Apel, »Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation«, a.a.O., S. 37-56, sowie Steven Lukes, »Die Prinzipien von 1989. Reflexionen über die politische Moral in den neuen Revolutionen«, in: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 37, 1990, Heft 5, S. 438-448.

83 Apel, »Recht und Politik«, a.a.O., S. 32.

abstrahiert.«⁸⁴ Es ist also nicht so, »daß die Eigenart des Politischen die Anwendbarkeit der Ethik auf diesem Bereich überhaupt ausschließt, sondern eher so, daß die Eigenart des Politischen geeignet ist, ein abstraktives Defizit in den Grundlagen der klassischen Prinzipienethik offenzulegen.«⁸⁵ Immer dann also, wenn die Reziprozität der Bedingungen nicht gewährleistet ist, »wenn die Anwendungsbedingungen einer universalistischen Prinzipienethik in der sozialen Realität nicht gegeben sind«⁸⁶, stellt sich das Problem der spezifisch politischen Verantwortungsethik. In solchen Situationen ergibt sich »vielmehr die verantwortungsethische Notwendigkeit von ›Strategiekonterstrategien«.⁸⁷

Die Bedingungen dieser Gegenstrategien müssen allerdings selbst noch konsensfähig sein. Zwar nicht für die realen Kontrahenten, »wohl aber für alle kontrafaktisch unterstellbaren Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft«.⁸⁸ Der Diskursethiker antwortet also auf die Frage, ob nicht nur eine Erlaubnis, sondern möglicherweise sogar eine Verpflichtung zur Anwendung von Gewalt ethisch begründet werden kann, mit ja. Es kann »in strategisch verzerrten Interaktions- bzw. Kommunikationssituationen moralisch geboten sein [...], offene oder versteckte Gewalt (zum Beispiel Täuschung) als Anti-Gewalt-Gewalt bzw. als Strategiekonterstrategie anzuwenden«.⁸⁹ Apel sucht also eine Lösung dieses Problems jenseits der aristotelischen Phronesis und jenseits des von Max Weber für solche Situationen empfohlenen Augenmaßes.

Sein Modell aber, daß praktische Fragen in Anwendungsdiskursen der Betroffenen zu lösen seien, das wir weiter oben als Stärke der Diskursethik dargestellt hatten, wird damit hinfällig – denn für derartige Situationen werden die Betroffenen struktu-

84 Ebd., S. 34.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 35.

87 Ebd. Zum Begriff der Strategiekonterstrategien vgl. Matthias Kettner, »Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik – Die Beiträge im Kontext«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, a.a.O., S. 9-28.

88 Apel, »Recht und Politik«, a.a.O., S. 35

89 Ebd., S. 46.

rell ausgeschlossen. Wer erteilt die Erlaubnis dazu? Das wird der Diskursethiker selbst sein. Und hier, in der Gefahr der erst nachträglich zu legitimierenden Selbstermächtigung, liegt ein Problem. Die Diskursethik bekommt dadurch eine ansatzweise geschichtsphilosophische Dimension: sie ist bezogen auf ein kontrafaktisches Prinzip, das immer noch erst zu realisieren ist. Apel formuliert dies analog zum kantischen Konzept einer regulativen Idee⁹⁰: »Es geht im teleologischen Teil B der Diskursethik nicht um eine konkrete Sozialutopie, sondern nur um die progressive, aber niemals vollständige Realisierung der (kommunikativen) Rahmen-Bedingungen eines gleichberechtigten und gleich mitverantwortlichen Miteinanders der verschiedenen, auf substantiell-teleologische Selbstverwirklichung angelegten soziokulturellen Lebensformen und Individuen.«⁹¹

Diese Analogie provoziert den Verdacht, es handle sich um eine Paradoxie, denn wenn diese Bedingungen niemals vollständig zu realisieren sind, dann ist konsequenterweise *immer* unter strategischen Bedingungen zu handeln, weil das Ziel noch nicht erreicht ist. Der Prinzipienteil A der Diskursethik hat dann nur noch den Rang eines allgemeinen legitimatorischen Überbaus für das strategische Handeln. Der Unterschied zwischen einem Diskursethiker und einem aus ganz anderen Gründen strategisch Handelnden wird unerkennbar, das heißt, er besteht dann nur noch in der Behauptung allerbesten Absichten, was nun wirklich einer der charakteristischsten Schachzüge strategischen Handelns ist. Man könnte also fragen, wozu überhaupt noch eine Diskursethik erforderlich ist, wenn man aus Selbstbehauptungsgründen ohnehin strategisch handeln muß, da es immer unsicher ist, ob der andere auch moralisch handeln wird.⁹²

Diese Paradoxie ergibt sich aus der Zukunftsbezogenheit der Legitimation. Jede Legitimation vermittelt Folgen- und Absichtsbehauptungen läßt sich gegenwärtig jeweils nur mit Plausibilitätsgründen überprüfen, bleibt also unsicher. Als Sicherungsprinzip tritt deshalb bei Apel der demokratische Rechtsstaat ein, der die gegenwärtige Anwendung des Diskursprinzips zumut-

90 Apel übernimmt diesen Begriff; vgl. *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 130.

91 Apel, »Recht und Politik«, a.a.O., S. 37.

92 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 146, vgl. Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs*, a.a.O., S. 95 f.

barer machen soll. Das Recht soll also einen Raum »gewissermaßen zwischen Moral und Politik« einnehmen.⁹³ Die mögliche Zwangsausübung, die mit der Sanktionsgewalt des Staates verbunden ist, gibt dem Bürger, der die Rechtsnormen aus der Anerkennung diskursethischer Gründe befolgen will, eine gewisse Garantie dafür, daß er nicht der einzige ist, der sich an sie hält. Es ist der gleiche Weg, den Habermas zur politisch-praktischen Schließung der diskursethischen Systemarchitektur gewählt hat, und es war auch die Anregung von Habermas, die Apel zu dieser Argumentation gebracht hat.⁹⁴

Der anfängliche antiinstitutionelle Unterton der »herrschaftsfreien Kommunikation« war damit überwunden. Diese Formel hat für Apel ohnehin einen Doppelcharakter: Ein Konsens unter Anwesenden allein, in dem man sich auf einen gemeinsamen Oberzweck einigen würde, reicht nicht aus. Diese Art von Konsensbildung kann »auch von einer Mafia befolgt werden«.⁹⁵ Eine ethische Vernunft bedarf deshalb als Orientierungsmaßstab eines Konsenses, der über den gemeinsamen Zweck etwa der ungestörten Schutzgelderpressung hinausginge, der Zustimmung aller Betroffenen in einer verallgemeinerten Situation. Diese Verallgemeinerung trägt unvermeidlich utopische Züge. Ethik und Utopie hängen in diesem Sinne zusammen.⁹⁶ Ein radikaler Anti-Utopismus würde auf eine nur noch institutionelle, strategische Kommunikation hinauslaufen.

Andererseits aber kann »herrschaftsfreie Kommunikation« auch stehen für »eine anarchistische Schwärmeridee, deren Realis-

93 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 124, mit einer aufschlußreichen Berufung auf Arnold Gehlen; vgl. Apel, »Recht und Politik«, a.a.O., S. 37, 39 ff.

94 Vgl. ebd., S. 38. Otfried Höffes Einwand aus dem Jahre 1987, die Diskursethik spare die Frage nach Zwangsbefugnissen zur Durchsetzung von Verbindlichkeiten und damit nach Recht und Staat völlig aus (vgl. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987, S. 26), ist ungerecht, weil Apel schon 1982 die im folgenden darzustellenden Überlegungen veröffentlicht hat.

95 Karl-Otto Apel, »Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik«, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung*, Bd. 1, Stuttgart 1982, S. 325-355, hier S. 338.

96 Ebd., S. 344.

sierung in Terror und schließlich in totalitäre Herrschaft umschlagen muß.«⁹⁷ Apel nimmt hier die Utopiekritik von Robert Spaemann und Hermann Lübbe auf und versucht durch die Einführung innerer und äußerer Kontrollmechanismen über sie hinauszukommen. Zu seiner Durchführung bedarf der argumentative Diskurs nämlich eines doppelten Schutzes. Der Schutz nach außen ist Sache des Staates. Politische Herrschaft und Erzwingbarkeit des Rechts werden also von der Diskursethik vorausgesetzt. Ein Selbstschutz nach innen ist erforderlich, weil die menschlichen Diskussionsteilnehmer gewissermaßen immer auch lebendige Selbstbehauptungssysteme darstellen. Deshalb sind Quasi-Herrschaftsfunktionen wie die des Chairman, Diskussionsleiters etc. erforderlich. »Die Notwendigkeit dieser beiden Schutz- und Ermöglichungsfunktionen macht den gefährlichen Utopismus der anarchistischen Interpretation der Formel von der ›herrschaftsfreien Kommunikation‹ erkennbar und begründet seine Zurückweisung.«⁹⁸ In chaotischen, von antiautoritärem und anti-institutionellem Bewußtsein getragenen Massenversammlungen sind es immer die charismatischen Führer, die sich durchsetzen. Institutionelle Herrschaftsfunktionen sollen also – und das ist nicht mehr im Sinne von Gehlen, Lübbe und Spaemann – den herrschaftsfreien Diskurs ermöglichen.

Umgekehrt ist institutionelle Herrschaft nach Apel nur dann gerechtfertigt, wenn sie den argumentativen Diskurs ermöglicht. Der Diskurs wird auf einer vorgelagerten Gedankenebene also gerade als Legitimationsinstanz für alle Institutionen und institutionalisierten Normen verstanden. In der Gewaltenteilung sieht Apel dazu einen wesentlichen Schritt – die progressiven Möglichkeiten der wechselseitigen Bedingung von Herrschaft und Kritik- bzw. Legitimationsfunktion sieht er aber erst im Verhältnis der staatlichen Institutionen zur Meta-Institution der »rasonnierenden Öffentlichkeit«.⁹⁹ Diese Meta-Institution ist univer-

97 Ebd., S. 346.

98 Ebd., S. 347. In Erinnerung an diese Formulierung Apels habe ich mich entschlossen, Benjamin Barbers »Facilitator« aus seinem Buch *Strong Democracy* mit »Ermöglicher« zu übersetzen. Vgl. den Abschnitt über Barber.

99 Ebd., S. 348. Die schulbildende Bedeutung von Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, mit einem Vorwort zur Neuauf-

sell orientiert, also in Richtung auf die regulative Idee einer Weltgesellschaft im Sinne einer internationalen rasonnierenden Öffentlichkeit. Diese wird durch den Staat einerseits garantiert, andererseits steht sie immer schon in einem Spannungsverhältnis zu ihm. Der Idee nach weist sie über ihn hinaus. Das ist ihr utopischer Überschuß, der jedoch nie dazu führen darf, »die Erzwingbarkeit des Rechts und die strategische Selbstbehauptung nach außen gänzlich aufzugeben«. ¹⁰⁰

Kein realer Diskurs kann »völlig handlungs- und zeitentlastet abgewickelt werden«. ¹⁰¹ Schon die Reflexion auf die Bedingungen einer bloß theoretischen, bloß philosophischen Debatte ergibt, daß ein gewisses Maß an Herrschaft zwar auf keinen Fall zur internen Erzwingung der Geltung von Argumenten, wohl aber zur externen Bereitstellung der Bedingungen des Argumentierens erforderlich ist. ¹⁰² Apel sucht damit einen dritten Weg »jenseits von manichäistischem Moralterror und moralfreier Polit-Technik aufzuzeigen«. ¹⁰³

1.4 Partizipatorischer Revisionsbedarf des politischen Systems? Das Institutionenproblem

Die antianarchistische Polemik, der Weg zum Rechtsstaat als Diskursgarantie, die Betonung der Verantwortungsethik, die Apel auch zu einer Rechtfertigung effektiver atomarer Vergeltungsdrohungen gegen die »wohlmeinenden Gesinnungsethiker in den Friedensbewegungen« ¹⁰⁴ führt, wohl auch sein deklariertes Patriotismus ¹⁰⁵ – all das hat zusammen mit seinem anspruchs-

lage 1990, Frankfurt am Main 1990 (Erstauflage 1962) ist hier offenkundig.

¹⁰⁰ Ebd., S. 350.

¹⁰¹ Apel, »Recht und Politik«, a.a.O., S. 45.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 262.

¹⁰⁴ Ebd., S. 215. Zur atomaren Abschreckung der Aufsatz »Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik«, ebd., S. 247-269.

¹⁰⁵ Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst, »Kontingente Identität und historische Haftung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel«, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7, 1990, S. 26-40.

vollen Begriffsstil bewirkt, daß er anders als Jürgen Habermas kaum ein Impulsgeber für den öffentlichen politischen Diskurs geworden ist. Trotzdem liegt natürlich die Frage nahe, »welche Art politischer Konfiguration durch die Anwendung des Prinzips der Diskursethik auf den politischen Bereich entstehen würde«. ¹⁰⁶ Die Realisierung der Diskursethik soll immerhin bedeuten, »traditionelle (>naturwüchsige<) Institutionen und Konventionen sukzessiv durch solche zu ersetzen, die im Universalisierungsprinzip [...] der Metainstitution des argumentativen Diskurses Rechnung tragen«. ¹⁰⁷ Sein Beispiel für einen solchen sukzessiven Prozeß ist die Einführung des Parlamentarismus in Europa. Zwar werden die parlamentarischen Debatten nicht mit dem Idealtypus der Diskurse gleichgesetzt, Apel behauptet aber, daß die parlamentarische Debatte »ein Diskurselement enthält«, durch das »der Streit der politischen Parteien, der in der gesamten Antike und noch heute in den Entwicklungsländern als Symbol der Zwietracht und Unordnung gilt, zum Mechanismus der diskursiven Meinungsbildung und damit – auch – der politischen Systemstabilisierung erhoben wurde«. ¹⁰⁸ Eine nähere Analyse des parlamentarischen Systems mit diskursethischen Kategorien steht bis heute aus – eine Forschungslücke, die für den juristischen Bereich längst geschlossen ist. ¹⁰⁹ Dieser interessante

106 Adela Cortina, »Diskursethik und partizipatorische Demokratie«, in: Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann, Marcel Niquet (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1993, S. 238-256, hier S. 238.

107 Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 148.

108 Ebd.

109 Vgl. Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main, 2. Aufl. 1991, und Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main 1988; John S. Dryzek: *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, ist lediglich ein erster, noch stark von der älteren Kritischen Theorie beeinflusster Ansatz. Der Literaturbericht von Rainer Schmalz-Bruns, *Ansätze und Perspektiven der Institutionentheorie. Eine bibliographische und konzeptionelle Einführung*, Wiesbaden 1989, S. 100-102, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Herbert Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Pro-*

Punkt kann hier deshalb nicht weiter verfolgt werden. Behandeln läßt sich aber die allgemeinere Frage, ob die Diskursethik einen bestimmten Demokratietypus, zum Beispiel, wie man vermuten könnte, eine stärker partizipatorische Demokratie bevorzugen muß.

Adela Cortina stellt die Behauptung auf, die Diskursethik habe mit der klassisch-partizipatorischen Lehre von der Demokratie nichts mehr zu tun, weil sie einer postkonventionellen Stufe der Moralentwicklung entspreche, während die partizipatorische Demokratie vom Athener Modell über Rousseau bis hin zu Benjamin Barbers *Strong Democracy* starke moralisierende Eingriffe in das Leben des Individuums mit sich bringe. Die klassische partizipatorische Demokratie habe die Ausdifferenzierung zwischen Individuum und Bürger noch nicht vollzogen und könne sich die Selbstverwirklichung des Menschen, weil sie ihn letztlich als *zoon politikon* versteht, nur in der Tätigkeit des Aktivbürgers, nicht aber als Privatmensch, vorstellen.¹¹⁰

Die Diskursethik dagegen respektiere diese Ausdifferenzierung durch ihre Zweistufigkeit. Zwar sind Diskurse für die Meinungsbildung wichtig, finden aber im wesentlichen nur im Raum der Öffentlichkeit statt und nehmen auf das politische Funktionssystem nur indirekten Einfluß. Die Betroffenen diskutieren zwar und bilden sich Meinungen, dürfen aber »bei den politischen, ökonomischen und sozialen Angelegenheiten die entsprechenden Entscheidungen nicht direkt treffen«. ¹¹¹ Sie haben allenfalls die Funktion, die politische Macht allgemein zu legitimieren oder zu delegitimieren. Es geht also nicht wie im pluralistischen Modell der Elitenkonkurrenz darum, durch Massenapathie zur Systemstabilität beizutragen¹¹², sondern um eine Partizipation an

blem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, S. 38 bis 63, hier S. 56 f., fordert deshalb die Diskursethiker auf, »das Thema der Institutionen nicht den InstitutionalistInnen zu überlassen«.

110 Vgl. Adela Cortina, *Diskursethik und partizipatorische Demokratie*, a.a.O.; zur Begriffsunterscheidung auch David Held, *Models of Democracy*, Oxford: Polity Press 1987, sowie Giovanni Sartori, *Demokratietheorie*, Darmstadt 1992. Dazu ausführlicher weiter unten im Kapitel über Benjamin Barbers *Strong Democracy*.

111 Cortina, *Diskursethik und partizipatorische Demokratie*, a.a.O., S. 250.

112 Vgl. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demo-*

den Deliberationen der Öffentlichkeit, nicht jedoch des politischen Systems selbst. Cortina bezieht sich hier auf Habermas' rätselhafte und später noch zu kommentierende Metapher einer *Belagerung ohne Eroberungsabsicht*.¹¹³ Dagegen halte es die Diskursethik nicht für eine ethisch-politische Pflicht, »institutionalisierte Kanäle herzustellen, durch die die Ergebnisse dieser freien Assoziationen sowie auch die Interessen jedes autonomen Subjektes für die politischen Entscheidungen ausschlaggebend werden«. ¹¹⁴

Mit Cortinas Modell liegt eine Interpretation der Diskursethik aus der Sicht einer elitenorientierten Demokratietheorie vor, wie sie von Schumpeter systematisch begründet und später vielfältig ausformuliert worden ist. Für sie ist durch Ausdifferenzierung der Unterschied zwischen Experten und Nichtexperten im politischen Bereich so unüberwindlich geworden, »daß es rational verboten ist, zu versuchen, diesen Unterschied zu verwischen«. ¹¹⁵ Politische Ungleichheit ist daher unvermeidlich, die politischen Entscheidungen müssen von Experten gefällt werden, die Nicht-Experten haben allein die Funktion, ihre Repräsentanten zu wählen. Die partizipatorischen Momente der Diskursethik werden dahingehend entschärft, daß sie ein ständiger und ständig notwendiger kritischer Stachel an den Mängeln des Liberalismus bleiben, aber auf keinen Fall umgesetzt werden dürfen. ¹¹⁶

kratie, München, 5. Aufl. 1980; kritisch dazu C. B. Macpherson, *Nachruf auf die liberale Demokratie*, Frankfurt am Main 1983.

113 Cortina, *Diskursethik und partizipatorische Demokratie*, a.a.O., S. 255; vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, S. 626. Auf diese Metapher werde ich im Habermas-Kapitel noch näher eingehen.

114 Cortina, *Diskursethik und partizipatorische Demokratie*, a.a.O., S. 255.

115 Ebd., S. 254.

116 Ebd., S. 256. Das Modell des kritischen Stachels übernimmt sie von Michael Walzers ganz ähnlicher Einschätzung des Kommunitarismus; vgl. Michael Walzer, »The Communitarian Critique of Liberalism«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 6-23 (Original: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, 157-180).

Mit dieser Interpretation wird die demokratiethoretische Schwäche der Diskursethik ausgebeutet. Sie mag in ihrer Frühphase in der Tat antiinstitutionelle Züge gehabt haben – vor allem in Habermas' Bemerkung »Der Diskurs ist keine Institution, er ist Gegeninstitution schlechthin.«¹¹⁷ Zweifellos trifft es auch zu, daß die am Anfang dieses Abschnitts zitierte Bemerkung von Apel über die parlamentarische Debatte noch sehr unausgearbeitet und in der gegenwärtigen Fassung parlamentarismustheoretisch auch noch nicht anschlussfähig ist. Sie gibt aber eine Richtung an, die der Deutung von Adela Cortina genau entgegengesetzt ist. Sein Konzept läuft darauf hinaus, gerade die faktisch stattfindenden und faktisch institutionalisierten Diskurse, wie strategisch sie auch immer sein mögen, zu untersuchen auf die in ihnen reflexiv auszumachenden überschießenden Potentiale. Die kontrafaktischen Momente der Anerkennung müssen in ihnen präsent sein, damit überhaupt ein Gespräch stattfinden kann. Cortinas Gegenüberstellung verkennt, daß Diskurse keineswegs nur in einer unorganisierten, gar vielfältig von Elementen des Spontanen durchzogenen Öffentlichkeit stattfinden, sondern daß sie auch auf der anderen Seite, also innerhalb des politischen Systems im engeren Sinne, stattfinden. Sie hat ihr Politikmodell verengt auf eine Gegenüberstellung von Expertensystem und diskutierender Öffentlichkeit, während doch die Diskurse gerade auch der parlamentarischen Kommunikationsexperten, ja sogar der Verwaltungsbürokratien untereinander und der verschiedenen Institutionen der Deliberation genauso der reflexiven Analyse der Diskursvoraussetzungen und ihrer Implikationen offensteht.

Die Zweistufigkeit der Diskursethik wäre fehlinterpretiert, wenn man sie mit dem Elitenmodell der Demokratie verbinden wollte. Sie enthält einen stärkeren partizipatorischen Stachel, als Adela Cortina herausarbeitet, wobei durchaus einzuräumen ist, daß dies erhebliche praktische Probleme zur Folge haben könnte. Wenn die Diskurse nämlich das allgemeine und verbindliche Rechtfertigungsinstrument sind, wenn die Individuen zwar ihre Bedürfnisse in sie einbringen können, diese aber nur Bestand

117 Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, S. 201.

und Geltung haben, wenn sie auch im Diskurs mit anderen standhalten, also verallgemeinerbar sind, dann ist der Raum der Privatheit, der unhinterfragten privaten Entscheidung, permanent gefährdet.¹¹⁸ Die Freiheit der Diskursethik ist eine positive Freiheit, nicht die in der liberalen Tradition von Benjamin Constant bis Isaiah Berlin als das moderne Projekt aufgefaßte negative Freiheit¹¹⁹, weil es im Prinzip keine diskursfreien Räume gibt. Sie ist also immer Freiheit zu Diskursen, nicht Freiheit von Diskursen. Individuelle Bedürfnisse, private Wünsche sind nicht ausgeschlossen, sie unterliegen nicht einer strengen Ethoskontrolle wie in dem von Benjamin Constant in so eindrucksvoller idealtypischer Zuspitzung beschriebenen antiken Modell, sie müssen sich aber jederzeit auf Nachfragen im Diskurs als verallgemeinerbar legitimieren können. Insofern ist die Diskursethik, gerade auch dort, wo sie vorhandene institutionelle Designs reflektiert (eine Analyse hat sie bislang kaum vorgenommen, wenn man einmal von Habermas' Rechtstheorie in *Faktizität und Geltung* absieht), ein Modell, das auf Ausweitung der Partizipation und auf eine nicht nur parasitäre Einhaltung der Regeln drängt. Die Diskursethik ist postkonventionell, weil ihre Normen nicht direkt in Moral umgesetzt werden. Als Diskursnormen aber sind sie zwar prozedural, aber keineswegs neutral, und sie beinhalten auch, daß Expertenwissen jederzeit öffentlich legitimationsbedürftig ist und in Zweifel gezogen werden kann. Sie ist so gesehen geradezu ein Prinzip der Rückbindung von Expertendiskursen an den normalsprachlichen Diskurs der Öffentlichkeit. Schon das Parlament ist ja gegenüber beratenden Wissenschaftlergremien und gegenüber der Ministerialbürokratie in der Rolle des Nicht-Experten. Die Diskursethik mit ihrem Prinzip der Verständlichkeit enthält hier durchaus regulierende Ansprüche.

118 Dieses Problem behandelt in diskursapologetischer Weise Simone Chambers, »Zur Politik des Diskurses: Riskieren wir unsere Rechte?«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, a.a.O., S. 168 bis 186.

119 Benjamin Constant, »Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royal in Paris«, in: ders., *Werke*, Bd. 4, Berlin 1970, S. 363-396. Vgl. dazu in diesem Band mein Kapitel über Charles Taylors Kritik der negativen Freiheit.

1.5 Das Motivationsproblem und sein Zusammenhang mit der Methode der Diskursethik

Die diskursethischen Normenbegründungsverfahren können durch ihre Argumente den praktischen Entschluß zur Befolgung der dann begründeten Normen keineswegs erzwingen. »Insofern bedarf die praktische Realisierung der Vernunft durch den (guten) Willen immer eines Engagements, das sich nicht andemonstrieren läßt und das man insofern ›irrational‹ nennen mag.«¹²⁰ Der gute Wille muß also immer noch zum guten Argument hinzutreten.¹²¹ Andernfalls wäre es sinnlos, jemanden zum Beispiel für die Nichtbefolgung einer Norm zur Verantwortung zu ziehen: aus der vernünftigen Einsicht hätte ja schon die Handlung selbst folgen müssen, und alles abweichende Handeln müßte auf eine äußere Ursache zurückzuführen sein. Deshalb schlägt Apel auch konsequenterweise vor, »daß wir bei der weiteren Diskussion der Anwendungsproblematik der Ethik den guten Willen zur Anwendung einfach voraussetzen«.¹²² Die Art der Motivierung, die hier mit einem im Grunde einfachen Argument zurückgewiesen wird, ist sozusagen nur der willensmetaphysische Teil der Motivationsfrage.¹²³ Die Praxisfrage muß im Grunde anders lauten: Auf welche Ressourcen kann die Diskursethik zurückgreifen, um ihre Normen als wünschenswert und wollenswert erscheinen zu lassen? Die Frage stellte sich in gewisser Weise schon bei der Zumutbarkeit moralischen Verhaltens in einer moralfeindlichen Praxissituation. Es handelt sich um ein Grund-

120 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 412; vgl. ders., »Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?«, a.a.O., S. 126.

121 Apel, *Transformation der Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 328 f.

122 Apel, »Ist die philosophische Letztbegründung«, a.a.O., S. 126.

123 Deshalb trifft auch Schönrichs Kritik nicht ganz zu, die Diskursethik könne mit dem Problem des Bösen nichts anfangen: Gerhard Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, a.a.O., S. 113 ff.; dagegen Apel in: »Ist die philosophische Letztbegründung...«, a.a.O., S. 126, S. 142, wo er das Böse, also die Diskursverweigerung, als unvermeidliches Restproblem behandelt.

problem fast aller modernen Ethikkonzeptionen, die nicht mehr einfach wie antike Ethiken ganz selbstverständlich davon ausgehen, daß das Gute auch gewollt wird, und die auch nicht mehr nach dem Muster religiöser Ethiken mit erheblichen postmortalen Sanktionen drohen können.

Kant, der dieses Problem in der nötigen Zugespitztheit thematisiert hat, sah darin ein Paradoxon, das er teils durch appellative Rhetorik an Achtung für die Idee, Erhabenheit der Maxime und Würdigkeit des vernünftigen Subjekts, teils doch wieder durch den Verweis aufs Jenseits auflösen zu können hoffte.¹²⁴ Durkheim hatte soziologisch nüchtern die Sanktion als »das Definitionsmerkmal sämtlicher moralischen und rechtlichen Regeln«¹²⁵ erklärt und so per definitionem schon das Problem vermieden. Allerdings war damit auch ein Konzept wie das der Diskursethik ausgeschlossen, Normen rein durch Situationsreflexion und nicht durch Suche nach den jeweils stattfindenden Sanktionen zu bestimmen. Die Nichteinhaltung einer durch hermeneutische Reflexion als notwendig erklärten Voraussetzung herrschaftsfreien Diskurses könnte ja lediglich die Folge haben, daß der dann stattfindende Diskurs eben nicht herrschaftsfrei wäre und man ansonsten zur Tagesordnung überginge. Immerhin kann es durchaus sein, daß er in Problemregelungsfällen zu suboptimalen Ergebnissen führt – das wäre dann ein praktischer Nachteil, der durch Fehlersuche und Optimierungsverfahren beseitigt werden könnte. Diskursive Optimierung praktischer Entscheidungsverfahren wäre dann ein Vorteilsversprechen, das diskursethische Aktivitäten ermutigen könnte – aber das war es gewiß nicht, was Apel gemeint hatte.

Die Diskursethik ist also ein Konzept, das weitgehend ohne Sanktionen auskommen muß. Sie ist im Kern ein fast waffenloses

124 Vgl. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, 3. Auflage 1965, S. 63 f. (B 84 f.).

125 Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, hg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 11; vgl. dazu Luhmanns Kritik, daß es nicht unbedingt auf Sanktionen ankomme, sondern auf Normenstabilisierung, und diese könne auch durch verschiedene Formen des enttäuschungsresistenten Festhaltens an Erwartungen gewährleistet werden: Niklas Luhmann, *Rechtssoziologie*, 3. Auflage, Opladen 1987, S. 60 ff.

Moral-konzept – »fast« deshalb, weil es denn doch gewisse Möglichkeiten der Ächtung von Diskursstörern und der Hochschätzung des besonders rationalen Diskursteilnehmers gibt. In Diskussion um ihre Praxisrelevanz muß dieser Punkt jedoch als Mangel gelten. Das ist wohl auch der Grund dafür, daß Apel so relativ häufig die Zumutung zurückweisen mußte, nun auch noch theoretisch für die willensmäßige Bekräftigung der Normenbefolgung aufkommen zu müssen.

Wenn man die Frage nicht willensmetaphysisch, sondern soziologisch analysiert, wird aus diesem Mangel ein Ausdifferenzierungsvorteil. Einerseits muß sich das Ethikkonzept, weil es praxisrelevant sein will, um einen rechts- und institutionentheoretischen Teil erweitern. Diesen Weg sind Apel und Habermas nach anfänglichem Zögern konsequent gegangen. Andererseits werden die Normenüberlegungen der Moraltheorie dann zu reinen Denkak-tivitäten, die erst dann Praxisrelevanz bekommen, wenn etwa das Rechtssystem in einer Situation der Unsicherheit gegenüber einem bisher nicht gesehenen oder nicht aufgetretenen Problem nach Normierungsargumenten sucht oder das politische System auf neue überzeugende Argumente zurückgreifen möchte. Solche Situationen sind vor allem immer dann leicht imaginierbar, wenn eine neue Partei, Strömung oder Bewegung sich mit Argumentationen ausrüsten muß. Praxisrelevant werden diese Normierungsangebote dann immer erst von den härteren Systemen, also vom Rechtssystem oder der Politik her, und auch nur nach den Maßgaben dieser Systeme. Die Zeiten einer unausdifferenzierten, direkt mit den Sanktionssystemen liierten Moralität sind vergangen, auch wenn es immer Sondergruppen geben mag, die nun plötzlich beschließen, nur nach den Regeln der Diskursethik miteinander zu kommunizieren und diese durch Achtung, Mißachtung und Gruppenausschließung durchzusetzen. Eine gesellschaftliche Generalisierung ist nur auf dem anderen Weg, nur über die härteren Sozialsysteme möglich und sinnvoll.

Das prekäre Verhältnis der Diskursethik zur Praxis wird so verständlich: es ist immer noch überfrachtet mit Erwartungen an das, was Moral in gesellschaftlichen Zusammenhängen einst leistete oder vorsichtiger gesagt: ihrem eigenen Anspruch und den damals geltenden Maßstäben nach leisten sollte. Der Moraldiskurs hat die gesellschaftliche Ausdifferenzierung immer noch

nicht recht nachvollzogen und ist deshalb immer noch mit falschen Erwartungen überfrachtet.¹²⁶

Um nicht mißverstanden zu werden: Ich meine nicht, daß die vielfältigen in unserer Gesellschaft vorhandenen Moralvorstellungen sanktionsunbewehrt und damit obsolet wären. Das wäre schon empirisch, also in Durkheims Sinne, falsch. Ich meine vielmehr, daß eine Newcomer-Konzeption wie die Diskursethik diese Sanktionsmöglichkeiten nicht hat und dies als postkonventionellen Vorteil ansehen kann. Da ihr ohnehin keine härteren Maßnahmen zur Verfügung stehen, kann sie klugerweise nicht mehr wollen, als lediglich rechts- und politikberatend tätig zu werden.

Die Frage »Warum moralisch sein?« stellt sich in besonderem Maße bei Neuansätzen der Theorie. Die sprachanalytische Metaethik hat sie in zugespitzter Weise thematisiert, weil ihr Theoriedesign ähnlich sanktionsfern angelegt war.¹²⁷ Bei der Apelschen Diskursethik kommt hinzu, daß der starke Letztbegründungsanspruch in einem Mißverhältnis zu den schwachen Sanktionsmöglichkeiten zu stehen schien – ein Schein, der allerdings auf der unzulässigen Kurzschließung der Begründungs- mit der Anwendungsebene beruht und der von Apel wohl auch, wenn man seine Argumente nur zur Kenntnis nehmen will, ausgeräumt werden konnte.

Darüber hinaus ergibt sich aber ein Grundsatzproblem: Weshalb soll eigentlich eine hermeneutisch-reflexive Auslegung einer Situation die Hörer oder Leser dieser Auslegung zu irgend etwas verpflichten?

Die soziale Bindekraft von Sprechakten kann durch die linguistische Sprachpragmatik als einigermaßen erforscht und durch den Verweis auf die damit verbundenen Institutionen als beantwortet gelten. Das knappe Ja-Wort vor dem Standesamt, ein Lieblingsbeispiel John L. Austins¹²⁸ (heißt Heiraten einfach

¹²⁶ Ich werde im Schlußabschnitt auf die Frage zurückkommen, ob er überhaupt ausdifferenzierungsfähig ist.

¹²⁷ Vgl. William K. Frankena, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München 4. Aufl. 1986, besonders S. 138 ff. mit einer eindeutig funktionalistischen Antwort darauf, warum die Gesellschaft sich eine Institution wie die Moral zu eigen machen sollte.

¹²⁸ John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*, Stuttgart 1972, besonders S. 26, 28.

nur etwas sagen?), ist bindend vor dem Hintergrund einer langen Rechtsentwicklung. Wie steht es aber mit der sozialen Bindekraft hermeneutischer Rede? Die Fragestellung mag auf den ersten Blick ein wenig irritierend erscheinen, weil Hermeneutik als reflexives Verstehen ja zunächst keine normativen Implikationen außer der einen des richtigen Verstehens beansprucht. Diese letzte Voraussetzung scheint sie aus der inneren Dynamik ihrer Entwicklung heraus auch noch über Bord zu werfen, wenn man an Harold Blooms These denkt, daß Lesen notwendigerweise Fehldeutung sei und es nur darauf ankomme, möglichst starke, möglichst poetische Fehldeutungen zu liefern.¹²⁹ Möglicherweise ist also nicht einmal das »richtige« Verstehen für sie eigentümlich oder erforderlich. Die Frage will ich hier übergehen¹³⁰, weil die Bindekraft der hermeneutischen Rede im Prinzip ja unabhängig sein müßte von ihrem Wahrheitsgehalt. Es geht also darum, ob eine Theorie, die nichts weiter ist als eine Reflexion auf Voraussetzungen der argumentativen Rede, diese Voraussetzungen in der tatsächlichen Argumentationspraxis dann auch mit stichhaltigen Argumenten einklagen kann. Worauf beruft sie sich bei ihrem Durchsetzungsanspruch von Regeln? Die antike Ethikbegründung, es sei unvernünftig, das Gute nicht zu wollen, war da auf ihre Art handfester. Noch mehr ist es die utilitaristische Begründung des Nutzens – hier werden im Falle der Akzeptanz konkrete Vorteilsversprechungen gemacht. Schon bei Kants Universalisierungsprinzip fällt die Begründung wesentlich abstrakter aus.¹³¹ Wenn man die besondere Emphase lediglich noch als

129 Harold Bloom, »Notwendiges Fehl-Lesen«, in: ders., *Kabbala. Poesie und Kritik*, Basel und Frankfurt am Main 1989, S. 93-126.

130 Sie hat mich vor längerer Zeit anhand der Frage intensiv beschäftigt, mit welchen Argumenten sich Textdeutungen bestreiten lassen, ohne daß ich eine mich selbst überzeugende Lösung gefunden hätte. Vgl. Walter Reese, *Zur Geschichte der sozialistischen Heine-Rezeption in Deutschland*, Frankfurt, Bern und Cirencester 1979. Eine Verteidigung einer sehr schwachen Form der richtigen Interpretation, also mehr ein Rückzugsgefecht, liefert Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München und Wien 1992.

131 Vgl. dazu maßgeblich: Karl-Heinz Ilting, »Der naturalistische Fehlschluß bei Kant«, in: *Grundfragen der praktischen Philosophie*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe. Frankfurt am Main 1994, S. 277-295; zuerst in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* 1:

rhetorischen Ersatz für fehlende Argumente wahrzunehmen vermag, dann bleibt nur der Weg, den kategorischen Imperativ in ein Testverfahren für moralische Argumentationen umzudeuten, wie Otfried Höffe das tut.¹³²

Ein Kriterium allerdings kann keine Bindekraft mehr haben, sondern nur noch das Mittel zu einer Entscheidung sein, die aus anderen Gründen getroffen wird. Vollends gilt für eine reflexive Interpretation, daß sie keinerlei sozial bindenden Anspruch mehr erheben kann.

Dies ist nicht nur ein Problem für die Apelsche Rekonstruktion der Präsuppositionen der Argumentation, sondern genauso für die normative Hermeneutik der Kommunitarier. Um Bindewirkung zu entfalten, muß zur Situationsdeutung immer noch ein normatives Moment hinzukommen. Bei Apel ist es der Anspruch, nicht nur eine Situation zu rekonstruieren, sondern deren immanente Vernünftigkeit. Die normative Wirkung soll also vom Vernunftanspruch ausgehen. Bei den meisten Kommunitariern ist es das Zeigen auf einen Gesellschaftszustand, der als »gut« und erstrebenswert dargestellt wird. Er soll durch seine Existenz selbst und die ihm immanenten Verbesserungsmöglichkeiten (deren Potentialität und Wünschbarkeit immer mitgedacht und miterwähnt wird) so überzeugend wirken, daß er gewollt werden kann und dadurch eine normative Kraft entfaltet.

Es läuft also auf den Appell an eine bestimmte Lebensweise oder an Rationalität hinaus. Hermeneutik vermag immerhin zu der Einsicht zu verhelfen, daß es so sein müsse (wie es ist oder wie die Vernunft sagt, daß es sein soll) und nicht anders sein könne bzw. dürfe. Eine andere Interpretation derselben Realität aber kommt womöglich zu anderen Schlüssen und anderen Notwendigkeiten. Hermeneutische Argumentationen können das Interpretationsproblem nicht umgehen.

Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg i. B. 1972, S. 113-130. Vgl. auch Dieter Henrich, »Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ›Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‹«, in: Alexander Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*, Darmstadt 1975, S. 55-112.

132 Vgl. Otfried Höffe, »Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen«, in: ders., *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979....

Auch diese Analyse zeigt, daß schon aus methodischen Gründen die Transzendentalpragmatik nur eine beratende, nicht aber selber normierende Funktion für sich in Anspruch nehmen kann. Diese mangelnde Bindewirkung aber, das sei nochmals betont, um einem weiteren möglichen Mißverständnis vorzubeugen, kann ohne weiteres als Modernitätsvorteil gegenüber herkömmlichen – mit Luhmann zu sprechen: »alteuropäischen« – Moraltheorien angesehen werden.

Zweites Kapitel

Habermas' Diskurstheorie der Moral

2.1 Die Differenz zwischen Apel und Habermas: Begründungs- und Unbedingtheitsanspruch

Der entscheidende Dissenspunkt, an dem sich die Theorien von Apel und Habermas unterscheiden, ist bei aller sonstigen Übereinstimmung die Frage der Letztbegründung. Letztbegründungsfragen gehören für Habermas nicht mehr in ein nachmetaphysisches Zeitalter. Dieses muß auf Letztbegründungsargumente verzichten und darf sich allenfalls fallible Hypothesen und empirische Rekonstruktionen zutrauen.¹ – »Eine Letztbegründung der Ethik ist weder nötig noch möglich.«² Auch die Präsuppositionen der Argumentation können nur empirische Geltung beanspruchen, sich jedoch nicht mehr auf die Identifikation von tatsachenbezogener Aussage und innerem Gewißheitserlebnis stützen. Trotz der Apelschen Rede von der Kommunikationsgemeinschaft vermutet er bei diesem einen Rest von Fichtes Subjektdenken, eine kommunikativ noch nicht überwundene bewußtseinsphilosophische Denkfigur, denn das, woran Apel mit seiner Letztbegründung appelliert, ist ja der einsichtige Mit- und Nachvollzug.³

Habermas vermag zu zeigen, daß in Apels Begründungsargument notwendigerweise hypothetische Elemente enthalten sind, nämlich vor allem, daß ein vortheoretisches Wissen darüber, wie man argumentiert, in eine explizite Form überführt werden kann, die dann verbindlich ist, also aus einem »*know how*« ein »*know that*« abgeleitet werden kann, und daß die Letztbegründung insofern andere Möglichkeiten ausschließt, als sie eine vollständige Rekonstruktion der Präsuppositionen der Argumenta-

1 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, S. 44.

2 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 195.

3 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 106; zum Hinweis auf Fichte vgl. Vittorio Hösle, »Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986, S. 235-252.

tion sei. Es könnte aber noch weitere geben. Insofern sind beide Behauptungen fallibel. Die theoretisch dargelegten Präsuppositionen sind selber nicht zwingend, sondern eben nur theoretische Beschreibungen, die falsch sein können. Gewißheiten der Alltagspraxis lassen sich nicht in Wahrheiten der Rekonstruktion übertragen.⁴ Und dann wohl auch nicht in normative Ansprüche.

Allerdings sieht Habermas in dieser Differenz kein wirkliches Problem: »Freilich entsteht auch gar kein Schaden, wenn wir der transzendentalpragmatischen Begründung den Charakter einer Letztbegründung absprechen.«⁵ Die Diskursethik würde dann einfach in Konkurrenz mit anderen Ethiken als Mittel zur »Beschreibung empirisch vorgefundener Moral- und Rechtsvorstellungen eingesetzt« werden.⁶

Auch aus lebenspraktischen Gründen bedarf es keiner Letztbegründung. »Die moralischen Alltagsintuitionen bedürfen der Aufklärung des Philosophen nicht. [...] Die philosophische Ethik hat eine aufklärende Funktion allenfalls gegenüber den Verwirrungen, die sie selbst im Bewußtsein der Gebildeten ange richtet hat.«⁷ Es ist dies eine der erstaunlichsten und zugleich aufschlußreichsten Stellen in den Veröffentlichungen von Habermas. Hier zeigt sich nämlich eine tektonische Bruchstelle. Man kann dies als Programmabsturz des diskursethischen Begründungsdenkens charakterisieren⁸ oder es als »Trotzreaktion« angesichts der Aussichtslosigkeit der Letztbegründung ansehen.⁹ Apel hat denn auch mit einiger Empörung festgestellt, daß ein solcher Satz genausogut bei Rorty stehen könnte.¹⁰ Jedoch ist

4 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 107.

5 Ebd., S. 107.

6 Ebd., S. 108.

7 Ebd.

8 Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, New York 1991, S. 67.

9 Karl-Otto Apel, »Normative Begründung der ›Kritischen Theorie‹ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken«, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1989, S. 15-65, hier S. 27.

10 Apel, »Sprachliche Bedeutung«, a.a.O., S. 82.

dieser Gedanke von Habermas her gesehen theoriekonsequent, weil er in der Tat den Ausweg aus allen Begründungsproblemen durch »Rekurs auf die faktisch funktionierende Sittlichkeit des kommunikativen Handelns in der Lebenswelt« sucht.¹¹ Er entwickelt geradezu ein empiristisches Gegenkonzept zu den transzendentalpragmatischen Letztbegründungsanstrengungen von Apel. Er sucht Halt gegen alle skeptischen Einwände in der kommunikativen Alltagspraxis, aus der »auch der konsequente Aussteiger« nicht aussteigen kann.¹² Sicherheit wird nicht in einem als künstliche Konstruktion empfundenen Argument gesucht, sondern im Verweis auf eine real stattfindende Praxis. Der Gedanke des *Faktums der Diskurse*, der bei Apel unterstützend hinzukam, wird bei Habermas zum tragenden Bauelement. Apel hat die theoriearchitektonische Bedeutung dieser Wendung deutlich gesehen. Der Verweis auf die Lebenswelt ist der Versuch, dem Vorwurf des intellektualistischen Fehlschlusses zu entgehen, den Karl-Heinz Ilting gegen die Diskursethik vorgebracht hatte. Man dürfe nämlich die Regeln, die wir befolgen müssen, um zu Erkenntnissen zu gelangen, nicht mit moralischen Normen verwechseln, denn die ersteren sind sehr viel weniger verbindlich als die letzteren.¹³ Habermas ersetzt den begründungstheoretischen Moralabsicherungsversuch also durch einen lebensweltlich-empirischen. Dieser ist dann allerdings auch empirisch bestreitbar. Apel tut das mit dem Hinweis, daß nach Lawrence Kohlbergs Forschungen derzeit der überwiegende Teil der Menschen in den westlichen Industriegesellschaften noch an konventionellen Moralorientierungen festhalte, also an eher äußerlichen Vorstellungen von Rollenkonformität oder Recht und Ordnung statt an sozialen Vereinbarungen oder gar an Gewissenserwägungen oder Prinzipien, wie es der postkonventionellen Stufe entspräche.¹⁴

11 Ebd., S. 28.

12 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 110.

13 Karl-Heinz Ilting, »Der Geltungsgrund moralischer Normen«, in: Wolfgang Kuhlmann, Dietrich Böhler (Hg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1982, S. 612.

14 Apel, »Normative Begründung«, a.a.O., S. 27; vgl. Lawrence Kohlberg, Charles Levine, Alexandra Hewer, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel und New York 1983, S. 48, 60.

Für Apel ist der argumentative Diskurs gerade als aufklärerisches Element in die Welt gebracht worden, weil die lebensweltlichen konventionellen Binnenmoralen der Stammesgesellschaften und der frühen Staaten nicht mehr akzeptiert werden konnten. Habermas hat danach den intellektualistischen lediglich durch den naturalistischen Fehlschluß ersetzt.¹⁵

Diese Kontroverse zwischen den beiden Begründern der Diskursethik beleuchtet einen zentralen Punkt aller aktuellen politischen Ethikdiskussionen, mit denen wir es hier zu tun haben. Sie stehen alle vor der Überlegung, ob sie auf ihre bloß innertheoretisch-normative Überzeugungskraft setzen sollen oder ob sie auf irgendeine Form von lebensweltlicher Evidenz zurückgreifen wollen. Apel setzt von seinem Anspruch her eindeutig auf den ersten Weg, auch wenn man seine Zweifel haben kann, ob die Annahme eines faktischen Apriori nicht doch die reine Kontraktizität in Frage stellt. Habermas setzt nun keineswegs auf den zweiten Weg – das tun lediglich die besonders angepaßten deutschen Neoaristoteliker. Er sucht vielmehr einen komplexen Zwischenweg, auf dem längst in Frage gestellte und nicht mehr haltbare konventionelle Normen ersetzt werden durch einen Deliberationsprozeß, der aber seinerseits üblich geworden und insofern lebensweltlich verankert ist. Die Lebensformen müssen der Diskussionsbereitschaft »entgegenkommen« – das ist sein wiederum zweistufiger Lösungsversuch dieses Dilemmas.¹⁶

Die Bindekraft von solchen Begründungen, die auf komplexen sprachanalytischen oder transzendentaltheoretischen Voraussetzungen beruhen, zu denen es zudem noch Gegenargumente gibt, muß als außerordentlich schwach veranschlagt werden. In diesem Punkt herrscht geradezu ein schulenübergreifender Konsens, so sehr das den von seiner eigenen Fachdisziplin überzeugten Philosophen schmerzen mag. Einige wenige Belege seien hier zitiert. J. L. Mackie konstatiert¹⁷: »Eine logische oder sprachanalytische Wahrheit übt keinen wirklichen Zwang auf unser Denken aus; ganz ähnlich kann sie auch keinen wirklichen Zwang auf unser Verhalten, Vorschreiben, Werten, Wählen oder auf unsere

15 Apel, »Normative Begründung«, a.a.O., S. 27 f.

16 Habermas, *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 119.

17 John Leslie Mackie, *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, 2., durchgesehene Auflage, Stuttgart 1983, S. 124 f.

Politik ausüben.« Ganz ähnlich stellt Hans Albert aus der Sicht des kritischen Rationalismus fest, daß ethische Überzeugungen de facto nur wenig von Begründungsversuchen abhängig sind.¹⁸ Wiederum auf der ganz anderen Seite der gängigen philosophischen Frontenbildungen konstatiert Max Horkheimer, die »Begründung von Handlungsweisen aus bloßer Philosophie« sei eine unmögliche Aufgabe.¹⁹

Ich will an dieser Stelle der Frage nicht nachgehen, ob in dieser erstaunlichen Koinzidenz zwischen angelsächsischer Philosophie, kritischem Rationalismus und der klassischen Frankfurter Schule möglicherweise ein in allen drei repräsentativen Richtungen gleichermaßen präsenter verborgener Nietzschanismus gesucht werden könnte, sondern mich mit der Konstatierung einer verbreiteten postphilosophischen Grundhaltung begnügen. Die heroischen Hoffnungen auf Begründung können von einer akademischen Disziplin nicht erfüllt werden – das ist der gemeinsame Tenor dieser Überlegungen. Max Webers Satz über philosophische Ethikbegründungen als »relativ junges Produkt philosophischer Denkarbeit«²⁰ ist – obwohl in seinem Hauptwerk zu finden – von allen diesen Zitaten gewiß das aperçuhafteste, denn er hätte genausogut darüber Verwunderung äußern können, daß uralte Produkte der Denkarbeit noch heute Macht über unsere Gehirne ausüben können – etwa im Sinne von Luhmanns häufiger Verwendung des Begriffs »alteuropäisch«. Gemeint ist immer der Zweifel daran, daß Philosophie überhaupt eine lebensorganisierende und lebensgestaltende Bedeutung haben kann. Sie ist im Verständnis all dieser Theoretiker unseres Jahrhunderts so sehr entmächtigt, daß selbst eine gelungene Begründungsanstrengung daran nichts mehr ändern würde. Die äußere Tatsache, daß sie ohnehin nie einen Polizisten oder Gerichtsvollzieher in Bewegung setzen konnte, hat sie sozusagen auch innerphilosophisch eingeholt.

18 Hans Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 86.

19 Max Horkheimer, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1968, S. 92.

20 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage mit textkritischen Erläuterungen hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1976, 1. Halbband, S. 191.

Was bleibt in einem solchen Gedankenumfeld dann noch übrig als Strategie kritischer Theorie, wie Habermas sie beansprucht? In seiner Auseinandersetzung mit Richard Rorty kommt er zu dem Ergebnis, daß Philosophie mit ihrer durch Kant geprägten Rolle als *Platzanweiserin*, die sich eine Erkenntnis vor der Erkenntnis zutraut und damit eine Herrschaftsfunktion über die Wissenschaften, überfordert ist. Rortys Position, ihr komme damit keine Richterrolle mehr zu und sie könne keine *quaestiones juris* hinsichtlich der übrigen Kultur entscheiden, damit also nichts über das Erkennen erkennen, »was kein anderer ebensogut zu erkennen vermag«²¹, differenziert er dahingehend, daß sie immerhin noch so etwas wie eine Hüterin der Rationalität sein könne.

Sie wäre dann eine *Platzhalterin* für erst teilweise entwickelte oder noch zu entwickelnde empirische Theorien mit stark universalistischen Ansprüchen. Er stellt sich also vor, mangels einer schon hinreichend entwickelten Empirie immerhin die Fragen gegenüber dem bislang schon erreichten Forschungsstand offenzuhalten. Philosophen sollten sich also »als Zuarbeiter für eine Theorie der Rationalität betätigen«.²²

Zu dieser Platzhalterfunktion kommt eine interpretierende und vermittelnde Funktion hinzu. Die Ausdifferenzierungsprozesse der Moderne erzeugen Probleme der Vermittlung zwischen esoterischen Expertenkulturen und der kommunikativen Alltagspraxis sowie zwischen den drei ausdifferenzierten Vernunftmomenten der wissenschaftlichen Erkenntnis, der rechtlich und profanethisch angeleiteten Praxis sowie der autonom gewordenen Kunst. Für Habermas reicht es nicht aus, hier schlicht von Lebensgewohnheiten auszugehen. Philosophie als Theorie der Rationalität muß immer auf ein Moment des Unbedingten aussein »welches die Gültigkeit, die wir für unsere Auffassungen beanspruchten, von der bloß sozialen Geltung einer eingewöhnten Praxis unterscheidet«.²³ Diese Rolle privilegiert die Philosophie nicht mehr zu einer Art Überwissenschaft, sie bleibt aber die Hüterin von etwas Unbedingtem.

21 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main 1981, S. 424 f.; vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 11

22 Ebd., S. 23.

23 Ebd., S. 27.

Auch wenn Habermas mit diesem Begriff gelegentlich ironisch zu spielen scheint, zum Beispiel, indem er von einer »Analyse der Bedingungen des Unbedingten« spricht²⁴, so bleibt doch bei näherer Betrachtung festzuhalten, daß seine Theorie des kommunikativen Handelns letzten Endes eine Art von normativer Unbedingtheit als Ausgangspunkt und Grundlage von Kritik anstrebt: »Die Theorie des kommunikativen Handelns zielt ja auf jenes Moment der Unbedingtheit, welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen des Konsensbildungsprozesses eingebaut ist – als Ansprüche transzendieren diese alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontextes.«²⁵

Seine Theorie schillert in diesem Punkt ganz merkwürdig, denn es ist nicht zu sehen, wie ein methodisches Vorgehen, das rekonstruktiv auf der Basis empirischer Theorien der Rationalität vorgeht, zugleich Unbedingtheitsansprüche erheben kann.²⁶ Es kann höchstens feststellen, daß solche Ansprüche faktisch von den Kommunizierenden implizit oder explizit erhoben werden. Aber so sehr die Rekonstruktion implizit erhobener Ansprüche als Entdeckung gewertet werden kann, überträgt diese Feststellung von sozialen Tatsachen doch noch keinen Geltungsanspruch auf diese. Herbert Schnädelbach hat dazu festgestellt: »Daß in kommunikativem Handeln unbedingte Ansprüche erhoben werden, mag ja der Fall sein, aber dies qualifiziert sie noch nicht dazu, kritische Theorie zu fundieren; dazu müßten sie selbst kritisch beurteilbar sein, d. h., der Theoretiker müßte die unbedingten Maßstäbe der Kritik unbedingt schon mitbringen, und er wird sie niemals auf dem Wege der hypothetischen Regelrekonstruktion seinem Gegenstand entnehmen können.«²⁷

Die Unbedingtheit kann also nur als philosophischer An-

24 Ebd., S. 25.

25 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981, S. 586 f.

26 Zum rekonstruktiven Vorgehen vgl. Jürgen Habermas, »Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S., 29-52.

27 Herbert Schnädelbach, »Transformation der kritischen Theorie«, in: Axel Honneth und Hans Joas, *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt am Main 1986, S. 34.

spruch postuliert, nicht aber, wie Habermas sich das vorzustellen scheint, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst vorgefunden werden. Sein Denken läuft auf eine merkwürdige Melange zwischen sozialwissenschaftlicher Faktizitätsorientierung und fundamentalistischem Realitätstranzendierungsanspruch hinaus. Er versucht dem Vorwurf des Begründungsfundamentalismus mit zwei Argumenten aus dem Wege zu gehen: Zwar fordere er Unbedingtheit, die Philosophie könne aber nicht mehr als arbeitsteiliger Zubringer für eine Theorie der Rationalität sein. Sie kann allenfalls ein Verfahren der Kohärenzprüfung sein, aber keine hierarchisch übergeordnete Richterfunktion mehr ausüben. Sie liefert also nicht die Fundamente, die von anderswoher, nämlich aus der sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion stammen. Sie soll sie nur auf ihre Stabilität prüfen. Das zweite Argument: Die Theorie kann niemals ihren gesamten lebensweltlichen Hintergrund auf einmal reflexiv in Frage stellen, sondern immer nur Teilausschnitte. Sie bleibt also selbstbezüglich, oder anders ausgedrückt, sie muß ihren Entstehungskontext jederzeit zumindest in Teilen voraussetzen, so daß sie an ihn gebunden bleibt.²⁸

Diese beiden Argumente gegen den Fundamentalismusvorwurf kontrastieren mit dem weiter aufrechterhaltenen Postulat der Unbedingtheit normativer Ansprüche. Solange er Unbedingtheitsansprüche ernsthaft aufrechterhält, ist er dem Fundamentalismusvorwurf mit allen politischen Konsequenzen (Despotie, politische Theologie etc.)²⁹ ausgesetzt. Sobald er auf eine sozialwissenschaftliche Rekonstruktion ohne Letztbegründungsanspruch setzt, also die Bedingungen des »Unbedingten« herausarbeitet, bleibt nur die interne Normativität des sozialen Kontextes. Das innere Drängen dieses Kontextes auf Universalisierung läßt den Schluß, daß seine Normen wirklich universal gelten und auch aus einer anderen Perspektive als universal angesehen werden müssen, nicht zu. Die Rede von der Bedingtheit des Unbedingten ist nur eine weitere tektonische Bruchstelle, die einen ideologiekritischen Aufschluß zuläßt.³⁰

28 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., Bd. 2, S. 589 ff.

29 Vgl. dazu Ernst Vollrath, »Jürgen Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß«, in: *Der Staat* 22, 1983, H. 3, S. 406-414.

30 Methodisch folge ich hier C. B. Macpherson, der ja seine ideologiekritischen Deutungen nicht freihändig angesetzt hat, sondern immer

Mein Deutungsvorschlag: Habermas' Denken ist geprägt von der marxistischen Tradition, die das »Moralisieren« ablehnte und statt dessen auf objektive, wissenschaftlich feststellbare Gesetze bauen wollte. Der Zeitgeist der sechziger Jahre war gerade in der akademischen und intellektuellen Linken von einem antimoralistischen Klima geprägt, der sich übrigens überraschend gut mit entschiedenen moralischen Werturteilen vertrug. Bis weit in die siebziger Jahre hinein hat Habermas »keinen irgendwie systematischen Beitrag zur philosophischen Ethik oder zur praktischen Philosophie geleistet«. ³¹ Ihm lag dieser Theoriebereich fern. Seine *Moraltheorie*, die er im Grunde erst sehr spät in der Folge der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelte, ist von diesem Klima stark beeinflusst worden. Das zeigt sich vor allem in zwei Punkten:

- Die Moralbegründung wird im kommunikativen Handeln selbst aufgefunden, also nicht als Konstruktion von den Subjekten gegen die Wirklichkeit gehalten. Trotz ihres »kontrafaktischen« Charakters soll sie eine »reale Basis« haben.
- Sie ist darauf angewiesen, daß die in der Lebenswelt sich entwickelnde Rationalität ihr entgegenkommt. ³²

Um also das verpönte Moralisieren und den Fundamentalismus zu vermeiden, wird ein sozialwissenschaftlicher Weg gesucht, der zu allem tauglich sein mag, nicht aber zur Fundierung unbedingter Ansprüche. Habermas will zwei unvereinbare Dinge: die Soziologisierung des Moraldiskurses bei gleichzeitiger möglichst weitgehender Aufrechterhaltung seines Absolutheitsanspruchs. ³³ Um jeden Preis soll die Konsequenz des Relativismus

Erklärungen für unlogisch erscheinende Bruchstellen, Inkonsistenzen, nicht thematisierte Voraussetzungen etc. bei Hobbes, Locke etc. suchte. Vgl. ders., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main 1980, besonders S. 16–20.

³¹ Habermas, »Diskussionsbeitrag«, in Willi Oelmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn 1978, Bd. 1, S. 123.

³² Vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 119.

³³ Vgl. als eine hervorragende ideengeschichtliche Darstellung der Auseinanderentwicklung von soziologischem und philosophischem Moraldiskurs: Horst Firsching, *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Frankfurt und New York 1994.

vermieden werden: »Die Alternative ist Hermeneutik als praktische Philosophie ohne Unbedingtheitsansprüche mit allem relativistischen Konsequenzen.«³⁴ Im zwölften Kapitel dieses Bandes wird zu zeigen sein, wie man es doch vermeiden kann, »alle« relativistischen Konsequenzen zu ziehen, sondern nur einige zu ziehen braucht.

Einige relativistische Konsequenzen zieht auch Habermas selbst schon, wenn er die Fundierungs- und Richteramtsansprüche des philosophischen Diskurses zusammenstreicht. Er bleibt in diesem Punkt aber inkonsequent und wählt argumentative Übergänge, die nicht schlüssig sind. Ich will das, um dieses Problem möglichst textnah und nachvollziehbar zu verdeutlichen, nochmals an einer charakteristischen Textstelle aufzeigen. Habermas geht aus von Hermeneutik und Pragmatismus, weil diese Theoriekonzepte »der Gemeinschaft derer, die kooperieren und miteinander sprechen, epistemische Autorität zusprechen. Diese kommunikative Alltagspraxis ermöglicht eine an Geltungsansprüchen orientierte Verständigung – und dies als einzige Alternative zur mehr oder minder gewaltsamen Einwirkung aufeinander.«³⁵ Soweit folgt seine Argumentation den gleichen Bahnen wie Richard Rortys gewaltfreie Überredungsstrategien, auch wenn Rorty nicht hieran schon eine Wahrheitstheorie binden würde.³⁶

Im nächsten Satz aber kommt ein Argumentationssprung in die Absolutheit, der nur redeintern, also auch nur rhetorisch gedeckt ist, aber als philosophische Begründung gelten soll: »Weil aber die Geltungsansprüche, die wir im Gespräch mit unseren Überzeugungen verbinden, über den jeweiligen Kontext hinauszielen, weil sie über räumlich und zeitlich beschränkte Horizonte hinausweisen, muß sich jedes kommunikativ erzielte oder reprodu-

34 Schnädelbach, »Transformation der kritischen Theorie«, a.a.O., S. 34.

35 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 26.

36 Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989 (zuerst als *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989); ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988; ders., »Le cosmopolitisme sans émancipation. En réponse à Jean-François Lyotard«, in: *Critique* 456, 1985, S. 569-584; vgl. meine Darstellung in: Walter Reese-Schäfer, *Richard Rorty*, Frankfurt, New York 1991.

zierte Einverständnis auf ein Potential angreifbarer Gründe, aber eben auf Gründe stützen. Gründe sind aus einem besonderen Stoff; sie zwingen uns, mit Ja oder Nein Stellung zu nehmen. Damit ist in die Bedingungen verständigungsorientierten Handelns ein Moment Unbedingtheit eingebaut.«³⁷

Die Rede vom besonderen Stoff, aus dem die Gründe sind, ist nur ein besonders deutlicher und ungeschützter Hinweis darauf, daß Habermas einen ontologischen und nicht wie Apel einen transzendentalistischen Begründungsweg wählt. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Idee einer sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion überhaupt sinnvoll. Auch hier ist Rorty nüchterner, der zwischen Überredung und Überzeugung nicht mehr unterscheidet, das heißt, als Grund in der rhetorischen Tradition das gelten läßt, was von den Zuhörern als Grund akzeptiert wird. Auch dann bleibt noch der Unterschied zwischen Rede und Gewalt. Wenn Habermas aber zwischen Überredungsgründen und Überzeugungsgründen unterscheiden will, dann muß er unter den möglichen Argumentationsstrategien, die politischer, spielerischer, künstlerischer Art usw. sein können, eine einzige isolieren, die seiner Konzeption einer nichtstrategischen Argumentation entspricht. Alles, was er aus dem »besonderen Stoff« der in ihr vorgebrachten Gründe herausinterpretiert, gilt dann auch nur für diese besondere Situation. Der Universalitätsanspruch läßt sich dann nicht mehr halten.

2.2 Das Anwendungsproblem

Alle Einzelheiten sollten den Teilnehmern der realen Diskurse überlassen bleiben.³⁸ Mehr noch: »Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt.«³⁹ Mit dieser Formulierung möchte

37 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 26 f.

38 Vgl. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main 1985, S. 237.

39 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 76.

Habermas eine monologische Anwendung der Diskursethik ausschließen. Wichtig ist für ihn, daß die Argumentation nicht nur virtuell, sondern real durchgeführt wird. An diesem für die Diskursethik zentralen Punkt betont Habermas seine Differenz zu John Rawls' »original position«, die so operationalisiert ist, daß »jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen für sich alleine unternehmen kann«. ⁴⁰ Auch hier weist die Theorie von Habermas Bruchstellen auf, die schon in der eben zitierten beinahe unauffälligen und in Klammern gesetzten Einschränkung »(bzw. erzielen würde)« deutlich werden. Dann ist also doch unter bestimmten Umständen die Abwägung anstelle anderer durch wohlmeinende Diskutierende möglich. Die Diskursethik würde sich dadurch dem Vorwurf ausgesetzt sehen, doch gegen ihre deklarierte Absicht den »Betroffenen« die Aufgabe des autoritären Abwägens den aktuell Diskutierenden aus der Hand zu nehmen, wenn diese aus praktischen, zeitlichen oder anderen Gründen, zum Beispiel wegen ihrer Verstocktheit und Diskussionsunwilligkeit, nicht gefragt werden können.

Gerade ihr Beharren auf der Durchführung des »realen Diskurses«, mit der nach Habermas die Diskursethik steht und fällt ⁴¹, läßt es als möglich erscheinen, daß ein bloß empirischer Konsens zum Beispiel eines einstimmigen Kollektivs, also die faktische soziale Akzeptanz einer Entscheidung in einer aktuellen Gruppe an die Stelle ihrer Gültigkeit gesetzt wird. ⁴² Es besteht die Gefahr, daß jedes Resultat eines konkreten Diskurses vom »moral point of view« hingenommen werden müßte, weil sich die Leute »vor Ort« darauf verständigt haben. Eine Moraltheorie müßte aber mehr leisten können. Sie müßte sagen können, auf der Grundlage welcher Kriterien die Diskutierenden in konkreten Situationen sich zwischen unterschiedlichen Alternativen entscheiden könnten. Sie müßte darüber hinaus zwischen Diskursresultaten, die moralisch akzeptabel sind, und solchen, die es nicht sind, Unterscheidungsmöglichkeiten erwägen.

Das Insistieren auf dem realen Diskurs bringt auch hier ein empirisches Element in die Konsenstheorie der Wahrheit hinein,

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 78.

⁴² Vgl. zu diesem Einwand Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1992, S. 364 ff.

die in der Form, wie sie von Peirce konzipiert und von Habermas aufgegriffen worden ist, nur dann richtig sein kann, wenn Wahrheit mit dem Konsens einer in die Zukunft und in der Ausdehnung offenen Gemeinschaft der Interpreten gleichgesetzt wird.⁴³ Auch hier schillert die Argumentation, weil verlangt wird, daß die Begründung von Normen und Geboten »letztlich nicht monologisch, in der Form einer im Geiste hypothetisch durchgespielten Argumentation möglich ist«.⁴⁴ »Letztlich« wäre sie, da Habermas die Normgeltung kognitivistisch, also wahrheitsanalog behandelt, nur im unendlichen Konsens aller gegenwärtig und zukünftig Betroffenen, also gar nicht möglich. Provisorisch wäre sie möglich im Diskurs der Anwesenden, der aber durch die Schwierigkeiten des Zusammenkommens von betroffenen Großgruppen, wegen der Organisationsprobleme eines tatsächlich einigermaßen herrschaftsfreien Diskurses und insbesondere wegen der Abwesenheit der zukünftig Betroffenen (das ist nicht nur wichtig in ökologischen Fragen, sondern bei fast allen weitreichenden politischen Entscheidungen) nur ein sehr begrenzter sein kann. Zukünftig Betroffene sind ja nicht nur die vieldiskutierten zukünftigen Generationen, sondern auch die schon jetzt Lebenden, aber noch Diskursunmündigen.

Auch der »Realismus« des realen Diskurses, durch den Habermas seine Theorie attraktiver als die von Rawls machen will, ergibt eine merkwürdige Mischung zwischen bloßer Faktizität und generellem Anspruch. Der Weg vom realen Diskurs zum allgemeinen Interesse, das Habermas nach dem diskursethischen Universalisierungsprinzip allein als Legitimationsgrund gelten lassen würde, ist nicht schlüssig. Cohen und Arato haben, als sie auf dieses Problem bei Habermas stießen, den Lösungsvorschlag entwickelt, an die Stelle des allgemeinen Interesses die »gemeinsame Identität« (*common identity*) zu setzen. Die Diskursethik würde dann in Gesellschaften, die durch einen Pluralismus von Werten, individuellen Identitäten und Lebensweisen gekenn-

43 Vgl. Jürgen Habermas, »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 127-186, vgl. interpretierend dazu Walter Reese-Schäfer, »Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit«, in: ders., *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1991.

44 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 78.

zeichnet sind, einen Weg eröffnen, auf dem das herausgearbeitet werden kann, was alle gemeinsam haben. So könnte im Diskurs konstituiert werden, was alle, die durch die gleichen Gesetze und Entscheidungen berührt werden, gemeinsam haben oder, pathetischer, »wer wir sind« bzw. sogar, noch pathetischer, »daß wir wir sind«. ⁴⁵ Sie setzen damit an die Stelle der prozeduralistischen Diskursethik eine substantialistische Version der Gemeinsamkeit. Dieser Vorschlag rückt die Diskursethik in die Nähe des kommunitarischen Gemeinschaftsdenkens. Die Rede von der Diskursgemeinschaft und die Vorstellung, daß diejenigen, die entschlossen sind, ihre Probleme durch Diskussion statt durch Gewalt zu lösen, eine besondere »verschworene« Gemeinschaft bilden, sind so abwegig nicht. ⁴⁶ Mit dieser Substantialisierung gerät allerdings der immerverschwindende Anspruch des Diskurses als regulative Idee in Gefahr. ⁴⁷ Im übrigen dürfte ein allumfassendes allgemeines »wir« auch nicht leichter oder schwerer imaginierbar sein als ein allumfassender herrschaftsfreier Diskurs. Beides sind romantische Projektionen in die Unendlichkeit, die jedoch den Anspruch erheben, zugleich den Maßstab für die Wirklichkeit darzustellen.

Die Rede von den realen oder ersatzweise vorzunehmenden advokatorischen Diskursen ⁴⁸ unterliegt nach Habermas selbstverständlich pragmatischen Einschränkungen. Die Forderung, einen realen Diskurs aller möglicherweise Betroffenen durchzuführen, ist technisch-organisatorisch schon auf kommunaler Ebene so anspruchsvoll, daß die jeweils in Klammern gesetzten Einschränkungen im Grunde zum entscheidenden Punkt werden. Habermas spricht in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, also seinem ersten großen Entwurf zur Diskurs-

45 Cohen und Arato, *Civil Society and Political Theory*, a.a.O., S. 368.

46 Vgl. dazu Karl-Otto Apel, »Das Anliegen des anglo-amerikanischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die ›kommunitären‹ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 149-172.

47 Bei Cohen/Arato ist vom »ever-vanishing counterfactual« die Rede, a.a.O., S. 370.

48 Zum Beispiel auch Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 104.

ethik aus dem Jahre 1983, eher beiläufig von den »trivialen Notwendigkeiten der Institutionalisierung von Diskursen«⁴⁹, weil diese den Beschränkungen von Raum und Zeit unterliegen und in gesellschaftlichen Kontexten stattfinden, weil die Argumentationsteilnehmer selber auch von anderen Motiven als der kooperativen Wahrheitssuche bewegt werden, Themen und Beiträge geordnet werden müssen etc. Die institutionellen Vorkehrungen sollen dazu dienen, die faktischen Diskurse den idealisierten Bedingungen möglichst anzunähern.

Diese Sicht auf die Institutionen ist ein großes Problem in der Frühphase der Diskursethik gewesen und bis heute nicht ganz überwunden. Mit institutionellen Vorkehrungen sind hier innere Idealisierungsbedingungen der Diskurse selbst gemeint, nicht aber äußere Institutionen wie Parlamente, Hearings, Podiumsdiskussion und Seminare. Ganz zu Anfang, als der Diskurs noch als »Gegeninstitution schlechthin« galt⁵⁰, hatte Habermas sogar den gerichtlichen Prozeß als strategisches Handeln aus seinem Konzept ausgeschlossen: »Die Parteien wollen wie in einem strategischen Spiel Gewinne erzielen und Verluste vermeiden. Ihr Ziel ist nicht die Wahrheitsfindung, sondern eine für sie jeweils günstige Entscheidung eines Streitfalls. [...] Der Disput als Mittel der strategischen Verwirklichung dieser durch Rollenverteilung definierten Ziele ist kein Diskurs.«⁵¹

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* ist er dann dazu übergegangen, unter dem Einfluß von Robert Alexy die juristische Argumentation als Sonderfall des praktischen Diskurses zu begreifen.⁵² In *Faktizität und Geltung* ist dieser frühe Anti-institutionalismus durch eine diskurstheoretische Deutung des Rechts- und Verfassungssystems ersetzt worden, allerdings keineswegs gänzlich überwunden, weil die kommunikative Macht, wie Habermas sie versteht, immer noch ein Moment der unbe-

49 Ebd., S. 102.

50 Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, S. 201.

51 Ebd., S. 200 f.

52 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., Bd. 1, S. 62 f., besonders Anm. 63; vgl. Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1991.

stimmten Verflüssigung der Institutionen enthält. Ich werde darauf noch zurückkommen. Die Ursache dieser Unbestimmtheit liegt darin, daß sein Diskursbegriff bloße Gespräche, Zufallsunterhaltungen usw. mit wissenschaftlicher Wahrheits- sowie moralisch-praktischer Entscheidungsfindung verklammert. Wenn Diskurse aber den hohen Anforderungen, die Habermas an ihre Wahrheitsfindungsfähigkeit stellt, überhaupt entsprechen können, dann sind sie nur als hochinstitutionalisierte Einrichtungen denkbar. Ich will deshalb kurz die Möglichkeit eines von Habermas angeregten, aber in diesem entscheidenden Punkt von ihm abweichenden Institutionalismus der Diskurse skizzieren, um eine Kritikfolie zur Auseinandersetzung mit *Faktizität und Geltung* zu gewinnen.

Wenn man diskursethische Vorstellung an politische Institutionalisierungen herantragen will, muß man offenbar vom Diskursplatonismus zu einem Diskursrealismus kommen, der sich im wesentlichen auf drei Bereiche bezieht:

- Die Institutionalisierung, das heißt die Etablierung einschränkender Regeln, die die angestrebte Gleichberechtigung der Teilnehmer praktikabel macht. Das heißt vor allem, daß diese Regeln auch durchgesetzt werden müssen.
- Die Orientierung auf eine letztlich erforderliche, wie auch immer vorläufige oder hypothetische Entscheidungsfindung.
- Die Wahrnehmung und der nichtidealisierende Umgang mit der Tatsache, daß das Politische immer Kampf von Positionen bzw. für die Welt der Diskurse gesprochen, von Meinungen gegeneinander ist.⁵³

Die Vorstellung handlungsentlasteter Diskurse entspricht einer Alltagserfahrung. Strategisch angestrebte Ziele werden zumindest versuchsweise suspendiert; dadurch rückt der Wahrheitsanspruch ins Zentrum. In reflexionsphilosophischer Sprache handelt es sich um einen Perspektivenwechsel von der Unmittelbarkeit zur Reflexion. In handlungstheoretischer Sprache ist es der Wechsel von der Teilnahme zur Beobachtung, eventuell zur Selbstbeobachtung. Ein sprachliches Handeln zweiter Ordnung in Form von Diskursen wird so vom direkteren sprachlichen Handeln etwa in Befehlen, Weisungen, Amtseiden etc. unterschieden.

53 Vgl. zum letzten Punkt Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 5. Auflage, Tübingen 1988, S. 392, vgl. auch S. 347.

Trotz dieser Mittelbarkeit stehen die Diskurse aber letzten Endes unter den keineswegs trivialen, sondern grundlegenden Bedingungen begrenzter Zeit und begrenzter Geduld. Die Redezeit wird auch in ihnen, notfalls durch subtile Techniken, beschränkt sein: die Aufmerksamkeit durch die Interessantheit der Beiträge, die Unaufmerksamkeit durch deren Unzumutbarkeit. Es ist eben nicht so und kann auch nicht so sein, »daß die Leute sprechen und ihre Diskurse endlos weiterwuchern«. ⁵⁴ Michel Foucault hat sehr deutlich darauf hingewiesen, daß es immer Ausschließungen und Verbote gibt:

- Ausschluß gewisser Gegenstände (und sei es nur, daß man zu diesem Thema spricht und nicht zu irgendeinem anderen. Man kennt diese Redefigur aus oft als störend empfundenen Interventionen benachteiligter Gruppen: Ihr redet hier über den Weltfrieden, aber wo bleiben die Rechte von XY?).
- Ritual der Umstände (irgendwann kommen die Leute, irgendwann wollen sie wieder nach Hause).
- Das bevorzugte oder gar ausschließliche Recht des sprechenden Subjekts.

Selbst wenn jeder alles, was ihm im Moment einfällt, einfach sagen könnte, müßte man auch das wieder als Ritual, als Brainstorming oder Encountergruppe institutionalisieren.

Auch das scheinbar frei fließende Gespräch kennt seine Stars und Selbstdurchsetzungsstrategien, nicht anders als der rituelle *small talk*. Der Diskurs ist »nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht«. ⁵⁵ Auch im Diskurs geht es um Macht, das ist die gleichlautende Einschätzung Michel Foucaults und Max Webers, die natürlich beide von Nietzsche geprägt sind. »Alle Macht den Diskursen« würde deshalb nichts anderes bedeuten als: die Leute mit der größten Argumentationskompetenz werden ihre Vorstellungen durchsetzen. Dieser Punkt, den Max Weber mit seinem Begriff der *diskussionsmäßigen Überlegenheit* ⁵⁶ deutlich bezeichnet hatte, kommt in dem idealisierenden Normativismus der Diskursethik zu kurz.

⁵⁴ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1971, S. 7.
⁵⁵ Ebd., S. 8.

⁵⁶ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, a.a.O., S. 123.

Es könnte allerdings immerhin sein, daß sich als quasi unbeabsichtigte Nebenwirkung dabei »die Vernunft« in irgendeinem Sinne durchsetzt. Das wäre dann der Fall, wenn die Kriterien der Einlösung der Geltungsansprüche Wahrheit, Wahrhaftigkeit, normative Richtigkeit und Verständlichkeit in institutionelle Formen gegossen werden und wenn die Zeitdimension, also die Begrenztheit und Knappheit der Zeit, nicht alle Chancen des Ausdiskutierens zunichte macht. Auf Entscheidungen allerdings laufen auch handlungsentlastete Diskurse hinaus, denn auch in ihnen ist jederzeit eine zumindest vorläufige Entscheidung darüber erforderlich, ob die Wahrheits- oder anderen Geltungsansprüche nun eingelöst sind oder nicht. Das sind keine trivialen Probleme der äußeren Diskursorganisation, sondern gerade der Punkt, um den es geht.

Der Kampf um Macht mit Mitteln der Argumentation verdirbt manches Argument, weil oft eben Unwahrheiten und Unaufrichtigkeiten den eigenen Behauptungswillen stützen. Die Chancen dazu sind allerdings eingegrenzt, weil Gewaltanwendung sich nur auf das Handeln, nicht aber auf das Rasonnieren beziehen darf, das heißt, Diskurse weiterhin möglich bleiben, auch post festum. Nach dem Kampf sind die Begründungen beider Seiten wiederum befragbar. Das Problem ist der Übergang vom Diskurs, in dem nur die Rede erlaubt ist, zur politischen Entscheidung, die letztlich auf (legitime) Gewaltanwendung hinausläuft. Wer beharrlich dem Staat etwas verweigert, wird notfalls eingesperrt – da hilft dann kein Diskutieren mehr. Mit den Besetzern kann man einige Zeit diskutieren, aber irgendwann wird dann geräumt. Wenn ein Sektenprediger sich bei einer Veranstaltung des Mikrofons bemächtigt und er nicht wieder aufhört zu reden, wird man nach Hause gehen müssen oder zur Gewalt greifen. All das ist begründbar, und zwar in Metadiskursen politischer, philosophischer und juristischer (wo es um Geschäftsordnungen geht) Art über die gültigen Diskursregeln.

Das schwierigste Problem dabei ist wohl, zwischen Argumentation und Scheinargumentation zu unterscheiden. Hinter beiden steht, wie wir eben gesehen haben, letztlich die Möglichkeit von Gewaltanwendung. Wenn, wie in der SED üblich, der Genosse oder die Genossin beiseite genommen und »positioniert« wurde, wie es dort hieß, wurden ihm ja nicht oder nur selten direkte Befehle erteilt, sondern Argumentationsketten vermit-

telt, denen gegenüber er nur zwei negative Optionen hatte: wenn er sie nicht verstanden hat, wurde ihm noch mal alles von vorne erklärt, notfalls öfter. Er galt dann natürlich als geistig schwerfällig, was der Karriere schadete. Oder er verstand sie, lehnte sie aber ab, was als böswilliges, im Wiederholungsfalle feindselig-negatives Verhalten angesehen und mit Sanktionen belegt wurde.

Die offiziellen Argumente konnten dabei so absurd sein, wie man es sich nur ausmalen mag: »Der Marxismus ist allmächtig, weil er wahr ist«. In Habermas' Sprache haben wir es hier mit strategischen Argumentationen zu tun – aber was sind die Unterscheidungskriterien?

Aus diesem Beispiel geht jedenfalls hervor, daß Habermas' Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln unentbehrlich ist. Die ausgegebenen Argumentationsketten waren letztlich nur verklausulierte Befehle. Die von ihren Führungskadern »Positionierten« hatten, von den Formalitäten des Diskurses her gesehen, allenfalls eine interne, aber keine in irgendeinem Sinne öffentliche Diskurschance. Es handelte sich um hierarchische, um verzerrte Kommunikation, die geradezu eine Unwahrheitsgarantie zu sein scheint und die sich vom wirklichen Diskurs so unterscheidet wie die Demokratie von der Volksdemokratie. Und dann kann man in der Auseinandersetzung mit Foucaults (und Max Webers und Nietzsches) Machttheorie auch sagen: Die Diskursethik ist nicht *vor*, sondern *nach* dieser Machttheorie. Foucault hat gewiß recht, daß die Diskurse eingrenzenden Bestimmungen, Ausschlußverfahren usw. unterliegen. Die Diskurstheorie vermag aber die legitimen Einschränkungen zu bestimmen, sie vermag zu sagen, daß die Diskurse, wenn sie bestimmten formalen Bedingungen genügen, wahre oder wahrheitsanaloge Ergebnisse hervorbringen werden. Anders ausgedrückt: aus der formalen Struktur der Diskurse, daran, ob ihre formalen Bedingungen eingehalten werden, läßt sich ihre Qualität ablesen. Wenn die Beteiligungschancen ungleich sind, ergibt sich verzerrte Kommunikation, die ungerechtfertigte Machtverhältnisse legitimiert. Sind die Redechancen gleich verteilt und wird ein Konsens erzielt, so ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß dieser einigermaßen herrschaftsfrei zustande gekommen ist. Die äußeren Bedingungen sind im Prinzip sogar ein beobachtbares Kriterium, so daß die Diskursethik nicht unbedingt die guten Absichten oder den guten Willen der Teilnehmer,

der sich ja nur durch Eindringen in die Psyche der einzelnen feststellen ließe, als Kriterium verwenden muß. Diese äußere Orientierung an den formal gleichen Bedingungen der Diskurse ist der Schritt der Diskursethik über Foucault und die Machttheorie hinaus.

Wenn man von dieser Skizze ausgeht, dann zeigt sich, daß die Diskursethik beinahe eher zur Beschreibung real schon vorhandener Diskursinstitutionen geeignet ist als zur Neuschaffung, also eher zur Rekonstruktion als zur Konstruktion. Deshalb war Habermas' rechtstheoretische Wendung, die in einer diskursethischen Interpretation des Rechtssystems besteht, durchaus theoretikonsequent. Dazu mehr im Abschnitt über das Institutionenproblem.

Einer der wichtigsten Einwände von Habermas gegen Kants Ethik ist deren Vernachlässigung von Anwendungsproblemen.⁵⁷ Die Diskursethik versucht hier zweistufig vorzugehen, das heißt, die Begründung genereller Normen als gültig oder gerecht zu trennen von der Richtigkeit singulärer Urteile. Das richtige Handeln im Einzelfall ist nicht aus dem Akt der Begründung direkt zu deduzieren, sondern erfordert einen eigenen Anwendungsdiskurs, der alle Kontingenzen der Situation zu berücksichtigen hat. Habermas stützt sich in diesem Punkt vor allem auf Argumente von Klaus Günther. Dieser bestimmt die Begründungssituation dadurch, daß in ihr allein die Norm selbst relevant sei, so daß deren Verallgemeinerbarkeit und Gültigkeit für alle geprüft werde. »Für die Anwendung ist demgegenüber die einzelne Situation relevant, unabhängig davon, ob auch eine allgemeine Befolgung im Interesse aller liegt. Es geht darum, ob und wie die Regel in einer Situation angesichts aller besonderen Umstände befolgt werden sollte. Bei der Anwendung müssen wir den Anspruch der Norm, von allen in jeder Situation (das heißt wie eine Regel) befolgt werden zu können, gleichsam von der situationszugewandten Seite aufnehmen und mit allen Merkmalen der besonderen Situation konfrontieren.«⁵⁸ Durch eine derartige Alltagshermeneutik der Anwendungssituationen kann ein allzu situationsfremder Rigorismus vermieden werden. Diese Probleme

⁵⁷ Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 138.

⁵⁸ Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt am Main 1988, S. 55 f.; vgl. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 140.

me werden von Klaus Günther in dem eben zitierten Band *Der Sinn für Angemessenheit* so ausführlich behandelt, daß sich eine weitere Auseinandersetzung damit an dieser Stelle erübrigt.

Es bleiben allerdings einige Probleme im Anwendungsbereich, die unter anderen Harald Weinrich mit seiner Sorge thematisiert hat, die allgemeine gesellschaftliche Geltung der Diskursethik könne zu einer »Diktatur des Sitzfleisches« führen.⁵⁹ In eine ähnliche Richtung geht Niklas Luhmanns Einwand, daß diejenigen die Diskurse dominieren, »die ihre Beiträge schnell und gewandt an das Thema bzw. an den vorangehenden Beitrag anknüpfen und dabei anderen zuvorkommen können«, denn »Dominanz ist auch in Diskussionssystemen strukturell bedingt und daher im Prinzip unvermeidlich«.⁶⁰ Die geduldigsten und geschicktesten Diskursteilnehmer, also die Profis der Diskurse, werden das Sagen haben.

Hier zeigt sich, daß bei aller Rede von Anwendung eine direkte politische Realisierung der Diskurskonstruktion offenbar nicht gewollt werden kann. Selbst wenn man wie Robert Alexy ein konkretes diskursethisches Regelsystem für Anwendungssituationen entwickelt, ergibt sich als Resultat, daß diese Regeln am ehesten im Rahmen einer ohne Entscheidungsdruck und personell wie zeitlich unbegrenzt geführten Diskussion, also etwa in einer philosophischen Debatte über viele Generationen hinweg, sinnvoll wären. »Schon zur Organisation einer Seminardiskussion reicht das Regelsystem nicht aus.«⁶¹ Dort nämlich und um so mehr in allen Diskussionen, die zu Entscheidungen führen sollen, müssen Diskussionsleiter, Zeiteinschränkungen, Mehrheitsprinzipien etc. eingeführt werden. Dieses Problem ist keineswegs nur eine bloße organisatorische Unzulänglichkeit der Praxis,

59 Harald Weinrich, »System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches«, in: Franz Maciejewski (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Theorie-Diskussion, Supplement 1, Frankfurt am Main 1973.

60 Niklas Luhmann, »Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas«, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, a.a.O., S. 332.

61 Robert Alexy, »Eine Theorie des praktischen Diskurses«, in: Willi Oelmüller (Hg.): *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 22-58, hier S. 57.

sondern verweist auf eine prinzipielle Differenz. »Politisch-praktische Diskurse widersprechen offensichtlich fast allen Bedingungen, die für Diskurse konstitutiv sein sollen.«⁶² Die realen Bedingungen der Diskurse sind bis auf wenige Ausnahmefälle immer zeitbegrenzt, stehen unter Handlungs- und Entscheidungsdruck.

Die Frage der Zumutbarkeit der Normenanwendung behandelt Habermas zunächst ganz ähnlich wie Karl-Otto Apel: »Eine Norm, die den Verallgemeinerungstest besteht, verdient allgemeine Anerkennung nur unter der Voraussetzung, daß sie auch faktisch von jedermann befolgt wird.«⁶³ Die Verallgemeinerung soll einerseits die normative Richtigkeit garantieren – andererseits ist dafür aber auch ein Preis zu zahlen, denn der einzelne muß sich darauf verlassen können, daß die allgemeinen Normen dann auch tatsächlich allgemein befolgt werden, wenn er nicht benachteiligt werden will. Hierfür kann die reflexiv gewordene Ethik, die mit den herkömmlichen Sanktionsmöglichkeiten zunächst einmal bricht, selbst keine Garantie übernehmen. Als Ergänzung bedarf sie der Sanktionsmöglichkeiten des zwingenden Rechts, das, einmal installiert, auch eine Entlastungsfunktion hat, weil die Adressaten »sich auf folgenorientierte Klugheitserwägungen beschränken dürfen« und, um richtig zu handeln, nicht jederzeit eine vollständige moralische Reflexion mit allen Unwägbarkeiten anstellen müssen.⁶⁴

Apels verantwortungsethisches Ergänzungsprinzip zur Diskursethik allerdings verwirft Habermas wegen der »mißlichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, daß Apel innerhalb der Moraltheorie Fragen und Antworten *vorwegnehmen* möchte, die erst *nach* dem Übergang zu normativen Fragestellungen der Politik- und Rechtstheorie sinnvoll bearbeitet werden können.«⁶⁵ Habermas' Trennung zwischen Normenbegründung und Anwendung ist also etwas anders gelagert als Apels Trennung des Begründungsteils A vom folgenorientierten Praxisteil B seiner Diskursethik.

62 Herbert Scheit, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur »Konsensustheorie der Wahrheit«*, Freiburg und München 1987, S. 399.

63 Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt am Main 1990, S. 122.

64 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 148.

65 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 196.

Diese Differenz läßt sich in folgenden Punkten beschreiben: Apels »Teil B« trägt in eine deontologische Ethik einen teleologischen Gesichtspunkt hinein, nämlich das Ziel der Verwirklichung der Moral selbst. Die Moral soll gewissermaßen mit strategischen, zweckrationalen Mitteln angestrebt werden, was Habermas für paradox hält. Zweitens richtet sich Apels Verantwortungsethik in auffällig starkem Maße an Positionsinhaber und Entscheidungsträger. »Hinter dem einsamen Politiker, der der Apel vor Augen steht, verbirgt sich der Philosophenkönig, der die Welt in Ordnung bringen will – jedenfalls nicht der Staatsbürger eines demokratischen Gemeinwesens.«⁶⁶

Der Anwendungsteil ist deshalb in der Konzeption von Habermas kein Teil B, der noch selbst in dem Bereich der Begründungsverfahren gehört, sondern für ihn bilden »Fragen der politischen Ethik [...] eine Sorte besonders komplizierter Anwendungsprobleme, für deren Bearbeitung rechtstheoretische, wenn nicht gar gesellschaftstheoretische Überlegungen nötig sind.«⁶⁷ Auch wenn seine Begrifflichkeit hier unscharf wird: mit politischer Ethik meint er das, was Kant in der Rechtslehre seiner *Metaphysik der Sitten* abhandelt: »hier findet der moralische Gesichtspunkt nicht mehr unmittelbar auf Handlungsweisen, sondern auf Institutionen von Recht und Politik Anwendung.«⁶⁸

Politische Ethik steht demnach außerhalb dessen, was er als Begründungsverfahren ansieht, und auch außerhalb dessen, was traditionell als Gegenstand einer Moraltheorie angesehen worden ist. Bei dieser Differenz handelt es sich um eine polemische Zuspitzung, die von der argumentativen Substanz nicht vollständig getragen wird, weil auch in Apels Teil B empirische Voraussetzungen eine wesentliche Rolle spielen.

Festzuhalten bleibt, daß die Diskursethik in ihren beiden unterschiedlichen Konfessionsformen an der Trennung eines Begründungs- und Anwendungsteils festhält und die direkte Ableitung konkreter, substantieller politischer Normen, die andere wären als Regeln zur Aufrechterhaltung von Diskursen, ablehnt. Das liegt in beiden Fällen daran, daß die kantische Sollensgewißheit im Grunde nur für einfach gelagerte, übersichtliche Fälle gelten kann, nicht aber für Situationen, in denen es um Folgen, Neben-

66 Ebd., S. 197.

67 Ebd.

68 Ebd., S. 199.

folgen, gar um Nutzenabwägungen und Prioritätenfragen geht.⁶⁹ In allen diesen Fällen ist die Abkopplung von theoretischen Informationen nicht mehr ohne weiteres möglich.

Für alle diese Fälle stützt sich auch Habermas auf die praktische Klugheit⁷⁰, die hier als Vermittlungsinstanz zu den Einzelfällen wirken soll. Der diskursethische Verallgemeinerungsgrundsatz soll durch sie »an die lokalen Übereinkünfte der hermeneutischen Ausgangssituation« gebunden und damit »in die Provinzialität eines bestimmten geschichtlichen Horizonts« zurückgeholt werden.⁷¹ Habermas' sprachliche Distanzierungstechniken gegen das Lokale und Provinzielle machen schon deutlich, daß er zu ihr in einer gewissen Distanz steht. Das hängt gewiß damit zusammen, daß in der konservativen neoaristotelischen Politiktheorie die *Phronesis* eine tragende Bedeutung hat, mit der Habermas sich keineswegs identifizieren möchte. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß er die praktische Klugheit im Sinne einer letztlich doch an prinzipiell allgemeine Regeln gebundenen Urteilskraft versteht, nicht aber als bloße situative Ethos-Ethik.⁷²

2.3 Das Motivationsproblem

Die Motivation stellt in allen postkonventionalistischen Ethiken ein schwerwiegendes Problem dar. In den Diskursen können nur Argumente vorgebracht werden. Die durch sie herbeigeführten Überzeugungen haben nicht mehr »als die schwach motivierende Kraft guter Gründe«, auch wenn diese durchaus als »Generatoren von Machtpotentialen«⁷³ angesehen werden können. Die rationale Erörterung von Geltungsansprüchen stellt sittliche Üb-

69 Vgl. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 273.

70 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 114.

71 Ebd.

72 Vgl. hierzu die Differenzierung von klassischer *Phronesis* und kantischer praktischer Urteilskraft bei Herbert Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 38-63, hier S. 56.

73 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 183.

lichkeiten in Frage und setzt die konventionelle Moral dadurch außer Kraft. Der Rationalitätsgewinn, der in der Trennung der Gerechtigkeitsfragen von Fragen des guten Lebens liegt, hat seinen Preis im Motivationsverlust. Die Abstraktionsleistung verspielt also gleichzeitig die nicht streng rationalen Handlungsmotive. Dieser Verlust muß nach Habermas wettgemacht werden, damit die Diskursethik praktisch wirksam werden kann: »die Abstraktion von den Handlungskontexten muß ebenso rückgängig gemacht werden wie die Trennung der rational motivierenden Einsichten von den empirischen Einstellungen.«⁷⁴ Die situationsspezifische Anwendung soll als hermeneutische Anstrengung das erstere bewerkstelligen, das zweite die Verinnerlichung von Autorität. Das erstere ist ein kognitives Problem, das zweite ist motivational.

Innere, autonome Verhaltenskontrollen sollen die früheren lebensweltlichen Gewißheiten und kulturellen Selbstverständlichkeiten ersetzen.⁷⁵ Habermas knüpft hier an Hegels Kant-Kritik, insbesondere an dessen Vorwurf der »Ohnmacht des Sollens«⁷⁶, an. Er hält diesen Vorwurf gegenüber Kant für vollkommen berechtigt, weil »eine Ethik, die Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit kategorial trennt, praktisch folgenlos bleibt.«⁷⁷ In der Diskursethik allerdings ist die Situation gegenüber Kant entscheidend verschoben, weil diese den bewußtseinsphilosophischen Begriff der Autonomie des einsamen Subjekts zugunsten einer Vorstellung intersubjektivistischer Autonomie aufgegeben hat, die der »Tatsache« Rechnung trägt, »daß die freie Entfaltung der Persönlichkeit eines jeden von der Realisierung der Freiheit aller Personen abhängt.«⁷⁸ Dieses abgewandelte versteckte Zitat

74 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 191.

75 Ebd., S. 194 f.

76 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 79, Habermas, »Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, a.a.O., S. 16 bis 37, hier S. 16, 28 f.; vgl. G. W. F. Hegel, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2, Frankfurt am Main 1970, S. 444.

77 Jürgen Habermas, »Moralität und Sittlichkeit«, a.a.O., S. 28 f.

78 Ebd., S. 28.

aus dem *Kommunistischen Manifest*⁷⁹ bleibt allerdings so postulativ wie im *Manifest* selbst – es handelt sich eben nicht, wie Habermas meint, um eine Tatsache, sondern um eine Forderung, die auch nur als solche Sinn macht. Denn tatsächlich ist die freie Entfaltung unterschiedlicher Personen nicht in diesem totalen Sinn voneinander abhängig. Auch wenn allgemeine gesellschaftliche Freiheitsbedingungen, zum Beispiel Rechtsgarantien, bestehen müssen, so bleibt doch die mögliche Bedeutung eines intersubjektivistischen Autonomiebegriffs dunkel. Wenn sie eine kollektive Autonomie bedeuten soll, was wäre dann mit den Individuen?

Zieht man die Manifestrhetorik ab, dann bleibt Habermas' Einsicht, daß jede universalistische Moral »auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen« bleibt.⁸⁰ Hier wird seine Argumentation kommunitarisch – bis hin zu dem für viele Linke überraschenden Satz: »Heute leben wir glücklicherweise in westlichen Gesellschaften, in denen sich seit zwei bis drei Jahrhunderten ein zwar fallibler, immer wieder fehlschlagender und zurückgeworfener, gleichwohl gerichteter Prozeß der Verwirklichung von Grundrechten, der Prozeß einer, sagen wir: immer weniger selektiven Ausschöpfung der universalistischen Gehalte von Grundrechtsnormen durchgesetzt hat. Ohne solche Zeugnisse einer in Fragmenten und Splintern immerhin ›existierenden Vernunft‹ hätten sich die moralischen Intuitionen, die die Diskursethik bloß auf den Begriff bringt, jedenfalls nicht in ganzer Breite ausbilden können.«⁸¹ Rationalität ist dann, wenn sie selber so etwas wie eine Lebensform geworden ist, auch wieder eine Form der Gewohnheit und konkreten Sittlichkeit.⁸²

Wenn man diese Überlegung ernst nimmt, folgt daraus, daß die Diskursethik teilweise gegen die Absicht von Habermas doch

79 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels, *Studienausgabe*, hg. Iring Fetscher, Bd. 3, Frankfurt am Main 1966, S. 77: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.«

80 Habermas, »Moralität und Sittlichkeit«, a.a.O., S. 28.

81 Ebd., S. 29.

82 Vgl. Rüdiger Bubner, »Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹«, in: *Merkur* 36, 1982, S. 341-355.

etwas anderes als eine streng deontologische Konzeption ist. Sie ist mehr als eine reine Verfahrensethik, sie bedarf auch eines Ethos der Argumentation, also einer Haltung, man kann auch sagen: Tugend, sich auf das Reden und die Folgerungen aus diesem Reden einzulassen.⁸³ Immerhin wird so etwas wie die »Selbstaufopferung seiner Interessen und Meinungen«⁸⁴ sowie die Unterwerfung unter den Diskurs verlangt.

Das Ethos des Argumentierens läßt sich nicht auf einen bloßen Prozeduralismus reduzieren – deshalb ist Habermas' Hinweis auf die entgegengerichteten Voraussetzungen der westlichen Gesellschaften sehr ernst zu nehmen. Auch wenn die diskurs-ethische Tiefeninterpretation mehr will als die bloß faktische Verallgemeinerung bestimmter westlicher Prinzipien – in politischer Perspektive trägt sie genau diese Züge.

Der Moralbegriff der Diskursethik ist, auch wenn im Einzelfall immer wieder Hinweise auf konkrete soziale Gegebenheiten erfolgen, im Kern nicht sozialwissenschaftlich, sondern, wie die Motivationsdiskussion zeigt, postulativ. Eine sozialwissenschaftlich konsequente Lösung des Problems hat Emile Durkheim vorgeführt, indem er die Sanktion als das Wesenselement jeglicher moralischen Regel definiert.⁸⁵ Das gilt auch für die freiwillige Befolgung von solchen Normen, deren Sanktionen nicht klar definiert sind: auch hier ist immer »ein System von Prämien für moralgerechtes Verhalten und von Sanktionen für moralwidriges Verhalten« wirksam.⁸⁶ Übrigens gilt das auch für alle Formen religiöser Ethiken, die sogar mit übersinnlichen Strafen und

83 Vgl. Adela Cortina, »Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft«, in: Karl-Otto Apel, Riccardo Pozzo (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart 1990, S. 326 f.; siehe auch dies., »Diskursethik und Menschenrechte«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76, 1990, S. 43; dagegen Jürgen Habermas, »Entgegnung«, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 364 f.

84 Cortina, »Diskursethik und Menschenrechte«, a.a.O., S. 43.

85 Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, hg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 11 und passim.

86 Werner Becker, »Der fernethische Illusionismus und die Realität«, in: Kurt Salamun (Hg.), *Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Tübingen 1989, S. 4 f.

einem allwissenden Kontrolleur drohen konnten. Die diskurs-ethische Beschreibung konventioneller Moral als wirksam durch Gewohnheit scheint mir zudem eine idealtypisierende Verkürzung zu sein und insofern empirisch fehlzugehen, weil gerade sie ja keineswegs sanktionslos funktioniert.

Habermas lehnt die sanktionsorientierte Moraltheorie als »empiristisch« ab, denn diese verfehle »die Grundintention jener gewaltlos verbindenden Kraft, welche sich von der Sollgeltung einer gültigen Norm auf die Pflicht und den Akt des Sich-Verpflichtet-Fühlens überträgt«. Die tatsächlichen Sanktionen wie Gekränktheit, Empörung oder Verachtung deutet er konsequenterweise nur als Gefühlsreaktionen auf die Tat und den Täter, nicht aber als moralkonstituierende Elemente.⁸⁷ Durkheim dagegen sah in seinem berühmten Beispiel der Moralproduktion in einer kleinen Stadt in diesen Empörungsaufwallungen geradezu das konstituierende Moment von Moralität: »Man braucht nur zu sehen, wie es, besonders in einer kleinen Stadt, zugeht, wenn sich ein Moralskandal ereignet hat. Man bleibt auf der Straße stehen, man besucht sich, man trifft sich an bestimmten Orten, um über das Ereignis zu reden, und man empört sich gemeinsam. [...] Da es das gemeinsame Bewußtsein ist, das verletzt worden ist, muß es auch genau dieses gemeinsame Bewußtsein sein, das Widerstand leistet, und folglich muß der Widerstand ein kollektiver sein.«⁸⁸

Hier erscheint die Moralität als Gemeinschaftsprodukt. Ihre Rationalität wird von Durkheim lediglich funktional gesehen: sie besteht im Zusammenhalten der Gemeinschaft. In der Äußerungsform und ihren Einzelgehalten kann sie durchaus irrationale Züge annehmen und dementsprechend auch absurde Normen durchsetzen. Dieses Bild nicht nur herkömmlicher, sondern auch neuer und neu entstehender Moral scheint empirienäher als das geschichtsphilosophische Bild, daß die konventionelle Moral durch einen postkonventionellen Typus abgelöst wird. Dieses Kohlbergsche Stufenmodell, das eine begriffliche Darstellung der Moralentwicklung von Kindern und Jugendlichen auf die Gesellschaft überträgt, kann die Möglichkeit, daß auch neu-

87 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 144.

88 Emile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1988, S. 153.

entstehende Moral irrational, konventionell, religiös etc. motiviert ist, nur noch als defizitär verstehen. Die Reifizierung des kontrafaktischen Idealtypus ist es, die diese Verwirrung schafft.

Der Autonomiebegriff der Diskursethik ist meiner Meinung nach eine der Ursachen für ihre spezifische sozialwissenschaftliche Schwäche, weil er immer noch, auch nach der versuchten Überwindung der Subjektphilosophie, stark metaphysische Züge trägt. Habermas erläutert diesen Begriff so: »Autonom ist nur der Wille, der sich durch das, was alle gemeinsam wollen können, also durch moralische Einsicht leiten läßt; und praktisch ist die Vernunft, die alles, was ihrem unparteilichen Urteil gemäß gerechtfertigt ist, als Produkt eines gesetzgebenden Willens denkt. Auf eine bemerkenswerte Weise durchdringen sich in beiden Begriffen voluntas und ratio, ohne ineinander aufzugehen. [...] Ein autonomer Wille gibt sich nur vernünftig begründete Gesetze; und die praktische Vernunft entdeckt nur Gesetze, die sie zugleich entwirft und vorschreibt. Der Selbstbestimmung ist ein kognitives Moment ebenso eingesetzt wie der normprüfenden Vernunft ein konstruktives. Kant selbst hat diese irritierende Verschränkung letztlich nicht befriedigend erklären können; verständlich wird sie erst dann, wenn wir Freiheit und Vernunft nicht mehr als bloß subjektive Vermögen begreifen.«⁸⁹

Wenn man als Vernünftiger das Diskursprinzip immer schon anerkannt hat, wie kann man dann überhaupt noch nichtmoralisch handeln?⁹⁰ Die Autonomie wird schon definiert als ernsthafte Diskursbereitschaft. Die Gleichsetzung von Autonomie und Moralität führt dazu, daß es unter diesen Umständen eigentlich keinen zurechenbaren Willen zum unmoralischen Verhalten, also, traditionell gesprochen, zum Bösen, modern zur Diskursverweigerung geben kann.⁹¹ Unter diesen Umständen sind die oben angeführten Stellen, in denen sowohl Habermas als auch Apel eine Therapiebedürftigkeit von hartnäckigen Diskursverweigerern diagnostizierten, mehr als nur Randbemerkungen. Sie verstellen sich durch die hochgradig spekulative Gleichsetzung von freiem Handeln und vernünftigem Handeln die Möglichkeit,

89 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., S. 145 f.

90 Ähnlich fragt Gerhard Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main 1994, S. 116 ff.

91 Vgl. ebd., S. 115 f., 117, 178.

eine Entscheidung zur Diskursverweigerung, zum Unvernünftigen oder gar zum Bösen als freie Entscheidung verstehen zu können. Das ist kontraintuitiv und vor allem Dingen auch selbstwidersprüchlich, weil nur eine freie Entscheidung moralisch zu verurteilen wäre. Wer dagegen in dieser Entscheidung unfrei war, kann auch nicht zur Verantwortung gezogen werden. Das ist der Grund, warum an den einschlägigen Stellen bei Habermas und Apel von Psychiatrie, Therapie und Selbstmord die Rede ist.⁹² Die Möglichkeit der Schuld verschwindet aus einer solchen Ethik. Die Möglichkeit einer legitimierten Sanktion verschwindet damit ebenfalls, wenn man nicht therapeutische Bemühungen als Sanktion ansehen möchte, was ihrem Selbstverständnis nicht gerecht würde.

Wenn das so ist, wie verhält man sich dann aber gegenüber dem Diskursverweigerer, dem Lügner oder dem Diskursstörer und -zerstörer, zum Beispiel penetranten Zwischenruferinnen und Zwischenrufern bei einer Diskussion? Wenn »Betroffene« Diskurse führen wollen, ergibt sich häufig die Situation, daß jemand als angeblicher oder wirklicher Nichtbetroffener nicht dazu eingeladen und zugelassen wurde, nichtsdestoweniger aber sich artikulieren möchte, was dann gemeinhin als Störung empfunden wird. Darf man einem solchen Störer den Diskurs verweigern?

Hier ergibt sich ein Problem, das faktisch häufig vorkommt und eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Problemen des Naturzustandes bei John Locke hat, was wiederum ein interessantes Licht auf die Problematik frei fließender Diskurse wirft. Der Diskurs ist wie Lockes Naturzustand kein gesetzloser Zustand. Bei Locke herrscht das vernünftige Naturgesetz, im Diskurs die prinzipielle gegenseitige Anerkennung mit allen daraus sich ergebenden Folgerungen.

Was fehlt, ist die Instanz, die in Problemfällen entscheidet: Jeder einzelne hat das Bestrafungsrecht für begangenes Unrecht, und damit bekommt dieser Zustand einen prekären Zug. Wer dem Störer den Diskurs verweigert, wird dadurch zum Richter in eigener Sache, also voreingenommen. Etwas, was man für eine Lüge hält, kann eine jener Wahrheiten sein, die man nicht hören möchte, eine Störung kann der berechtigte Hinweis einer bislang

⁹² Vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 109 f.; Apel, *Diskurs und Verantwortung*, a.a.O., S. 117, 348, 356, 449.

übersehenen Gruppe von Betroffenen sein, die gerechterweise auch gehört werden müssten. Die Diskurse mit ihren Abbrüchen, Machtkämpfen, Mißverständnissen und Zusammenbrüchen gewinnen, wenn man sie aus politischer Sicht betrachtet, das Aussehen des Lockeschen Naturzustandes. Es gibt »naturgesetzliche«, in diesem Fall letztbegründete diskursgesetzliche Regeln, aber keine verbindliche Erzwingungsinstanz. Jeder muß selbst auf die Einhaltung achten und ihre Übertretung bei anderen sanktionieren. Für John Locke waren diese »Unzuträglichkeiten« ein wichtiges Argument dafür, daß der Naturzustand verlassen werden und ein vertraglicher Zustand geschaffen werden muß.⁹³

Wenn man die Diskurse, wie sie alltäglich geführt werden und ihre alltägliche Regelhaftigkeit als Naturzustand beschreiben kann, dann wären die Begründungsanstrengungen der Diskursethik analog zur Suche nach dem Naturgesetz zu verstehen. Hieraus wird übrigens deutlich, warum der nächste Schritt bei Habermas eine Rechtsphilosophie sein mußte, wie er sie in *Faktizität und Geltung* entwickelt hat, nämlich ein explizit gemachter Vertragszustand mit klaren Regeln und Überwachungsinstanzen, der die Moralität der Diskurse durch eine Legalität abstützt, die allerdings jederzeit von einer intakten Diskursgesellschaft kontrolliert werden kann. Auch hier sind Parallelen zu Lockes Modell sichtbar, denn vor dem staatlichen Souverän rangiert die Gesellschaft. Wenn der Souverän den Vertrag bricht, fällt die Legitimität wieder an die Gesellschaft zurück, die ja durchaus nicht als ungeordnete Agglomeration zu verstehen ist, in der wie bei Hobbes jeder gegen jeden kämpft, sondern vielmehr als eine Welt der Geltung natürlicher Gesetze, der lediglich die Ordnungsinstanz fehlt, die aber im Prinzip durchaus in der Lage ist, die Herrschaft vertraglich wieder neu auf eine Leitungsinstanz zu übertragen.

Die Diskursverweigerung als Sanktion muß vor dem Hintergrund dieser Lockeschen Begrifflichkeit als ein problematischer Akt der Selbstjustiz angesehen werden, ohne den es im Alltag jedoch vielfach gar nicht geht. Problematisch wird er allerdings dadurch, daß der Diskurs nicht nur die Begründungslast zu tragen hat, sondern auch jede einzelne moralische Forderung.

Auch in der Rechtstheorie ist die Bedeutung der Strafe bis heute

93 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. von Walter Euchner, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1989, S. 256.

weitgehend ungeklärt: dient sie der Besserung des Delinquenten, der Abschreckung vor Straftaten, dem Schutz der Gesellschaft vor Übeltätern durch deren Verwahrung bzw. Hinrichtung oder der Vergeltung? Die Strafe der Diskursverweigerung hat einen mindestens ebenso prekären Status.

Wenn ein Diskursbürger gegenüber jemandem, der sich diskursmäßig abweichend verhält, den Diskurs verweigert, dann wäre diese Maßnahme nur dann gerechtfertigt, wenn sie in einem freien Diskurs dessen Zustimmung gefunden hätte. Beispielsweise könnten sich zwei Kontrahenten darauf einigen, daß ein weiterer Diskurs zwischen ihnen zwecklos sei. Das wäre diskursethisch akzeptabel. Die einseitige Diskursverweigerung ist es offensichtlich nicht. Sie kann deshalb allein als eine der vielen alltagspraktischen Maßnahmen analog etwa zu einer kleinen Lüge auf die Frage »Geht es Ihnen gut?« gewertet werden: es erleichtert den Alltag, kann komplizierte Verwicklungen ersparen, ist aber vor keiner strikten Moralität zu rechtfertigen.

Das heißt aber, daß eine Diskursverweigerung bei wirklich ernsthaften Problemen nicht statthaft wäre. Politisch ist die kleine Diskursverweigerung, zum Beispiel der Auszug einer Fraktion aus dem Parlament, ein Protest, den man aber nicht dauerhaft fortsetzen wird. Ein dauerhafter Auszug würde letztlich zum Bürgerkrieg führen, also zu einem der größten anzunehmenden politischen Unglücksfälle. Der grundsätzliche politische Diskursabbruch zweier starker Gruppen würde diese Situation vorbereiten. Der Diskursabbruch gegenüber einer Minderheit würde deren Ausgrenzung bedeuten, also die Verfolgung einer Minderheitengruppe. Eine Minderheit, die ihrerseits den Diskurs abbricht, könnte zum Beispiel als Terroristengruppe vorgestellt werden – auch hier eine Bürgerkriegs- oder Guerillasituation, bei der aber nur eine kleine isolierte Gruppe den Kampf führt.

Auch gegenüber einer solchen Gruppe wäre der staatliche Diskursabbruch zu rechtfertigen: zu sagen, der Staat gewährt kein freies Geleit, und sich dadurch zu legitimieren, daß die andere Seite ja die Grundbedingungen des Gesprächs zerstört habe. Irgendwelche Formen des Diskurses werden sich allerdings letztlich immer wieder ergeben, weil beide Seiten politisch handeln wollen und auf politische Wirkungen aus sind. Das heißt, auch terroristische Anschläge werden politisch begründet, und die Antworten des Staates nicht minder.

Die Motivationsfrage wird in der Diskursethik meist nur als Frage der Umsetzung von im Diskurs gewonnenen Einsichten behandelt. Aus den eben angestellten Überlegungen folgt allerdings, daß von ihrer Theorieanlage her, die ja alles auf dem Stattfinden der Diskurse aufbaut, die entscheidende Frage schon die Motivation zum Diskurs selbst sein muß. Die Bereitschaft, in Diskurse einzutreten und diese trotz aller Unzuträglichkeiten der Mißverständnisse und der Selbstjustiz über längere Zeit in Gang zu halten bzw. sie nach Phasen der gegenseitigen Sanktionierung wieder zu beginnen, muß als die Tugend angesehen werden, deren die Diskurslehre bedarf. Nach dem eben Vorgetragenen gibt es keinen überzeugenden Grund mehr, hier den altmodischen Dispositionsbegriff der Tugend zu umgehen. Der Prozeduralismus der Diskursethik setzt die immer noch recht außeralltägliche Bereitschaft zum Zuhören und zur Unterwerfung unter das Diskussionsergebnis voraus.

Die Selbststilisierung der Diskursethik als kognitivistische Ethik, die in der Lage sein soll, das Gute bzw. Richtige nicht nur individuell, sondern generell zu erkennen, ist dazu angetan, das Problem der schon beim Eintritt in den Diskurs, in seinem gesamten Verlauf und schließlich bei seinen Konsequenzen zu treffenden moralischen Entscheidungen zu verdecken.

2.4 Ist die Diskurstheorie der Moral eine politische Theorie?

Bei Apel heißt es, »die Staatsform der Demokratie« könne »als der Versuch angesehen werden, fundamentale Spielregeln der im Bereich der Wissenschaft mit einigem Erfolg institutionalisierten unbegrenzten kritischen Kommunikationsgemeinschaft auch im Medium der Politik zu realisieren«. ⁹⁴ Seine politischen Äußerungen sind dementsprechend auch relativ eng verknüpft mit seinen diskursethischen Überlegungen, während bei Habermas, der ja für seine sowohl tagespolitischen als auch grundsätzlichen politischen Stellungnahmen wesentlich bekannter ist, ein eigentümlicher Hiatus zwischen den mit Mitteln der Rhetorik und Plausibilitätserwägungen dargebotenen politischen Meinungen und der

94 Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II, a.a.O., S. 154.

Theorie zu klaffen scheint. Aus der oben erörterten Zweistufigkeit der Diskurstheorie dürfte klar sein, daß an eine unmittelbare politische Wendung der Grundprinzipien ohnehin nicht gedacht ist. Aber ein mittelbarer Weg wäre denkbar, nämlich eine politische Theorie. Hier hat Habermas, obwohl einst bei Wolfgang Abendroth habilitiert, immer einen deutlichen Abstand gehalten: er hat zu soziologischen, philosophischen, rechtstheoretischen, ja sogar zu Problemen der empirischen Moralphysikologie, zu Problemen der Ästhetik sowie zur Politik im allgemeinen geschrieben, kaum aber zu spezifisch politikwissenschaftlichen Themen.

Statt dessen findet sich ein eigentümliches Schwanken, eine »Zweigleisigkeit des rein Wissenschaftlichen und des konkret Politischen«. ⁹⁵ In seinem Entgegnungsaufsatz auf die Kritiken an der *Theorie des kommunikativen Handelns* finden sich gegensätzliche Äußerungen. So heißt es einerseits: »ich hatte ja niemals den falschen Ehrgeiz, aus dem Diskursprinzip so etwas wie eine normative politische Theorie zu entwickeln«. ⁹⁶ Andererseits beharrt er darauf, »daß die Theorie des kommunikativen Handelns kein völlig unpolitisches Unternehmen ist«. ⁹⁷ Er geht sogar noch weiter und behauptet, die Anlage seiner Theorie beherberge einen für sich selbst sprechenden politischen Gehalt. ⁹⁸ Das sind Unschärfen in der Zielbestimmung, die vermutlich damit zusammenhängen, daß das Diskurs- und Konsensprinzip einerseits relativ leicht als Demokratieprinzip evident zu machen ist, es andererseits aber an einer hinreichend ausgearbeiteten politiktheoretischen Vermittlungskonzeption fehlt. Mit einer gewissen Ungeduld hat deshalb Herbert Schnädelbach 1986 die Diskursethiker aufgefordert, »das Thema ›Institutionen‹ nicht den ›Institutionalisten‹ zu überlassen und ihr Konzept endlich um eine entsprechende Institutionenethik zu ergänzen«. ⁹⁹

95 Jean Grondin, »Habermas und das Problem der Individualität«, in: *Philosophische Rundschau* 36, 1989, Nr. 3, S. 187-205, hier S. 204. Die folgenden Belege für Habermas' schwankende Position zur politischen Relevanz der Diskursethik verdanke ich diesem Aufsatz.

96 Jürgen Habermas, »Entgegnung«, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 327-405, hier S. 396.

97 Ebd., S. 378.

98 Ebd., S. 391.

99 Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, a.a.O., S. 57.

Die Diskurskonzeption hat ihr Urbild in der Gesprächssituation im kleinen Kreis¹⁰⁰, nicht in der parlamentarischen Auseinandersetzung und schon gar nicht in der Situation von Massenversammlungen. Auch das ist einer der Gründe dafür, warum sie politikferne Züge trägt. Immerhin enthält sie eine Bewegungsrichtung hin auf die Anerkennung notwendiger Institutionalisierungen, die sie von der grundsätzlichen Verdinglichungskritik der herkömmlichen kritischen Theorie entfernt.¹⁰¹ Der Weg zu einer Institutionentheorie ist damit vorgezeichnet. In *Faktizität und Geltung* ist Habermas ihn weitergegangen. Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist daran zunächst erstaunlich, daß er nicht die Form einer typisch politischen Theorie gewählt hat, sondern die einer Rechtslehre. Könnte es vielleicht sein, daß eine politische Theorie auf diskursethischer Basis gar nicht möglich ist? Bevor ich mich mit der Rechtslehre auseinandersetze, sollen deshalb zunächst einmal einige der Bedenken, die von Politikwissenschaftlern seit langem gegen die Diskurstheorie vorgebracht wurden, erörtert werden.

Schon vor der Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* hatte Otto Kallscheuer festgestellt: »Habermas kann gar keine politische Theorie haben, die in der Lage wäre, das von ihm schon früh formulierte praktische Interesse an Emanzipation theoretisch zu operationalisieren und in politische Handlungsorientierung umzusetzen«, weil er alle dazu nötigen analytischen Mittel »aus dem gegnerischen Lager übernimmt«, nämlich von der Systemtheorie, deren Ziel nun allerdings nicht die Herrschaftsfreiheit ist.¹⁰² Dieses in der damaligen Linken übliche Lagerdenken ist heute gewiß überwunden, die Fragestel-

100 Herbert Scheit, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur »Konsensustheorie der Wahrheit«*, a.a.O., S. 384.

101 Das wurde von Rüdiger Bubner konstatiert: Rüdiger Bubner, »Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, in: *Merkur* 36, 1982, S. 341-355, hier S. 345; vgl. Scheit, a.a.O., S. 417.

102 Otto Kallscheuer, »Auf der Suche nach einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas«, in: *Ästhetik und Kommunikation* 12, 1981, Heft 45/46, S. 171-182, hier S. 172 f.; vgl. dazu auch Michael Th. Greven, »Macht und Politik in der »Theorie des kommunikativen Handelns« von Jürgen Habermas«, in: *Macht in der Demokratie*, Baden-Baden 1991, S. 213-138, besonders S. 216.

lung aber bleibt, mit welchen theoretischen Mitteln ein emanzipationsadäquates Institutionendesign konzipiert werden kann. Kallscheuer hatte damals durchaus recht mit seiner Feststellung, daß in Habermas' Texten trotz aller aktuell politischen Äußerungen die klassischen Themen der Politikwissenschaft fast völlig fehlen: »spezifische Rolle der Parteien, Formen der Aggregation sozialer, kultureller, religiöser usw. Identitäten, Gruppen und Interessen zu politischen Bewegungen oder Parteien (bzw. die Ursachen und Gründe, die solche Aggregation verhindern können), Formen politischer Konfliktbewältigung (Typologien politischer Krisen). Solche Fragen zieht Habermas allenfalls kursorisch zur Illustration heran.«¹⁰³

Ganz ähnlich stellt Udo Bernbach fest, »daß die Analyse der Politik, der politischen Macht-, Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse nicht im Zentrum des Interesses« von Habermas steht.¹⁰⁴ Er hält das allerdings für ein von der politischen Theorie her behebbares Defizit, weil die *Theorie des kommunikativen Handelns* »für eine politiktheoretische Weiterführung über den durch die eigenen Theorieintentionen hinaus gesetzten Rahmen offen ist.«¹⁰⁵

Das zeigt sich vor allem an den grundlegenden Rechtfertigungsgründen der Demokratie, die heute, weil das nicht mehr glaubhaft ist, nicht mehr auf Naturrecht, Geschichtsphilosophie oder Metaphysik zurückgreifen können. Statt dessen sieht Bernbach Grundlagen einer normativen Demokratietheorie nur mehr in zwei Richtungen, die beide von der Diskursethik her verstanden werden können: erstens, daß alle gesellschaftlichen Organisationsstrukturen an das Prinzip des Argumentierens gebunden sind, zweitens, daß sich diese Bindung in einem historischen Prozeß hergestellt hat, der selber mit Mitteln der Habermasschen Kommunikationstheorie expliziert werden kann. Die Konzentration auf das Argumentieren ist zwar, das räumt Bernbach ein, eine erhebliche Zuspitzung und damit Reduktion der Vielfalt der tatsächlichen Legitimationsprinzipien, aber doch zugleich »das der demokratischen Form einzig angemessene Mittel von Aus-

103 Ebd., S. 171.

104 Udo Bernbach, »Überlegungen zur kommunikationstheoretischen Fundierung von Demokratie«, in: Michael Th. Greven (Hg.), *Macht in der Demokratie*, a.a.O., S. 239-252, hier S. 240.

105 Ebd.

einandersetzung und Einigung« und im übrigen »ihrer Struktur nach isomorph der demokratischen Organisationsidee«. ¹⁰⁶ Dieser Zusammenhang ist systematisch und ist gleichermaßen Produkt eines historischen Evolutionsprozesses. Hier liegt die demokratiethoretische Stärke von Habermas' Konzeption.

Ihre Schwäche liegt nach Bermbach darin, daß er die Institutionen jedenfalls noch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* nur unzulänglich beschreibt. Habermas' These der »Kolonialisierung der Lebenswelt« durch die systemisch beschriebene Administration ist Produkt einer einseitigen Perspektive. Wenn man diese umkehrt, könnte man »Institutionen als jene Transferinstrumente [...] bestimmen, die die normativen Orientierungen, die innerhalb der Lebenswelt vorhanden sind, an das System weitergeben und so dafür sorgen, daß dessen Funktionieren der Lebenswelt substantiell verpflichtet bleibt«. ¹⁰⁷ Auf diese Weise ließe sich die kommunikative Ethik mit einer politikwissenschaftlichen Institutionentheorie verbinden. Die Grundkonzeption dazu ist in Habermas' Diskursgedanken vorhanden, er würde, »in gewisser Weise eine Strukturparallele zum Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit, zu einem tragenden, im Grunde alles entscheidenden Konstruktions- und Strukturprinzip einer normativ auftretenden Demokratietheorie«. ¹⁰⁸

Dieser Gedanke war ganz bewußt nur als Skizze, nicht schon als Ausarbeitung einer Verbindungsmöglichkeit entworfen worden. Eine derartige Skizze verführt allerdings, zusammengenommen mit dem emanzipatorischen Anspruch der Diskursethik, dazu, die Anschlußfähigkeit an die politische Praxis sozusagen konstruktivistisch zu suchen, das heißt, ein Institutionendesign entwerfen zu wollen, das den Prinzipien des herrschaftsfreien Diskurses möglichst weitgehend entspricht. Ich glaube in meiner eigenen »diskursrealistischen« Skizze im vorigen Abschnitt deutlich gemacht zu haben, auf welche Schwierigkeiten man dabei stößt. Diese Schwierigkeiten, nämlich die Begrenztheit der Zeit, der Teilnehmer, die Notwendigkeit der advokatorischen statt wirklichen Konsensbildung (zumindest die Interessen der nächsten Generationen werden stets advokatorisch vertreten werden müssen), waren ja keine »bloß« organisatorischen Pro-

106 Ebd., S. 242.

107 Ebd., S. 246.

108 Ebd., S. 247.

bleme, sondern so detaillierte Einschränkungen des unbegrenzten und herrschaftsfreien Diskurses, daß sie politisch gesehen geradezu zu einer Umkehrung des Diskursprinzips führen. Der reale Diskurs verhält sich zum idealen ungefähr so wie der Sozialismus in einem Lande zu den Zielen, die Lenin in *Staat und Revolution* skizziert hatte. Alle Überlegungen, daß die empirische Realität immer hinter der Idee zurückbleiben müsse, verharmlösen das Problem. Idealer und realer Diskurs stehen nicht in einem zeitlichen Verhältnis des »Noch nicht« zueinander. Der unbegrenzte Diskurs ist in keiner politischen Realität vorstellbar und auch nicht wünschenswert. Er gehört in die Welt des unverbundlichen entscheidungsfernen Gesprächs oder der auf unbegrenzte Zeiträume angelegten philosophischen Selbstreflexion. In der politischen Praxis wäre das »Noch nicht« höchstens ein Ideologem, mit dem sich so ziemlich alle strategischen Handlungsweisen rechtfertigen lassen.

Diesen Punkt hat Habermas in seiner Kritik an Apels Teleologisierung des diskursethischen Grundsatzziels in Teil B seines Konzepts deutlich genug kritisiert. Eher schon ist an eine enttemporalisierte Verewigung dieser Differenz als regulative Idee zu denken. Wenn man die Diskursidee im Sinne dieser kantischen Formel versteht, dann allerdings sind institutionalisierte Verwirklichungsschritte ausgeschlossen, dann geht es nur um die Gewinnung reflexiver Maßstäbe: »Ein rationaler Konsens unter idealen Bedingungen ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Und aus dem bloß regulativen Gebrauch dieser Idee läßt sich nicht mehr der normativ-unbedingte Sinn entnehmen, den Habermas ihm geben möchte.«¹⁰⁹ Ich meine, daß Habermas' anfangs zitierte gegensätzliche Äußerungen zum politischen Charakter der Diskursethik in dieser bei ihm nicht konsequent durchreflektierten Spannung ihre Erklärung finden. Als reales politisches Ziel darf und sollte sie nicht genommen werden, wohl aber als regulativer Reflexionsmaßstab und insofern doch als nicht ganz unpolitisches Konzept. Mein Hinweis auf den »Sozialismus in einem Land« ist übrigens keineswegs die Übertra-

¹⁰⁹ Udo Tietz, »Faktizität, Geltung und Demokratie. Bemerkungen zu Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit und der Normenbegründung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Nr. 2, S. 333-342, hier S. 335.

gung eines Beispiels aus einem ganz anderen Bereich in die hier geführte Debatte. Habermas diagnostiziert es zutreffend als den grundlegenden theoretischen Fehler des Staatssozialismus, »das sozialistische Projekt mit dem Entwurf – und der gewaltsamen Durchsetzung – einer konkreten Lebensform« verwechselt zu haben.¹¹⁰

Habermas hat deshalb keine politische Realisationsstrategie für diskursethische Prinzipien entworfen, sondern diese in *Faktizität und Geltung* vielmehr als Reflexionsinstrument an die Praxiswelt des Rechtssystems und der Verfassung gehalten. Neben dem eben skizzierten politischen spricht dafür auch noch ein methodischer Grund. Die diskursethischen Grundprinzipien sind durch hermeneutische Reflexion auf die Bedingungen des Diskurses gewonnen. Es wäre inkonsequent, diese nun planerisch und konstruktivistisch umsetzen zu wollen, weil der Sprung von der interpretierenden Methode zur Planung ungedeckt bliebe. Habermas ist im Rahmen seiner methodischen Möglichkeiten geblieben, indem er den »Pfad der Interpretation«¹¹¹ gewählt hat. Es wird nun zu prüfen sein, ob sein Interpretationskonzept, die emanzipatorischen Gehalte des Gegenstands selbst herauszuarbeiten, angemessen ist oder ob es sich, wie Michael Greven und Ernst Vollrath – letzterer allerdings noch vor der Veröffentlichung von Habermas' Rechtsphilosophie – befürchten, um ein paradoxes, nämlich apolitisches Politikverständnis handelt.¹¹² Soviel allerdings kann bereits an dieser Stelle festgehalten werden: Die Unbedingtheitsansprüche sind gebunden an fiktive Grundbedingungen, die kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein können. Sie stellen ein metaphysisches Restelement in Habermas' Theorie dar, das durch seine interpretierende Methode nicht gedeckt ist.

110 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 12.

111 Vgl. Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn, Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990 (Original: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1987).

112 Vgl. Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a.a.O., sowie Ernst Vollrath, »Metapolis und Apolitie. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas«, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 15, 1989, S. 191 bis 232.

2.5 Faktizität und Geltung – Die Diskurstheorie des Rechts und des Rechtsstaates

Habermas vertritt die These, daß im modernen Recht die kommunikativen Verständigungsleistungen von der Bürde entlastet werden, ständig wieder den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft gewährleisten zu müssen. Er schließt sich in diesem Punkt Arnold Gehlens Institutionentheorie¹¹³ an: Durch Recht können Diskurse und Diskursergebnisse auf Dauer gestellt werden. So wird vermieden, daß sie den Zufällen »der formlos flottierenden Alltagskommunikation«¹¹⁴ ausgesetzt sind. Eine Sozialintegration, die allein auf rationale Begründungen oder allein auf Solidarität gebaut wäre, wäre überfordert. Die neben Normen und Werten anderen beiden Integrationsmechanismen moderner Gesellschaften, nämlich Geld (das Medium der Marktintegration) und Macht (das Medium des politisch-administrativen Gesellschaftszusammenhalts), sind ihrerseits überfordert, weil ihnen, wenn sie allein für sich stehen, das Moment der Legitimität fehlt, denn sie spiegeln vor allem die Ungleichheiten in der Gesellschaft. Gründe und Begründungen sind also unvermeidlich. Die sozialwissenschaftliche Entzauberung des Rechts ergab, daß es letztlich nicht darauf ankommt, ob die Begründungsfiguren nun stichhaltig sind oder nicht: sie sind nichts anderes als das Medium der Legitimationsbeschaffung. Niklas Luhmann spitzt diesen Gedanken so zu: »Weil Gründe als Garanten für Entscheidungszusammenhänge schwer ersetzbar sind, *erscheint* es dem Juristen so, als ob die Gründe die Entscheidungen rechtfertigen und nicht Entscheidungen die Gründe.«¹¹⁵ Habermas fragt dagegen: Wenn die Gründe gar keine sind, warum braucht man sie dann überhaupt?¹¹⁶ Seine Antwort ist: weil eben auch fadenscheinige und nicht haltbare Gründe den Anspruch auf Richtigkeit in sich tragen, durch den das Rechtssystem dann doch mehr

113 Vgl. u. a. Arnold Gehlen, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Mit einem Nachwort von Herbert Schnädelbach, Reinbek 1986 (der zweite Teil hieß ursprünglich *Die Seele im technischen Zeitalter*, zuerst 1957).

114 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S., 59.

115 Niklas Luhmann, *Die soziologische Beobachtung des Rechts*, Frankfurt am Main 1986, S. 33, Hervorhebung WRS.

116 Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 77.

ist als reine Willkür nach dem Modell von Thomas Hobbes. Die sozialwissenschaftliche Entzauberung des Rechts war hier einer charakteristischen Selbstüberschätzung zum Opfer gefallen: Sie hatte geglaubt, daß die Erkenntnis, Gründe seien die funktional notwendigen Begleiterscheinungen von Entscheidungen, deren Geltung automatisch schon außer Kraft setzen würde.

Es kommt also für Habermas darauf an, das System der Rechte zu rekonstruieren, »die die Bürger einander zugestehen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen«. ¹¹⁷ Er beginnt diese Rekonstruktion mit einer Analyse des problematischen Verhältnisses von Menschenrechten und Volkssouveränität. Die Absolutsetzung des Volkssouveränität kann die Tyrannei der Mehrheit über die Rechte des einzelnen bedeuten, die Absolutsetzung eines Individualrechts wie zum Beispiel des Rechts auf Eigentum kann den demokratischen Entscheidungen ihre Substanz entziehen. Zugespitzt läßt sich das so ausdrücken: Wenn alles jemandem einzelnen gehört, kann über nichts mehr gemeinsam entschieden werden. Habermas, der den Besitzindividualismus zurückweist und sich an diesem Punkt auch gegen Immanuel Kant stellt, vertritt die Lehre, daß subjektive Rechte »nicht schon ihrem Begriffe nach auf atomistische und entfremdete Individuen bezogen [sind], die sich possessiv gegeneinander versteifen«. ¹¹⁸ Statt dessen kommt es auf die Zusammenarbeit der Einzelnen und ihre gegenseitige Anerkennung an. Volkssouveränität und Menschenrechte stehen nach Habermas' Ansicht in einem inneren Zusammenhang, wenn die politische Autonomie der einzelnen nicht bloß durch allgemeine Gesetze, sondern im kommunikativen Modus diskursiver Meinungs- und Willensbildung realisiert wird. Die Legitimität des Rechts stützt sich also weder ausschließlich auf die Rechte des einzelnen (wie es die liberale Lesart nahelegt) noch auf den Tugendstaat des souveränen Volkes (das wäre die rousseauistische Lesart), sondern auf die kommunikative Vermittlung, auf das Diskursprinzip des Rechts, das wie folgt lautet: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.« ¹¹⁹

117 Ebd., S. 109.

118 Ebd., S. 117.

119 Ebd., S. 138.

Gehört dieses Prinzip nun eher auf die Seite der Moral oder des Rechts? Es ist ja selbst kein positiver Rechtsgrundsatz. Deshalb hatte Habermas in seinen bisherigen Veröffentlichungen zur Diskursethik immer den Eindruck erweckt, es handele sich eigentlich um einen dem Recht übergeordneten, aber nicht im Sinne positiven Rechts zwingenden Moralgrundsatz. Daraus resultierte die eigentümliche, nicht nur von institutionenbewußten Juristen und Politikwissenschaftlern immer wieder bemerkte Schwäche seines Ansatzes. Abweichend von seinen bisherigen Überlegungen¹²⁰ kommt er jetzt zu der These, daß dieser Satz noch vor der Ausdifferenzierung von Moral und Recht liegt. Der Satz hat zwar einen sparsamen normativen Gehalt, gilt aber für Handlungsnormen überhaupt, ist also gegenüber Recht und Moral sozusagen noch neutral. Über den offenen und relativ unbestimmten Begriff der »Betroffenen« läßt sich diese Formel dann jeweils einem der beiden Bereiche zuordnen: Bei moralischen Fragen bildet die Menschheit oder eine angenommene Weltbürgerrepublik die Bezugsgröße, bei ethisch-politischen Fragen sind die Betroffenen dann die Mitbürger in »je unserem« Gemeinwesen.¹²¹

Habermas verwendet den Begriff »ethisch« nicht, wie meist üblich, für »moraltheoretisch«, sondern im Sinne von »Ethos«, also von »Sitte«, »Sittlichkeit«. »Ethisch« in diesem von ihm als begrenzt und deshalb kritisierenswert dargestellten Sinne sind also die Regeln des Herkommens und der Üblichkeit, nicht jedoch die mit Allgemeinheitsanspruch begründeten Regeln. Es wäre aber ein Mißverständnis, nun zu meinen, Moral sei dann nur bezogen auf persönlich zu verantwortende soziale Beziehungen, Recht und politische Gerechtigkeit dagegen auf den institutionellen Bereich; denn die Willensbildung des politischen Gesetzgebers erstreckt sich immer auch auf die moralischen Aspekte der regelungsbedürftigen Materien – das läßt sich auch gar nicht vermeiden. Er schlägt deshalb eine andere Unterscheidung von Moralprinzip und Demokratieprinzip vor: Das Moralprinzip operiert auf der Ebene der *internen* Verfassung eines bestimmten Argumentationsspiels, das Demokratieprinzip auf der Ebene der *äußeren* Institutionalisierung. Auch hier funktioniert wieder das gegenseitige Entlastungsverhältnis von Faktizität und

120 Vgl. ebd., S. 140.

121 Ebd., S. 139.

Geltung, das Habermas' ganzes Buch durchzieht: Die Vernunftmoral allein ist zu schwach, auf zuviel guten Willen und guten Charakter angewiesen. Sie basiert nur auf Wissen, nicht auf Glauben, Tradition und Gewohnheit. Deshalb braucht sie die Institutionalisierung im *Rechtssystem*. Für den Einzelnen bedeutet das wiederum »die Entlastung von den kognitiven Bürden der eigenen moralischen Urteilsbildung«. ¹²² Müßte man sich bloß auf Moral verlassen, könnte man vor allem nie sicher sein, daß auch das Gegenüber, der andere, so handelt. Diese motivationale Ungewißheit wird durch »die Faktizität der Rechtsdurchsetzung absorbiert.« »Das zwingende Recht belegt normative Erwartungen derart mit Sanktionsdrohungen, daß sich die Adressaten auf folgenorientierte Klugheitsabwägungen beschränken dürfen.« ¹²³

Die kommunikative Freiheit könnte auch die Gefahr beinhalten, einem Streß der Dauerkommunikation über jede Kleinigkeit des Alltagslebens ausgesetzt zu sein. Es kommt dann darauf an, die private Autonomie sozusagen als negative Freiheit gegen die Zumutungen der positiven kommunikativen Freiheit stark zu machen. Dazu dienen solche Grundrechte, die dem einzelnen die Chance eröffnen, einmal *nicht* Rede und Antwort stehen zu müssen, einmal *nicht* öffentlich akzeptable Gründe für sein Handeln angeben zu müssen. ¹²⁴ Diese Überlegung, die auf den ersten Blick wie eine altersweise Randbemerkung anmutet, ist der Ausgangspunkt für weitreichende theoretische Konsequenzen: Auf keinen Fall darf dann nämlich die moralische Selbstgesetzgebung einzelner Personen als der Ausgangspunkt der Selbstgesetzgebung von Bürgern angesehen werden. Staatsbürgerfreiheit kann auch mit der nutzenkalkulierenden und keineswegs »tugendhaften« Haltung der Bürger verwirklicht werden. Für sie reicht das, was Kant »Legalität«, nämlich die bloß äußerliche Respektierung von Gesetzen, im Unterschied zur »Moralität« nannte, bei der es auf die Gesinnung des einzelnen ankommt. Hier liegt der Grund dafür, daß Habermas sein Diskursprinzip so formuliert, daß es gegenüber Moral und Recht zunächst noch neutral ist.

Wie müssen die verschiedenen Diskurstypen nun im einzelnen aussehen? Habermas unterscheidet zwischen drei Fragen, die alle über die pragmatische Anfangsfrage, was überhaupt im

122 Ebd., S. 147.

123 Ebd., S. 148.

124 Ebd., S. 152 f.

Hinblick auf eine konkrete Aufgabe getan werden kann, hinausgehen:

- Erstens die interessenabwägende Frage, wie konkurrierende Präferenzen in Einklang gebracht werden können: die Frage des »aggregierten Gesamtwillens«.
- Zweitens die ethisch-politische Frage, wer wir ernstlich sein wollen, die in hermeneutischen Selbstverständigungsdiskursen behandelt wird und auf einen »authentischen Gesamtwillen« zielt.
- Drittens die moralisch-praktische Frage, wie wir gerechterweise handeln wollen: die Frage des »autonomen Gesamtwillens«.¹²⁵

Die an Rousseau erinnernde Bezugnahme auf den Gesamtwillen gibt einen Hinweis darauf, daß es Habermas in seinen Überlegungen letzten Endes um die Verwirklichung des unabgeholzten Potentials der Französischen Revolution geht. Nicht die Utopie der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft und des Nationalstaats allerdings ist das Erbe, das er meint, sondern der Begriff der Volkssouveränität. Die auf Jean Bodin und dessen Begründung des neuzeitlichen Absolutismus zurückgehende Denkfigur der ungeteilten Souveränität des Herrschers hatte Rousseau »auf den Willen des vereinigten Volkes übertragen, mit der klassischen Idee der Selbstherrschaft von Freien und Gleichen verschmolzen und im modernen Begriff der Autonomie aufgehoben«.¹²⁶ Da das Volk aber nur in der Fiktion ein Subjekt mit Willen und Bewußtsein bildet, schlägt Habermas vor, Volkssouveränität nicht mehr substantiell, sondern als Verfahren zu begreifen. Damit unternimmt er den Versuch, »den normativen Gehalt dieser einzigartigen Revolution in unsere Begriffe zu übersetzen, ein Unterfangen, das sich einem Linken, der in der Bundesrepublik lebt [...] aufdrängt: die Prinzipien der Verfassung werden in unserem Gemüt keine Wurzeln schlagen, bevor sich nicht die Vernunft ihrer orientierenden, ihrer zukunftsweisenden Gehalte vergewissert hat«.¹²⁷ Der Vernunftrepublikaner Habermas kann seinen Verfassungsstaat nur lieben, wenn er die Gründe dafür präzise rekonstruiert hat.

125 Ebd., S. 222 ff., vgl. auch S. 139 ff., 154, 199 f., 640 ff.

126 Ebd., S. 364.

127 Ebd., S. 609.

Das Erbe der Großen Revolution liegt für Habermas in der extremen und von den Jakobinern ausgetragenen Spannung zwischen individuellen Rechten, die nach Meinung der Liberalen normativen Vorrang vor dem Demokratieprinzip genießen, und der souveränen Willensbildung der Freien und Gleichen, bei der allerdings »die Fiktion des einheitlichen Volkswillens nur um den Preis einer Verschleierung oder Unterdrückung der Heterogenität der Einzelwillen« sich verwirklichen läßt.¹²⁸ Ein mögliches Konzept zur Versöhnung dieser Spannung findet Habermas bei Julius Fröbel (1805-1893), einem heute fast vergessenen deutschen Revolutionär des Jahres 1848. Fröbel übernimmt Rousseaus These, daß es ein Gesetz immer nur für den gibt, der es selbst gemacht oder ihm beigestimmt hat – während es für alle anderen lediglich ein Gebot oder ein Befehl ist.¹²⁹ Andererseits aber ist jede Mehrheitsentscheidung ein bedingtes Einverständnis der Minderheit, sich, wenn das Verfahren korrekt war, dann auch nach der Entscheidung der Mehrheit zu richten. Der Blick richtet sich also nicht mehr konkretistisch auf das Ergebnis als Ausdruck des Gesamtwillens oder Willens aller, sondern auf die Prozedur der Meinungs- und Willensbildung, die Fröbel als »legale und permanente Revolution« begreift.¹³⁰ Das Problem der Avantgarden, die den Volkswillen nach ihren Vorstellungen interpretieren, behandelt Julius Fröbel ganz im Sinne des großen Pädagogen Friedrich Fröbel, dessen Neffe er war: durch Volksbildung. Ein hohes Bildungsniveau der Massen sollte neben der Freiheit für theoretische Meinungsäußerung und Propaganda auch die politische Urteilskraft der Bevölkerung sichern.

Habermas führt Julius Fröbel sogar gegen Marx und Engels ins Feld, die alle Fragen der demokratischen Gesellschaftsorganisation zugunsten der Umwälzung der Wirtschaftsstruktur beiseite geschoben und die Idee der befreiten Gesellschaft konkretistisch mißverstanden hätten. So konnten sie zwar den Begriff des Politischen weit in die Ökonomie und die Gesellschaft hinein erweitern, haben aber zugleich damit die »holistische Vorstellung einer politisierten Arbeitsgesellschaft« verbunden. Ihnen fehlte deshalb ein tiefgehendes Verständnis »der Funktionsweisen, Kommunikationsformen und Institutionalisierungsbedin-

128 Ebd., S. 611.

129 Ebd., S. 613.

130 Ebd., S. 615.

gungen egalitärer Willensbildung«. ¹³¹ So abstrakt diese Kritik immer noch ist: sie trifft doch eines der wichtigen politischen Defizite des marxistischen Denkens, dessen Vorstellung von Demokratie sich im Hinweis auf kurzfristige Formen von Räten, wie sie sich in der Pariser Kommune gebildet hatten, erschöpfte und deshalb sehr bald den leninistischen Techniken berufsrevolutionären Machterwerbs verfallen ist.

Um die aufrührerischen und basisdemokratischen Potentiale dieser Denkrichtung festzuhalten, versucht Habermas ihnen eine demokratiethoretisch abgesicherte Wendung zu geben. Er prägt den Begriff der kommunikativen Macht. Normative Gründe sind sozusagen die Währung, in der *kommunikative Macht* zur Geltung kommt. ¹³² Sie erzeugen legitime Macht und können auf das administrative System einwirken, weil dieses auf Begründungen angewiesen ist, die es sich aber nicht im Selbstlauf geben kann, sondern für die es auf den kommunikativen Bereich immer wieder zurückgreifen muß. Die einstmals harte politische Souveränität löst sich auf in subjektlose Kommunikationsformen. »Die kommunikativ verflüssigte Souveränität bringt sich in der Macht öffentlicher Diskurse zur Geltung, die autonomen Öffentlichkeiten entspringt, aber in den Beschlüssen demokratisch verfaßter Institutionen der Meinungs- und Willensbildung Gestalt annehmen muß, weil die Verantwortung für praktisch folgenreiche Beschlüsse eine klare institutionelle Zurechnung verlangt. Kommunikative Macht wird ausgeübt im Modus der Belagerung«. ¹³³ Belagert wird das administrative System dadurch, daß die möglichen Begründungen nur dann durchgelassen werden, wenn sie den Meinungen der mobilisierten Öffentlichkeiten akzeptabel erscheinen. Habermas bezieht sich hier nicht auf die öffentliche Meinung, wie sie etwa von Umfrageinstituten festgestellt wird: »Eine öffentliche Meinung ist nicht etwa im statistischen Sinne repräsentativ. Sie ist nicht ein Aggregat einzeln abgefragter und privat geäußerter individueller Meinungen; insofern darf

131 Ebd., S. 617.

132 Ebd., S. 623. Zu den Ursprüngen der Vorstellung kommunikativ erzeugter Macht bei Hannah Arendt vgl. Jürgen Habermas, »Hannah Arendts Begriff der Macht« (1976), in: ders., *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 2. Auflage, Frankfurt am Main 1984.

133 Ebd., S. 626.

sie nicht mit Resultaten der Umfrageforschung verwechselt werden.«¹³⁴

Habermas selbst sieht das Problem dieser seiner Sichtweise: die Souveränität des Volkes könnte sich »in die kulturelle Dynamik meinungsbildender Avantgarden verlagern«. Die Intellektuellen »sind des Wortes mächtig und reißen ebendie Macht, die sie im Medium des Wortes aufzulösen vorgeben, an sich.«¹³⁵ Groß ist diese Gefahr seiner Ansicht nach allerdings nicht, weil die kommunikative Macht immer nur indirekt, nämlich nur als Begrenzung der tatsächlichen, weil administrativen Macht, ausgeübt werden kann. Die verantwortliche Beschlußfassung selbst würde nach dieser Vorstellung nicht mehr durch das An-sich-Reißen des Wortes, sondern wieder durch korrekte demokratische Verfahren vorgenommen werden. Im übrigen können die Intellektuellen nur dort einen diskursprägenden Einfluß ausüben, wo reale Souveränität und Macht sich zerstreut, wo sich flüchtige freiwillige Assoziationen bilden und wieder auflösen können. Das entscheidende Argument aber ist Habermas' gewiß durch Julius Fröbel vorgeprägte Volksbildungsidee: Es ist die Idee einer »egalitären, von allen Bildungsprivilegien entblößten, auf ganzer Basis intellektuell gewordenen politischen Kultur«¹³⁶: Jeder ein Intellektueller – das ist die letzte für Habermas noch zu verwirklichende Utopie der Französischen Revolution. Sein Denken ist in diesem Punkt auch heute noch zu verstehen als Fortsetzung der sozialdemokratischen Bildungsreformbestrebungen aus den sechziger und siebziger Jahren: Gesamtschulen, Abitur für alle, Studium für möglichst viele.

Die vielzitierte Metapher von der Belagerung des administrativen Systems stammt übrigens aus einem hochinteressanten Kontext, nämlich aus Robert Michels' *Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*. Dort werden zwei Klassen von Intellektuellen unterschieden: Die eine besteht aus denjenigen, denen es gelungen ist, »an der Staatskrippe ein Unterkommen zu finden, während die andere aus denen besteht, die, um mit Scipio Sighele zu reden, die Festung belagert haben, ohne daß es ihnen gelungen wäre, in sie einzudringen.«¹³⁷ Zwar ging es bei Michels

134 Ebd., S. 438.

135 Ebd., S. 629.

136 Ebd., S. 630.

137 Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen*

um Karrierewünsche und nicht um die »reine« Ausübung kommunikativer Macht, aber es ist dem Sozialwissenschaftler ohnehin nicht recht vorstellbar, daß der diskursive Aktivismus kommunikativer Machtausübung ganz uneigennützig entfaltet wird. Habermas hat die Belagerungsmetapher stärker ins Unbestimmte verschoben, da die Belagerung nicht mehr im vergeblichen Antichambrieren und Stellenfordern besteht, sondern in der Bewirtschaftung des Vorrats von Gründen und Argumentationsmöglichkeiten, deren die administrative Macht zu ihrer Legitimation bedarf.

Habermas hat in *Faktizität und Geltung* damit über dreißig Jahre nach seinem bahnbrechenden *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) den Versuch gemacht, einen normativen Begriff von Öffentlichkeit als Grundlage von Demokratietheorie zu entwerfen. Wurde beim früheren Öffentlichkeitsbegriff nie ganz klar, ob damit nicht eine bestimmte Form von Aufklärungsöffentlichkeit nostalgisch verklärt wurde, die es wahrscheinlich so nie gegeben hat, so vollzieht Habermas hier den Schritt zu einer Idee der *deliberativen Demokratie*, in der die Prozesse der Meinungsbildung mit denen der administrativen Entscheidung gleichrangig behandelt werden.

Die Zivilgesellschaft, deren kommunikative Freiheit sich auf Foren, Bühnen, Arenen usw. abspielt¹³⁸, ist für Habermas' jetzigen großen Theorieentwurf keineswegs die einzige und ausschlaggebende Bezugsgröße. Er hat die Regeln des Rechtsstaats, die Logik der Gewaltenteilung, die Rationalität der Rechtsprechung und sogar des bürgerlichen Zivilrechts ausgebaut zu einer Art Staatsbürgerkunde des Rechts.¹³⁹ Meist haben kritische Theorien des Rechts allenfalls das Verfassungsrecht und die

Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. Neudruck der 2. Auflage, Stuttgart 1970, S. 163. Sigheles *L'Intelligenza della folla*, Torino 1903, S. 160, konnte ich mangels italienischer Sprachkenntnisse nicht prüfen. Vgl. zu diesem Zusammenhang Klaus von Beyme, »Der Begriff der politischen Klasse – Eine neue Dimension der Elitenforschung?«, in: *PVS* 33, 1992, Heft 1, S. 4-32, hier S. 11.

138 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 435.

139 Dieser Begriff bei Detlef Horster, »Jürgen Habermas' Rechtsphilosophie«, in: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 12, S. 1139.

Grund- und Menschenrechte im Blick, denen wegen ihres ausgeprägt normativen Gehaltes immer auch eine in den Augen vieler konservativer Juristen bedenkliche Tendenz zur Auflösung und Infragestellung positiven Rechts innewohnt. Dieses Übergewicht auf der Seite der Grundsätze ist zwar immer noch für Habermas charakteristisch, er hat aber die Rechtsprechung, also die Rechtsauslegung und Rechtsfortbildung durch Richter und auch das Privatrecht inzwischen in seine Überlegungen einbezogen. Seine Diskurstheorie des Rechts begreift »den demokratischen Rechtsstaat als die über legitimes Recht laufende (und insofern private Autonomie gewährleistende) Institutionalisierung von Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen für eine diskursive Meinungs- und Willensbildung, die wiederum [...] legitime Rechtssetzung ermöglicht«. ¹⁴⁰

Rechtssetzung durch kommunikative Macht und Garantie der rechtsstaatlichen Existenzvoraussetzungen für diese kommunikative Macht bedingen sich also gegenseitig. Diese Verschränkung muß, wenn man die Möglichkeiten des Wandels in Betracht zieht, zur Entwicklung und Förderung deliberativer Strukturen auf der Seite des Rechtssystems und zur Herausbildung deliberativer Grundhaltungen auf der Seite der Bürger führen, die diese kommunikative Macht ausüben. Das Recht darf also nicht instrumentalisiert werden zum Zweck der politischen Steuerung ¹⁴¹, das Verwaltungshandeln darf nicht kognitivistisch, das heißt durch für wahr gehaltene Fachkenntnisse vorprogrammiert sein und dann nur zu deren Umsetzung dienen, sondern es darf die Rückbindung an die es legitimierenden Begründungen an keiner Stelle verlieren. Für Habermas ist das Medium des Rechts also keine Sozialtechnik, die bloß zur Umsetzung anderswoher gewonnener Ziele dienen soll. So instrumentell wurde das Recht von vielen sozialdemokratischen Rechtspolitikern der sechziger und siebziger Jahre gedeutet, die versucht haben, es in den Dienst der gesellschaftlichen Umwandlung zu stellen. Das hat nicht funktioniert und führte in der Politikwissenschaft zur Diskussion über das Staatsversagen und über Steuerungsdefizite. ¹⁴² Eine solche Instrumentalisierung verliert den Zugriff auf

¹⁴⁰ Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 527.

¹⁴¹ Ebd., S. 528.

¹⁴² Vgl. u. a. Martin Jänicke, *Staatsversagen. Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft*, München und Zürich 1986. Zuerst hat

die Gründe und bedenkt nicht, daß die Fortexistenz von Rechtsgarantien selbst eine wesentliche Voraussetzung demokratischer Gesellschaftsentwicklung ist. Das führt zu jenen eigentümlichen Erscheinungen des Verwaltungshandelns, bei denen zunächst von Mehrheiten gewollte Ziele bei ihrer Realisierung als von fremden Institutionen aufoktroiiert erscheinen und es in dem Moment ja auch werden, in dem der individuelle Rechtsschutz und individuelle Wahlfreiheiten beschränkt werden.

Aus solchen Erfahrungen resultieren immer wieder Konflikte zwischen einem liberal-individuellen und einem sozialstaatlichen Rechtsverständnis. Habermas erläutert das am Modell verschiedener Versuche der Gesetzgeber, die Gleichberechtigung von Frauen zu fördern. Eine ausgeweitete Gesetzgebung zum Schwangerschafts- und Mutterschutz im Geiste des sozialstaatlichen Paternalismus hat die Nebenfolge, die Einstellungschancen von Frauen zu mindern. Die überverallgemeinerte Klassifikation aller Frauen als benachteiligt ohne Berücksichtigung anderer Unterprivilegierungen wie zum Beispiel soziale Herkunft etc. hat die Nebenfolge, einer Kategorie ohnehin privilegierter Frauen auf Kosten anderer zugute zu kommen.¹⁴³

Deliberative Demokratie müßte also jederzeit auch die Kriterien und sinnvollen Gruppenbildungen für den Ausgleich von Benachteiligungen diskutieren. Mit einer Reihe von feministischen Autorinnen ist Habermas der Meinung, daß dazu auch konkurrierende Auffassungen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander zur Diskussion gestellt werden müssen. »Auch die feministischen Avantgarden verfügen nicht über ein Definitionsmonopol.«¹⁴⁴ Dazu muß vor allem die Stellung der

Jänicke diesen Begriff 1979 verwendet, vgl. seinen Rückblick in: Martin Jänicke, »Vom Staatsversagen zur politischen Modernisierung? Ein System aus Verlegenheitslösungen sucht seine Form«, in: Carl Böhret, Göttrik Wewer (Hg.), *Regieren im 21. Jahrhundert – Zwischen Globalisierung und Regionalisierung. Festgabe für Hans-Hermann Hartwich zum 65. Geburtstag*, Opladen 1993, S. 63-78, hier S. 64 f.; Niklas Luhmann, »Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, Heft 1, S. 4-9; Fritz W. Scharpf, »Politische Steuerung und Politische Institutionen«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, Heft 1, S. 10 bis 22.

143 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 509 f.

144 Ebd., S. 514.

Frauen in der politischen Öffentlichkeit und ihre Teilnahme an der politischen Kommunikation gestärkt werden, das heißt, die rechtlich-prozedurale Gleichberechtigung bedarf jederzeit einer Absicherung durch die Aktivierung der staatsbürgerlichen und kommunikativen Aktivität. Ein Diskurs aller Betroffenen ist also das Modell. Nicht akzeptabel wäre deshalb für Habermas ein Entwurf einer für alle verbindlichen Geschlechtsidentität, wie immer ein solcher auch aussehen möge, von oben.

Habermas' prozedurale, deliberative Demokratie zielt darauf, »nicht nur das Selbstverständnis von Eliten zu prägen, die als Experten mit Recht umgehen, sondern das aller Beteiligten«. ¹⁴⁵ Der Begriff hat immerhin schon begonnen, einige Ausstrahlung zu entwickeln. Er enthält eine Wiederaufwertung des Politischen gegenüber allen nur von der Verwaltung her gedachten Reformkonzepten: »Nicht in der Person eines Chefs der Verwaltung dürfte sich das Publikum der Staatsbürger wiedererkennen können, sondern in demokratischen Parteiführern.« ¹⁴⁶ An die Stelle eines festen Ortes der Souveränität, wie er in vordemokratischen Gesellschaften existierte und wie er in einer Art Selbstmißverständnis anfangs auch für Demokratien für notwendig erachtet wurde, tritt der Meinungsstreit; »der symbolische Ort der diskursiv verflüssigten Souveränität bleibt leer«. ¹⁴⁷

Soviel als Überblick über seine Theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Das Ziel seiner Studie ist die Einsicht, daß »der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu haben und nicht zu erhalten ist«. ¹⁴⁸ Die Verknüpfung dieser beiden Seiten durch das »ohne ... nicht« stellt ein Problem dar, das meiner Auffassung nach in dieser realistischen Wendung von Habermas' Theorie noch nicht gelöst ist. Habermas differenziert nämlich innerhalb des Begriffs des Politischen (er übernimmt Carl Schmitts Begrifflichkeit ohne dessen spezifische Semantik) zwischen kommunikativer und administrativer Macht. Die administrative Seite wird durch den Machtcode gesteuert, die kommunikative entspricht dem in zwangloser Kommunikation gebildeten gemeinsamen Willen. Das Recht ist dann das Medium, »über das sich kommunikative Macht in administrative

¹⁴⁵ Ebd., S. 536.

¹⁴⁶ Ebd., S. 534.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Ebd., S. 13.

umsetzt«. ¹⁴⁹ Insbesondere die Belagerungsmetapher deutet darauf hin, daß die kommunikative Macht ausübende Öffentlichkeit in einem Außenverhältnis steht zur Innenwelt der Administration und Bürokratie. ¹⁵⁰ Der Status des diskutierenden Parlaments ist in diesem Zusammenhang unklar, es gehört aber offenbar eher in den administrativen, also zu belagernden Bereich. Die Regeln der öffentlichen Meinungsbildung sind also die frei flottierenden Diskurse. Habermas differenziert zwischen der normativ-zivilgesellschaftlichen öffentlichen Meinung, an die er hier denkt, und der im statistischen Sinne repräsentativen öffentlichen Meinung. ¹⁵¹

Man wird das so interpretieren müssen, daß nicht der in Umfragen befragte Bürger, sondern der in Medien sich äussernde Intellektuelle das empirische Substrat der Diskurse ist. Die öffentliche Meinung, an die Habermas denkt, ist zweifellos ebenso eine soziale Tatsache ¹⁵² wie die statistisch repräsentative. Sie bedarf aber anderer Meßmethoden, zum Beispiel einer Analyse der Äußerungshäufigkeit, Themenvarianz und Beteiligung bzw. Kommentierung gemeinsamer Aufrufe und Unterschriftenaktionen, die sich erst in letzter Instanz »auf die Resonanz, und zwar die Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Laienpublikums stützen«. ¹⁵³ Es handelt sich um die sogenannte *Zivilgesellschaft*, die Habermas definiert als das Assoziationswesen jener »mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen [...], welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die po-

149 Ebd., S. 187, vgl. auch S. 183, wo er an Hannah Arendts Machtbegriff in *Über die Revolution*, München 1965, S. 96, sowie dies., *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 45, anschließt. Zur genauen Gegenüberstellung der beiden Begriffe vgl. *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 186 f.

150 Daraus kann dann im politischen Kontext so etwas wie ein »mißvergnügter Belagerungszustand« werden. Vgl. Thomas Meyer, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 9.

151 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 438.

152 Ebd., S. 451, wo Habermas betont, daß die Begriffe Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft für ihn nicht bloß normative Postulate darstellen, sondern als empirisch faßbar gemeint sind.

153 Ebd., S. 440.

litische Öffentlichkeit weiterleiten«. ¹⁵⁴ Diese Öffentlichkeit besitzt nach Habermas vor den systemisch verfestigten Zentren der Politik den Vorzug »größerer Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung neuer Problemlagen« ¹⁵⁵ – als Beispiele nennt er unter anderem Nachrüstung, Gentechnologie, Ökologie, wachsende Einwanderung, Verelendung der Dritten Welt.

Er grenzt diese »vitale Bürgergesellschaft« von populistischen und antidemokratischen Bewegungen ab. Anders als diese bedarf die Bürgergesellschaft einer schon entwickelten politischen Kultur und der entsprechenden gesellschaftlichen Erziehungsmuster. ¹⁵⁶ Gerade an diesem Teil seiner Konzeption zeigt sich, daß hier seine politische, wenn auch nicht distanzlose Vorliebe für eine Mischung von Medienöffentlichkeit, diskutierender Intellektuellenszene, »radical professionals und selbsternannten ›Anwälten«« ¹⁵⁷, die zweifellos kommunikative Macht ausübt, diese normativ zum demokratischen Vorbild erhöht. Dabei ließen sich gerade an den inneren Funktionsmechanismen dieser Szene die Verfahrensweisen des sozialen Drucks, der Ausgrenzung und Diffamierung abweichender Meinungen, der Erhaltung der politischen Korrektheit studieren, die sich als so ausgefeilt erwiesen haben, daß sie über Jahre hinweg ein nennenswertes Aktions- und Mobilisierungspotential ohne reale administrative Macht aufrechterhalten konnten. Bei Habermas besteht die Neigung, diese Art von Öffentlichkeit unkritisch zur Zivilgesellschaft zu stilisieren, weil in ihr kommuniziert wird, während bei der individuellen Meinungsbefragung die bloße undiskutierte Meinung abgefragt wird. So faszinierend aufklärerische Effekte diese öffentliche Meinung zum Beispiel in der *Spiegel*-Affäre und zu Beginn der Studentenbewegung auch hatte, sie hat oft auch bedenkliche und groteske Züge angenommen, etwa als die Meinung vieler Vietnamkriegsgegner vom Wunsch nach Frieden umkippte in die Forderung »Für den Sieg im Volkskrieg« oder als selbst die zutreffendste DDR-Kritik mit dem Argument ausgegrenzt wurde, sie leiste dem Antikommunismus Vorschub. ¹⁵⁸

154 Ebd., S. 443.

155 Ebd., S. 460.

156 Ebd., S. 449.

157 Ebd., S. 461.

158 Vgl. zur sehr viel selbstkritischeren Sicht dieser Szene zum Beispiel Werner Balsen und Karl Rössel, *Hoch die internationale Solidari-*

Zwar lebt die demokratische Öffentlichkeit vom Diskurs; das Legitimationsprinzip ist aber immer noch die Wahl, bei der jede Stimme, auch die ohne vorher artikulierte Meinung abgegebene, gleich zählt. Das heißt, auch eine normative Demokratietheorie muß immer wieder bei der Zustimmung des einzelnen Subjekts ansetzen. Habermas' Rede von der kommunikativ verflüssigten Souveränität kann deshalb auch nur als Metapher gewertet werden, obwohl bei ihm die Intention dahintersteht, den Subjektbegriff aufzubrechen, das *einsame Subjekt* also aus seiner Einsamkeit zu erlösen und durch ein diskursives, also gemeinschaftliches Legitimationsprinzip zu ersetzen. Es könnte durchaus sein, daß viele Wähler das, was sich in ihrem finsternen Innern¹⁵⁹ abspielt, keineswegs bereit sind diskursiv durchleuchten zu lassen. Was im Halbdunkel der Wahlkabine vor sich geht, soll ja gerade dem diskursiven Druck der wohlmeinenden Mitbürger und der umstehenden Aktivisten entzogen sein. Nur eine solche Wahl entspricht überhaupt demokratischen Anforderungen und kann als legitimierend akzeptiert werden. Als Wähler stehen sie nicht einmal unter Äußerungszwang – als aktiv handelnde Politiker haben sie immer noch die Ausweichmöglichkeit der unverbindlichen Rhetorik oder der Angabe ganz anderer als der wirklichen Motive, so daß auch hier das Innere dem Diskurs sich nicht öffnet. Dies letztere Verhalten mag als unzulässig gelten – die Heimlichkeit des Wählers allerdings gehört zum Kernbestand des Demokratischen. Das Wählen wird, obwohl es von den Wirkungen her das genaue Gegenteil ist, behandelt wie eine Privatsache.

Habermas wird solche Vorhaltungen gewiß nur als Hinweise auf eine eben nicht vollständig realisierte Rationalität der Diskurse ansehen – ein wirklich rational agierender Wähler könnte seine Motive durchaus offenlegen, und diskursiver Meinungsdruck der wohlmeinenden Öffentlichkeit wäre eben nicht rational. Aber gerade in diesen »organisatorischen Details« manifestiert sich das oben erörterte Problem: Es ist unzulässig, hier mit

tät. Zur Geschichte der Dritte Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln 1986; Gerd Koenen, *Die großen Gesänge. Lenin, Stalin, Mao Tse-Tung: Führerkulte und Heldenmythen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1991.

159 Vgl. Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 362.

dem nur regulativ zu verstehenden Idealzustand in der Praxis zu argumentieren, zum Beispiel, wie es oft in Wahllokalen der ehemaligen DDR geschah, zu sagen, »wir« sind uns hier doch einig, haben nichts zu verbergen und können ruhig offen abstimmen – so wie es auch in Westdeutschland im inneren Kreis von Parteiversammlungen, Betriebsratswahlen und Urabstimmungen vorkommt, wo die Regeln häufig nicht so streng eingehalten werden wie bei den öffentlichen Wahlen. Wenn das aber so ist, dann ist der Diskurs für bestimmte, als zentral geltende Momente aufgehoben, ganz bewußt außer Kraft gesetzt, und soll offenbar auch nicht in irgendeiner zukünftigen rationaleren Welt wieder ermöglicht werden. *Nicht der Diskurs* ist das demokratische Legitimationsprinzip, sondern der *aggregierte Wille* der einzelnen Bürger, die einen rationalen Diskurs führen können, aber auch die Chance haben, sich ihm zu entziehen.

Habermas selbst behandelt diese Frage unter den subjektiven Grundrechten, die private Autonomie gewährleisten, indem sie auch eine »Befreiung von den Verpflichtungen kommunikativer Freiheit«¹⁶⁰ darstellen können. Die private Autonomie beschreibt er als negative Freiheit, denn sie »reicht so weit, wie das Rechtssubjekt nicht Rede und Antwort stehen, für seine Handlungspläne keine öffentlich akzeptablen Gründe angeben muß. Subjektive Handlungsfreiheiten berechtigen zum Ausstieg aus dem kommunikativen Handeln [...]; sie begründen eine Privatheit, die von der Bürde der gegenseitig zugestanden und zugemuteten kommunikativen Freiheit befreit.«¹⁶¹ Habermas behauptet die Gleichursprünglichkeit von individuellen Menschenrechten und kollektiver Volkssouveränität, also von politischer und privater Autonomie, kommt für den politischen Bereich dann aber zu der Formulierung: »Der Selbstbestimmungspraxis der Bürger ist nichts vorgegeben außer dem Diskursprinzip [...]«. ¹⁶² Es hat sich jedoch gezeigt, daß die negative Freiheit etwa im Fall der geheimen Wahl weit in die Politik hineinreicht und das Diskursprinzip hier allenfalls mittelbar gilt: es hat sich in der Diskussion um die Einführung dieser Regel sozusagen selbst entkräftet.

Ich werde in der Diskussion um Charles Taylors positiven Frei-

160 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 152.

161 Ebd., S. 153.

162 Ebd., S. 161.

heitsbegriff zu zeigen versuchen, daß negative Freiheit keineswegs nur ein Prinzip der privaten Autonomie, sondern ein hochpolitisches Konzept ist.¹⁶³ An dieser Stelle soll deshalb das eine Beispiel ausreichen. Es zeigt, daß diskursethische Regeln, wenn man sie unvermittelt auf den politischen Prozeß anwendet, zu Ungereimtheiten führen. Habermas selbst räumt das zwar ein¹⁶⁴, meint aber dann doch: »Die Ausübung der Volkssouveränität sichert zugleich die Menschenrechte.«¹⁶⁵ Umgekehrt mag das gelten, in dieser Relation allerdings ist der Gedanke nicht durch die Diskussion der klassischen politischen Theorie gedeckt, wo, vor allem von Tocqueville, die Gefahr gesehen wurde, daß Volkssouveränität eine Tyrannei der Mehrheit bedeuten könnte.¹⁶⁶ Habermas sieht in Tocquevilles Sorge nur »die Furcht des Bourgeois vor der Überwältigung durch den Citoyen«¹⁶⁷, was weder Tocqueville noch dem Problem gerecht wird. Sein Konzept einer radikaldemokratischen Republik, die er »als Projekt im Bewußtsein einer zugleich permanent und alltäglich gewordenen Revolution betreiben« möchte¹⁶⁸, operiert im Grunde mit drei Größen: Öffentlichkeit, Privatmensch und staatlichen Institutionen. Das Ideal ist eindeutig eine abgegrenzte öffentliche Sphäre als Perspektivpunkt. In der Tradition der Kritischen Theorie herrscht deutliches Mißtrauen gegenüber dem Staatlichen¹⁶⁹, ohne daß dies analytisch eingelöst wird. Ohne weitere Begründung vermerkt Habermas an einer Stelle schlicht: die politikwissenschaftliche Institutionenanalyse werde er »überspringen«.¹⁷⁰ Das einzelne Subjekt wird in der gleichen Tradition nur als Privatmensch, nicht aber als relevanter politischer Willensträger gesehen. So interessant und faszinierend viele der Analysen blei-

163 Vgl. Kapitel 5 in diesem Band.

164 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 196, wo er die Frage der unvermittelten Anwendung der Diskursethik ausdrücklich thematisiert und durch Differenzierungen zu lösen versucht.

165 Ebd., S. 611.

166 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985, S.139 ff.

167 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 612.

168 Ebd., S. 609.

169 Vgl. John S. Dryzek, *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press 1990, S. 40.

170 Habermas, *Faktizität und Geltung*, a.a.O., S. 350.

ben, so konsequent der Ansatz einer diskursethischen Rechtsinterpretation anstelle einer von vielen erwarteten Staatskonstruktion auch ist – es handelt sich eher um eine Theorie der diskursiven Öffentlichkeit und allenfalls um eine Legitimationsstrategie der sogenannten »unkonventionellen politischen Beteiligung«¹⁷¹ als um einen Entwurf politischer Theorie.

2.6 Ausdifferenzierung und Einheit

Gibt es angesichts der Rechtslehre von Habermas noch einen eigenständigen Bereich politischer Ethik? Selbst ein Kritiker des Rechtspositivismus wie Martin Kriele sieht in der verfassungsstaatlichen Selbstbezüglichkeit des Rechts eine Entwicklungsstufe erreicht, in der »Recht und Sittlichkeit weitgehend deckungsgleich sind, und deshalb auch Rechtsphilosophie und Ethik. Rechtliche Probleme machen sogar den größten und politisch bedeutsamsten Teil der ethischen Probleme aus. Das Recht ist in der westlichen Kulturtradition zumindest tendenziell Niederschlag rechtsphilosophischer und damit ethischer Aufklärung.«¹⁷²

Die Einheit und auch die Orientierung wäre demnach weniger auf der Seite der Ethik, sondern vielmehr auf der Seite des Rechts zu suchen. Habermas dagegen sucht sie, sozial gesehen, in einer diskutierenden Öffentlichkeit und in gewisser Weise auch in der kommunikativen Alltagspraxis, »in der sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Bewertungen durchdringen.«¹⁷³ Wenn Kriele für die Theoretiker und Mitglieder des Rechtssystems spricht, dann spricht Habermas für die meinungsproduzierenden und aktiv kommunizierenden sozialen Gruppen. Bei ihnen können die Tugenden des Diskurses am ehe-

171 Vgl. Hans-Dieter Klingemann, »Bürger mischen sich ein: Die Entwicklung der unkonventionellen politischen Beteiligung in Berlin, 1981-1990«, in: Hans-Dieter Klingemann, Richard Stöss, Bernhard Weßels (Hg.), *Politische Klasse und politische Institutionen. Probleme und Perspektiven der Elitenforschung. Dietrich Herzog zum 60. Geburtstag*, Opladen und Wiesbaden 1991, S. 375-404.

172 Martin Kriele, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen 1979, S. 15.

173 Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, a.a.O., S. 521.

sten vorausgesetzt werden, und sie dürften auch am ehesten Vorteile materieller und machtmäßiger Art aus der Ausweitung diskursiver Praktiken ziehen.

Habermas sucht die in den Ausdifferenzierungsprozessen der Moderne verlorengelassene Einheit also in der Alltagskommunikation und damit dem Anspruch nach in einer nachmetaphysischen Größe. In den achtziger Jahren hatte sich eine breite postmoderne Einheitskritik, eine Vorstellung pluraler Rationalitäten und der Inkommensurabilität von Diskursen etabliert, auf die er reagierte. Auch Karl-Otto Apels neuere Ansätze zu einer Theorie der Rationalitätstypen sind als Antwort auf die Vernunftkritik der Postmoderne konzipiert.¹⁷⁴ Lebensweltlich entspricht diesem Denken gewiß eine zunehmende Akzeptanz multikultureller Vielfalt und eine zunehmende Respektierung unterschiedlicher Lebensweisen, auch wenn sie der eigenen nicht entsprechen. Die Lebensformen pluralisieren sich, die Lebensstile individualisieren sich. Auf diese Situation reagiert Habermas nicht mit einer polemischen Zurückweisung, sondern mit der Klarstellung, daß die Diskurse ja gerade die Vielfalt aufnehmen und zur Entfaltung kommen lassen können. Der 14. Kongreß der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland hatte sich 1987 das Thema »Einheit und Vielheit« gestellt. Habermas suchte einen Weg zwischen Dieter Henrichs metaphysischer »All-Einheit« und Lyotards *Widerstreit* bzw. Odo Marquards *Abschied vom Prinzipiellen*. Sein Kongreßreferat signalisierte schon im Titel seine These: »Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen«. ¹⁷⁵

174 Vor allem nach Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986 (zuerst als *La condition postmoderne*, Paris 1979). Richard Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*, Oxford: Polity Press 1985, S. 161-175. Dazu kritisch: Karl-Otto Apel, »Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen«, in: *Concordia* 11, 1987, S. 2-23; vgl. auch Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main 1985, S. 164. Eine umfassende Darstellung findet sich bei Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

175 In: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S.153 bis 186.

Er betont die Chancen der Pluralität, die gerade darin liegen, daß die Einheit möglichst abstrakt dargestellt wird. Da die pluralen Antriebe lebensweltlich tief verankert und alles andere als Modetendenzen sind, muß deutlich gemacht werden, daß ein grundlegendes Einverständnis die Bedingung der Möglichkeit von Vielfalt ist. Beide bedingen sich gegenseitig, praktisch wie begrifflich. Mit der Klarstellung, daß die Diskurse den Dissens ausdrücklich zulassen und vervielfältigen, ist das Problem für Habermas jedoch nicht gelöst. Im öffentlichen Bewußtsein verbindet sich offenbar mit der Idee der Einheit weiterhin die des Zwangs. »Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen.«¹⁷⁶ Durch gesellschaftlichen Zwang und philosophische Tradition ist der Einheitsbegriff belastet.

Er versucht ihn philosophisch zu entlasten und nähert sich dadurch kommunitarischen Modellen sehr weit an. »Kants unveröhnliche Welten«, die beiden Reiche des moralischen Sollens und der Erscheinungen, werden entzaubert: »Zusammen mit der inneren Welt des empirischen Subjekts kehren sie in der kommunikativen Alltagspraxis wieder als mehr oder weniger triviale Gemeinsamkeitsunterstellungen«¹⁷⁷, die die verschiedenen Formen des Sprachgebrauchs ermöglichen. Die große Aufgabe der weltbildenden Synthese, die bei Kant und Fichte auf dem Subjekt lastete, ist in Wirklichkeit immer schon von der vorgefundenen Lebenswelt gegeben, die die Sprache und die Handlungskontexte bereitstellt und damit die Verständigung ermöglicht. Sie ist also schon vorhanden, und das Bedürfnis nach Versöhnung der verschiedenen Sphären entspringt nur einer Art schlechter, nämlich einseitiger Rationalisierung dieser Alltagspraxis.¹⁷⁸

Das, was er selbst mit einer ambivalenten Ironisierung als »triviale Gemeinsamkeitsunterstellungen« bezeichnet, enthält seinen pragmatischen Lösungsversuch einer der schwierigsten Fragen, die die Metaphysik hinterlassen hatte: der Frage der Vernunft. Die Lösung besteht, wie oben dargelegt, in der Bestimmung der Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns, also in den unvermeidlichen Geltungsansprüchen, die wir immer schon erheben müssen, um uns verständigen zu können.

¹⁷⁶ Ebd., S. 180.

¹⁷⁷ Ebd., S. 182.

¹⁷⁸ Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen*, a.a.O., S. 521.

Diese kritisierbaren Geltungsansprüche sind zugleich faktisch wirksam und idealisiert. »Hier hinterlassen die Ideen der Eindeutigkeit, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Zurechnungsfähigkeit ihre Spuren.«¹⁷⁹ Wirklich fester nachmetaphysischer Boden ist hier allerdings noch nicht erreicht, weil alle kommunikativen Geltungsansprüche weiterhin mit dem ins Unendliche ausgreifenden Unbedingtheitspostulat verknüpft bleiben. Es wird zwar ermäßigt, bleibt aber ein Absolutes, wie Habermas in einer zwar nicht einleuchtenden, aber in ihrer Paradoxalität problemangemessenen Formulierung klarmacht: »Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse.«¹⁸⁰ In schönerem Latein hieß dieser – nach dem derzeitigen Stand der Forschung erst von Goethe selbst im Gespräch mit Riemer geprägte – Aphorismus in *Dichtung und Wahrheit: Nemo contra Deum nisi Deus ipse*.¹⁸¹

Mit diesem Einmünden in die Paradoxie, wie ironisch und spielerisch man es auch gestalten mag, wird das Problem selbst nicht aufgelöst; denn ein mit welchem Verfahren auch immer verflüssigtes Absolutes bleibt immer noch ein Absolutes. Alles andere ist entweder Rhetorik oder doch ein heimlicher, offiziell immer

179 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 183.

180 Ebd., S. 184 f.

181 Traditionell wurde dieser Satz als Motto des 4. Teils von *Dichtung und Wahrheit* gedruckt. In der Hamburger Goethe-Ausgabe findet er sich nur noch im Text, weil aus den Editionsmaterialien nicht eindeutig hervorgeht, daß er derart herausgehoben werden sollte. Die Literaturwissenschaftler haben den Aphorismus vor Goethe nicht nachweisen können. Auch solche editorischen Entscheidungen können dazu beitragen, daß etwas, was zeitweise zum Standardrepertoire des Bildungsbürgertums gehörte, aus dem Bewußtsein verschwindet. Goethes Formel hat übrigens auch Carl Schmitt vielfältig beschäftigt. Vgl. ders., »Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise«, in: *Der Staat* 6, 1967, S. 479 bis 502, hier S. 494, sowie ders., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 2. Auflage, Berlin 1984 (zuerst 1970), S. 122 f.

abgestrittener Relativismus. Es mag durchaus angemessen sein, als Philosoph spielerisch mit dem Unbedingten und Absoluten umzugehen, aber dann wird man es kritisieren und aufgeben müssen, statt doch wieder theoretisch wie vor allem auch dem gesellschaftlichen Anspruch nach damit zu operieren. All das klingt, als hätte Descartes das Ergebnis seines Zweifels verharmlosend als reflexiv verflüssigte Restgewißheit dargestellt. Habermas benötigt das Unbedingte, weil andernfalls zum Beispiel die ganze Heftigkeit seiner Argumentation gegen Richard Rortys Ausgehen von der westlichen Kultur auf nichts mehr basieren würde. Selbst wenn es sich nur um einen »kleinen Rest« handelt, es macht jenen kleinen Unterschied aus, den Adorno den Unterschied ums Ganze genannt hätte.

Der Begriff »nachmetaphysisch«, den Habermas für sich beansprucht, behält nicht nur die traditionell metaphysischen Absolutheitsansprüche bei, sondern enthält zudem noch ein geschichtsphilosophisches Element: nämlich die Behauptung der gesetzmäßigen Ablösung einer traditionellen Denkform durch eine neue. Charles Larmore hat darauf aufmerksam gemacht, daß dies ein fragwürdiges Bild ist, denn faktisch werden die Leute weiter über metaphysische Grundannahmen streiten und nicht nur metaphysische, sondern sogar religiöse Weltbilder aufrechterhalten, die Habermas ja einer noch früheren Stufe zurechnet.¹⁸² Larmore hält es deshalb für realitätsnäher und auch sachlich konsequenter, nicht von einem prozeßhaften Verblässen dieser Weltbilder auszugehen, sondern davon, daß diese Weltbilder kontrovers sind und bleiben werden. Deshalb kommt es nicht darauf an, sie zu überwinden, sondern politische Formen zu finden, in denen diese Kontroversen unschädlich sind. Selbst wenn Habermas' evolutionärer Vernunftbegriff berechtigt wäre, bliebe immer noch das Faktum, daß er vernünftig umstritten bleibt, weil andere mit ebenso guten Gründen an ihren metaphysischen Weltbildern festhalten können. Aus diesem Grund kann nicht das prozessuale Geschichtsmodell die tragende Rolle für die Konzeption eines modernen Rechtsstaats bilden, sondern eher das Bewußtsein, es komme darauf an, mit grundsätzlichen und auch nachmetaphysisch nicht zu überwindenden Meinungsverschiedenheiten zu leben: »Habermas will eine Verbindung ermit-

182 Charles Larmore, »Die Wurzeln radikaler Demokratie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Nr. 2, S. 321-327.

teln zwischen dem modernen Rechtsstaat und einer Grunderfahrung der Moderne. Dieses Unternehmen ist sinnvoll. Er scheint mir aber die relevante Grunderfahrung falsch identifiziert zu haben. Sie besteht nicht in der Obsoleszenz metaphysischer und religiöser Weltbilder (obwohl die weitverbreitete Ablehnung solcher Weltbilder sicher ein Aspekt der Moderne ist). Sie besteht eher im wachsenden Bewußtsein, [daß,] wenn vernünftige Menschen über die Natur des Guten und auch über die Grundlagen der Moral streiten, [...] dies kein vorübergehendes Phänomen [ist], sondern ein bleibender Normalfall.«¹⁸³

183 Ebd., S. 325.

Drittes Kapitel

Otfried Höffes Denkansatz einer normativ-kritischen Ethik

3.1 Kommunikative Entscheidungsfindung als Strategie politischer Gerechtigkeit

3.1.1 Die Funktion politischer Philosophie

Während die Diskursethik zunächst institutionenfern entworfen und erst nachträglich um eine Anwendungsdimension ergänzt worden ist, hat Otfried Höffe seine Konzeption von vornherein in engem Zusammenhang mit wissenschaftlicher Politikberatung entwickelt. Sie ist also eine Rechts- und Staatsethik, die in bewußter Konfrontation gegen moderne Neutralisierungs- und Entmoralisierungstheorien den selbstbewußten Anspruch erhebt, eine neue politische Philosophie zu begründen, die die normative Dimension wieder als die zentrale ansieht. In seinen Worten: »Die Philosophie soll sich nicht länger auf die Begründung höchster Prinzipien einschränken, sondern ihre normativ-kritische Kompetenz auch für den Bereich der konkreten Verwirklichung unter Beweis stellen.«¹

Er gibt im wesentlichen drei Aufgaben der Philosophie an:

- Begriffsklärung
- Prinzipienbegründung
- Anwendung sittlicher Prinzipien.

Höffe versucht, Ethik so zu denken, daß sie nicht als Privatsache abgetan werden kann, sich also nicht auf den engen Bereich der persönlichen Tugenden, der personalen Sittlichkeit beschränkt. Sie soll in der Lage sein, konkrete Probleme unserer heutigen Lebenswelt zu untersuchen. Sein Begriff kommunikativer Entscheidungsfindung ist sehr allgemein angelegt, orientiert sich also nicht an der Diskursethik von Apel und Habermas, sondern betrachtet zum Beispiel auch die Idee der offenen Gesellschaft, wie sie Popper entwickelt hat, oder das Erlanger Beratungsmodell.

1 Otfried Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt am Main 1985, besonders S. 323.

dell von Lorenzen als kommunikative Ansätze.² Er schlägt sogar eine Geschichte philosophischer Kommunikationstheorien vor, die nicht nur auf die Vertragstheorien von Hobbes, Locke, Rousseau und Kant zurückgeht, sondern auch auf den griechischen Begriff der *polis* als Gemeinschaft freier Menschen.³

An den Anfang seiner Rechts- und Staatsphilosophie stellt Höffe eine Rekonstruktion von Elementen der aristotelischen Ethik, weil er in ihr ein Modell dafür findet, wie man in Begriffen und Methoden einer praktischen Philosophie zwei heute oft für unvereinbar gehaltene Momente zusammendenken konnte: wissenschaftliche Rationalität und sittliches Interesse.⁴ Dabei behandelt er Aristoteles ziemlich konsequent als zeitgenössischen Gesprächspartner »uneingeschüchtert durch historische Distanz«, wie Habermas lobend vermerkt.⁵ Er konzentriert sich in seinem Überblick über die *Nikomachische Ethik* auf folgende Kernpunkte:

- Ethik ist keine theoretische, sondern eine praktische Disziplin, die den Menschen zum »Gutsein« verhelfen soll.
- Sie setzt eine Kenntnis der sittlich-politischen Wirklichkeit sowie die Fähigkeit, vernunftgeleitet zu handeln, schon voraus.
- Die Reflexion ermöglicht aber ein Handeln, das über die Orientierung aus dem Herkommen hinausgeht und auf Erkenntnis basiert.

Höffes Deutung geht in diesem letzten Punkt bewußt und explizit über den aristotelischen Bewußtseinshorizont hinaus. Er macht aber deutlich, daß auch schon Aristoteles nicht einfach das Bestehende als moralisch deklariert. Vielmehr verwirft er das Leben in »Sinneslust«, auch das bloße Erwerbs- und Kaufmannsleben, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß das politische Leben die menschliche Form sittlichen Handelns ist, die höchste Form aber in einem philosophisch-wissenschaftlichen Leben liegt.⁶

2 Vgl. Paul Lorenzen, *Theorie der technischen und politischen Vernunft*, Stuttgart 1978.

3 Höffe, *Strategien der Humanität*, a.a.O., S. 201 ff.

4 Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, S. 40.

5 Jürgen Habermas, »Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, Heft 2, S. 320-327, hier S. 321.

6 Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 53.

Höffe betont, daß damit nicht einfach ein traditionelles Leben empfohlen wird. Aristoteles macht reflexiv den Zusammenhang zwischen bestehenden Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten und dem Ziel des Glücks durchsichtig.⁷ Methodisch übernimmt Höffe von Aristoteles vor allem folgendes Element: Ethik wird verstanden als eine Art Grundrißwissenschaft vom sittlichen Handeln, die für eine situationsangemessene Auslegung Freiräume läßt. Das Gesetz ist nicht substantiell, sondern relational zu den soziokulturellen und individuellen Bedingungen zu denken. Dieses Denken an den Anwendungsbereich ist ein wesentliches Korrektiv zu einem Prinzipidenken, wie es leicht aus Kants Ansätzen entwickelt werden kann. Höffe ist, so oft er auch Kant zustimmend zitieren mag, gewiß kein reiner Kantianer – die aristotelisch-kontextualistischen Denkelemente hat er beibehalten und durchgehalten. Allerdings interpretiert er die Grundlagen der aristotelischen Ethik – in vorsichtiger Weise – modern, man könnte auch sagen, kantianisch, mit Begriffen wie reflexive Distanz oder fundamentale Negation.

Neben Alasdair MacIntyre und Martha Nussbaum, ebenfalls zwei Aristotelikern, ist Otfried Höffe unter den hier behandelten Autoren wohl derjenige, für den die Argumentation in der Form aktualisierender Klassikerauslegung die größte Rolle spielt. Da er außerdem noch der deutschen akademischen Philosophie am nächsten steht, ist die Frage der impliziten und expliziten Auseinandersetzung mit Kant für ihn von zentraler Bedeutung. Ich will diesen Punkt nicht in extenso behandeln, aber doch auf eine interessante Begriffsverschiebung aufmerksam machen, die verdeutlicht, wie unorthodox seine Vorgehensweise bei näherer Betrachtung ist.

Wichtig für Höffes Auseinandersetzung mit Kants Ethik ist seine Interpretation des ersten Satzes aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«⁸

Nach Höffe ist an diesem Satz vor allem die Behauptung wich-

7 Ebd., S. 57.

8 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Nachdruck der 3. Auflage, Hamburg 1965 (zuerst 1785).

tig, daß das sittlich Gute das sei, was *ohne Einschränkung* gut sei. Darin bestehe das entscheidende metaethische Kriterium.⁹ Kant diskutiere den Gehalt dieser Formel nicht direkt, aber aus der in der *Grundlegung* folgenden Argumentation könne man entnehmen, daß etwas, das nicht Mittel zu irgend etwas anderem, sondern selbst Zweck sei, uneingeschränkt gut genannt werden könne. Kant hat nun aber diesen Begriff »uneingeschränkt gut« auf den Willen, also auf den personalen Bereich der menschlichen Praxis beschränkt. Kants *Grundlegung* wie auch die *Kritik der praktischen Vernunft* sind deshalb keineswegs die Grundlagen seiner gesamten praktischen Philosophie – obwohl es so scheint.

Höffe bemängelt also an Kant, er habe das im ersten Satz der *Grundlegung* implizierte metaethische Kriterium des schlechthin Guten nur auf einen besonderen Aspekt der menschlichen Praxis angewandt, nämlich auf den personalen Aspekt, die Moralität, nicht dagegen auf den öffentlichen Bereich, nämlich die Sittlichkeit der Rechts- und Staatsordnung.¹⁰ Kant habe die eingeschränkte Anwendung dieses metaethischen Begriffs weder selbst begründet, noch lasse sich dafür ein prinzipieller Grund angeben.

Ich denke, daß Höffe mit dieser Überlegung die Akzente in Kants Begriffssystem erheblich verschiebt. Der Sinn und Gewinn dieser Interpretation liegt darin, daß Höffe einen moralischen Anspruch auch gegen das Gesellschaftssystem geltend machen möchte. Für Kant war das ja der Bereich der Legalität, der mit Ethik nichts zu tun hatte, für ihn ging es dort nur um das »strikte Recht [...], dem nichts Ethisches beigemischt ist.«¹¹ Man kann das auch so ausdrücken: Kant hatte einen engeren Begriff von Ethik, Höffe verwendet den weiter gefaßten Begriff. Der Genauigkeit halber muß ich hinzufügen, daß Höffe für den weiter gefaßten Begriff, der den Rechts- und Staatsbereich umschließt, das Wort »Sittlichkeit« verwendet.

Man kann nun aber nicht sagen, daß Höffes Interpretation direkt gegen Kant gerichtet wäre oder dessen System aufsprengte,

9 Otfried Höffe, »Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 17, 1979, S. 9 und S. 13.

10 Ebd., S. 13 f.

11 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, unveränderter Nachdruck der 4. Auflage 1922, Hamburg 1966 (zuerst 1797), Einleitung in die Rechtslehre, § E, S. 37.

denn dieser hatte in seiner Rechtslehre, also im ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, durchaus ein Gerechtigkeitskriterium für den öffentlichen Bereich entwickelt, auf das ich später noch eingehen werde. Nur hätte Kant die Begriffe »Sittlichkeit« und »Ethik« in der Rechtslehre nicht als tragende Elemente verwendet. Durch diese Begriffserweiterung gibt Höffe Kants Lehre sozusagen eine modernere Form. Was bei Kant überwiegend noch eine Individualethik des guten Willens war, wird bei Höffe ausgedehnt zu einem Begriff der Sittlichkeit, der die grundsätzliche Frage nach der Richtigkeit aller Handlungen und Institutionen meint. Metaphorisch könnte man sagen, daß Höffe mit Kants Gedanken- und Begriffssystem operiert, darin aber einige Parameter hin zu einer spezifisch politischen Ethik verschiebt.

Sittlichkeit ist für Höffe der Anspruch von Grundsätzen menschlicher Praxis, uneingeschränkt richtig oder in einer begriffsangemessen archaisierenden Sprache *schlechthin gut* zu sein. Sittlichkeit, bezogen auf den personalen Bereich, nennt er *personale Sittlichkeit* oder Moralität. Sittlichkeit, auf die gesellschaftliche und politische Praxis bezogen, heißt *politische Gerechtigkeit*. Für Kant dagegen waren Sittlichkeit und Moralität identisch und bezogen sich allein auf den personalen Bereich.

Sittlichkeit ist der Grundbegriff von Höffes Argumentation – politische Gerechtigkeit ist für ihn »die sittliche Idee von Recht und Staat«. ¹² Um in die Fragestellung einzuführen, greift er auf das Phänomen des Gesellschaftsprotests zurück: Gegebenheiten, Wertmaßstäbe, Verhaltensregeln werden in Frage gestellt. Im Protest gegen eine durch Effizienz- und Leistungsdenken geprägte Gesellschaft ¹³ werden nicht nur einzelne Verhaltensweisen und Überzeugungen kritisiert, sondern die Bezugskriterien der Gesellschaft insgesamt.

Sobald menschliche Praxis nicht bloß hingenommen, sondern auf ihre Richtigkeit befragt wird, kann sie schon nicht mehr als Sache der Tradition, der eingespielten Konvention, der subjektiven Willkür oder der willkürlichen Dezsision gelten, sie ist dann vielmehr immer zu verantwortende Praxis. Es gibt nun verschiedene Arten der Kritik:

¹² Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987, S. 11.

¹³ Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 282.

- Eine Kritik an Verstößen gegen gegebenes Recht oder soziale Verbindlichkeiten.
- Eine instrumentale oder taktische Kritik, die den Weg kritisiert, die Ziele aber unproblematisiert läßt.
- Eine Form von pragmatischer Kritik, die gewisse Ziele verwirft, aber nur, weil sie anderen Ziele schaden (dabei kann es sich durchaus um das Eigen- oder Gruppeninteresse handeln).
- Eine Kritik, die sich gegen den zugrundeliegenden Typ der Absicht selbst wendet.¹⁴

Erst diese letzte Art der Kritik wird traditionell als sittlich angesehen, weil sie sich auf eine uneingeschränkte, nicht selber wieder bedingte Form der Verbindlichkeit bezieht.

Soweit ist der Begriff nun umrissen, aber noch nicht begründet worden. Höffe greift auf den Begriff der *Autonomie des Willens* zurück. »Wille« wird so verstanden, daß ein Begehren in einem reflexiven Verhältnis zu sich selbst steht, das heißt, daß die Möglichkeit besteht, das Streben und sein Ziel zu suspendieren. Der Wille wird als Begriff des nicht notwendigen Handelns bestimmt. Soll er sittlich sein, muß er sich auf Verbindlichkeiten beziehen, die nicht heteronom, durch ein anderes, sondern autonom, durch den Willen selbst gesetzt werden. Dieser Begriff von Sittlichkeit als Autonomie enthält schon vor jeder Anwendung die Negation von Willkür und Heteronomie. Diese Negation ist ein wesentliches Strukturelement einer Theorie der Sittlichkeit. Kant hat den Autonomiebegriff vor allem im Gegensatz zur latenten Willkür der handelnden Subjekte gedacht, also gegen die Gefährdung vernünftigen Handelns durch Triebe, Leidenschaften, Gefühle wie Sympathie und Antipathie.¹⁵

Höffe betont darüber hinaus, daß mit »Autonomie des Willens« auch die Unabhängigkeit des Willens von geschichtlichen und gesellschaftlichen Zwängen als letzten Bestimmungsgründen gemeint sein muß. Autonomie bedeutet hier, »daß sich der Wille ›aus Prinzip‹ weder dem Gesetz des Reichereren, Stärkeren oder Einflußreichereren unterwirft, noch grundsätzlich die Maxime seines Handelns dem Alten und Gewohnten, der Tradition und dem Herkommen entnimmt«.¹⁶

Das ist ein ganz entscheidender Punkt. Höffe geht an dieser

¹⁴ Ebd., S. 285 f.

¹⁵ Ebd., S. 302 f.

¹⁶ Ebd., S. 303.

Stelle keineswegs sparsam mit Begriffen wie »radikal«, »unsittlich«, »unbedingt« und »uneingeschränkt verbindlich« um. Zum Beispiel ist es unsittlich, vorgegebene Muster der Produktion, Distribution und Herrschaft für sakrosankt zu erklären.¹⁷ Nur im radikalen Überschreiten seiner Bedürfnis- und Gesellschaftsnatur kann der Mensch zu seinem eigentlichen Wesen, seiner praktischen Vernunftnatur kommen.¹⁸ Höffe schränkt solche Pathosformeln allerdings anschließend ein wenig ein: der so gebildete Begriff der Negation sei empirisch zwar nicht folgenlos, gehöre aber zunächst in die Dimension des Logischen. Die richtige Anwendung macht verschiedene vermittelnde Beurteilungsvorgänge erforderlich, die in bezug auf die wechselnden historischen Situationen jeweils durchgeführt werden müssen.¹⁹

3.1.2 *Der Übergang vom personalen zum öffentlichen Bereich*

Höffe geht also von der Negation aus, die er als reflektierende Kritik von Handlungen versteht. Von hier aus kommt er entsprechend seiner Unterscheidung des personalen und des öffentlichen Bereichs auf zwei verschiedene Begriffe von Autonomie. Im persönlichen Bereich knüpft Höffe ganz an Kants Begriff der Autonomie des Willens an. Autonom ist allein der Wille, der streng nach der Maßgabe des kategorischen Imperativs, also der Verallgemeinerbarkeit von Maximen, handelt. Für den öffentlichen Bereich, in Kants Terminologie die Rechtslehre, gibt es aber noch eine andere Autonomie, einen anderen Freiheitsbegriff. Hier geht es um die Freiheit der Willkür des einzelnen. Höffe kann hier das allgemeine Prinzip des Rechts aus Kants *Metaphysik der Sitten* unverändert übernehmen, nur mit der Interpretationszugabe, es handele sich auch hierbei um ein sittliches Prinzip, um einen letzten Maßstab des Rechtlichen: »Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«²⁰

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 304.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Kant, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, Einl., § C, a.a.O., S. 35.

Höffe interpretiert nun weiter: die Vereinbarkeit der freien Willkür nach einem streng allgemeinen Gesetz sei so etwas wie eine Ordnung, die durch einen allgemeinen oder gemeinschaftlichen Willen (die *volonté générale*) selbst gesetzt sei.²¹ Der Begriff Autonomie würde dann nicht nur den Willen des Subjekts auszeichnen können, sondern auch den »allgemeinen Willen«, wenn es denn so etwas geben kann. In dieser Hinsicht kann man auch im Bereich der Rechtslehre von Autonomie sprechen.

Stark vergrößert läßt sich das so schematisieren:

Autonomie des persönlichen Willens	Freiheit der Willkür
plus Verallgemeinerung der Maxime (kategorischer Imperativ)	plus Verallgemeinerung der Handlung (Vertragstheorie)
= Moralität (Sittlichkeit im persönlichen Bereich)	= politische Gerechtigkeit (Sittlichkeit im öffentlichen Bereich)

»Das Kriterium der politischen Gerechtigkeit ist also ähnlich dem Kriterium sittlicher Maximen, dem kategorischen Imperativ. Beide fordern zum Gedankenexperiment der Verallgemeinerung und zu einer Praxis auf, die dem Gedankenexperiment gerecht wird.«²²

Der Unterschied liegt in den Praxisbereichen, für die sie gelten: der kategorische Imperativ für die persönliche Grund- und Lebenshaltung, das Gerechtigkeitsprinzip für die Grundsätze der äußeren Konfliktregelung. »Mit dem Gerechtigkeitsprinzip der wechselseitigen Einschränkung und Sicherung von Freiheit nach strikt allgemeinen und für alle gleichen Grundsätzen ist das letzte Kriterium, das höchste normativ-kritische Prinzip zur Beurteilung der Sittlichkeit [...] öffentlicher Zwangsgesetze benannt.«²³

Moralität, verstanden als personale Sittlichkeit, betrifft nur den Bereich, für den eine Person auch verantwortlich sein kann. Maßstab kann deshalb nicht das objektiv beobachtbare Handeln oder das Resultat des Handelns sein. »Die subjektive Sittlichkeit

21 Höffe, *Recht und Moral*, a.a.O., S. 33.

22 Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 415.

23 Ebd., S. 415.

läßt sich nicht an der Handlung als solcher, sondern erst am subjektiven Grund des Handelns, das heißt dem Willen, ausmachen.«²⁴

Höffe macht klar, daß es nicht nur den Unterschied zwischen rechtlichen und moralischen Verbindlichkeiten gibt, sondern auch zwei Arten des Verhältnisses, das eine Person zu den moralischen Verbindlichkeiten einnehmen kann: nämlich das der *Moralität* als innere Übereinstimmung mit den Geboten und das der *Legalität* als lediglich äußere Übereinstimmung. Moralisches Handeln im Sinne dieser begrifflichen Trennung steht nicht in einer Konkurrenz oder in einem ausschließenden Gegensatz zum legalen Handeln, sondern ist eine Verschärfung, eine Überbietung desselben, die aber im rechtlichen und politischen Bereich nicht unbedingt verlangt ist und die vor allem durch Gesetze etc. nicht erzwungen werden kann. Die personale Sittlichkeit darf für den Rechtsbereich sogar in keiner Weise vorausgesetzt werden. Da sie an die freie Zustimmung der Subjekte gebunden ist, kann sie durch keine Rechtsordnung durchgesetzt werden. Im Gegenteil, ein Rechtssystem, das auf Moralität verpflichtet wäre, würde höchstens die Bürger tyrannisieren.²⁵ Da die individuelle Moralität des guten Willens für die Rechtsordnung nicht vorausgesetzt werden muß, »ist jede Argumentationsstrategie zu kritisieren, die das Recht nicht bloß allgemein sittlich, sondern spezifisch moralisch begründet.«²⁶ Höffe lehnt also jeden Rechtsmoralismus ab, der direkt auf den kategorischen Imperativ zurückgreifen würde.

Die Unterscheidung von individueller Moralität und Sittlichkeit als allgemeiner Grundlage des Rechtssystems hat eine deutlich normativ-kritische Relevanz: Höffe hält Verfassungsbestimmungen, Gesetze und Gerichtsurteile für unhaltbar, die sich unmittelbar auf Gebote und Verbote der personalen Sittlichkeit berufen.²⁷ Umgekehrt gilt: was strafrechtlich freigestellt ist, muß deshalb noch nicht moralisch erlaubt sein. Insoweit gewinnt Höffe der rechtspositivistischen Trennung von Moral und Recht

24 Otfried Höffe, »Moral und Recht: Philosophische Perspektive«, in: Johannes Gründel (Hg.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg und Wien 1982, S. 37.

25 Ebd., S. 41.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 40.

einen gewissen emanzipatorischen Sinn ab, ohne darauf zu verzichten, die Rechtsordnung prinzipiell unter Ansprüche der Sittlichkeit zu stellen. Er beansprucht sogar, durch diese Begriffsklärungen die Alternative zwischen Naturrecht und positivem Recht ausgeräumt zu haben. In seiner Konstruktion behält allerdings das Natur- bzw. Vernunftrecht die letzte Instanz.

Die Vernunftbegründung von Recht fordert nach Höffe dazu auf, die universellen Bedingungen der gegenseitigen äußeren Anerkennung miteinander lebender Personen, also die Menschenrechte, tatsächlich in positives Recht umzusetzen, das heißt, sie zu Grundrechten zu machen. Und darüber hinaus muß sich eine gerechte Herrschaftsordnung auch um die generell gültigen empirischen Bedingungen kümmern, ohne die die Grundrechte für einige Menschen eingeschränkt wären. Die Herrschaftsordnung trägt die Verantwortung für das Maß an Einkommen, Freizeit, Bildung, Qualität der Arbeit, die es allererst erlauben, sich um Belange des Gemeinwesens zu kümmern.²⁸ Damit begründet Höffe auch das Prinzip der Sozialstaatlichkeit von den Grundprinzipien her, die in der politischen Realität als Kriterien des Sittlichen verstanden werden. Kriterium bedeutet: man kann die Gerechtigkeit des positiven Rechts, auch von einzelnen Gesetzen, vom Vernunftrecht her beurteilen. Aus einem Beurteilungskriterium kann man aber nicht die vielen einzelnen Rechtssätze von oben herab, aus der Idee, ableiten. Das konkrete Recht hängt eben auch von ökonomischen, politischen und kulturellen Faktoren ab sowie von den Interessen und Zielvorstellungen der Betroffenen.

Die Alltagsbegrifflichkeit des Moralischen pflegt die verschiedenen Begriffsschattierungen zusammenzuwerfen und ununterschieden unter dem Begriff *Moral* zu diskutieren. Deshalb dient es möglicherweise der Übersichtlichkeit, Höffes Differenzierungen im *Moral*begriff in einem Satz zusammenzufassen: Er unterscheidet *Moral*₁, den Inbegriff aller Ansprüche menschlicher Praxis auf uneingeschränkte Richtigkeit, also die Sittlichkeit; und *Moral*₂, den Inbegriff aller uneingeschränkt gültigen Verbindlichkeiten nichtrechtlicher Art, das ist der Bereich der Tugendlehre oder Moralität; schließlich ist von diesen beiden Begriffen noch ein dritter *Moral*begriff abzugrenzen, *Moral*₃, nämlich der

28 Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 417.

Bereich gegebener oder konventioneller Moral, von Brauchtum und Sitte.²⁹

Höffe übernimmt Hegels Begriff der substantiellen Sittlichkeit, erweitert ihn aber so, daß er nicht mehr nur die gesellschaftliche Substanz an Sittlichkeit bezeichnet, nämlich die institutionelle und normative Lebenswelt, sondern auch die personale Substanz, die sittlichen Dispositionen und Grundhaltungen, die früher einmal ethische Tugenden genannt wurden.³⁰ Hegel habe diesen Bereich unterschätzt. Moralität ist nach Höffes Meinung mehr als bloßes Sollen, mehr als Sittlichkeit ohne Realität. Durch fortgesetztes Einüben eines Wollens kann sie zum festen Bestandteil einer Persönlichkeit werden, zu einer festen charakterlichen Disposition.³¹ Als solche ist sie zwar keine zureichende oder notwendige, wohl aber eine wichtige förderliche Voraussetzung dafür, daß die Menschen tatsächlich an einer gerechten Rechtsordnung interessiert sind. Damit kann sie auch eine wichtige Schranke der Bürger gegen das Abgleiten einer politischen Gemeinschaft in eklatante Unrechtsverhältnisse sein.

Höffe hält Hegel (aber auch Arnold Gehlen und der Systemtheorie) vor, sie hätten die Tendenz, die soziale Lebenswelt überzubewerten.³² Die sittliche Substanz der handelnden Person sei aber als gleichwertiges Gegenstück einzufordern. Höffe meint, Hegel habe mit seiner im Namen der substantiellen Sittlichkeit vorgetragenen Kritik Kants Position verzeichnet. Kant habe nie gemeint, die praktische Vernunft müsse sich von den historischen Verhältnissen abspalten und ein abstraktes Eigenleben führen.³³ Im Vergleich zu Kant habe Hegel es versäumt, über die Begründung der Notwendigkeit des Staates hinaus »auch Kriterien politischer Gerechtigkeit aufzustellen, um sittlich legitime (etwa demokratische und soziale Rechts- und Verfassungsstaaten)

29 Höffe, *Recht und Moral*, a.a.O., S. 7 f.

30 Otfried Höffe, »Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?«, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 1984, S. 150.

31 Höffe, »Moral und Recht: Philosophische Perspektive«, a.a.O., S. 39.

32 Otfried Höffe, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*, Frankfurt am Main 1981, S. 29; ders., »Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?«, a.a.O., S. 171.

33 Ebd., S. 152.

von sittlich illegitimen Staaten (etwa Diktaturen) zu unterscheiden«. ³⁴ Kant habe dagegen ausdrücklich im ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, der Rechtslehre, darauf bestanden, auch Staat und Recht unter den Anspruch des sittlich Guten zu stellen. Die Idee der praktischen Vernunft gewinnt nach Höffe genau dort ihre Berechtigung, wo man eben nicht von jeder Persönlichkeitsstruktur und jeder institutionellen Lebenswelt sagen kann, sie genügen der Qualität des Sittlichen. Hier sei sie als Beurteilungsmaßstab notwendig, weil es nicht um geschichtliche Legitimierung im Sinne Hegels, sondern um eine normativ-kritische Rechtfertigung geht. ³⁵

3.1.3 Höffes philosophische Politikbegründung als gegenseitiger Freiheitsverzicht

Das Grundprinzip der politischen Gerechtigkeit ist in Höffes Sicht »distributiv vorteilhafte Freiheitskoexistenz«. ³⁶ Im Unterschied zum klassischen Utilitarismus geht es also nicht nur um einen kollektiv größeren Vorteil, sondern um einen Vorteil, der jedem einzelnen zugute kommen soll. Er operiert im Gegensatz zu Hobbes mit abgeschwächten anthropologischen Prämissen, das heißt, er benötigt nicht die Todesfurcht als absolute Grundlage. Es reicht eine relative Priorität, sein eigenes Leben, seine Religion, seine Ehre oder sein Selbstbestimmungsrecht bewahren zu wollen gegenüber der Freiheit, jemanden zu töten, dessen Religionsfreiheit einzuschränken etc. Es geht also um einen negativen Freiheitstausch. In dieser schwächeren Form umfaßt das Prinzip gewiß mehr Menschen als Hobbes' Voraussetzung, aber nicht unbedingt alle. Höffe versucht dieses Problem dadurch zu lösen, daß er den Freiheitstausch auf einer so allgemeinen Ebene ansetzt, daß jeder nicht bloß möglicher Täter, sondern auch mögliches Opfer ist. Dann geht es um die Grund- und Rahmenbedingungen des Täter- oder Opferseins überhaupt. Diese Abstraktionsebene ist allerdings kaum mehr greifbar, während Höffes Anthropologie sehr deutlich dem Bild des modernen westlichen Individuums entspricht: den Freiheitstausch nehmen ein-

³⁴ Höffe, »Moral und Recht: Philosophische Perspektive«, a.a.O., S. 29.

³⁵ Höffe, »Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?«, a.a.O., S. 152.

³⁶ Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 382.

zelle untereinander vor, während der Gruppenmensch nicht nur als psychisch gestörter Täter durchaus das Töten dem Schutz vor dem Getötetwerden vorziehen kann: weil er sich als Organ eines größeren weiterexistierenden Kollektivs wie zum Beispiel einer Nation, einer Familie (im Falle archaischer Blutrache) etc. versteht. Die Höherrangigkeit des eigenen Schutzes vor dem Getötetwerden ist schon in diesem Sinne individualistisch gedacht.

Für Höffe ist Gerechtigkeit also aus dem aufgeklärten Selbstinteresse abzuleiten. Da er das bekannte Schwarzfahrer- bzw. Trittbrettfahrerproblem der Rational-choice-Theorie mit einbezieht, gelangt er zur Legitimation der Institutionalisierung des Systems wechselseitigen Freiheitsverzichts, also zur staatlichen Zwangsgewalt mit Kontrollen und Bußgeldern, die dies System erst zumutbar macht.

Diese Rechts- und Staatslegitimation arbeitet »mit einem leichten philosophischen Gepäck«³⁷, das dennoch so etwas wie eine Letztbegründung im schwachen Sinne zu leisten vermag. Eine der benötigten Prämissen besagt, daß sozialer Zwang dann legitim sei, wenn er für alle Betroffenen einen Vorteil bietet. Dieses Kriterium ist pragmatisch und zwischen anarchistischen Staatskritikern und institutionalistischen Staatsverfechtern nicht umstritten. Hinzu kommt eine ethische Prämisse: daß dieser Vorteil nicht lediglich dem Kollektiv als Ganzem, sondern distributiv jedem einzelnen zugute kommen soll. Dieses »für jeden vorteilhaft« enthält zudem die vereinfachende Bedingung, daß ein jeder zunächst nur auf seinen eigenen Vorteil zu achten braucht und nicht schon von vornherein den der anderen mit berücksichtigen muß. Damit werden Gerechtigkeit und Selbstinteresse zusammengebracht. Hier wird der radikale Egoismus als Legitimationsprämisse, allerdings nicht als anthropologische Tatsachenbehauptung eingeführt.³⁸ Das entspricht Kants Gedanken, daß der Staatsaufbau möglich sein müsse auch mit einem Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben³⁹: die idealtypischen radikalen Egoisten sollen Kants luziferischer Metapher entsprechen.

37 Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988.

38 Ebd., S. 60 f.

39 Vgl. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1973, S. 115-170, hier S. 146.

Es fragt sich allerdings, ob der in dieser Anthropologie gemeinte Egoismus wirklich so radikal ist. Kant hatte den »Teufeln« die Möglichkeit des Staatsaufbaus unter der einschränkenden Bedingung zugebilligt, »wenn sie nur Verstand haben«. ⁴⁰ Es bedarf also eines Moments von Rationalität. Was ist aber mit der uneigennütigen Bosheit, mit dem irrationalen Egoismus? Dieser wäre dann sozusagen das reine, nicht durch Eigennutz gebrochene, nicht zweckrational gedämpfte Böse. ⁴¹ Höffe glaubt zwar, durch das Zugeständnis an den rationalen Egoismus nur eine Minimalanthropologie voraussetzen zu müssen, die jeder als Worst-case-Bedingung akzeptieren kann und die in der moralischen Wirklichkeit dann nach Belieben durch Altruismen überboten werden kann. Er wird auf diese Weise zwar nicht die Generalzustimmung von jedermann, wohl aber jedes verständigen Zweckrationalisten einwerben können. Deutlich ist, daß auf dem Weg über die Rationalitätsprämisse ein Moralrest in der Argumentation verbleibt (den Kant gar nicht als solchen, sondern als bloße Legalität identifiziert hätte).

3.2 Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf Höffes Theorie zu? Das Anwendungsproblem und die Motivationsfrage

Mehrere der in Höffes Denken anklingenden Motive sind verwandt mit denen von Habermas: Kommunikation, Emanzipation, (quasi-) transzendente Fragestellungen. Höffe konstituiert sein Begriffssystem allerdings von der kantischen Moralphilosophie her, wenn er sie auch durch die Verschiebung einiger Begriffsparameter im Ansatz verändert und die Individualethik um institutionsethische Fragestellungen ergänzte. Er demonstriert damit, wie man eine moderne Ethik auf einer, wie Habermas sagen würde, subjektphilosophischen Grundlage konstru-

40 Ebd.

41 Vgl. zu diesem Hinweis: Niklas Luhmann, »Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, Heft 3, S. 498. Zur uneigennütigen Bosheit: Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840), in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Zürcher Ausgabe, hg. Arthur Hübscher, Bd. VI.

ieren kann. Höffe konjugiert die Moralphilosophie sozusagen noch einmal nach dem alten Paradigma durch.

Damit liegt die Frage auf der Hand, ob bzw. wie weit Hegels Kantkritik auch auf Höffes Theorie zutrifft. Habermas hat die Einwände Hegels (zum Teil noch durch Gedanken Max Webers verstärkt) in eindrucksvoller Präzision neu formuliert, systematisiert und in dem Aufsatz »Moralität und Sittlichkeit« seinen eigenen diskurstheoretischen Ansatz daran einer Art Härtetest unterzogen.⁴² Ich will versuchen, unter Benutzung dieses Leitfadens Höffes Ansatz einer entsprechenden Überprüfung zu unterziehen.

Der *Formalismuseinwand* trifft auf Höffes Theorie genau in der gleichen Weise zu wie auf die Diskursethik. Diesen Formalismus hält Höffe allerdings für eine Stärke. Er unterscheidet zwischen der notwendigen Regelung elementarer Verbindlichkeiten einerseits und der ins freie Belieben gestellten Pluralität von Ethiken eines optimalen Lebens andererseits, seien sie marxistisch, christlich, buddhistisch oder wie auch immer.⁴³ Die Substanz »bloß formaler« Regelungen besteht gerade darin, eine solche Pluralität ohne gefährlichen Antagonismus zu ermöglichen.

Den Vorwurf der *abstrakten Gesinnungsethik* übersteht Höffes Ansatz dadurch, daß er die Fundamentalkriterien der Gerechtigkeit als allgemeine Bedingungen öffentlicher Kommunikation interpretiert, die in erster Linie regulative, nicht operative Bedeutung haben. Sie sind die Maßstäbe, nach denen geurteilt wird, sie geben aber nicht genau an, was aus ihnen für die jeweilige Lebenssituation folgt. Die Grundsätze müssen bereichsspezifisch und situationsgerecht aufgearbeitet und mit den Funktionsanforderungen der jeweiligen Sachgebiete vermittelt werden.⁴⁴ Dem Weberschen Begriff der Verantwortungsethik kommt Höffe inhaltlich entgegen, wenn er meint, daß konkretes öffentliches Handeln nicht nur den Leitprinzipien der Gerechtigkeit verpflichtet sei, sondern auch den Funktionsanforderungen der In-

42 Jürgen Habermas, »Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 16-37.

43 Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 472.

44 Ebd., S. 420-423.

dustriegesellschaft. Insofern ist die Folgenorientierung in einem kommunikativen Entscheidungsprozeß eingebaut.

Die Fragen der *Anwendung* werden bei Höffe in einer Gründlichkeit beantwortet, die über die bisher entwickelten Vorschläge der Diskursethik weit hinausgeht. Der Hinweis auf die Industriegesellschaft macht aber auch den Preis dieser Konkretisierung deutlich: seine Ethik kann, wenn die Konkretisierungsforderungen so stark gemacht werden, nicht mehr universal gedacht werden und ist in diesem Sinne auch keine Menschheitsethik mehr. Dies ist allerdings nur eine von außen herangetragene These, da Höffe auf das Problem des Universalismus selbst nicht eingeht.

So entgeht Höffe dem Vorwurf der Gesinnungsethik auf zwei Wegen: einmal durch den Hinweis auf die moralische Sozialisation, die Verfestigung von Einstellungen durch Einübung im Erziehungsprozeß, wodurch diese zu einem Bestandteil des Charakters oder der Persönlichkeit werden und eine verhältnismäßig stabile Handlungsgrundlage bilden. An diesem Punkt kann seine Antwort nicht stärker als die Praxis moralischer Lernprozesse selbst sein. Eine stärkere Antwort ist aber nicht in Sicht, wo traditionelle Orientierungen zugunsten der Autonomie der Individuen aufgesprengt worden sind.⁴⁵

Diese Sozialisation wird im Kontext von Institutionen geleistet: »Durch die Außenstützung der Motivationen habitualisieren die Institutionen ein Verhalten, das nicht nur an den eigenen Interessen des jeweiligen Subjekts, sondern auch an den Interessen der Gruppen orientiert ist, in denen das Subjekt lebt.«⁴⁶

Zweitens sind es natürlich insbesondere gerechte Institutionen, die auch ansonsten die Individuen im Bereich des gerechten Verhaltens im öffentlichen Bereich entlasten. Man muß sich nicht ständig neu gegen einen immer vorhandenen Egoismus entscheiden, weil schon das positive Recht und die konventionelle Moral die Unterlassung von Diebstahl, Vertragsbruch etc. fordern. Das Subjekt muß sich nicht in jedem Einzelfall mühsam zur Anerkennung ihrer Gerechtigkeit durchringen, sondern nur im Konfliktfall. Auf diese Weise und die durch ihn gewählte anthropologische Grundlage des natürlichen wohlverstandenen Interesses

45 Ebd., S. 306.

46 Höffe, »Moral und Recht: Philosophische Perspektive«, a.a.O., S. 45.

auf Selbsterhaltung und Glück ist bei ihm die Motivationsfrage auf recht einfache Weise gelöst.

Beim vierten und letzten Einwand der Habermas-Liste geht es um den denkbaren, möglicherweise sogar naheliegenden *Terrorismus einer revolutionären Politik*, die Gerechtigkeit überhaupt erst durchsetzen will. Für Höffe steht außer Zweifel, daß Diktatur und Despotie abzulehnen sind und daß Widerstand gegen sie legitim ist. Das ist der abstrakte Grundsatz. Die Relativierung setzt dann, das macht Höffe in seiner Auseinandersetzung mit Hobbes deutlich, dort an, wo zum Beispiel das Parlament sich gegenüber dem Absolutismus auf überkommene Rechte berufen kann, wo der in der englischen Verfassungsentwicklung schon begonnene Weg der Gewaltenteilung und der Anerkennung von Grundrechten durch den Herrscher in Frage gestellt wird und deshalb doch ein Widerstandsrecht erforderlich ist.⁴⁷ Höffe deutet deshalb ein Konzept von Widerstand an, das in der Ausübung die Friedens- und Staatsordnung nicht automatisch aufbricht und in einen Naturzustand zurückfällt, sondern gewisse Vorkehrungen sozusagen staatsimmanent in die Rechts- und Grundordnung einbaut, so daß es nicht ganz chancenlos ist.⁴⁸ Programmatisches Ziel ist ein »Naturrecht ohne ungeschichtliche Abstraktheit«.⁴⁹ Man könnte anfügen, daß Terror, der die Durchsetzung von Menschenrechten bezweckte, im Widerspruch zu seiner eigenen Legitimationsbasis stünde.

In pointierender Verkürzung läßt sich sagen: Ich halte Otfried Höffe für einen aristotelisch gemäßigten Kantianer, für den Kommunikation kein Fremdwort ist. Der normativ-kritische Ansatz ist für die Politikwissenschaft gut geeignet, der praxisorientierte Anspruch und die durchdachten Vermittlungsprozesse machen seine Überlegungen zum Widerstandsrecht, zur biomedizinischen Ethik etc. außerordentlich hilfreich.

47 Otfried Höffe, »Widersprüche im Leviathan. Zur Aktualität der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes«, in: *Merkur* 33, 1979, S. 1202.

48 Ebd., S. 1202 f.

49 Otfried Höffe, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien 1980, S. 23.

3.3 Kommissioneninstitutionalismus: Die Institutionenfrage

Die Ausgangsfrage ist: Wie lassen sich interpersonelle Konflikte vernünftig bewältigen?⁵⁰ Kommunikative Entscheidungsfindung weist drei Strukturelemente auf:

- Sie ist ein ausdrücklicher Beratungsprozeß, der einen Konsens sucht.
- Bedingung der Möglichkeit von Konsensfindung ist die Fähigkeit und Bereitschaft zu Lernprozessen, die sich aus Einsicht und nicht aus strategischen Gründen vollziehen.
- Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation und Voraussetzung der Lernbereitschaft ist ein Moment freier gegenseitiger Anerkennung.⁵¹

In den öffentlichen Beratungsprozeß tritt man zwar mit eigenen Interessen und Meinungen ein, ist aber zu Lernprozessen und Veränderungen seines Standpunktes bereit. Als vom Anspruch (nicht unbedingt von der Realität) her zu beschreibendes Modell wählt Höffe die konzeptionelle wissenschaftliche Politikberatung, in der Ziele sowie Mittel und Wege dorthin gleichermaßen interdependent thematisiert werden können. Leider setzt er sich nicht mit dem eigentlich charakteristischen Fall öffentlicher Beratungen, dem Parlament, auseinander, obwohl dort eine langjährig geübte und vielfältig analysierte Praxis den Blick freigeben würde auf offenkundige Mängel und trotz allem vorhandene Stärken kommunikativer Entscheidungsprozesse. Statt dessen wählt er einen noch wenig erforschten Bereich, nämlich die Arbeit von Gremien, in der Wissenschaftler den Diskursstil prägen. Wissenschaft hat bei diesen Beratungen folgende Aufgaben:

- Auf der untersten Stufe ihres Einflusses liefert sie für die Planung sachkompetente Informationen.
- Meist reichen Resultate nicht aus, da sie nur für den Wissenschaftskontext formuliert sind. Sie müssen auf die Planung bezogen interpretiert werden, zur Fachkompetenz muß eine gewisse fachübergreifende Beurteilungsfähigkeit treten.
- Diese verschieden ausgedeuteten Fachbeiträge müssen darüber hinaus noch methodisch integriert werden.⁵²

50 Ebd., S. 204.

51 Vgl. ebd., S. 214.

52 Höffe, *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 436.

Die politischen Instanzen geben die allgemeinen Leitprinzipien und die Personal- und Sachmittel. Die Wissenschaftler ihrerseits geben Empfehlungen. Die Realisierung muß der Öffentlichkeit und den handelnden Politikern freigestellt bleiben. So könnte seiner Meinung nach ein höheres Argumentationsniveau in der Politik erzeugt und in die Entscheidungsprozesse hineingetragen werden.⁵³ Er warnt allerdings davor, Rationalität und Kommunikation mit politischer Gerechtigkeit gleichzusetzen. Dieser Gedanke ist außerordentlich charakteristisch für Höffes Denken. Letztlich ist es doch nicht das Beratungsverfahren, das Gerechtigkeit garantiert, auch wenn die intersubjektive Verständigung über Ziele und ihre freie Anerkennung selbst ein Element des Gerechten darstellen. Der Begriff Gerechtigkeit wird in zwei Hinsichten verstanden: einmal als rationale Beratung der Mittel und Wege, zweitens und letzten Endes aber auch als Gesamtkriterium zur Bewertung der Zwecke und des politischen Gesamtsystems selbst.

Die philosophische Legitimation, »die fundamentale Orientierung an inhaltlichen Kriterien von Gerechtigkeit«, ist »mit dem Beratungsverfahren selbst nicht mitgegeben, sondern ihm methodisch vorgeordnet«.⁵⁴ Das Verfahren selbst garantiert also trotz aller zu erfüllenden Bedingungen noch nicht Gerechtigkeit, deren Gründe auf einer prinzipielleren Ebene gesucht werden müssen. Das ist Höffes entscheidende Differenz zur prozeduralistischen Diskursethik: die Diskurse sind sekundär, sie dienen nur der Applikation der Prinzipien, aber nicht zu ihrer Konstituierung. Darauf werde ich im Zusammenhang mit Habermas' Kritik an Höffes neuer Fundamentalphilosophie des Politischen noch zurückkommen.

Höffe begreift die Wissenschaft im wesentlichen als negative Instanz. Die beratenden Wissenschaftler können aufgrund der Mannigfaltigkeit ihrer Sachkenntnisse und methodischen Verfahren verschiedene Vorschläge prüfen und jene eliminieren, die ihren Anforderungen auf konsistente Begriffsbildung, methodische Bewährung an der Erfahrung usw. nicht genügen. Im übrigen soll sich nach Höffes Meinung auch die Politik nicht unmittelbar um die Humanität im Sinne von Selbstverwirklichung der

53 Ebd., S. 446.

54 Ebd., S. 447.

Bürger kümmern.⁵⁵ Die Selbstverwirklichung muß den Betroffenen überlassen bleiben, andernfalls könnte die Politik totalitäre Züge annehmen.

Eine humanitäts- und gerechtigkeitsorientierte Politik soll sich vielmehr darauf konzentrieren, Barrieren zu einem humanen Leben abzubauen sowie Dispositionen und Kompetenzen zu entwickeln, die den Menschen ein Zusichselbstkommen ermöglichen. Außerdem hat sie die Aufgabe, die erforderlichen ökonomischen und sozialen Voraussetzungen bereitzustellen.⁵⁶ Wissenschaftliche Politikberatung ist dort gefragt, »wo die Lebensverhältnisse so komplex und dynamisch sind, daß sie nicht mehr von jedem Bürger oder auch nur jedem professionellen Politiker in allen relevanten Hinsichten überblickt werden können«. ⁵⁷ Höffe erkennt klar, daß alle Aussagen über empirische Kenntnisse und Gesetzmäßigkeiten, die Wissenschaftler machen können, zwar methodisch besser abgesichert sein mögen als die Vorurteile des Alltags, letztlich und in philosophischer Perspektive auch nichts anderes sind als Meinungen, die auf andere Meinungen stoßen. Wissenschaft hat allenfalls ein methodenkontrollierendes rationales Vetorecht gegenüber besonders auffälligen Abweichungen. Hinzu kommt, daß die wissenschaftlich erarbeiteten Vorschläge bestimmte Ziele und Zwecke voraussetzen, für deren Festlegung nur demokratisch gewählte Politiker bzw. die Bürger selbst kompetent sind, nicht aber die Wissenschaftler. Politikberatung durch Wissenschaftlergremien kann also nur Formen des experimentellen Konsenses herstellen.⁵⁸

Höffes *Strategien der Humanität* (1975) übertreffen an Konkretion das, was normalerweise von der angewandten Ethik bei uns geboten wird. Dennoch bleibt diese Theorie unkonkret, weil sie sich ausschließlich auf der Sollensebene bewegt und die Faktizität nur insofern ins Blickfeld bekommt, als Vermittlungsschritte zunehmender Konkretheit zu ihr hin unumgänglich sind, die Höffe aber auch nur wieder in ihrer *geforderten* Struktur beschreibt. Er bekommt damit das Politische nicht in den Blick, weil er nicht reflektiert, daß die Struktur der Politik, die Polarisierungen und Fraktionierungen auch vor wissenschaft-

55 Ebd.

56 Ebd., S. 447 f.

57 Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 483.

58 Ebd., S. 484 f.

lichen Beratungsgremien nicht haltmachen. Bei Neubildungen solcher Gremien sind sie allenfalls vorübergehend weniger ausgeprägt.

3.4 Eine Restauration der Fundamentalphilosophie?

Vor allem Jürgen Habermas hat in dem Ansatz von Höffe den Versuch der Restauration politischer Fundamentalphilosophie gesehen. Höffes Gedanken seien letztlich undemokratisch, weil sie die Pointe der Diskursethik verfehlen, »daß eine strittige Praxis oder Regel nur dann gültig ist, wenn sie die Zustimmung der Betroffenen *selber* finden könnte – nämlich unter solchen Diskursbedingungen, die alle Teilnehmer nötigen, auch die Perspektive eines jeden anderen einzunehmen«. ⁵⁹ Bei Höffe dagegen ist diese Intersubjektivität im Begründungsverfahren nicht vorgesehen – es kann als neutrales Geschäft einer dritten Person betrieben werden.

Zweitens hält Habermas Höffes Denken insofern für restringiert, als dieser vor allem in seinem Buch *Politische Gerechtigkeit* sich in allererster Linie an der Legitimierung des staatlichen Rechtszwangs interessiert zeigt und mit der Begründungsstrategie dafür tatsächlich das ganze 512seitige Buch füllt. Höffe sei allein auf den Zwangscharakter des Rechts fixiert und benutze zur Legitimation das konventionelle, an Hobbes und Kant orientierte Gedankenexperiment des staatenlosen Zustands. Sein Institutionalismus sei fundiert auf einer »in die Jahre gekommenen Anthropologie Gehlenscher Provenienz«. ⁶⁰ An der intersubjektivistischen Auffassung gehe er aber vorbei, obwohl diese vor allen externen Beschränkungen der Subjektivität durch Kultur und Gesellschaft doch zu sehen erlaube, daß die Subjekte selber erst einmal gesellschaftlich konstituiert sind. So verschwinden »hinter den constraining conditions die enabling conditions«. ⁶¹ Höffes ausführliche Beschäftigung mit der aristotelischen Politik blende im übrigen dessen Politikverständnis aus, nach dem die

⁵⁹ Jürgen Habermas, »Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie«, a.a.O., S. 322.

⁶⁰ Ebd., S. 325.

⁶¹ Ebd.

politische Herrschaft unter Freien und Gleichen nur in einer Selbstgesetzgebung bestehen könne. Da die Vernunft in den Prozeduren der Selbstgesetzgebung verankert ist, braucht sie nicht dem souveränen Willen des Volkes vor- und übergeordnet zu werden. Anders ausgedrückt: für Höffe ist eine hierarchische statt einer selbstreflexiven Argumentationsstruktur charakteristisch. Dadurch entsteht ein demokratietheoretisches Defizit, denn alle moralischen Gehalte werden in vopolitisch verstandenen Menschenrechten untergebracht.

Höffe hat sich gegen diese Kritik mit dem Hinweis gewehrt, daß schon sein Eröffnungszug erdemokratisch sei: nämlich der Ausgang vom Wohl jedes einzelnen, den er aus der Kritik des utilitaristischen Kollektivwohlprinzips entwickelt hat.⁶² Außerdem hält er die Nötigung zur Einnahme der Perspektive eines jeden anderen für eine Nötigung zu einem Dialog, den ein jeder mit sich selbst führt, also für eine monologische Antizipation des realen Diskurses, nicht aber schon für den realen Diskurs selbst. Höffe vermutet, daß persönlicher und sozialer Dialog ohnehin keine einander ausschließenden Alternativen seien, sondern sich wechselseitig ergänzen. »Und in ihrem Zusammenspiel scheint dem inneren Dialog sogar das größere Gewicht zuzukommen; dem sozialen Dialog bleibt vielleicht nur die Bestätigung.«⁶³ Das stimmt mit Höffes Argument zusammen, daß die von Expertengremien ausgearbeiteten Lösungsvorschläge letztlich immer noch der Zustimmung der Betroffenen bedürfen, um sich als gültig erweisen zu können. Auch die Diskursethik selber muß nach Höffes Ansicht in der Selbstreflexion, in der sie sich der Bedingungen des Diskurses versichert und von der alle weiteren Begründungsanstrebungen ausgehen, auf die reale Diskursivität verzichten.⁶⁴

Da er als traditioneller Philosoph aber die diskursethische Konsens­theorie der Wahrheit ablehnt⁶⁵, muß er notwendigerweise Habermas' Gedanken verfehlen, daß sich die normative Richtigkeit im Konsens erst herstellt. Statt dessen kommt er zu der Überlegung, daß es letztlich um die Frage geht, ob die im Diskurs vorgebrachten Argumente stichhaltig oder nicht sind. Das heißt,

62 Otfried Höffe, »Präjudizien des Diskurses: Eine Erwiderung«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, Heft 3, S. 531-535, hier S. 531.

63 Ebd., S. 532.

64 Ebd., S. 535.

bei ihm ist die kognitive Wahrheit letztlich den Diskursen immer noch vorgelagert und übergeordnet. Dieser Streit ist ein Streit um unterschiedliche Wahrheitstheorien und ließe sich nur auf dieser Ebene schlichten. Deshalb soll er hier nicht weiter behandelt werden.⁶⁶

Höffe vermutet gar, daß seine Rede vom wechselseitigen Freiheitsverzicht nur in einem anderen Sprachspiel dasselbe ausdrücke wie Habermas' Rede von der Intersubjektivität. Den Konservatismusverdacht, er stelle das politische System in den Mittelpunkt seiner Legitimationsanstrengungen, weist er mit dem Hinweis zurück, daß die Zustimmung der Betroffenen ein fundamentaldemokratischer Legitimationsgedanke sei und der soziale Zwang, der bewirken soll, daß auch der rationale Egoist und Trittbrettfahrer sich an die Regeln hält, nur sekundär und ergänzend hinzukommt. Insofern versteht er seine Argumentation geradezu als »Plädoyer für mehr Bescheidenheit auf seiten des Staates«.⁶⁷

3.5 Höffes Auseinandersetzung mit der entmoralisierten Moral als Ethik moderner Politik

Höffe sieht sowohl bei Hermann Lübbe wie auch bei Jean-François Lyotard partielle Entmoralisierungsstrategien, bei Richard Rorty und vor allem bei Niklas Luhmann aber eine sehr viel weitergehende Konzeption, die in eine »Selbstlegitimation des Staates« mündet.

Derartigen Thesen hält Höffe zunächst einmal die enorme tatsächliche Relevanz moralischer Urteile und Strömungen in der Politik entgegen. Die Praxis folgt demnach der Entmoralisie-

65 Vgl. Otfried Höffe, »Anhang: Kritische Überlegungen zur Konsensstheorie der Wahrheit (Habermas)«, in: ders., *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 251-278.

66 Eine solche Schlichtung halte ich nicht für ausgeschlossen, da die Konsensstheorie der Wahrheit ihrem eigenen Anspruch nach nicht in einem kontradiktorischen Verhältnis zu klassischen Wahrheitstheorien steht. Das wird lediglich von der anderen Seite so gesehen, so daß durch Interpretation und Ermittlung der Voraussetzungen durchaus eine Annäherung denkbar wäre.

67 Höffe, »Präjudizien«, a.a.O., S. 533.

rungsdiagnose nicht.⁶⁸ Das versucht er an drei Bereichen zu zeigen:

- Es gibt Rechtsansprüche von moralischer Dignität, wie zum Beispiel Menschenrechte, die als so gut wie unbestritten gelten können.
- Auch für neue Probleme der Zivilisation gibt es »selbstverständlich anerkannte Vorgaben«, wie zum Beispiel Lebensschutz in der Biomedizin und »bei Umweltfragen – freilich noch gegen gewisse Widerstände – den Gedanken einer Gerechtigkeit gegen künftige Generationen«.⁶⁹
- Drittens wird auf Verstöße von Politikern wie zum Beispiel Korruption mit moraltypischen Reaktionsweisen wie Empörung geantwortet.

Mit diesen Gegenbeispielen versucht Höffe die »beharrliche Vitalität der Moral«⁷⁰ zu belegen, was aber weder für Luhmann noch für Lübbe ein wirklicher Einwand wäre. Da Moral in deren Theorie eher dysfunktional ist, muß dann eben um so mehr vor ihr gewarnt werden. Gerade wegen ihrer faktischen Wirksamkeit wäre es erforderlich, sie zugunsten rationaler Funktionsimperative zurückzudrängen. Die Entmoralisierungsdiagnose erweist sich dadurch allerdings als selber normative Forderung und nicht als bloße Faktenfeststellung.

Höffes Gegenbeispiele weisen in sich allerdings gewisse Unstimmigkeiten auf. Was selbstverständlich, allerdings »noch« gegen gewisse Widerstände sein soll, ist eben nicht selbstverständlich. Die Empörungsreaktion auf bestimmte Formen der Korruption ist eher ein Ausdruck von Hilflosigkeit und kann deshalb genausogut als Beispiel für die fragwürdige Vitalität von Moral gewertet werden. Sie zeigt nämlich in erster Linie, daß eine rechtliche Regelung solcher Tatbestände nicht vorhanden ist oder nicht greift. Bekanntlich ist die Bezahlung von Abgeordneten im deutschen Bundestag durch Privatinteressenten im Unterschied zur amerikanischen Regelung nicht verboten. Wenn der Rechtstatbestand fehlt (die Abgeordneten waren dagegen), dann bleibt nur die moralische Reaktion, die hier sozusagen residual

68 Otfried Höffe, »Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, Heft 2, S. 302-316, hier S. 304.

69 Ebd., S. 304.

70 Ebd.

tätig wird. Wirksamer wäre es gewiß, entsprechende rechtliche Regelungen zu schaffen. Wenn Empörung angesichts eines klaren Rechtsverstößes aufkommt (zum Beispiel bei einem Mord), dann richtet sie sich normalerweise weniger gegen den Täter als zum Beispiel gegen Behörden, die den Täter auf Hafturlaub entlassen oder Warnungen mißachtet haben, oder aber gegen Gerichte, die angeblich zu mild urteilen, allenfalls noch gegen besonders häßliche Umstände der Tatausführung, also alles gegen Dinge, bei denen das Gefühl eine Rolle spielt; rechtliche Regelungen würden hier nicht wirken.

Der erste Punkt, nämlich die Legitimation durch »die« Menschenrechte, bezeichnet in der Tat eine Basiselbstverständlichkeit, die allerdings weite Interpretationsspielräume läßt – man denke nur an das Recht auf Arbeit und auf Wohnung, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. 12. 1948 in den Artikeln 23 und 25 formuliert sind, deren ausdrückliche Formulierung im Grundgesetz über ein generelles Bekenntnis hinaus aber bis heute (mit durchaus respektablen Gründen) abgelehnt wird. Die Selbstverständlichkeit ist hier so allgemein gehalten, daß sie faktisch weder Arbeit noch Wohnung garantiert.

Höffe möchte dem Bereich des Moralischen in der Politik eine dreifache Rolle zuweisen, die drei Dimensionen dieses vieldeutigen Bereichs entspricht:

- Als Legitimation des politischen Systems insgesamt, also der staatlichen Zwangsbefugnis gegenüber einem anarchischen Zustand, die bei ihm auf den wechselseitigen Vorteil des gegenseitigen Verzichts auf Freiheiten zugunsten gemeinsamer freier Entfaltung in einem sicheren Zustand basiert, also auf Tauschgerechtigkeit.
- Als politiknormierende Moral hinsichtlich der Regeln, Verfahren und Institutionen, also in der Unterscheidung von gemeinwohl- gegenüber bloß herrscherwohlorientierten Verfassung.
- Als Moral der Akteure, die personale Moral der handelnden Personen. Damit meint Höffe keine verschärfte oder spezielle Moral für Politiker.

Die von Lübke und anderen aufgezeigten Probleme des politischen Moralisiertens behandelt Höffe dementsprechend unter dem Titel der Mißbrauchsmöglichkeiten von Moral.⁷¹ Sie sind

71 Ebd., S. 304 f.

gegeben, wenn sich die Empörung über Korruption nur gegen Politiker der Gegenseite richtet, wenn Personen moralisch diffamiert werden, weil man ihre politischen Ansichten ablehnt, aber es für wirkungsvoller hält, ihre Integrität anzugreifen, wenn man den eigenen Standpunkt moralisch überhöht und ihm dadurch mehr Gewicht verschafft, als ihm nach dem Prinzip des »one man, one vote« und auch nach dem Prinzip des Interesses, das bei jedem einzelnen gleich zu veranschlagen ist, zukommt. Höffe warnt auch vor dem »Moralismus praxisenthobener Debatten«, in denen es um Prinzipiendurchsetzung statt um Sachkompetenz und Problemlösungen geht. Dieser letzte Punkt ist wohl eher eine unbestimmte Restkategorie der theoretischen Moralzurückweisung, also nicht mehr als eine rhetorische Einräumung. In der Topik des Moralmißbrauchs sieht Höffe geradezu einen neuen Arbeitsbereich für die Politikwissenschaften.⁷² Die Feststellung illegitimer Moralisierung soll also nicht etwa die Entmoralisierungskonzeption, auch nicht in einer abgeschwächten Form bestätigen, sondern eine zwischen Moralisierung und Entmoralisierung neutrale Pathologie der politischen Moral entwerfen, die via negationis sogar zur Bestätigung der Rolle des Moralischen in der Politik beitrage.

Die politische Realität des Moralischen hat sich nach Höffe sogar erst in dem Moralisierungsschub der amerikanischen und französischen Revolution ergeben. Moral ist für ihn geradezu der »Preis der Moderne«⁷³, also nicht etwa, wie es die Entmoralisierungsthese darstellt, ein vormodernes Phänomen, das sich heute überlebt hat. Für Höffe ist die moralische Funktion der Politiklegitimierung erst damit gegeben, daß die hierarchische Politik, die Herrschaft des Adels, überwunden wurde zugunsten der Anforderung, daß im Prinzip jeder zustimmen können mußte.

Richtig an der Entmoralisierungsthese ist, daß die Grundlegitimation des politischen Systems befreit ist von personaler Moralität, das heißt von der individuellen Gesinnung der Rechtssubjekte. Darauf kommt es zur Herrschaftslegitimierung nicht mehr an, denn Höffe sucht die Legitimation gerade im allseitigen Vorteil, der allein die Zustimmungsfähigkeit jedes Betroffenen garantieren kann. Die individuelle Gesinnung spielt nur noch auf der

72 Ebd., S. 304.

73 Vgl. Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993.

zweiten Ebene, nämlich der Ausübung der Herrschaftsfunktionen, eine Rolle.

Eine zweite Entmoralisierung, die Höffe zugesteht, ist das Aufhören des Streits um das »gute Leben«. Nur noch die transzendentalen Bedingungen, die jedem zugute kommen, nicht aber einzelne Ausformungen des Guten sollen wichtig sein. Diese allerdings haben als Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit dann auch einen moralischen Rang, werden also durchaus moralisiert. Das Kriterium der Handlungsvoraussetzungen wird nach Höffes Meinung nicht nur von den liberalen Freiheitsrechten erfüllt, sondern auch von anspruchsvolleren ökonomischen, ökologischen und sozialen Voraussetzungen, die Raum geben für korrektive und kompensatorische Gerechtigkeit.⁷⁴

Trotz dieser Zugeständnisse und seiner eigenen Skepsis gegen einen prophetischen Moralismus stimmt Höffe der Entmoralisierungsthese auch in ihrer abgeschwächten Form nicht zu, weil die transzendentalen Bedingungen der Freiheit des einzelnen nicht durch rein zweckrationale Überlegungen zu sichern sind. Das sind universalistische Rechtsprinzipien, wie die Grund- und Menschenrechte (Höffes kantianische Seite), aber auch dispositionale moralische Einstellungen, ohne die weder die Wissenschaft noch das Gerichtswesen und die Politik funktionieren können (Höffes aristotelisches Moment).

Der nüchterne wechselseitige Vorteil des gegenseitigen Freiheitsverzichts bedarf nach Höffe einer kategorischen Absicherung. Er möchte Kants kategorischen Imperativ, der in der Individualethik so exzessiv diskutiert worden ist, als rechtsethisches Prinzip durchsetzen, wo er seiner Meinung nach noch keine ausreichende Beachtung gefunden hat. Höffe sucht eine »behutsame« Rehabilitierung metaphysischer Ansätze in der Rechtstheorie.⁷⁵ Diese bestehen darin, daß ohne ein Minimum an Gleichberechtigung, also ohne die Anerkennung der Freiheit wirklich jedes einzelnen, die Integration von Gesellschaft nicht möglich ist. Der wechselseitige Vorteil ist ein abstrakter Gedanke. Er geht theoretisch von gleich starken Individuen und generell gesprochen auch gleich bedürftigen Individuen aus. Diese postulative Anthropologie hat einen nur metaphysisch zu be-

74 Höffe, »Eine entmoralisierte Moral?«, a.a.O., S. 312 f.

75 Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, a.a.O., S. 21.

gründenden Begriff der Gleichheit als Grundlage.⁷⁶ Anders läßt sich offenbar eine bloß faktische Tauschgerechtigkeit unter gleich Starken nicht durch eine korrektive Gerechtigkeit ergänzen. Höffe sieht hierin eine mindestens »relative Metaphysik« als *Kontrapunkt der Moderne* und unterstellt auch Rawls' dezidiert nichtmetaphysischer Konzeption, sie müsse auf ein abstraktes Selbstinteresse ohne Selbst bzw. auf »ein Allgemeininteresse, das als solches nicht mehr empirischer Natur ist«, zurückgreifen, sei also letztlich »*contre-cœur*« doch metaphysisch.⁷⁷

Da Höffe bei seinen Darlegungen immer auch die in der akademischen Philosophie ausgeprägte und gegenüber abweichenden Auslegungen idiosynkratische kantianische Orthodoxie im Blick hat, verweist er darauf, daß es bei Kant durchaus die Unterscheidung zwischen einem »schlechterdings« zu konstatierenden und einem nur relativen Apriori gibt, so daß man entsprechend auch von einer relativen Metaphysik sprechen könne.⁷⁸

Wichtig ist es nach Höffe, den Konflikt um die Natur des gelungenen Lebens zu neutralisieren. Hobbes' Lösung, dem bloßen Leben die Priorität zu geben, wird dem Problem nicht wirklich gerecht, weil es sich als durchaus realistische Annahme erwiesen hat, daß nicht nur einzelne, sondern ganze Bevölkerungsgruppen die Prioritäten anders setzen, so daß zum Beispiel an der Stelle des »lieber rot als tot« das friesische »*lever dod as slav*« steht. Ein logisch höherstufiges Interesse wäre zugleich ein abstrakteres: die Handlungsfähigkeit etwa, die im Extremfall mit dem Leben nur noch indirekt zusammenhängt. Analoges gibt für die Meinungsfreiheit und andere Menschenrechte, deren transzendentalpraktische Bedeutung Höffe durch diese Argumentation darzulegen versucht.⁷⁹ Die letzte Grundlage des Moralischen im kategorischen Sinn wäre also nicht mehr das *telos* des guten Lebens, sondern wären umgekehrt die Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit.

Diese restmetaphysische Argumentation gegen die Entmoralisierungsthese ist auf einige Einwände Luhmanns gestoßen. Das Problem des Moralischen besteht für ihn darin, daß der binäre

76 Vgl. ebd., passim, besonders S. 146 f.

77 Ebd., S. 115.

78 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 3; vgl. Höffe, *Kategoriale Rechtsprinzipien*, a.a.O., S. 115.

79 Höffe, »Eine entmoralisierte Moral«, a.a.O., S. 310 f.

Code gut/schlecht zwar durchgehend gebraucht wird, aber kein Konsens mehr über das diesem zugrunde liegende Entscheidungsprogramm besteht – »jedenfalls nicht in den kritischen Fällen, in denen eine explizite Verwendung von Moral als Form der Kommunikation sich allein lohnt«. Dann aber bezeichnet die Verwendung dieses Codes »nur die Absicht moralisierender Kommunikation – nicht mehr und nicht weniger«. ⁸⁰ Das heißt aber nichts anderes, als daß dem moralisierenden Bedürfnis die Grundlage entzogen ist. Eine moralische Politiklegitimation hält Luhmann für sinnlos. Er fragt: »Was soll das heißen? Und was wäre der Fall, wenn die moralische Legitimation nicht gegeben ist? Widerstand? Bürgerkrieg?« ⁸¹ Offenbar ist mit Höffes naturrechtlicher Argumentation auf grundsätzlicher Ebene genau dies gemeint. Er hält es sogar für unstrittig und belegt das unter Verweis auf die *Virginia Bill of Rights* von 1776, Artikel 3, und die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, Art. 2.

Es ist auch offenkundig, daß eine naturrechtliche Argumentation, die aus eigener argumentativer Kraft Maßstäbe für Recht und Staat festlegt, im Falle einer gravierenden und grundsätzlichen Abweichung ein mehr als publizistisches Widerstandsrecht annehmen muß. ⁸² Da es vorpolitisch, nämlich moralisch legitimiert ist, kann es seiner Meinung nach kein positives politisches Recht sein – was ein wenig im Widerspruch zu seiner verfassungsrechtlichen Kodifizierung im deutschen Grundgesetz Art. 20 Abs. 4 steht. Selbstverständlich hat Höffe innerhalb des Widerstandsrechts eine Differenzierung vorgenommen und das »kleine« Widerstandsrecht, den zivilen Ungehorsam in demokratischen Rechtsstaaten, davon abgegrenzt. Dieses letztere hält er für problematisch. In gewissen Ausnahmesituationen kann auch der demokratische Rechtsstaat als Menschenrechtsgarantie versagen. Dann ist, allerdings erst nach Ausschöpfung des Rechtswegs (ganz wie im Grundgesetz vorgesehen), Widerstand erlaubt, unterliegt jedoch noch den Bedingungen eines Aufrichtigkeitstests: legale Folgen wie Bestrafungen müssen in Kauf genommen

80 Luhmann, »Politik und Moral«, a.a.O., S. 498.

81 Ebd.

82 Vgl. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*, a.a.O., S. 160-169; ders., *Ethik und Politik*, a.a.O., S. 206; implizit auch in »Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß«, a.a.O., S. 8.

werden als Beleg dafür, daß es einem ernst ist und daß man die Rechtsordnung im Prinzip anerkennt. »Einem entschiedenen Widerstand außerhalb der Legalität, der sich über die Rechtsfolgen wehleidig beklagt, mangelt der sittliche Ernst.«⁸³

Diese Behandlung des Problems entspricht dem Stand der amerikanischen Diskussion um zivilen Ungehorsam, wie er bei John Rawls vorgetragen und für Deutschland zum Beispiel auch von Jürgen Habermas übernommen worden ist. Bei Luhmann (wie bei vielen Juristen) fehlt dagegen ein Verständnis des Widerstandsrechts. Das grundsätzliche Problem des klassischen Widerstandsrechts, »das Europa in hundert Jahre Bürgerkrieg gestürzt hatte«⁸⁴, hält er im modernen Verfassungsstaat für gelöst, weil durch die rechtliche Rahmenstrukturierung Politik und Recht nicht mehr auseinandertreten können bzw. für diesen Fall interne Lösungen des Rechtswegs vorgesehen sind. Der zivile Ungehorsam besteht für ihn nur in Bagatelldelikten, die bei Wegschauen des Staates nach einiger Zeit eventuell eine Art Verjährung oder Vertrauensschutz für sich in Anspruch nehmen könnten.⁸⁵ Mit dem Begriff Bagatelldelikt verschiebt er das Problem aber auf ein mit Aktionen des zivilen Ungehorsams verbundenes Nebenproblem: den Verstoß gegen gar nicht direkt gemeinte Rechtsnormen, wie zum Beispiel die Straßenverkehrsordnung, als Ausdruck des Protests. Vor allem verkennt er, daß anders als bei einem Bagatelldelikt wie Ladendiebstahl von Aktionen des zivilen Ungehorsams die Politik der Mehrheit mit einem Allgemeinheitens- und Verallgemeinerungsanspruch herausgefordert werden soll. Man möchte nicht unbeachtet bleiben. Gerade deshalb kann das Ignorieren statt der Zuspitzung taktisch zwar in vielen Fällen eine erfolgreiche Bekämpfungsstrategie sein, man darf aber nicht verkennen, daß es nicht das Ziel der Protagonisten des Ungehorsams ist, ihre kleinen Verstöße unverfolgt zu begehen. Es geht ihnen normalerweise eher darum, in das Scheinwerferlicht der Öffentlichkeit zu kommen und die Entscheidungsstrukturen des staatlichen Handelns zu beeinflussen. In diesem Punkt setzt Luhmanns Argument zu sehr auf eine Selbstverständlichkeit unter Juristen, die inzwischen wahrscheinlich nicht einmal mehr von allen Staatsrechtlern geteilt wird.

83 Ebd., S. 168.

84 Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1993, S. 411.

85 Ebd., S. 172.

Der anspruchsvolle Protest moralischer Minderheiten ist allerdings womöglich nur das Luxusphänomen einer stark moralisierten politischen Kultur – spürbarer ist eher der direkte Volkszorn vor allem bedrängter Berufsgruppen wie Bauern, Fischer, Bergarbeiter oder Lastwagenfahrer, die nichtlegale Formen des Aufstandes und der Blockade im Falle verletzter Interessenlagen, nicht jedoch verletzter Grundrechte anwenden.

Luhmanns Vorschlag besteht wohl auch aus pragmatischen Erwägungen darin, »mit weniger anspruchsvollen Konzepten zu arbeiten – etwa dem, daß ein ausreichendes Maß von Konsensfähigkeit Voraussetzung ist für erfolgreiche Politik, und daß die politische Wahl den Sinn hat, dies laufend zu testen. Nur in seltenen Fällen dürfte die politische Wahl sich eignen, ein moralisches Urteil zu kanalisieren.«⁸⁶ Er plädiert für einen »stark differentia- listischen Ansatz«, der auf jeden Fall vermeiden möchte, etwa die Wähler oder das Verhältnis von Regierung und Opposition nach dem Schema gut/böse zu formieren.

Moral behält in seinem Konzept allerdings durchaus eine Funktion, die mit der zweiten und dritten von Höffe genannten identisch sein dürfte. Sie soll nämlich Codeschutzfunktionen ausüben, also darauf achten, daß politische Auseinandersetzungen mit Fairneß und nicht mit unfairen Mitteln ausgetragen werden. Luhmann verweist auf die Watergate- und die Barschel-Affäre. »Aber gerade diese Beispiele zeigen, daß es nicht etwa ethische Prinzipien sind, die die Situation kontrollieren, sondern Funktionen im Kontext der Autopoiesis von Politik. Moralverstöße von Politikern führen zu einem Triumphgeheul ihrer Gegner, und man sieht sofort, daß sie als politische Chance und nicht als Gelegenheit der Betätigung moralischer Urteilskraft ergriffen werden.«⁸⁷

Diese Argumentation nimmt die moralische Entrüstung der Öffentlichkeit über Einbruch beim und Bespitzelung des politischen Gegners schlicht als soziale Tatsache, mit der politisch operiert werden kann, und fragt nicht danach, wie es Höffe tun würde, ob sie berechtigt ist oder nicht. Hier liegt eine Methodendifferenz vor. Die Philosophie, wie Höffe sie vertritt, versucht »zumindest seit ihrer akademischen Etablierung als Disziplin gegen Ende des 18. Jahrhunderts« zu begründen, »wie Moralisten

86 Luhmann, »Politik und Moral«, a.a.O., S. 498.

87 Ebd., S. 499.

sich Moral vorzustellen haben«. Die Soziologie dagegen »beobachtet und sucht zu erklären, was faktisch geschieht, wenn mit Bezugnahme auf Moral kommuniziert wird«. ⁸⁸ Die Entmoralisierung scheint damit letzten Endes der Methode geschuldet zu sein. Während aber Höffe eindeutig aus philosophischen Gründen moralische Grundlagen und Haltungen für das politische Handeln empfiehlt, bleibt bei Luhmann offen, ob er, und wenn ja, mit welcher Begründung und für welche Fälle soziologische, politische oder moralische Verhaltensweisen nahelegt.

Zu Recht hält er Höffes Unterscheidung von Gebrauch versus Mißbrauch der Moral in politischen Zusammenhängen für unausgewiesen, weil in der Tat nicht zu sehen ist, wie diese Unterscheidung durch einen externen Beobachter getroffen werden kann, »dessen Diktum die Politik hinzunehmen habe«. ⁸⁹ Höffe kann hier nichts anderes tun, als Argumente vorzubringen, die dann in politischen Zusammenhängen und von der Öffentlichkeit akzeptiert werden oder auch nicht. So gibt es gewiß gute Gründe dafür, zu verlangen, daß die sexuellen Vorlieben von Politikern nur im Falle ihrer strafrechtlichen Relevanz zur Diffamierung des Gegners benutzt werden dürfen, ihre finanziellen Transaktionen dagegen aber in jedem Fall. Das ist aber letztlich wieder eine politische und wohl gar nicht direkt zu entscheidende Frage.

Bei Luhmann bleibt also die Begründungsfrage offen und wird durch Beobachtung ersetzt, bei Höffe stellt sich die Frage, auf welcher Grundlage und mit welcher Autorität er eigentlich seine Empfehlungen geben kann, wenn sie mehr sein wollen als bloß innerpolitische Debattenbeiträge.

88 Ebd.

89 Ebd.

Viertes Kapitel Apokalypse oder Anpassung

Die nichtdiskursiven Modelle von Hans Jonas und Hermann Lübbe als Gegenbild

Nach dem kritisch-reflexiven Durchgang durch drei in der gegenwärtigen Diskussion überaus wichtige deontologische Moralkonzeptionen möchte ich zwei weniger voraussetzungsreiche Modelle diskutieren. Die beiden Abschnitte über Hans Jonas und Hermann Lübbe sind nicht als eigenständige und umfassende Auseinandersetzungen mit beiden Positionen gedacht, sondern als zugespitzte Expositionen von gegensätzlichen Grundmodellen des Moralverständnisses, um einen äußeren Rahmen von Extrempositionen zu entwickeln, in dem dann die übrigen hier zu behandelnden moraltheoretischen Ansätze angesiedelt sind. Die beiden Extreme sind die apokalyptische Argumentation und der Glaube an die Üblichkeiten der herkömmlichen Moralität.¹ Auf der einen Seite steht die prophetische Bußpredigt mit ihrer Aufforderung zur Umkehr, auf der anderen das Abwiegen allzu großer Aufgeregtheiten, der Institutionalismus des Vorfindlichen und die Berufung auf den immer schon vorauszusetzenden moralischen Sinn.

4.1 Hans Jonas und die mögliche Ökodiktatur Das Problem der moralischen Apokalyptik

Hans Jonas hat sein Argumentationsziel in einem Satz klar umrissen, dessen prophetische Sprachmetaphorik zugleich charakteristisch für seine Denkweise wie auch eine Erklärung seines öffentlichen Erfolges ist: »Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den

1 Ich habe mich in diesem Abschnitt von Umberto Ecos Begriffspaar »Apokalyptiker und Integrierte« anregen lassen, das dieser allerdings im wesentlichen auf den Bereich der Kulturindustrie anwendet. Vgl. Umberto Eco, *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt am Main 1986.

rastlosen Antriebs gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden. Daß die Verheißung der modernen Technik in Drohung umgeschlagen ist oder diese sich mit jener unlösbar verbunden hat, bildet die Ausgangsthese des Buches.«² Er kann sich eine Erhaltung der Menschheit, die für ihn das wesentliche Ziel ist, nur vorstellen, wenn die Naturzerstörung nicht durch weiteres Wachstum der Produktion vorangetrieben wird. Eine solche »gebremste Ökonomie« ist nach Jonas' Meinung möglicherweise sogar durch eine Tyrannis zu verwirklichen, die allerdings ein hohes Maß an Askese, Gleichheit, Wohlwollen, »Aufgeklärtheit« und Moralität beinhalten müßte. An dieser Spezifizierung kann man übrigens erkennen, daß Jonas den Begriff »Diktatur« meint, obwohl er durchgängig das Wort »Tyrannis« verwendet. Er stellt sich eine selbstaufgelegte und vorübergehende Form harter Herrschaft vor, die im Allgemeininteresse wirken soll – während Tyrannis üblicherweise die illegitime Alleinherrschaft allein zugunsten des Herrschers genannt wird.³ Heute werden derartige Begriffsdifferenzierungen freilich nicht mehr streng gehandhabt, weil man aufgrund schlechter Erfahrungen auch mit der angeblich nur kommissarisch gemeinten Diktatur des Proletariats den Glauben an die vorübergehende Übertragung der Herrschaftsgewalt an eine harte Hand verloren hat, die noch in den zwanziger Jahren in der Öffentlichkeit wie unter den Intellektuellen breite Zustimmung fand. Insofern kann auch der Tyrannisbegriff von Jonas als eine besonders deutliche und zugespitzte Form seiner Warnung vor den Gefahren der Umweltzerstörung aufgefaßt werden. Dennoch bleibt die Rede von der »wohlwollenden Tyrannis« eine für den Ideenhistoriker schwer zu verkräftende *contradictio in adjecto*.

Hans Jonas pflegte, wenn er in öffentlichen Diskussionen auf den Gedanken der Diktatur in seinem Text angesprochen wurde, zu bestreiten, daß er sie in irgendeiner Weise befürworte oder befürwortet habe.⁴ Deshalb soll der Textbefund hier noch einmal

2 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, S. 7.

3 Vgl. zu diesem Begriff von Diktatur: Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 4. Auflage, Berlin 1978 (zuerst 1921).

4 Zum Beispiel mündlich in der öffentlichen Debatte auf dem Kieler

vorgelegt werden: »Aber es war im Vorigen schon stillschweigend angenommen, daß in der kommenden Härte einer Politik verantwortlicher Entsaugung die Demokratie (bei der notwendig die Gegenwartsinteressen das Wort führen) mindestens zeitweise untauglich ist, und unsere augenblickliche Abwägung ist, widerstrebend, zwischen verschiedenen Formen der ›Tyrannis‹.«⁵

Einige Seiten vorher kommt er auf »die Vorteile der Autokratie an sich« zu sprechen, die die Auferlegung einer asketischen Politik erleichtert: »Das schließt Maßnahmen ein, die das Eigeninteresse der Betroffenen sich spontan nicht auferlegt hätte, die demnach, wenn sie gar die Majorität treffen, im demokratischen Prozeß schwer zum Beschluß gebracht werden können. Solche Maßnahmen sind aber eben das, was die drohende Zukunft verlangt und immer mehr verlangen wird. Soweit also handelt es sich um die Regierungsvorteile einer jeden Tyrannis, die in unserem Zusammenhang eben eine wohlwollende, wohlinformierte und von der richtigen Einsicht beseelte Tyrannis sein muß.«⁶

Seiner Abwehr des Diktaturvorwurfs muß zugebilligt werden, daß dies Erwägungen in der Mitte seines Buches sind und daß der Rest des Buches der Prüfung der Frage gewidmet ist, ob der damals (*Das Prinzip Verantwortung* wurde vor dem Zusammenbruch des Sozialismus geschrieben) einzige Kandidat für den Posten des asketischen Diktators, nämlich der kommunistische Parteiapparat, diese Erwartungen des Ökologen würde erfüllen können.

Er kommt zu dem Ergebnis, daß eine marxistisch geprägte Diktatur zwar die Voraussetzung einer rational gesteuerten Ökonomie biete, aber eben neben den asketischen und Gleichheitszügen auch das utopische Element enthalte, daß alle Fesseln der bisherigen Technikentwicklung und der materiellen sowie geistigen Produktion gesprengt würden und alle Springquellen des Reichtums fließen sollten. Deshalb entwickelt Jonas seine grundsätzliche Utopiekritik, denn in einem Sozialismus ohne Utopie ließen sich jene Züge der asketisch wohlwollenden Tyrannis isolieren,

Kongreß »Ethik und Politik heute: Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt, 22. Februar 1990 im Auditorium Maximum der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel mit Karl-Otto Apel, Hans Küng und anderen.

5 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 269.

6 Ebd., S. 262.

die das »Prinzip Verantwortung« ausmachen. Er kritisiert das utopische Ideal des Sozialismus als den falschen Gott und hält es für einen völlig unerträglichen Gedanken, daß »gar eine selbsternannte Avantgarde, aus der vermessenen Sicherheit ihres subjektiven Traumes, es der Menschheit auferlegen sollte.«⁷

Die Sozialismuskritik ist eindeutig, richtet sich aber in erster Linie gegen die Utopie der materiellen Fülle und der Muße, die das Umweltsystem Erde überanstrengen würde und die im übrigen auch nicht wünschbar wäre, weil sie für Jonas einen Zustand der Würdelosigkeit darstellte.⁸ Dort, wo Jonas die politischen Strukturen der Utopieauferlegung durch »selbsternannte Avantgarden« kritisiert, klingt einige Kritik an diktatorischen Vorgehensweisen überhaupt an, auf die man sich berufen könnte, wenn man Jonas gerne als guten Demokraten verstehen möchte. All das bleibt aber ambivalent, wenn er zum Beispiel die Erwägung anstellt: »Schon in gänzlich nichtutopischer Sicht könnte manches Bedenkliche und Tyrannische auf demographischem Gebiet nötig werden, einfach um Schlimmstes zu verhüten. Wie erst, wenn das überschwengliche Ziel [nämlich die sozialistische Utopie, WRS] ihm den Adel der Wegbereitung verleiht!«⁹

Auch in dieser Überlegung ist die Utopiekritik beinahe unauf löslich mit seiner eigenen Argumentation, die die Diktatur als Möglichkeit nur andeutet, nur durchscheinen läßt, verwoben. Zu Recht warnt er die Anhänger der Utopie vor dem, »wozu ein höchstes Gut und der unbedingte Glaube daran verleiten können.«¹⁰ Aber ist Jonas' eigenes Ziel, die Fesselung der technischen Zivilisation um des Überlebens der Menschheit willen, nicht ein ebenso hohes und substantielles? Seine Warnung vor der ökologischen Katastrophe ist so apokalyptisch angelegt, daß härteste Mittel dadurch gerechtfertigt scheinen. So schreibt er hypothetisch über die Tyrannei: »Als rettende Zuflucht müßten wir selbst sie hinnehmen, denn sie ist immer noch besser als der Untergang.«¹¹ Natürlich folgt die Wendung der Bußpredigt:

7 Ebd., S. 325.

8 Vgl. ebd., S. 363 f., vor allem auch S. 408 f., wo dieser Zustand ausgemalt wird.

9 Ebd., S. 340.

10 Ebd.

11 Hans Jonas, »Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik«, in: Thomas Meyer, Susanne Miller (Hg.), *Zukunfts-*

»Aber es braucht nicht dazu zu kommen. [...] Es liegt an uns, die Notwendigkeit der Tyrannei zu vermeiden, indem wir uns in die Hand nehmen [sic] und wieder strenger mit uns selbst werden.«¹²

Jonas suggeriert in seinem Text, ohne ihn selber ausdrücklich zu ziehen, den *katastrophistischen Fehlschluß*, der etwa so geht: Die Probleme wachsen uns über den Kopf und werden von Tag zu Tag drängender. Also brauchen wir starke Lösungen: ein neues Denken, eine Ökodiktatur, eine neue Vernunft, eine neue Religion, eine neue Mystik oder wahlweise jeweils *endlich* die Rückkehr zur alten Vernunft, Religion, Mystik. Derartige Lösungen haben den Schein der Plausibilität für sich, pflegen aber, wie der Stalinismus als Lösung der sozialen Frage, alles nur noch viel schlimmer zu machen. In Lateinamerika galt es bei den Befürwortern der Militärdiktaturen bis vor wenigen Jahren und zum Teil noch heute als plausibel, daß die größten Probleme allerhärteste Maßnahmen rechtfertigten.

Dieser Schluß ist deshalb ein Fehlschluß, weil er analogisch und nicht analytisch vorgeht. Das »Durchgreifen« kann die Probleme selbst noch verschlimmern (zum Beispiel hat die Neigung vieler lateinamerikanischer Diktatoren zum merkantilistischen Protektionismus die ökonomische Rückständigkeit verschärft) oder aber, was meist noch hinzukommt, derartig schlimme politische Nebenfolgen haben, daß diese in den Vordergrund treten. Das analogische Schließen bedenkt nicht die Möglichkeit, daß scheinbar »schwache« Lösungen möglicherweise eher einem zwar »harten«, aber eben auch unkontrollierbar komplexen Problem wie der Wirtschaftsentwicklung oder der Umwelterhaltung angemessen sein können.

Die Suggestionenwirkung des katastrophistischen Fehlschlusses ist dennoch enorm. Sie wird durch die Struktur der apokalypti-

ethik und Industriegesellschaft, München 1986, S. 13 (abgekürzt zitiert als »Grundlegung«). Vgl. hierzu auch Carsten Schlüter-Knauer, »Verantwortung statt Freiheit? Eine Kritik der physiozentrischen Öko-Ethik von Hans Jonas aus gerechtigkeits-theoretischer Sicht«, in: Walter Reese-Schäfer, Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeits-theorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 163. Ähnlich kritisch Heinz-Ulrich Nennen, *Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften*, Opladen 1991.

¹² Jonas, »Grundlegung«, a.a.O., S. 14.

schen Argumentation mit der Wahl zwischen Tyrannis oder Untergang nahegelegt, auch wenn man Jonas diesen Schluß nicht persönlich vorhalten kann, da sein Text eben auch beinahe lyrische Bekenntnisse zum Rechts- und Gewaltenteilungsstaat enthält, den er für sittlich besser, wenn auch nicht unbedingt für technisch besser geeignet zur Bewältigung sozialer Aufgaben hält und dessen Zukunft er deshalb als durchaus »prekär« einstuft.¹³

Was bei ihm völlig fehlt, ist eine Demokratietheorie, die die Möglichkeiten einer deliberativen Lösung auch derart schwerwiegender Probleme prüfen würde. Was bei ihm ebenfalls fehlt, ist eine politische Theorie der Tyrannis, die deren allenfalls in der populistischen Rhetorik der europäischen Zwischenkriegszeit unbefragt akzeptierten Steuerungsvorteil überhaupt erst erweisen müßte.¹⁴ Durch die Mischung apokalyptischer Rhetorik mit der suggestiven Beschwörung des »Gespenst[s] der Tyrannei«¹⁵, das nicht grundsätzlich, sondern nur wegen seines sozialistischen Utopismus verworfen wird, weil dieser die geforderte Askese in Frage stellt, sowie das Dementi, daß man diese Lösung wolle, entsteht so etwas wie eine ungeschriebene oder geheime Lehre, die jederzeit leicht durch nur geringfügige Variationen in eine explosive politische Erlösungsreligion verwandelt werden kann. Ein solcher Gedanke liegt Jonas nicht fern, wie man an folgendem Zitat sehen kann: »Wir haben hier eine Zwielflichtzone des Politischen betreten, worin der Fremdling sich ungern bewegt und das Wort lieber den Berufenen der politischen Wissenschaft läßt: dort könnte ein neuer Machiavelli nötig werden, der aber seine Lehre streng esoterisch vortragen müßte.«¹⁶ Deutlicher geht es kaum noch. Es ist das Spiel mit der »Verschwörung zum Guten«, mit der Idee »einer Elite mit geheimen Loyalitäten und geheimen Zielsetzungen«¹⁷, mit Platons »edler Lüge«. All das wird, wie es einem solchen Gedanken zukommt, nur angedeutet, erwogen, nicht offen gepredigt.

Solchen Erwägungen gegenüber bleibt aber festzuhalten: »Das Handlungs- und Entscheidungsmonopol einer ökologischen

13 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 304 f.

14 Dieser Einwand auch bei Schlüter-Knauer, »Verantwortung statt Freiheit?«, a.a.O., S. 165.

15 Jonas, »Grundlegung«, a.a.O., S. 13.

16 Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 266 f.

17 Ebd., S. 266.

Elite zuzuordnen, die über autoritäre Gewalt verfügt, hieße, aus der Geschichte nichts gelernt zu haben: Ein solches Regime würde demselben Dilemma der Lernunfähigkeit und der Machtarroganz verfallen, an dem die anderen historischen Diktaturen vor ihr gescheitert sind.«¹⁸ Sie würde ihr Ziel verfehlen, weil schon in die Definition dessen, was an der Umwelt geschützt und erhalten werden soll, keine demokratische Meinungsbildung, sondern das Vorurteil der herrschenden Elite eingeht. Die praktischen Entscheidungsalternativen, vor die derartige Eliten gestellt wären, heißen ja nicht Erhaltung oder Untergang, sondern zum Beispiel: Kann man das Ozonloch vermindern, indem man mehr Atomkraftwerke in Kauf nimmt? Wenn ja, wie steht es mit deren Nebenwirkungen?

Bei Jonas zeigt sich die schillernde Ambivalenz des Verantwortungsbegriffs; denn mit Verantwortung muß nicht unbedingt die jedes einzelnen zur Erhaltung der Natur gemeint sein – es kann sich auch um die staatsmännische Sorge für die Überlebensbedingungen der Menschheit insgesamt handeln, und damit um Herrschaft über andere zu eigenen angeblich höheren, aber auf jeden Fall diskursentzogenen Zwecken. Heute ist Verantwortung der vollmundige Begriff geworden, den Herrschaftsformen zweifelhafter Legitimität vor sich her tragen. Sobald die Verantwortung nicht mehr eine Verantwortlichkeit gegenüber faßbaren und meßbaren Instanzen (sei es ein Gericht, sei es eine Wählermehrheit) ist, sondern an deren Stelle »die Geschichte« wie bei den marxistischen Diktatoren oder »die Überlebensbedingungen der Menschheit« wie bei den potentiellen Ökodiktatoren gesetzt werden, wird aus ihr eine repressive Legitimationsideologie.

Die despotische Seite des Verantwortungsbegriffs zeigt sich nicht nur in solchen Träumen von einer guten Diktatur, sondern alltäglich in den strikt hierarchischen Beziehungen der innerbetrieblichen Seite unserer Wirtschaftsorganisation: In der Welt jener kleinen und großen Chefs, für die die Bürde der Verantwortung eine der bequemsten und abgegriffensten Möglichkeiten geworden ist, sich selbst als im Leiden an der Herrschaftsausübung ausgezeichnet und beladen zu empfinden und gleichzeitig in jeder Entscheidung immer den Bezug auf ein Höheres, Über-

¹⁸ Richard Saage, »Zum Stand der sozialwissenschaftlichen Utopieforschung in der Bundesrepublik (I)«, in: *Neue Politische Literatur* 38, 1993, S. 221-238, hier S. 237.

geordnetes anrufen zu können. Verantwortung ist nicht notwendig demokratisch, und sie enthält nicht notwendig einen Bezug auf Gerechtigkeit. Es kommt deshalb immer darauf an, präzise zu bestimmen, wer sich wem gegenüber verantworten soll und auf welche Fragen solche Rechenschaft sich bezieht, denn Passepartoutbegriffe liefern hier nur zeitgemäß klingende Versionen ältester Selbstermächtigung.

4.2 Die Begründungsstruktur

Es wäre eine Verharmlosung des Problems, wollte man die ökologische Tyrannislehre als bloße Meinung oder Möglichkeitserwägung behandeln, die man zurückweisen und dadurch abtun kann. Sie prägt nicht nur die politische Seite der Verantwortungsethik, sondern wird auch von der Begründungsstruktur her nahegelegt. Carsten Schlüter-Knauer kommt in seiner Auseinandersetzung mit Jonas zu dem Ergebnis: »Hans Jonas' makro-bioökoethischer Versuch der Begründung eines Eigenrechts der Natur auf ihren Schutz jenseits von anthropozentrischen Nützlichkeitsabwägungen der Menschengattung birgt in seinen weltanschaulichen Zumutungen Ansprüche, die einerseits, nicht nur im Falle ihrer weitgehenden Akzeptanz, das demokratisch-liberale Potential der neuzeitlichen Staats- und Gesellschaftsvertragskonzeptionen durchaus im Grundsatz bedrohen und andererseits gleichfalls, verbunden mit der Drohung einer autoritären Herrschaft oder Ökodiktatur als ›Worst-case‹-Annahme, den Horizont einer machtgestützten Zurückweisung von materiellen Forderungen nach sozialem Fortschritt oder sozialer Gerechtigkeit zugunsten der Bewahrung der Biosphäre bieten.«¹⁹

Jonas behandelt die *Verantwortung* für das Überleben als *absoluten Imperativ*, die *Freiheit* dagegen als *im Zweifel nachgeordnet*. Aus dieser ontologisch vorausgesetzten Wertigkeit folgt alles Weitere. Jonas geht – gegen das heute vorherrschende philosophische Bewußtsein – sowohl von der Existenz metaphysischer Wahrheiten als auch davon aus, daß diese, also Formen des Seins, nicht des Sollens, die letzte Grundlage der Ethik bilden. Jonas nimmt sogar an, daß eher der Glaube die Grundlage liefern könn-

¹⁹ Schlüter-Knauer, »Verantwortung statt Freiheit?«, a.a.O., S. 157.

te – er schränkt nur ein, daß dieser eben »nicht auf Bestellung da« sei.²⁰ Seine Beweisführung ist strikt ontologisch. Sie beginnt bei der Natur: »Im organischen Leben hat die Natur ihr Interesse kundgegeben [...].«²¹ Sie geht weiter zum Menschen: »Dies faktische Gegebenensein des Fühlens, vermutlich ein allgemein menschliches Potential, ist demnach das kardinale *datum* der Moral und als solches auch im ›Soll‹ schon impliziert.«²² Es ist faktisch gegeben in der Sorge für den unselbständigen Nachwuchs, bedarf also nach Jonas nicht der Anrufung des Sittengesetzes.²³ »Das nackte ontische Faktum, daß es sie überhaupt gibt, wird für die darin vorher nicht Befragten zum ontologischen Gebot: daß es sie weiter geben soll.«²⁴ Die reflexive Einsicht, daß das faktisch nicht so ist und daß die Zubilligung der Existenz des anderen schon erhebliche zivilisatorische Voraussetzungen macht, die Zubilligung der Existenz *aller anderen* sogar einen hochkomplexen und bis heute nicht wirklich verankerten intellektuellen Universalismus erfordert, wird in entschlossener Naivität schlicht übergangen. Eltern und »Staatsmann« sind dementsprechend die von Jonas gewählten Paradigmen seiner Verantwortungsethik. An ihnen zeigt sich auch schon ohne explizite Diskussion seiner Diktaturkonzeption der im Kern demokratiefeindliche Ansatz seines Denkens.

Es handelt sich also um eine »ontologisch-metaphysische Makroethik«.²⁵ Ihre Argumente sollen elementar sein. Jonas geht davon aus, daß die menschliche Sorge um den Nachwuchs »so spontan, daß sie der Anrufung des Sittengesetzes nicht bedarf, der elementarmenschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl ist, durch den uns die Natur für alle, vom Trieb nicht so gesicher-

20 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 94.

21 Ebd., S. 156.

22 Ebd., S. 164.

23 Ebd., S. 85 und S. 171.

24 Ebd., S. 186 f.

25 Karl-Otto Apel, »Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation«, in: Björn Engholm, Wilfried Röhrich (Hg.), *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen 1990, S. 44; zur Notwendigkeit der Metaphysik vgl. Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 94 f.

ten Arten der Verantwortlichkeit vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat.«²⁶ Karl-Otto Apel wendet dagegen ein, daß mit solchen Argumenten, die ja in der Selbstbejahung des Seins bzw. in der Evolution des Lebens begründet sind, letztlich lediglich begründet werden kann, »daß das Leben bewahrt und erhalten werden soll«.²⁷ Es geht aber um mehr, in Apels Sprache um die Erhaltung auch einer gleichberechtigten Kommunikationsgemeinschaft, also auch eines selbst- und mitbestimmten Lebens.

Jonas operiert mit einer »Heuristik der Furcht«²⁸, weil ihm das Schlimmstmögliche einerseits als leicht erkennbar erscheint und weil es andererseits die Brücke zur Motivation baut. Das Schlimmstmögliche kann immer zugleich das am meisten Auf-rüttelnde sein. Es kommt dann darauf an, durch prophetische Erweckungspredigt, durch Zeigen und Hinweisen auf diese Möglichkeit, das angemessene Gefühl zu schaffen, das dann die bußfertige Umkehr möglich macht. Es muß sich dabei keineswegs um sicheres Zukunftswissen oder fundierte Prognostik handeln: Das »bloße Wissen um Möglichkeiten, das zwar für Vorhersagen nicht ausreicht, genügt völlig für die Zwecke einer heuristischen Kasuistik, die im Dienst der ethischen Prinzipienlehre angestellt wird.«²⁹ Um moralische Handlungsmöglichkeiten zu erwägen, reichen sowohl hypothetische Ausgangsannahmen als auch, stärker noch, lediglich konjekturale Schlüsse (*wenn* dies getan wird, dann *kann* jenes folgen).³⁰

Jonas selbst macht auf die eklatante politische Schwäche dieses Möglichkeitsverfahrens aufmerksam. Im politischen Bereich kommt es auf Entscheidungen an, die aktuell getroffen werden müssen. Das Operieren mit lediglich möglichen, lediglich »nicht auszuschließenden« ökologischen Fernwirkungen, mit der Kalkulation ungewollter Ferneffekte steht hier auf besonders schwachem Grund.³¹ Jonas löst dieses Problem nach dem Modell von Pascals Wette auf die Existenz Gottes: Die schlechte Prognose

26 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.171.

27 Apel, »Diskursethik als politische Verantwortungsethik«, a.a.O., S. 55.

28 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 63.

29 Ebd., S. 67.

30 Ebd.

31 Ebd.

soll bei der Entscheidungsfindung den Vorrang vor der Hoffnung auf einen möglichen guten Ausgang haben. Wer handelt, muß also immer vom schlechteren möglichen Ergebnis ausgehen: »Denn man kann ohne das höchste Gut, aber nicht mit dem höchsten Übel leben.«³² Die großen technologischen Wagnisse sind damit nicht zu rechtfertigen. Selbst wenn die schlechten Resultate zwar möglich, aber bezweifelbar sind, müssen sie für Zwecke der Entscheidung wie Gewißheiten behandelt werden.³³ Das »Ungefähre« einer Haltung wie Behutsamkeit wird damit zum Kern moralischen Handelns.³⁴ Daraus müßte folgen, daß die Intensität politischen, gesellschaftlichen und technologischen Handelns herabgesetzt wird. Denn der Imperativ der Behutsamkeit hätte zur Konsequenz, daß insgesamt weniger geschieht, daß die intensivste Anspannung des Handelns, wie sie vor allem für das moderne Wirtschaftsleben charakteristisch ist, durch eine Art von Gelassenheit ersetzt wird. Da Nichthandeln auch Folgen und Nebenwirkungen hat, würde zusammen mit der dadurch gewiß erreichten Umweltschonung ebenso gewiß auch ein Zurückfallen in der wirtschaftlichen Konkurrenz gegenüber anderen Ökonomien und wirtschaftliche Stagnation folgen. Wenn aktiv im Sinne der Behutsamkeit gehandelt würde, wäre dies wohl vor allem ein Verhinderungshandeln gegenüber allen größeren Projekten – möglicherweise verbunden mit einer Aufwertung von Ansätzen in kleinerem und umweltschonenderem Maßstab.

Die Verantwortung für die Folgen, die Hans Jonas einklagt, ist in seinem Ansatz auf auffällige Weise beschränkt auf die ökologischen und technischen Folgen, weil diese das Leben in dem elementaren, von ihm begründeten Sinn betreffen. Eine Verantwortung für die politischen Folgen, nämlich die mögliche Tyrannis, ist in seinem Denkansatz nicht vorgesehen und schon von der sehr elementar ansetzenden Begründungsform her ausgegrenzt. Carsten Schlüter-Knauer kommt deshalb zu dem Schluß, daß Jonas seinen Begriff der Verantwortung an die Stelle von Freiheit setzt.³⁵ Jonas selbst spricht von einer »Pause der Freiheit« um der

32 Ebd., S. 79.

33 Ebd., S. 81.

34 Ebd., S. 82.

35 Der Titel von Schlüter-Knauers Jonas-Kritik lautet dementsprechend: »Verantwortung statt Freiheit?«, a.a.O.

physischen Rettung willen.³⁶ Er scheint sich vorzustellen, daß sich das elementare menschliche Freiheitsstreben schon wieder durchsetzen werde, wenn das Überleben durch eine zeitweise undemokratische Phase »der kommenden Härte einer Politik verantwortlicher Entsagung«³⁷ erst einmal gesichert sei. Das Problem der Spannung zwischen Diktatur und Demokratie ist aber, daß das Prinzip einer solchen Diktatur ja gerade die Ökologie wäre – und die Rebellion der Untertanen sich dementsprechend am wahrscheinlichsten gegen gerade dieses Prinzip richten würde. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Ökodiktatur einer direkt antiökologischen Rebellion zum Opfer fallen würde, ist keineswegs gering. Die Ökodiktatur könnte den Weg in den Untergang, den sie doch aufhalten wollte, auf diesem Wege sogar noch beschleunigen. Offenbar gibt es keinen anderen Weg als den, die Erhaltungsimperative auf die Einsicht und Bereitschaft der gesellschaftlichen Subjekte selbst zu gründen.

4.3 Die Moralistik der Üblichkeiten und ihre Probleme: Hermann Lübbe

Jonas' Denken ist der Versuch einer Radikalisierung der Ethik durch Apokalyptik und Einbeziehung möglicher Fernwirkungen. Die Rede von der Behutsamkeit bezieht sich lediglich auf die Technik und ihre Wirkungen, nicht auf die politischen Maßnahmen. Dagegen kann Hermann Lübbe als Theoretiker der politischen Behutsamkeit angesehen werden, der vor allen wie auch immer begründeten Abweichungen von der liberalen Demokratie warnt. Während Hans Jonas seine Argumente in steiler Metaphysik, gelegentlich gar im Glauben ansiedelt, vertritt Lübbe eine Moralistik des Common sense. Seine Moraltheorie ist in beinahe allen Punkten das Gegenteil zu Jonas' Ansatz. Er würde Jonas wohl nur in einem einzigen Punkt zustimmen – und auch das nicht ohne diesen Punkt vorher für trivial erklärt zu haben: man solle mehr für den Umweltschutz tun. Statt Umkehrpredigt und Heuristik der Furcht also *Moralistik des Üblichen*.

Die Theorie Hermann Lübbes steht in einer deutlichen Frontstellung zu den deontologischen Ethiken kantischen und nach-

36 Jonas, »Grundlegung«, a.a.O., S. 14.

37 Jonas, *Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S. 269.

kantischen Typs, die in den ersten drei Kapiteln behandelt worden sind. Lübke hält eine Letztbegründung moralischer Normen für überflüssig. Sie sind nur in konkreten Situationen aus dem gemeinsamen Willen derer begründbar, die diese Situation teilen.³⁸ Er hält auch die Kennzeichnung praktischer Diskurse durch unterschiedliche Grade der Annäherung an ein Diskursideal für abwegig, sondern beharrt demgegenüber darauf, daß philosophische und politische Diskurse einen prinzipiellen Unterschied aufweisen. Die ersteren stehen unter dem Wahrheitsanspruch und sind im Prinzip endlos, die zweiten sind allein durch Mehrheit legitimierbar. Sie stehen unter Zeitbegrenzung und Entscheidungsnotwendigkeit. Hierin liegt geradezu die Basisunterscheidung seines erklärten politischen Dezisionismus: »Unsere Bürgerfreiheit besteht doch, insoweit, genau darin, daß wir, zum Beispiel als Angehörige einer unterlegenen Minderheit, für die nach der Abstimmung die Mehrheitsmeinung verbindlich geworden ist, diese Mehrheitsmeinung unverdrossen ganz törricht finden und schelten dürfen. Exakt in dieser Nicht-Identität von diskursiv-argumentativ erhobenen Geltungsansprüchen einerseits und Geltung kraft legalem Verfahren andererseits haben die Bürgerfreiheiten in der liberalen Demokratie ihre Realität.«³⁹ Die wahrheitsbezogene Diskutabilität wird also gerade durch die Entlastung der politischen Legitimation von Wahrheitsansprüchen gesichert. Zugleich hat dies den Vorteil, daß alle Entscheidungen als pragmatisch und temporär angesehen werden können.

Die faktische Akzeptanz einer staatlichen Maßnahme erfordert nicht, daß man auch die mehr oder weniger tiefe Wahrheit der sie legitimierenden Gründe anerkennen muß – man muß einzig die Prozedur anerkennen.⁴⁰ Andernfalls würden die Geltungsan-

38 Karl-Otto Apel, Hermann Lübke, »Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?«, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 60 f.

39 Hermann Lübke, »Neo-Konservative« in der Kritik. Eine Metakritik«, in: *Merkur* 37, 1983, Heft 5, S. 626 f.

40 Hermann Lübke, »Aneignungen und Rückaneignungen«, in: Georg Kohler, Heinz Kleger (Hg.), *Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion*, Wien 1990, S. 342.

sprüche auf Wahrheit sich institutionell unvermittelt selbst legitimieren. Hierfür sieht Lübke allein dort, wo die herrschenden Institutionen die Legitimation nicht gewährleisten können, also etwa in der Ausnahmesituation der Tyrannis, einen hinreichenden Grund. Dort können Formen purer Legitimität im Widerstandsrecht und der Rechtfertigung des Tyrannenmordes zur Geltung kommen. Dagegen sind »Normallagen politischen Lebens [...] durch den Vorrang der Verfahrenslegitimität vor der Legitimität von Wahrheits- und Gerechtigkeitsansprüchen charakterisiert«. ⁴¹

Dort ortet Lübke auch gegen Habermas die Diskursvernunft. Sie »steckt überall in den legal geltenden Verfahrensordnungen, im Prozeßrecht und vorinstitutionell in jeder schlichten Spielregel«. ⁴² Er hält es dagegen für politische Romantik, sie »in ›verschwebenden Netzen‹, die ›aus zerbrechlichster Intersubjektivität gewoben‹ sind« ⁴³, lokalisieren zu wollen. Wie viele sich selbst so verstehende Pragmatiker und »Realisten« ist Lübke zwar in seinen politischen Aussagen außerordentlich direkt und möglichst provokativ. Auf der Ebene der theoretischen Grundlegung dagegen sind die Zuspitzungen eher rhetorischer Art oder, anders ausgedrückt, die stilisierten Begriffsgegenüberstellungen tragen keine wirklichen Gegensätze. ⁴⁴

- Das wurde besonders deutlich in einer direkten Diskussion zwischen Lübke und Karl-Otto Apel, in der Lübke so oft Apels Voraussetzungsreflexion übernahm, daß dieser Verharmlosung, Trivialisierung und Fraternalisierung zu befürchten begann. ⁴⁵ Der Unterschied reduzierte sich in dem Gespräch letztlich darauf, daß Lübke eine Begründung (das Wort Letztbegründung versuchte er zu vermeiden, gab Apel aber in der Argumentationsstruktur recht) in den realen Institutionen der liberalen Demo-

41 Ebd., S. 343.

42 Ebd., S. 344.

43 Ebd. Die Quelle seiner Habermas parodierenden Zitation hat Lübke uns vorenthalten.

44 Vgl. dazu Heinz Kleger, »Dezisionismus und common sense. Über die Zusammensetzung politischer Vernunft«, in: Georg Kohler, Heinz Kleger (Hg.), *Diskurs und Dezision*, a.a.O., S. 61-116, sowie Lübke, ebd., S. 345.

45 Karl-Otto Apel, Hermann Lübke, »Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?«, a.a.O., S. 66, vgl. auch S. 63, 57, 58.

kratie sah, Apel dagegen in den reflexiv gedachten Institutionen des Diskurses. Da Lübbe aber selbst auf einer reflexiven Ebene über diese Institutionen sprach, lag die Differenz schließlich in der Rhetorik: er setzte eine Rhetorik der Faktizität gegen Apels Rhetorik des Kontrafaktischen. Lübbes Rhetorik der Faktizität wird von ihm aber bis heute kontrafaktisch gegen alle Politiken der Veränderung, gegen alle seiner Meinung nach überzogenen Veränderungs-, Geltungs- und Moralisierungsansprüche ins Spiel gebracht. Die provokative Deutlichkeit seiner Formeln wird also mit einer philosophischen und reflexiven Unschärfe bezahlt, die letztlich in derartigen Diskussionen zu einem begriffsunklaren Aneinandervorbeireden führt.

Lübbe kann dem Problem nicht entgehen, daß er die reale Diskursvernunft, die er gegen alle Romantik ins Feld führt, nur auf reflexivem Weg gewinnen kann und deshalb methodisch nicht besser dasteht als Habermas und Apel auch. Seine Polemik allerdings für die Institutionen, wie sie sind, und gegen jede kontrafaktische Außenposition entzieht einer solchen möglichen Reflexivität ihren Boden. Seine Position ist zwar reflexiv, leugnet aber die kontrafaktischen Implikationen der Reflexivität. Sie behauptet, reine Institutionenphänomenologie zu sein, und kann ihre massive polemische Normativität nur implizit oder als rhetorisch selbstverständlich darstellen. Daher die Ubiquität der Trivialitätsbehauptung in seinen Texten. Auch seine Betonung der Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften ist angesichts der massiven Vorwegpositivwertung eines bestimmten institutionellen Faktizitätsausschnitts nur ein Zug in diesem endlosen Aneinandervorbeireden, welches die Auseinandersetzung mit seinen Texten trotz ihres provokativen Eifers so ermüdend macht.

Auf der reflexiven Ebene hat sein Denken keine Klarheit zu bieten. Es ist deshalb gewiß fruchtbarer, dort anzusetzen, wo es seinem eigenen Anspruch nach seinen Ausgang nimmt: bei der vorhandenen Moralität des Gemeinsinns, der Urteilskraft und des *Common sense*, die alle ihre Wurzel in der Tradition haben. Lübbe wehrt sich gegen alle anspruchsvolleren Moraltheorien, die nur die Gefahr mit sich bringen, die »Konvention, die über Mechanismen sozialer Kontrolle Meinen und Handeln der Individuen an Bewährtes zurückband«, systematisch aufzulösen und durch eine angeblich höhere Moral zu ersetzen.⁴⁶ In dieser höhe-

46 Lübbe, »Aneignungen«, a.a.O., S. 350.

ren Moral sieht Lübke die potentielle Rechtfertigung aller Arten von revolutionärem und anderem Terror.

Die traditionelle Moral dagegen reicht als Moral im Prinzip für alle praktischen Zwecke aus. Das gilt auch – gegen Jonas – für alle Aspekte der Umweltkrise, der Gentechnologie etc. Lübke stellt hierzu die These auf, daß in allen diesen neuen Fragen zwar eine Gemeingesinnung zu praktischen Handlungsanweisungen nicht ausreiche. Was fehle, sei aber nicht *mehr* Moral oder eine neue Moral, sondern vielmehr technische Information, die auf wissenschaftlichem Wege gewonnen werden und den »Expertengremien, die vom guten Willen erfüllt sind«, zur Verfügung gestellt werden muß.⁴⁷ Der Philosoph, der in solchen Gremien Moral einbrächte, würde sich nach Lübke lächerlich machen und allenfalls rituell, wie in der Kirche, an die Dinge erinnern, die zwar die wichtigsten, aber ohnehin allen klar seien. Gefragt sei vielmehr ein ganz anderes Wissen.⁴⁸

Dies aus der Feder eines Diskursrealisten klingt recht irritierend, denn gerade das Expertenwissen enthält als Sonderwissen immer die Chance des Interessenten, des Lobbyisten, geplante Regelungen durch ausgewählte Sachinformationen zu verhindern oder zu verwässern. Das Expertenwissen ist gewiß notwendig, aber nicht darum geht es, sondern darum, es auch in demokratisch nachvollziehbarer und überprüfbarer Form handlungsrelevant werden zu lassen. Diskursrealisten wie Lübke und zum Beispiel auch Werner Becker flüchten sich immer schnell in vorgefertigte institutionelle Regelungen und glauben allein darin die nötigen Legitimationen vorzufinden. Auch das ist ein Teil des endlosen Aneinandervorbeiredens, denn den Diskurstheoretikern geht es gerade um die Abläufe der Diskurse selbst, um die in ihnen sich eröffnenden Reflexionschancen, um die zulässigen Argumente und Argumentationsformen.

Lübke trivialisiert die moralische Argumentation, indem er sie als ohnehin selbstverständlich und von allen geteilt unterstellt. Die eben zitierte Formulierung mit dem guten Willen der Experten ist keineswegs eine unbedachte Entgleisung, sondern wird seitenlang vorbereitet. Lübkes Ausgangspunkt ist: »Der moralische Grundsatz, daß wir zur Konservierung unserer natürlichen Lebensgrundlagen verpflichtet sind, ist mühelos formu-

47 Ebd., S. 361.

48 Ebd., S. 360 f.

liert.«⁴⁹ Das mag sein, aber die praktischen Diskurse der Diskursethik sollen ja gerade die bisher durch höherrangige Individuen beanspruchte Urteilskraft demokratisieren und zur Klärung der Frage beitragen, welche Normen in welcher Situation auf welche Weise angewandt werden sollen. Die Urteilskraft ist dann nicht mehr mythische Besonderheit und spezielle Tugend, sondern eine Jedermannseigenschaft. Die Inanspruchnahme besonderer Urteilskraft war immer die Selbstermächtigungsgeste von politischen Honoratioren, also derer, die in traditionell geprägten Strukturen dominieren. Der Appell an diese traditionelle Tugend ist deshalb genauso ambivalent wie der an die Tapferkeit, denn mit besonderer Tapferkeit (häufig nur der Vorfahren) waren immer auch besondere Vorrechtsansprüche verbunden.

Gewiß sind Tapferkeit und Urteilskraft wünschenswert für jedermann, aber der Moralist, der sie predigt, muß sich immer fragen lassen, ob er sie auch so gemeint habe. Er würde sie dann gegen die Tradition deuten müssen. Beruft er sich gleichzeitig auf ihre traditionelle Funktion, sind Zweifel an seiner Argumentation erlaubt. Formuliert er sie gegen die Tradition, entfällt eins seiner stärksten Argumente gegen die »Neunormen« gegenwärtiger Ethikdiskussionen, denn dann würden diese Begriffe in der Tat auf eine neue Basis gestellt und stünden damit unter allen Begründungszwängen, unter denen jede Normenneuerung steht. Lübke flüchtet sich vor dieser Anforderung in die Bequemlichkeit eines Neoburkeanismus, also des deklarierten Konservatismus einer möglichst weit zurückliegenden Revolution.⁵⁰

Das Problem seiner Moraltheorie wird noch deutlicher an seiner Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Terrorherrschaft. Auch hierzu hat eine These Karl-Otto Apels den Anstoß gegeben. Sie lautet: »Bei uns hieß der ›Common sense‹ in der Zeit des 3. Reiches das ›gesunde Volksempfinden‹.«⁵¹ Eine konventionelle und traditionelle Vorstellung von Moral sei gegenüber der Herrschaft des Nationalsozialismus eklatant gescheitert und habe mit ihren äußerlichen Sekundärtugenden eher zu deren Stabilisierung beigetragen. Lübkes Gegenthese: »Es waren

49 Ebd., S. 352.

50 Vgl. Hermann Lübke, »Neo-Konservative« in der Kritik. Eine Metakritik«, a.a.O., S. 631 f.

51 Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1988, S. 409.

doch gerade die konventionellen, nämlich traditionellen Regeln des moralischen Common sense, über die sich die Auftraggeber und Exekutoren der Rassenvernichtungsaktionen wesentlich hinweggesetzt haben, und für die Vollstrecker der Klassenvernichtungsaktionen gilt dasselbe.«⁵² Es seien gerade die Großterroristen unseres Jahrhunderts gewesen, die alle Regeln konventioneller Moral verletzt hätten. In einem späteren Artikel hat Lübke dann noch eine institutionalisierte, das heißt von der Alltagsmoral abstrahierende Version dieser These nachgereicht: »Mir lag daran, geltend zu machen, daß allein schon die Konventionen rechtlicher und moralischer Art, wie sie, zum Beispiel, im Rechtssystem der Weimarer Republik Geltung hatten, vollständig genügten, um die Unrechtsnatur der Rassenpolitik der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei zu erkennen, und für die christlichen und humanistischen Traditionen gilt das ohnehin.«⁵³

Der institutionalistische Blick auf traditionelle Legitimität verdeckt hier das Problem, wie das moralische Urteil zwischen verschiedenen Arten wirklicher oder präntendierter Normalität unterscheiden kann. Der Streit geht ja darum, um welche Normalität es sich handeln soll. Es war vor allem Barrington Moore, der gezeigt hat, wie sehr die nationalsozialistische Gewaltherrschaft an traditionelle Tugenden und verletzte Moralempfindungen der Massen appellierte. Die Nazis zogen offenbar Leute an, die »sich selbst als streng moralisch und hart arbeitend betrachteten«⁵⁴, die sich von der sie umgebenden gesellschaftlichen Ordnung moralisch gekränkt fühlten und ihre Ressentiments aus Wut über unbelohnte Mühe entwickelten. Ähnlich appellierte die Nazikunst an traditionelle Vorstellungen von Ästhetik, und der neue kollektive Kontext der Volksgemeinschaft sollte gerade der Restauration alter bürgerlicher Tugenden dienen, zu denen harte Arbeit und allgemeine Triebkontrolle gehörten.⁵⁵ Lübkes

52 Hermann Lübke, »Sind die Toten des totalitären Massenterrors der Herrschaft ›konventioneller Moral‹ zum Opfer gefallen?«, in: *Merkur* 44, 1990, Heft 6, S. 492 f.

53 Hermann Lübke, »Wider die Technik des moralisierenden Angriffs auf die Person. Ein Lehrstück«, in: *Merkur* 44, 1990, Heft 7, S. 617.

54 Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main 1982, S. 552.

55 Vgl. ebd., S. 568.

Argument steht an diesem Punkt auf besonders schwachen Füßen. Auch die von ihm als selbstverständlich angerufene christliche Ethik hat ja ganz offenbar sowohl in ihrer katholischen (Reichskonkordat) wie in ihrer evangelischen Variante (Reichsbischof) versagt und nur in Ausnahmefällen (Bonhoeffer, von Galen) zu Protesten geführt – so wie es schon in der christlichen Tradition eher der Ausnahmefall war, wenn einfache moralische Grundsätze zum Beispiel gegen die Ausrottung der Indianer in Amerika (Las Casas) zur Geltung gebracht wurden. Wenn schon die institutionellen Garanten und öffentlichen Orientierungsgeber des rechten Verhaltens, also der Papst und der Reichsbischof, sich gegenüber dem Nationalsozialismus nicht deutlich ablehnend verhielten, wie sollte dann die einfache Moral des einfachen Gläubigen dazu befähigen? Daß sie gelegentlich doch diese Wirkung hatte, sei zugestanden, denn es hat sich hier immer noch um Ausnahmefälle, nicht um ein Massenphänomen gehandelt.

Lübbe gibt zu, daß das »gesunde Volksempfinden« durchaus in eine Begriffsgeschichte des Common sense gehört. Sein Argument allerdings, um die Berufung darauf als Einwand gegen sein Denken zu entkräften, lautet, es habe bei den Nationalsozialisten »die Funktion der Verflüssigung des institutionalisierten formalen Rechtssystems durch Rekurs auf den irresistiblen, institutionenfrei waltenden Volkswillen«⁵⁶ gehabt. Es sollte also dazu dienen, das positive Recht zu liquidieren. Auch hier zeigt sich wieder: es geht gar nicht um den Common sense, sondern um den richtigen Common sense. Dessen Richtigkeit wird durch nachträgliche Evidenzen begründet, die in der Situation selbst nur sehr eingeschränkt zur Verfügung standen. Die juristische und staatsrechtliche Fachdiskussion um den Zusammenhang von Rechtspositivismus und Nationalsozialismus wird souverän ignoriert.⁵⁷

56 Hermann Lübke, »Verdrängung? Über eine Kategorie zur Kritik des deutschen Vergangenheitsverhältnisses«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1988, »Zusammenfassende Diskussionsbemerkung«, ebd., S. 234.

57 Vgl. zusammenfassend: Arthur Kaufmann, »Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«*, B33/91, S. 3-17.

Das traditionalistische Pathos solcher Argumentationen mag gelegentlich gegenüber allzu angestregten und letztlich doch bloß theoretisch bleibenden Begründungsanstrebungen als erfrischend erscheinen – es versagt aber ganz offenkundig angesichts solcher Probleme. Warum das der Fall ist, macht Lübke selbst deutlich, wenn er die Legitimität des Widerstandsrechts für den Ausnahmezustand und die Legitimation durch Verfahren für den Normalfall festlegt.⁵⁸ Unser Jahrhundert kennt Ausnahmezustände in derartigem Ausmaß, daß eine Theorie, die nur für den Normalfall gilt, unzulänglich ist. Philosophische Reflexion tritt deshalb in Europa – anders als in den USA, wie im nächsten Kapitel noch zu zeigen sein wird – immer so weit zurück, daß sie mit ihren Begründungsanstrebungen beide Fälle zu umgreifen imstande ist. Sie betrachtet auch den Normalfall als den ruhigeren und gemächlicheren Sonderfall, der trotzdem nicht begründungslos vor sich hin existiert, denn er könnte ja auch der stabilisierte Unrechtszustand sein. Dies als Möglichkeit und als denkbaren eigenen Grenzfall zu sehen muß immer in einer Theorie einkalkuliert sein. Eine sich selbst als Normalfall deklarierende Situation müßte immer erst daraufhin kritisch geprüft werden, ob sie als solcher auch legitimatorisch gelten kann. Man erinnere sich nur daran, daß die stalinistische Restauration in der Tschechoslowakei nach 1968 als »Normalisierung« auftrat.⁵⁹

Lübkes Argumentation ist an diesem Punkt so inkonsistent, wie sie es immer in Grundsatzfragen wird. Er vermag nicht zu sehen, daß es für den in der DDR aufgewachsenen Bürger der Normalfall und das Übliche war, das System zu akzeptieren, während es einer exzentrischen Selbstpositionierung gegen alle von wohlmeinenden Mitmenschen suggerierte Vernunft bedurfte, Kritik zu üben. Lübkes Antitotalitarismus, so sehr jedermann ihn teilen mag, ist doch in einer selbstsicheren Idiosynkrasie befangen, die gar nicht die Basis einer Widerstandsleistung gegen eine die Werte des Systems positiv vermittelnde Umgebung zu erkennen und zu begründen vermag.

Sosehr Lübke mit dem Gedanken recht hat, daß jede moralische

⁵⁸ Lübke, »Aneignungen«, a.a.O., S. 343.

⁵⁹ Vgl. Reinhard Crusius, Jan Skála, Manfred Wilke, H. Kuehl (Hg.), *CSSR. Fünf Jahre »Normalisierung«. 21.8.1968 – 21.8.1973. Dokumentation*, mit Nachworten von R. Dutschke und J. Steffen, Hamburg 1973.

Handlung auf einer Dezision beruht – sein Appell an die Üblichkeiten und die Tradition steht in einer merkwürdigen Inkonsistenz hierzu, denn ein konsequenter Dezisionismus müßte sich des Prekären und Vorläufigen jeder Einzelentscheidung und auch jeder Institutionalisierung ständig bewußt sein. Lübbes Dezisionismus läßt seine Berufung auf Traditionen, die wir ja gerade nicht beliebig wählen können, sondern die uns überliefert sind, als widersprüchlich erscheinen. Würde er nämlich als konsequenter Dezisionist das Motiv der bewußten Traditionswahl zur Grundlage seiner Überlegungen machen, dann müßte er sich wiederum auf die gleiche Reflexionsebene wie Apel begeben. Auch an diesem Punkt kann die realistische Rhetorik die Grundschwäche des Ansatzes nur notdürftig verbergen. Sowohl der Dezisionismus als auch der Traditionalismus der Üblichkeiten bleiben auf Kriterien angewiesen, die sie nicht selbst liefern können. Ihre Kritik philosophischer Begründungsanstrengungen gerät deshalb schnell in die Polemik bzw., wie in jener oben angeführten Diskussion mit Apel, in die vorschnelle Behauptung von Gemeinsamkeiten durch Trivialisierung und Banalisierung der Gegenposition, die nur eine andere Form der polemischen Abwehr ist, weil sie das vereinnahmt, was gar nicht gemeint war.

Bei aller Kritik an Lübbe bleibt eine Begriffsdifferenzierung festzuhalten, durch die seine Position zugleich modellhaft wird: die zwischen Moralisieren und Moralistik. Unter Moralisieren versteht Lübbe den Angriff auf die Person, die Argumentation *ad hominem*, die er auf das schärfste verurteilt.⁶⁰ Moralistik dagegen ist sein Verfahren des Erinnerns an Üblichkeiten. Eine Moralistik des Möglichen wäre in der Tat eine theoretisch vorstellbare Antwort auf das Scheitern ambitionierter Begründungsanstrengungen. Diese Moralistik wird aber durch mehrere Faktoren verdorben: durch ihren eigenen überanstrengten Realismus, der als Verweis auf die Institutionen der liberalen Demokratie noch hingehen mag, aber schon dort vor Begründungsanstrengungen

60 Lübbe, »Aneignungen«, a.a.O., S. 354. Wie alle Realisten hat er allerdings keine Scheu, gewiß in Notwehr, selbst so vorzugehen, zum Beispiel wenn er einige nicht mit Namen genannte Ankläger des Nationalsozialismus, die Ähnlichkeit mit den Protagonisten der Habermas-Partei im Historikerstreit haben, als »Ex-Pimpfe« charakterisiert; vgl. ders., »Verdrängung?, Zusammenfassende Diskussionsbemerkung«, a.a.O., S. 236.

in applikative Expertendiskurse auszuweichen bemüht ist.⁶¹ Sie scheitert völlig vor dem Phänomen des Nationalsozialismus, weil sie den Unterschied zwischen richtiger und falscher Übelkeit nur aus dem nachträglichen Evidenzverweis anzugeben vermag, der erst dann hilfreich ist, wenn ohnehin alles schon sich geklärt hat, kaum aber in der Situation selbst. Wo es intakte Milieus gab, bei Bauern, Bürgern, Adligen und Arbeitern, gab es gewiß Reserven gegen die NSDAP. Das Geheimnis ihres Erfolges war aber doch die breite Zerstörung dieser sozialen Milieus, die im Ersten Weltkrieg begonnen hatte, sich mit dessen katastrophalem Ende zuspitzte und viele Menschen zu entwurzelten Existenzen machte, in der Inflation von 1923 massenhaft Einkommen vernichtete und umschichtete, um schließlich in der großen Wirtschaftskrise ab 1929 Millionen von Arbeitern ihren herkömmlichen Zusammenhängen zu entreißen. Bei intakten sozialen Milieus hätte der Nationalsozialismus keine Chance gehabt – das ist das Richtige, aber auch Triviale an Lübbes Ansatz, das ihn normativ nutzlos macht.

Herbert Schnädelbach hat diese Art von Denken als konservativen *Neoaristotelismus* gekennzeichnet, eine Kennzeichnung, die Lübbe durchaus akzeptiert.⁶² Schnädelbach meint damit nicht die Orientierung an Aristoteles schlechthin, die bei Hannah Arendt und einem wichtigen Teil der deutschen Nachkriegs-politikwissenschaft, wie er ausdrücklich betont, durchaus nicht durchgängig konservativ war. Entscheidend ist die Verbindung von Ethik und Ethos oder, genauer gesagt, die Stützung der Ethik auf das jeweils schon gelebte Ethos, das Übliche bei Lübbe. Aus diesem »Fundamentalkonservatismus« folgen die starken polemischen Konsequenzen: die Kritik der Utopie und die Zurückweisung ethischer Letztbegründungen.⁶³ Das Gute ist schon in der Welt, das Vernünftige liegt in der Tradition – deshalb ist der

61 Hierzu paßt Lübbes Hinweis, daß ihm Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft immer als phänomenblind erschienen sei. Sie berührt, mit Luhmann zu sprechen, wohl den blinden Fleck von Lübbes Denken selbst. Vgl. Lübbe, »Aneignungen«, a.a.O., S. 362.

62 Herbert Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 38-63; vgl. Lübbe, »Aneignungen«, a.a.O., S. 351.

63 Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, a.a.O., S. 51.

Traditionalismus für den Neoaristoteliker auch dort unvermeidbar, wo er, wie in der Kritik des Nationalsozialismus, unplausibel wird. Dem Traditionalismus entspricht nach Schnädelbachs Analyse jenes tiefverwurzelte Mißtrauen des Neoaristotelikers gegen die Moralität. Schon die Ethik des Aristoteles selbst war eher auf ein glückliches Leben als auf eine moralische Existenz im modernen Sinne gerichtet. Dementsprechend ist die neoaristotelische Ethik eher eine funktionalistische Klugheitsethik und erzeugt »ein geradezu habituelles Vorurteil zugunsten des Bestehenden.«⁶⁴ Daraus erklärt sich der auffällige Institutionalismus Lübkes. Der Institutionenethik entspricht eine Vorstellung von praktischer Klugheit, von *phronesis*, die restringiert an ebendiese Institutionen gebunden ist.

Ein gutes Haar allerdings findet Schnädelbach an diesem Denken: ein gewisses Moment des Dezisionismus, das man vielleicht nicht einmal unbedingt Rest-Dezisionismus nennen sollte, geht in jede Art von praktischer Vernunft ein. »Normen normieren nur dort ohne Heteronomie, wo sie nicht nur kognitiv, sondern auch praktisch aus freien Stücken anerkannt werden. Diese praktische Anerkennung enthält immer auch ein Entscheidungselement, das auf die kognitive Zur-Kenntnisnahme nicht reduzierbar ist.«⁶⁵ Ein reiner moraltheoretischer Kognitivismus, wie ihn Habermas und Apel vertreten, läßt sich nicht halten, weil schon die bei beiden zugrundeliegende Sprechakttheorie Elemente des Wollens und Entscheidens enthält.

Schnädelbachs Kritik des Neoaristotelismus legt die Frage nahe, ob ein polemischer Konservatismus, wie wir ihn bei Lübke vorfinden, wirklich das letzte Wort eines Denkens sein muß, das mehr mit Verweisen auf gelebte Praxisstrukturen als mit der Konstruktion von Begründungszusammenhängen operieren will. Muß ein politischer Aristotelismus wirklich darauf verzichten, eine Reflexionsebene einzuziehen, die auch eine kritische Selbstdistanz des Bestehenden möglich macht? Lübke selbst sieht das Problem der traditionellen *phronesis*. In ihrer herkömmlichen Form versagt sie vor der zunehmenden Komplexität und Dynamik der modernen Gesellschaft und ist durch den damit verbundenen Primärerfahrungsverlust überfordert, denn ihre Basis, die über längere Zeit festgefügte und nur wenigen

64 Ebd., S. 53 f.

65 Ebd., S. 58.

Veränderungen unterworfenen Gemeinschaft, hat sich aufgelöst.⁶⁶ Bei ihm fehlt jedoch ein Begriff von reflektierend-praktischer Urteilskraft im Sinne Kants und Hannah Arendts, die nicht nur von vorgegebenen Voraussetzungen her urteilt, sondern auch, damit die Komplexität bis zur Unübersichtlichkeit vervielfachend, eine Reflexion auf ebendiese Voraussetzungen vorsieht.⁶⁷

Dieser Begriff der reflektierenden Urteilskraft erscheint *prima facie* wie eine Lösung der Probleme, die die traditionelle *phronesis* mit sich bringt. In Wirklichkeit ist er nur eine Beschreibung des Problems selbst, denn ein Urteilen, das sich über seine eigenen Grundlagen jeweils erst noch Rechenschaft ablegen muß, ist ein so hochkomplexer Prozeß, daß mühsam gesammelte und erworbene Erfahrungswerte nur wenig helfen. Da szientifische Konstruktionen ebenfalls als unterkomplex angesehen werden, ergibt sich ein Konzept ohne Grundlage und ohne Sicherheit.

Mir scheint es beinahe unumgänglich, daß Hannah Arendt im Urteilen den Ausweg aus der Sackgasse der alten Klugheitslehren suchte und doch diesen dritten und abschließenden Teil zu ihrem letztem Werk *Vom Leben des Geistes* nur fragmentarisch entwerfen konnte.⁶⁸ Wenn mehr gefordert ist als eine Kombination von Intuition und Erfahrung, bleibt wohl nicht mehr als die resignative Einsicht, daß eben auch diejenigen, die die Urteilskraft als ihre besondere Stärke ansehen (Hannah Arendt hat sich selbst so gesehen)⁶⁹, sich zu um so stärkerer Selbstprüfung und Selbstkontrolle gerade ihrer rhetorisch stark auftrumpfenden Urteile halten müssen, da jederzeit die Grundlagen des Urteils entgleiten

66 Vgl. zu dieser Diagnose auch: Hermann Lübke, *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin, Heidelberg etc. 1992, sowie ders., »Cappenberger Gespräch«, S. 23.

67 Vgl. dazu Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, a.a.O., S. 56; vgl. dazu auch Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hg. und mit einem Essay von Ronald Beiner, München und Zürich 1985; Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, mit seiner Unterscheidung der alten Klugheit und der modernen Urteilskraft, besonders Kapitel 8 und 9; Seyla Benhabib, »Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 1987, S. 521-547.

68 Vgl. dazu Ronald Beiner, »Hannah Arendt über das Urteilen«, in: Hannah Arendt, *Das Urteilen*, a.a.O.

69 Vgl. ebd., S.115.

können. In praktischen Zusammenhängen steht selten mehr als diese instabile Urteilskraft zur Verfügung – genau das ist die Schwierigkeit, die jedenfalls durch eine Interpretation dieses Begriffs, wie er von Kant oder Hannah Arendt verwendet wird, nicht gelöst werden kann.

Wer sagt, wir brauchten eine reflektierende Urteilskraft, müsste auch sagen, wie sie denn der demokratische Bürger, also jeder, soll erwerben und ausbilden können. Vermag er das nicht zu sagen, dann droht auch dieser Begriff (wie schon der Begriff der Verantwortung) zu einer Auszeichnung von *Virtuosen des Urteils* zu werden, die ihre dünnen Plausibilisierungen in angespannter Rhetorik der Öffentlichkeit vermitteln. Die Erfahrungslehre der alten *phronesis* trägt den Zug ihrer Korruption durch Tradition, damit durch Bevorrechtung der Oberen. Sie ist, wie Ernst Vollrath an der Dogmatisierung der *prudencia* in der Tradition des Aristotelismus gezeigt hat, »zwar nicht ausschließlich, aber vorzüglich befehlendes Herrscherwissen«. ⁷⁰ Die neuere, reflektierende Urteilskraft ist noch unkorumpiert, aber wenn sie mehr sein soll als die Selbstbestätigung des zurückgezogenen Betrachters ⁷¹, bedarf sie einer Praktikabilisierung, deren Möglichkeiten sehr viel begrenzter sein dürften als die Suggestion des Begriffs, auf die all diese Theorien setzen. Da ihr die Grundlagengewißheit fehlen muß, ist sie weniger eine Kraft als vielmehr eine Schwäche des Urteilens.

Das Problem, vor dem alle diese Theorien stehen, ist die Gewinnung einer hinreichend stabilen und hinreichend legitimierten Erfahrungsbasis, auf der das Urteilsvermögen aufruhlen könnte. Die reflektierende Urteilskraft könnte als Verfahrensweise politischer Theorie ja dann akzeptiert werden, wenn sie ihre Urteilsbasis hinreichend darlegen, begründen und auch situativ hinreichend lange konstant halten kann. Deshalb erfolgt im folgenden Kapitel der Blick auf amerikanische Theorien, weil dort inzwischen die längste und stabilste massendemokratische Traditionsbildung vorliegt.

Im europäisch-deutschen Kontext kollidiert der Verweis auf

⁷⁰ Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, S. 242.

⁷¹ So sah Hannah Arendt sich immer stärker, je mehr sie über das Urteilsvermögen nachdachte; vgl. Beiner, »Hannah Arendt über das Urteilen«, a.a.O., S. 119.

die Üblichkeiten immer wieder mit dem Bewußtsein der großen Epochenbrüche, Gesellschaftszusammenbrüche und lange nur durch illegitime Gewalt aufrechterhaltenen Zwangsstrukturen. Hieraus erklärt sich der immer noch verquälte und polemische Charakter der meisten neoaristotelischen Ansätze. Erst das sichere Selbstbewußtsein einer im Kern als positiv angesehenen Tradition gibt die Grundlage für eine andere Sicht. Dieser Gedanke ist übrigens auch Habermas selbst nicht fern: »Ich habe die nach '45 möglich gewordene intellektuelle Öffnung gegenüber den Traditionen des Westens immer für etwas Befreiendes gehalten. [...] Diese Westorientierung hat keine Verkrümmung der deutschen Seele bedeutet, sondern die Einübung in den aufrechten Gang.«⁷² In seiner Sicht war es die große Chance von »Jeffersons glücklichen Erben«, daß sie auf eine entgegenkommende politische Kultur zurückgreifen konnten.⁷³ In diesem Punkt nimmt er aristotelische Momente stabilisierend in sein Denken auf, auch wenn er, bedingt durch die auf beiden Seiten polemischen Frontstellungen unserer Nachkriegsintellektualität, überall noch die Gefahr des Relativismus und Konformismus vermutet und sich deshalb lieber am universalistischen Liberalismus der Individualrechte orientiert, wie er vom frühen John Rawls, von Ronald Dworkin und Bruce Ackerman vertreten wird, als an den Positionen der Kommunitarier von Michael Sandel bis Alasdair MacIntyre oder der kommunitarisch argumentierenden Liberalen wie Michael Walzer und Richard Rorty. Unbefangener, als das aus jenen alten und verfestigten deutschen Debattenkonstellationen heraus möglich war, soll im folgenden dieses Denken auf seine mögliche Relevanz für die Lösung oder das erfolgreiche Aushebeln der hier diskutierten Probleme des Ethikdiskurses geprüft werden.

Dabei wird sich auch zeigen, daß es innerhalb des Rahmens von im weitesten Sinne »aristotelischen« Methoden nicht nur die gouvernementale Variante, sondern ein breites Spektrum von Möglichkeiten bis hin zu basisdemokratischen und sozialistischen Ansätzen gibt.

72 Jürgen Habermas, »Vom Gepäck deutscher Geschichte. Jürgen Habermas an Christa Wolf. 26. November 1991«, in: Christa Wolf, *Auf dem Weg nach Tabou. Texte 1990-1994*, Köln 1994, S. 140-149, hier S. 145 f.

73 Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, S. 86.

Zweiter Teil
Kommunitarische Moraltheorien

Die Darstellung muß bei den Kommunitariern einen etwas anderen Weg einschlagen als bei den übrigen moraltheoretischen Ansätzen, denn wollte man bei jedem einzelnen der in diesem Umfeld zu behandelnden Theoretiker die von mir vorgegebenen Grundprobleme der Begründung, Anwendung, Motivation, Institutionalisierung und Differenzierung einzeln abfragen, ergäbe sich ein Schematismus, der der Vielfalt und der Besonderheit der hier zu behandelnden Autoren nicht gerecht werden könnte. Nach meinem Verständnis von begrifflicher Durcharbeitung ist es zwar zum Zweck der Entwicklung von Übersicht angemessen, verschiedene Ansätze nachträglich unter Oberbegriffen zusammenzufassen. Tut man dies aber von vornherein, dann entsteht die Gefahr, die Analyse gegen möglicherweise ganz anders gelagerte Problemsichten einzelner Autoren von vornherein abzuschirmen. Gefällige Gruppierungen gerade aktueller Theoretiker werden zumindest immer dann notwendigerweise irreführend, wenn sie zu stark definitivisch ausgearbeitet werden und keinerlei Spielräume mehr lassen.

Charles Taylor wehrt sich zum Beispiel ausdrücklich gegen das Etikett »kommunitarisch«, weil er nicht verantwortlich gemacht werden möchte für Aussagen anderer Autoren, die er in keiner Weise steuern oder beeinflussen kann. Die Kommunitarier sind so vielfältig und unorganisiert wie die meisten Theorieströmungen der Geschichte. Die bewußte Wahrnehmung dieser Vielfalt ist ein methodisches Grundprinzip, hinter das ich auf keinen Fall zurückgehen will. Es wird sich zeigen, daß eine intensive und deutliche Familienähnlichkeit all dieser Theorien besteht, die sich auch belegen und strukturell festmachen läßt. Es wäre aber ungerecht und eine Überschätzung derartiger begrifflicher Zuordnungen, aus einer solchen Familienähnlichkeit gleich auf eine Einheit zu schließen.¹

1 Selbst in einer sehr stark konzentrierenden Überblicksdarstellung kommunitarischen Denkens habe ich deshalb den Weg gewählt, die begrifflich zu isolierenden Grundprobleme wie hermeneutische Methode, Kritik des atomistischen Individualismus, Kritik der Motivationsschwäche universalistischer Ethik, Gemeinschaftsdenken und Rehabilitierung der Tugenden jeweils exemplarisch an den Autoren

Ein zweiter Punkt kommt hinzu. Die Schwerpunkte der verschiedenen Theoretiker liegen in unterschiedlichen Bereichen. Bei Michael Sandel, Alasdair MacIntyre und Charles Taylor überwiegt die Liberalismuskritik. An ihren Texten läßt sich die bei allen Kommunitariern ständig präsenste Grundkritik am vorhergehenden öffentlichen Theorieparadigma in der am meisten ausgearbeiteten Form und mit den stärksten Argumenten darstellen.

Bei Robert Bellah, William Galston und Stephen Macedo geht es um die Analyse vorhandener sozialer Tugenden und, da diese Autoren allesamt entschlossene Normativisten sind, auch um die Formulierung, Förderung und Verbreitung sozialadäquater Grundhaltungen. An ihnen läßt sich das tugendtheoretische Paradigma der Kommunitarier darstellen und kritisieren. Selbstverständlich ist diese Einteilung nicht ganz ohne Willkür. Man könnte zum Beispiel fragen, warum MacIntyres *After Virtue*, das doch ausdrücklich die Tugenden thematisiert, nicht auch hier eingruppiert wird. Die Antwort: MacIntyre trägt keine positive Tugendlehre vor, sondern eine vernichtend gemeinte Kritik gegenwärtigen Verfalls im öffentlichen Moralbewußtsein. Ein Rezept stellt er nicht aus. Am Schluß läßt er nur Raum für unbestimmte Hoffnungen. Seine Stärke ist die Kritik, nicht die Rezeptur.

Das sieht bei Benjamin Barber, Amitai Etzioni und Martha C. Nussbaum ganz anders aus. Sie gehören zu den kommunitarischen Theoretikern, die praktische und möglicherweise auch praxisrelevante Vorschläge und Strategien entwickeln. Ich habe sie deshalb als Praktiker behandelt, obwohl bei allen dreien auch erhebliche diagnostische Potentiale und Ansätze vorhanden sind.

Schließlich hätte ich Michael Walzer von seiner Methode her gewiß unter die Kommunitarier einordnen können. Ich meine aber, daß er mit kommunitarischen Methoden erheblich weiter kommt als die anderen Kommunitarier. Einmal schafft er es, aus dem vordergründig polemischen Gegensatz gegen »den Liberalismus« herauszukommen, indem er diesen hermeneutisch-refle-

festzumachen, die zu diesen Problemen die am meisten ausgearbeiteten Argumente beizutragen haben. Nur so ließ sich in der Verknappung und Verdichtung der Darstellung die Verkürzung vermeiden. Vgl. Walter Reese-Schäfer, »Kommunitärer Gemeinsinn und liberale Demokratie«, in: *Gegenwartskunde* 42, 1993, Heft 3, S. 305-318.

xiv als die inzwischen für westliche Gesellschaften prägende Tradition darstellt. Zweitens erkennt er die Chancen einer Theorie und Tradition der Sphärentrennung, die durch einen unreflektierten Gemeinschaftsbegriff, ob er nun konservativ oder radikaldemokratisch geprägt ist, immer in der Gefahr steht, verwischt zu werden. Diese beiden Punkte rechtfertigen es, seine Überlegungen nicht mehr im Feld der Problemformulierung und bloßen Lösungsangebote, sondern schon im Feld der tatsächlich aussichtsreichen Lösungen anzusiedeln. Hier habe ich von dem Recht des Autors Gebrauch gemacht, seine These nicht bloß zu formulieren und vorzutragen, sondern schon in der Anlage und im Aufbau der Darstellung deutlich werden zu lassen.

Dennoch werde ich am Ende des Abschnitts über die Kommunitarier wenigstens ein kursorisches Resümee im Hinblick auf das in dieser Arbeit zugrunde gelegte heuristische Schema vornehmen.

Fünftes Kapitel

Kritiken des liberalen Individualismus

5.1 Die Kritik des ungebundenen Selbst und der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie: Michael Sandel

Der Begriff »kommunitarisch« bekam in Michael Sandels Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) erstmals eine tragende Rolle. Mit diesem Buch hat die systematische kommunitarische Kritik an der liberalen Vorstellung begonnen, daß Gerechtigkeit Fairneß gegenüber den Anspruchsrechten der Individuen sei. Andere Kritiken, wie die vom Charles Taylor, die ich im nächsten Kapitel behandeln werde, sind zwar älteren Datums, haben den Kommunitarismusbegriff aber nicht in dieser schulbildenden Weise verwendet.

Sandel argumentiert gegen John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Seine Kritikpunkte treffen auf den gegenwärtigen Stand von Rawls' Theorieentwicklung, der sich seit den frühen achtziger Jahren abzuzeichnen beginnt, nicht mehr zu. Ich werde diesen »nachklassischen« Stand im zwölften Kapitel behandeln. Den vielfältigen Darstellungen von Rawls' »klassischer« Theorie auf dem Stand der siebziger Jahre will ich keine weitere hinzufügen, um die Konzentration auf den aktuellen Stand der Diskussion nicht aufzugeben, sondern nur die Aspekte skizzieren, die im Mittelpunkt von Sandels Kritik stehen.²

2 Vgl. zum damaligen Stand die Bibliographien in: Otfried Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977, sowie in John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, hg. von Otfried Höffe, mit einem Beitrag »Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit«, Freiburg und München 1977. Zur heutigen Diskussion des »klassischen« Rawls im Gesamtrahmen des Kontraktualismus vgl. besonders Peter Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987; Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994; Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg 1990, sowie als einordnender Rückblick auf die gesamte Debatte: Amy Gutmann, »The Central Role of Rawls' Theory«, in: *Dissent*, Sommer 1989, S. 338-342, und Brian Barry,

Rawls hatte mit nachhaltiger Wirkung einen Kerngedanken Immanuel Kants in die angelsächsische Diskussion eingeführt: Eine politische Ethik dürfe nicht ein bestimmtes Konzept des Glücks und des guten Lebens zu ihrem Grundprinzip nehmen, weil solche Konzepte völlig unterschiedlich, zufällig zustande gekommen und nicht intersubjektiv verbindlich begründbar seien. Selbst wenn alle den Wunsch hätten, glücklich zu sein (was in der wirklichen Welt nicht unbedingt zutrifft), wären die Vorstellungen vom Glück doch zu unterschiedlich. Vielmehr komme es darauf an, den Bürgern zu ermöglichen, ihre eigenen Zielvorstellungen zu verfolgen, solange dies mit der Freiheit eines jeden zusammenstimme. Dafür müssen gerechte Rahmenbedingungen geschaffen werden. Diese zu definieren ist die entscheidende Aufgabe der politischen Ethik.

Rawls ersetzt Kants Idee vom autonomen Subjekt durch die Konstruktion eines Urzustandes (*original position*), einer Modellsituation, an der wir unsere politischen und moralischen Überlegungen einem Gerechtigkeitstest unterwerfen können. In diesem Urzustand sind im Prinzip alle gleich und treffen alle Entscheidungen hinter einem Schleier des Nichtwissens über mögliche individuelle Besonderheiten, aus denen sie einen Vorteil ziehen könnten. Es gibt keine Beschränkung bezüglich des allgemeinen Wissens über Gesetzmäßigkeiten und Theorien. Keiner jedoch weiß, ob er zu den Armen oder Reichen, zu den Privilegierten oder zu den Benachteiligten gehören wird, keiner kennt seine besondere Situation und seine besondere Gruppenzugehörigkeit und kann deshalb bei keiner Entscheidung davon ausgehen, daß er aus ihr einen Vorteil nur für sich oder seine Gruppe ziehen wird. Keiner weiß zum Beispiel, wenn es in dieser fiktiven Diskussion um die Rechte von Behinderten geht, ob er nicht vielleicht selbst zu dieser Gruppe gehören wird. Die Prinzipien, die wir in einer solchen Situation vernünftigerweise wählen würden, sind nach Rawls die Prinzipien der Gerechtigkeit.

An dem Bild des fiktiven Selbst, das in dieser Situation agiert, setzt die kommunitarische Kritik Michael Sandels an. Zwar wird nicht vorausgesetzt, welche konkrete Person wir sein werden. Voraussetzung ist aber »ein bestimmtes Bild der Person, der Art, wie wir sein müssen, wenn wir Wesen sind, für die Gerechtigkeit

Theories of Justice. A Treatise on Social Justice, Bd. 1, Berkeley: University of California Press 1989.

die erste Tugend ist. Dies ist das Bild des ungebundenen Selbst, eines Selbst, das vorrangig und unabhängig gegenüber Absichten und Zielen ist.«³

Dieses ungebundene oder freischwebende Selbst (*the unencumbered self*) ist der Hauptgegenstand der Kritik. Denn wenn eine derartige Konzeption des Selbst unserem heutigen Selbstverständnis zugrunde liegt, hat das »Konsequenzen für die Art von Gemeinschaft, zu der wir fähig sind«.⁴ Wir können dann nämlich im Grunde nur freiwillig entstandenen Gemeinschaften beitreten, aber keine weitergehende Verpflichtung für solche Gemeinschaften entwickeln, in die wir hineingeboren sind, wie zum Beispiel die Familie, in gewisser Weise aber auch die Nation.

Diesen Punkt betrachtet Michael Sandel als eine recht ambivalente Angelegenheit. Die Idee des ungebundenen Selbst ist zunächst einmal als Befreiung zu verstehen: als Befreiung von den Diktaten der Natur und den Zwängen sozialer Rollen. Man kann sich durch eigene Entscheidung von seiner Familie, seiner Heimat, seinem Land lösen. Dadurch wird das Subjekt erst souverän. In diesem Punkt liegt die starke philosophische und politische Attraktivität des Autonomiedenkens. Im Lichte solchen Denkens erscheinen alle traditionellen Bindungen als voraufklärerisch. Zweifellos wird diese liberale Vorstellung weitgehend von uns geglaubt und mit gewissen Einschränkungen wohl auch geliebt. Sandel hält sie aber für philosophisch falsch und für politisch gefährlich, weil sie ihre eigenen Grundlagen verkennt und durch diese systematische Verkennung gefährdet.

Er verdeutlicht seine Kritik an den zwei Grundprinzipien des Rawlsschen Urzustandes: Das erste fordert gleiche Grundrechte für alle, das zweite erlaubt soziale und ökonomische Ungleichheiten nur dann, wenn diese den am wenigsten begünstigten Mitgliedern der Gesellschaft zugute kommen.

3 Michael J. Sandel, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, in: *Political Theory* 12, Heft 1, 1984, S. 81-96, hier S. 86 (deutsch: »Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 18-35, hier S. 24). Wo der englische Text deutlicher und pointierter formuliert ist, schlage ich eigene Übersetzungen vor, ohne daß damit in diesem Fall eine Kritik an der vorliegenden Übersetzung von Alex Burri intendiert ist.

4 Ebd. (Übers. WRS), vgl. die deutschen Übersetzung a.a.O., S. 25.

Bei dem zweiten Prinzip, dem sogenannten *Differenzprinzip*, handelt es sich um ein Teilungsprinzip. Das höhere Einkommen der oberen sozialen Schichten ist nur dann gerechtfertigt, wenn auch die unteren einen Vorteil dadurch haben, den sie andernfalls nicht hätten. Im Zweifel müßten die oberen also bereit sein zu teilen, etwas abzugeben. Damit ergibt sich die Frage, was genau sie dazu verpflichtet. Warum sollte ein ungebundenes Selbst eigentlich irgend jemandem zu irgend etwas verpflichtet sein? Warum sollte man mit anderen ungebundenen Individuen einen Vorteil teilen? Offenbar muß die Bereitschaft, zu teilen bzw. den Vorteil der anderen in die eigenen Überlegungen mit einzubeziehen, auf mehr beruhen als auf diesem ungebundenen Selbst. Voraussetzung des Teilens ist die Existenz einer verbindlichen Gemeinschaft, innerhalb deren geteilt werden soll.

Das Differenzprinzip geht von der Überlegung aus, daß die Einkommensvorteile eines Individuums, die es zum Beispiel aus Talent, Schönheit oder Intelligenz zieht, nicht eigenes Verdienst, sondern zufällig sind und insofern Allgemeinbesitz: »Da nun Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben unverdient sind, müssen sie irgendwie ausgeglichen werden.«⁵ Einen besonderen Nutzen soll der einzelne nur dann daraus ziehen, wenn auch die Allgemeinheit – und zwar in Gestalt der am wenigsten Bevorzugten – davon einen Nutzen hat: zum Beispiel einen besonders begnadeten Fußballspieler oder Violinspieler bewundern kann. Die Verteilung bestimmter Gaben ist »das Ergebnis der Lotterie der Natur, und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich.«⁶

Dieser Gedanke von der Zufälligkeit der persönlichen Vorzüge, die dadurch zur Disposition einer moralischen Allgemeinheit stehen, ist philosophisch aber nicht haltbar. Denn so sehr Talent und Intelligenz durch Zufälle der Geburt bedingt sein mögen, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, zu einem bestimmten Sozialstaat, innerhalb dessen die Teilungsprinzipien gelten, ist es nicht weniger. Es gibt keinen schlüssigen Grund dafür, einen zufälligen Vorteil mit anderen zu teilen oder überhaupt nur Abstriche an einem solchen Vorteil in Kauf zu nehmen, wenn diese anderen nur in einer zufälligen Gemein-

5 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, S. 121.

6 Ebd., S. 94.

schaft mit uns stehen. Lotteriegewinne zum Beispiel gelten nach allgemeiner Auffassung durchaus als rechtmäßig erworben. Sandel behauptet sogar, daß in diesem Sinne auch die Zugehörigkeit zur ganzen Menschheit in moralischer Sicht zufällig ist.⁷ Aus der Sicht eines wirklich unabhängigen Selbst kann das Rawlssche Differenzprinzip nicht als gerecht angesehen werden. Die Bereitschaft zum Teilen, die Sandel als guter Kommunitarier durchaus befürwortet, bedarf eines anderen, stärkeren moralischen Fundaments, als es die Vorstellung des Liberalismus von unserer Person liefern kann. Es muß zunächst einmal herausgefunden werden, wem gegenüber man verpflichtet sein kann, seine Vorteile als Allgemeinbesitz zu betrachten, welche Gemeinschaft es also ist, die jemanden von vornherein zu einem solchen Denken und zu einer solchen Praxis verpflichten kann.

Wir stehen damit vor einem Dilemma: Entweder betrachten wir uns gut liberal als ungebundenes Selbst, dann sind solche Verpflichtungen nicht zu begründen, und wir müssen Rawls' zweites Gerechtigkeitsprinzip aufgeben. Oder wir betrachten uns kommunitarisch als »Mitglieder dieser Familie, Gemeinschaft, Nation oder dieses Volkes, als Träger dieser Geschichte, als Bürger dieser Republik«. ⁸ Solche Zugehörigkeiten verpflichten uns nicht wie freiwillig eingegangene Verträge oder wie jene »natürlichen Pflichten«, die man der Menschheit als solcher schuldet. Es handelt sich vielmehr um »die mehr oder weniger dauerhaften Einbindungen und Verpflichtungen, die zusammengenommen zu einem Teil die Person definieren, die ich bin«. ⁹ Wenn wir also das zweite Gerechtigkeitsprinzip aufrechterhalten wollen, dann müssen wir den liberalen Begriff der Person aufgeben. Sandel wählt diesen Weg, bei dem die linksliberalen Zielvorstellungen erhalten bleiben, deren theoretische Grundlegung aber aufgegeben werden muß.

Die Bindungen, von denen Sandel ausgeht, sind nicht bloß solche der freiwilligen Kooperation, sondern sie sind konstitutiv für die eigene Personwerdung und den eigenen Charakter. »Sich eine Person vorzustellen, die solcher konstitutiven Einbindungen unfähig ist, bedeutet nicht, sich einen idealen, frei und rational Handelnden zu denken, sondern sich eine Person ohne jeglichen

7 Sandel, »Die verfahrensrechtliche Republik«, a.a.O., S. 28.

8 Ebd., engl. S. 90, vgl. dt. S. 30.

9 Ebd.

Charakter, ohne moralische Tiefe vorzustellen. Denn Charakter haben bedeutet zu wissen, daß ich in eine Geschichte einrücke, die ich weder in meiner Verfügungsgewalt habe noch beherrschen kann, die aber dennoch Folgen hat für meine Wahlmöglichkeiten und mein Verhalten.«¹⁰ Zwar ist eine Selbstreflexion der eigenen Geschichte möglich, die auch eine gewisse Distanzierung ermöglicht – aber einen Reflexionspunkt außerhalb der Geschichte kann es nicht geben. Die liberale Ethik indes versucht, das Selbst als bloßes Konstrukt zu begreifen und damit außerhalb der Reichweite der eigenen Erfahrung, jenseits von Überlegung und Reflexion anzusiedeln.¹¹

Nach Sandel ist die liberale Konzeption der Person nicht selbsttragend, sondern verhält sich »parasitisch zu einem Begriff der Gemeinschaft, den sie offiziell verwirft«.¹² Damit steckt sie in der Schwierigkeit, sich auf einen Gemeinschaftssinn stützen zu müssen, den sie »nicht unterstützt und vielleicht gar unterminiert«.¹³ Hier liegt das zentrale Problem, das fast alle Kommunitarier in gewissen Nuancierungen behandeln. Es ist dadurch so wirkmächtig, daß es direkte politische Auswirkungen hat. Es geht um die politische Grundfrage, auf welche Einheit sich das Gemeinschaftsgefühl und die Verpflichtung beziehen soll.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts »war, grob gesprochen, die Partei der Demokratie in Amerikas politischer Debatte stets die Partei der Provinzen, der dezentralisierten Macht, des kleinstädtischen und kleinformatigen Amerika«.¹⁴ Die Demokratie lebte in der regionalen Selbstverwaltung. »Als aber nationale Märkte und Großunternehmen die dezentralisierte Wirtschaftsform ersetzten, waren auch die dezentralisierten politischen Formen der frühen Republik überholt. Um der Demokratie das Überleben sichern zu können, mußte der Konzentration ökonomischer Macht eine vergleichbare Ballung politischer Macht entgegengesetzt werden.«¹⁵ Das bedeutete eine nationalstaatliche Zentralisierung der Politik: die primären Bindungen der Staatsbürger

¹⁰ Ebd., unter teilweiser Heranziehung der dt. Übersetzung, a.a.O., S. 30.

¹¹ Ebd., engl. S. 90, dt. S. 30.

¹² Ebd., engl. S. 91.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., engl. S. 92, dt. S. 32.

¹⁵ Ebd.

mußten von den kleinen und regionalen Gemeinschaften umgestellt werden auf den Gesamtstaat, die Union. Dieses Projekt hatte selbstverständlich seine Vorläufer in den Schriften der Verfassungsväter wie Alexander Hamilton und James Madison. Analog zum europäischen Nationalismus hatte man anfangs geglaubt, daß eine stärkere, intensivere Form der nationalen Gemeinschaft dann auch durch entsprechende Erziehungspolitik und andere öffentliche Maßnahmen gefördert werden mußte. Im akademischen Diskurs der USA nennt man das die »nationale Republik«, in der Bürgertugenden und Patriotismus eine wichtige Rolle spielen. Dieses Konzept eines gemeinsamen Selbstverständnisses, das in den USA immer auch recht künstliche Züge gehabt hatte, hat sich nicht nur nach der Einschätzung Sandels seit längerer Zeit überlebt. Die Nation war offenbar zu groß und zu heterogen, um ein wirkliches Gemeinschaftsbewußtsein konstituieren zu können. Ganz im Sinne der liberalen Philosophie wurde das Konzept der gemeinschaftlichen Ziele, des gemeinschaftlichen Guten ersetzt durch eines der fairen Verfahren. Der Staat verstand sich jetzt als »verfahrenrechtliche Republik« (*procedural republic*).¹⁶

Freiheit wurde in dieser Konstruktion »in Opposition zur Demokratie definiert, als ein Schutz des einzelnen vor den möglichen Ansprüchen der Mehrheit«. ¹⁷ In der traditionellen, meist »republikanisch« genannten Konzeption dagegen war Freiheit das, was man in den gemeinsamen Beratungen und Aktionen der Bürger ausleben konnte – nicht aber gegen diese. Die Macht hat sich bei der nationalstaatlichen Modernisierung und Zentralisierung verlagert von den demokratischen Beratungsinstitutionen (also etwa den Parlamenten und Parteien) auf solche Institutionen, die dazu geschaffen sind, dem Basisdruck zu widerstehen (also auf Gerichte und Bürokratien), um individuelle Anrechte zu verteilen und zu verteidigen.¹⁸ Gleichzeitig aber verlangt der Wohlfahrtsstaat ein erhebliches gegenseitiges finanzielles Engagement der Bürger. Ein Selbstverständnis, das lediglich auf Rechtsansprüche des einzelnen gestützt ist, vermag dieses hohe Engagement nicht ausreichend zu legitimieren. Daher resultiert nach Sandels Meinung das Gefühl der Machtlosigkeit, des Aus-

¹⁶ So der Titel von Sandels Aufsatz.

¹⁷ Ebd., engl. S. 93 f., dt. S. 33.

¹⁸ Ebd., dt. S. 34.

geliefertseins gegenüber den Großbürokratien, dem »*big government*«. Zwar wurde das Wahlrecht ausgeweitet (zum Beispiel durch die Institution der Vorwahlen, die den Wählern ein Mitentscheidungsrecht bei der Kandidatenauswahl ermöglichten, die bis dahin den Parteifunktionären in ihren rauchgefüllten Hinterzimmern vorbehalten gewesen war), zwar wurde eine Reihe individueller Rechte durch Gesetze oder Urteile des *Supreme Court* gestärkt – das hat aber dem Gefühl der Ohnmacht der Bürger nicht wirklich etwas entgegensetzen können. Der Staat erscheint immer mächtiger, bleibt aber auch seinerseits unfähig, »die heimische Wirtschaft wirkungsvoll zu kontrollieren, den fortdauernden sozialen Mißständen zu begegnen oder Amerikas Willen in der Welt durchzusetzen«. ¹⁹

Sandels Diagnose: Das ungebundene Selbst der liberalen Theorie scheint Wirklichkeit geworden zu sein – aber es ist »weniger befreit als entmachtet und verfangen in einem Netzwerk von Verpflichtungen und Verwicklungen ohne direkte Willensentscheidung, die dazu noch unvermittelt sind durch gemeinschaftliche Identifikationen oder überindividuelle Selbstdefinitionen, die sie erträglich machen würden«. ²⁰ Indem er dieses Problem benennt, hofft Sandel zur Auflösung des Dilemmas von individueller Befreiung und daraus resultierender Entmachtung des einzelnen beitragen zu können.

Dieses Konzept erscheint auf den ersten Blick als eine eher akademische Diagnose, hat aber weitreichende politische Implikationen. Die Kommunitarier sind – vielleicht mit Ausnahme des philosophisch radikalsten unter ihnen, nämlich Alasdair MacIntyre – ausgesprochen politische Theoretiker, und so hat auch Sandel sich nicht gescheut, auf der Basis dieser philosophischen Problemdiagnose ein politisches Konzept zu entwerfen, wie die demokratische Partei die Präsidentschaftswahlen von 1988 gewinnen könnte. Damals sind diese Empfehlungen nicht befolgt worden. Bill Clinton hat es dann im Wahlkampf 1992 geschafft, die Sehnsucht nach der Gemeinschaft anzusprechen und zu mobilisieren.

Michael Sandels Konzept resultiert aus einer Diagnose der amerikanischen Politik seit Roosevelts *New Deal*, also seit 1932. Die demokratische Partei hatte die argumentative Hegemonie in der

19 Ebd., dt. S. 31.

20 Ebd., engl. S. 94, dt. S. 34.

Debatte über die Regierungsfunktionen in der Marktwirtschaft und im sozialen Bereich gewonnen und so mit der Ausnahme der Eisenhower-Jahre jede Präsidentschaftswahl bis 1968 gewonnen. Ab Beginn der siebziger Jahre ist deutlich zu beobachten, daß auf der Rechten wie auf der Linken vor allem solche Kandidaten Stimmen auf sich zogen, die populistische Protestmomente gegen die Zentralstaatlichkeit zu artikulieren verstanden. Sandel verweist darauf, daß viele Wähler des extrem rechten George Wallace den linken George McGovern als ihre zweite Wahl angaben. Die Wahl Jimmy Carters 1976, aber auch die Ronald Reagans 1980 trugen ebenfalls Züge populistischen Protests. Selbst-erklärte Außenseiter, die gegen die Zentralregierung Präsidenten werden wollten, entschieden die Wahlen für sich.

»Auf unterschiedliche Art haben sowohl Carter als auch Reagan die Ängste angesprochen, auf die die New-Deal-Agenda nicht reagierte. Beide nahmen eine wachsende Furcht wahr, daß wir, individuell wie kollektiv, immer weniger Kontrolle über die Mächte haben, die unser Leben bestimmen.« Der Lebensstandard hörte auf, ständig zu steigen, die Reallöhne fielen, und eine zeitweise zweistellige Inflation setzte ein. Persönliche Ziele konnten nicht mehr den eigenen Vorstellungen gemäß gestaltet werden. Der Traum von der Beherrschung des Geschehens war vorbei. Das wurde symbolisiert »durch den Krieg in Vietnam, der nicht zu gewinnen war, durch die Geiselnahme im Iran, die nicht gerächt werden konnte, und den Zusammenbruch der Aktienkurse, den selbst die Experten nicht erklären konnten.«²¹ Alles wurde noch schlimmer dadurch, daß »der Machtzufluß zu Großorganisationen zusammenfiel mit einem Verfall traditioneller Gemeinschaften. Familien und Nachbarschaften, Groß- und Kleinstädte, religiöse, ethnische und regionale Gemeinschaften erodierten oder wurden einander angeglichen, wodurch die einzelnen den unpersönlichen Mächten der Wirtschaft und des Staates ohne die moralischen oder politischen Ressourcen der dazwischenstehenden Gemeinschaften ausgesetzt wurden.«²²

Diese Sorgen und Probleme waren es, die Ronald Reagan erfolgreich artikulierte, aber überhaupt nicht zu lösen verstand, als

21 Hierzu und zum Folgenden: Michael Sandel, »Democrats and Community, A Public Philosophy for American Liberalism«, in: *The New Republic*, 22. Februar 1988, S. 20-23, hier S. 21.

22 Ebd.

er dann Präsident geworden war. Die Probleme verschärften sich in einigen Bereichen noch. Sandel vertrat schon 1988 die Meinung, daß die demokratische Partei aber nur dann von Reagans Scheitern in diesen Bereichen profitieren könne, wenn sie aus seinem Erfolg lernen würde, wieder die Sprache der Selbstverwaltung und der Gemeinschaft zu sprechen. Er empfahl also, daß die neue öffentliche Philosophie des amerikanischen Liberalismus in diesen Punkten bei Reagan in die Lehre gehen sollte. Hier wird vielleicht am ehesten nachvollziehbar, weshalb die Kommunitarier in Europa zunächst als neue konservative Denkrichtung verstanden wurden, auch wenn sie meist eher der demokratischen Partei nahestehen und sich wie Michael Walzer und Martha Nussbaum sogar als amerikanische Sozialdemokraten begreifen.

Nach Sandels Einschätzung konnte Reagan die von ihm rhetorisch angerufenen Werte der Gemeinschaft letztlich nicht wirklich umsetzen, weil sein politischer Erfolg auf der Koalition zweier konservativer Richtungen beruhte: die erste war individualistisch, libertarianisch und in Richtung einer Laissez-faire-Marktwirtschaft orientiert; die andere traditionalistisch, kommunal, religiös und moralisierend orientiert. Beide Richtungen konnten auf Dauer nicht zusammengehen.

Die Marktliberalen paßten nur vorübergehend zu der traditionalistisch und religiös ausgerichteten sogenannten »moralischen Mehrheit«. »Die ersten suchen eine größere Rolle für die Märkte im öffentlichen Leben, die zweiten für die Moral.«²³ Die Marktliberalen konnten durchaus für Drogenfreigabe, Freigabe von Pornographie und auch meist für eine Freiwilligenarmee eintreten, während die traditionalistischen Konservativen zur Verteidigung der Nation selbstverständlich die Wehrpflicht befürworteten und auch weniger Einwendungen gegen den Wohlfahrtsstaat hatten, wenn er nur genügend paternalistisch geprägt war. Traditionalistische Konservative haben meist einige Reserven gegen die Ellbogenfreiheit der Marktliberalen. Aber auch der Libertarianismus der Marktwirtschaftler enthält einen wesentlichen konservativen Zug: die Reduktion von Regierungsausgaben, die sie generell außer im Bereich der Rüstung befürworteten, hilft eher denen, die schon auf der Gewinnerseite des Verteilungskampfes stehen.

Die Reagan-Koalition konnte so lange funktionieren, wie die breite amerikanische Mittelklasse sich durch die wohlfahrtsstaatliche Umverteilungsbürokratie der Demokraten in ihrem sozialen Interesse übervorteilt fühlte und die Rüstungsanstrengungen ihr gegenüber glaubhaft motiviert werden konnten. Sie war am Ende, als die sozialen Folgen dieser Politik größeren Teilen dieser Mittelklasse als nicht mehr akzeptabel erschienen. Und vor allem, als von der politischen Gegenseite wieder eine motivierende Vision angeboten wurde – wie 1992 geschehen.

Solche Visionen sind nicht allein Fragen der politischen Rhetorik, sondern auch der dahinterstehenden öffentlichen Philosophie. Hier hatten die Demokraten in den achtziger Jahren wenig zu bieten. Ihrem Individualismus der Rechtsansprüche, der gegen den Individualismus der Marktkräfte auf der konservativen Seite stand, fehlte die zweite Stimme der Gemeinschaftsorientierung, der Kommunalität, der Selbstregierung, während die Konservativen eine solche zweite Stimme der Gemeinschaftlichkeit und der Moral auf ihre Weise mit den Gefühlsdiskursen der Sektenprediger und Abtreibungsgegner eine Zeitlang zu mobilisieren vermochten.

Hier gilt es genau zu differenzieren: Lernen von Reagan sollte nicht, wie gelegentlich unterstellt, die Übernahme des ohnehin durch eine Reihe von Skandalen wichtiger Prediger unglaubwürdig gewordenen religiösen Konservativismus in das Denken der demokratischen Partei bedeuten. Gemeint war vielmehr, daß der amerikanische Sozialliberalismus eine neue Sprache entwickeln sollte, um das Verlangen nach Gemeinschaft, das Mißtrauen gegenüber zu großer zentralisierter Regierungs- und Unternehmensmacht glaubhaft zu artikulieren. Die alte Sprache der Familie und der Nachbarschaft, mit der noch demokratische Präsidenten wie Lyndon B. Johnson und demokratische Präsidentschaftskandidaten wie Walter Mondale (1984) die Nation verglichen, wirkte fadenscheinig und unglaubwürdig. Man kann heute nicht mehr wie Johnson Amerika »als eine Familie sehen, sein Volk zusammengehalten von gemeinschaftlichen Banden des Vertrauens und der Zuneigung« oder wie Mondale deklamieren: »Laßt uns eine Gemeinschaft sein, eine Familie, wo wir uns umeinander kümmern, zusammengeknüpft vom Band der Liebe.«²⁴ Diese Metaphern sind abgeschliffen und wenig überzeugungs-

24 Zit. nach ebd., S. 22.

kräftig. Das Verlangen nach Gemeinschaft allerdings ist nicht nur faktisch vorhanden, sondern auch eine notwendige Voraussetzung der Bereitschaft zum Teilen. Insofern kann das kommunitarische Projekt als ein Versuch verstanden werden, für diese Dinge eine neue zeitgemäße Sprache zu finden.

Der für einen Demokraten ein wenig ketzerische Gedanke, man solle von Reagan lernen, ist allerdings wie viele Pointierungen nur halb richtig. Das kommunitarianische Denken, wie es sich in den achtziger Jahren herausgebildet hat, ist gewiß auch eine Antwort auf den rücksichtslosen ökonomischen Individualismus der Reagan-Jahre, auf das Streichen von Sozialprogrammen, auf die Ausweitung der Armut, aber auch auf die Brutalität, mit der Fabrikschließungen und der Konkurs etwa der Sparkassen das Alltagsleben sehr vieler Arbeiter und Angestellter unmittelbar und fast ohne Abmilderung trafen.

Die Debatte zwischen den »Liberals« und den »Communitarians« ist also nicht nur eine philosophische Grundsatzdiskussion, sondern auch eine Auseinandersetzung um die Grundfragen der amerikanischen Innenpolitik seit den sechziger Jahren. Wäre sie allein das zweite, wäre sie hauptsächlich für die Amerikaexperten unter uns interessant. Wäre sie allein das erste, bedürfte sie kaum politisch-zeitgeschichtlicher, sondern vor allem philosophisch-begrifflicher Erläuterungen. Aber schon bei den Begriffen beginnt es, weil der Dreh- und Angelpunkt der Kontroverse der Streit um den Liberalismus ist, und dieser Begriff ist, wie eben schon zu sehen war, in den USA um einige wesentliche Nuancen anders belegt als bei uns.

Anders als bei uns nämlich wird in den USA unter *Liberalismus* noch immer vor allem ein *reformorientierter Sozialliberalismus* verstanden. Als Erben von Franklin D. Roosevelts *New Deal* der dreißiger Jahre sind Liberale für mehr Staatsausgaben zur Ankerbelung der Wirtschaft und für die Ausweitung der Sozialausgaben. Im Geiste der Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre sind sie für die Gleichstellung der Schwarzen und waren selbstverständlich gegen den Vietnamkrieg. Ihre Forderungen richten sie in erster Linie an den Wohlfahrtsstaat. Das kommunitarische Denken steht weitgehend in der Tradition dieses Sozialliberalismus. Wenn man dies erkennt, ergibt sich leicht das Mißverständnis, die Kommunitarier seien prinzipiell der politischen Rechten zuzuordnen.

Die andere große Strömung liberalen Denkens, der *individualistische Marktliberalismus*, der die wohlfahrtsstaatliche Bürokratie verabscheut und glaubt, daß möglichst viele staatliche Aufgaben bis hin zu Polizei und sogar Militär durch Privatunternehmer effizienter erledigt werden können, hat in den USA selbstverständlich immer als mächtige öffentliche und akademische Denkströmung existiert, wird dort aber zumeist als »libertarian« bezeichnet. Dieses Denken steht seit den dreißiger Jahren der republikanischen Partei nahe, in der sich die Kräfte zusammenfanden, die größeren Regierungsinterventionen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik eher ablehnend gegenüberstanden. Mit Milton Friedman und der Chicago-Schule der Wirtschaftswissenschaftler hat es Reagans Politik vor allem in den Anfängen nachhaltig bestimmt. Trotz der großen öffentlichen Aufmerksamkeit, die dieser Laissez-faire- oder Marktliberalismus gefunden hat, wird für ihn immer noch meist die Bezeichnung »libertär« oder »libertarianisch« verwendet. Zur besseren Unterscheidung werde ich ihn auch hier in diesem Sinne verwenden und den Sozialliberalen die Bezeichnung »liberals« vorbehalten.

Sandels Kritik an Rawls' deontologischem Liberalismus gesteht zu, daß dieses Denken eine befreiende Wirkung hatte. Es lehne zwar die Vorstellung einer objektiven moralischen Ordnung und einer kognitivistischen Ethik ab, trete aber für Gerechtigkeit, nicht für irgendeine Form von Nihilismus ein und ist also normativ keineswegs leer. Dennoch sieht Sandel in der prozeduralen Befreiung von traditionellen Vorgaben keine Freiheit des Subjekts, weil es nicht souverän seine Ziele wählt, sondern vielmehr seine vorher existierenden Bedürfnisse auszuleben versucht.

Wie Charles Taylor begreift Sandel die Menschen als selbstinterpretierende Lebewesen, die sich ihre Ziele in der Reflexion ihrer Geschichte setzen, von der sie sich nie wirklich freimachen können.²⁵ Eine völlig freischwebende Persönlichkeit wäre sozusagen ihres Wesens enteignet und hätte gar kein Selbst mehr, das es reflektieren könnte. Wenn die Ziele, die wir wählen, vom moralischen Standpunkt aus bedeutungslos sind, weil es nur auf die korrekte Einhaltung der Prozeduren ankommt, dann verschwindet auch das konkrete Selbst, das sich gerade durch seine Ziele

25 Ebd. Vgl. Charles Taylor, »Self-Interpreting Animals«, in: *Philosophical Papers*, Band 1: *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45-76.

definiert.²⁶ Zugehörigkeit und »a certain kind of friendship«, wie es aristotelisch bei Sandel heißt, ist wesentliche Bedingung, um nicht in Beliebigkeit und Willkür abzugleiten, die das deontologische Selbst nicht vermeiden kann.²⁷ Dieser Gedanke markiert für Sandel die entscheidende Grenze der Gerechtigkeit, über die das liberale Prinzip nicht hinausgelangen kann. Zu ihrer Überwindung bedarf es einer weitergehenden Gemeinsamkeit, zu der sowohl ein mit anderen geteiltes Selbstverständnis (»a commonality of shared self-understanding«) als auch ein erweiterter Gefühlsraum (»enlarged affections«) gehören.²⁸

Es genügt also nicht, nur eine abstrakte Gerechtigkeit verwirklichen zu wollen, weil diese zur Entfremdung voneinander führt. Statt dessen kommt es darauf an, vielfältige Gemeinschaftsformen zu entwickeln und letztlich auch den liberalen Staat als eine umfassende gesellschaftliche Vereinigung anzusehen.²⁹ Sosehr Sandel auch darauf beharrt, nicht nur freiwillig eingegangene Assoziationen wie etwa Vereine als Identifikationsmöglichkeiten zu sehen, sondern vor allem und gerade solche, die man sich zunächst nicht aussuchen kann, wie die Familie oder die Nation, so interpretiert er diese doch nach dem Freundschaftskonzept. Die Affektuosität, die sie vermitteln, kann letztlich nur freiwillig erbracht werden. Aber das sind nur Andeutungen, mehr nicht. Sandel reflektiert nicht wirklich jenen Wertewandel, der das Familienkonzept seit dem 19. Jahrhundert grundlegend gewandelt und ihr Zusammenleben durchaus ein Stück weit aus dem Gemeinschaftsrahmen in den Rahmen des Gesellschaftlichen gerückt hat, sondern setzt diesen Wandel offenbar stillschweigend als selbstverständlich voraus.

26 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1982, S. 180. Bei Rawls heißt es, daß die Ziele kontingent seien und deshalb »not relevant from a moral standpoint«; vgl. John Rawls, »Fairness to goodness«, in: *Philosophical Review* 84, 1975, S. 536-554, hier S. 537.

27 Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, a.a.O., S. 180.

28 Ebd., S. 182.

29 So der zustimmende Teil von Amy Gutmanns Bemerkungen zu Sandel, in: dies., »Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, a.a.O., S. 81 (zuerst als »Communitarian Critics of Liberalism«, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, S. 308-322).

Zumindest in Europa ist sein Ansatz dadurch Mißverständnissen ausgesetzt, weil hier das Bewußtsein für die Repressivität vorgegebener Gemeinschaften außerordentlich wach ist. Ich will das an einer besonders eklatanten Gegenüberstellung erläutern, in der das patriarchalische Familienverständnis des vergangenen Jahrhunderts und eine ebenso autoritäre Nationalstaatsidee zusammengedacht worden sind. Die deutschsprachigen Bewohner von Elsaß-Lothringen standen den deutschen Annexionsplänen von 1870 eher distanziert gegenüber. In einem Kommentar der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* vom 30. August 1870 hieß es hierzu: »Hübsch! Die Kinder sollen abstimmen, ob sie Kinder ihrer Mutter seien! Der Wille! Als ob es nicht auch einen schlechten Willen gäbe!« Und weiter: »Mit der Rute müssen wir leider anfangen. Die entarteten Kinder müssen unsere Faust fühlen! Der Züchtigung wird die Liebe folgen, und diese wird sie wieder zu Deutschen machen.«³⁰ Schon damals war diese Position keineswegs unbestritten, und heute können weder die Familie noch die Nation als derart strafintegrierte Zwangsgemeinschaften auftreten.

Verglichen mit dem eben zitierten tiefsten neunzehnten Jahrhundert haben sich auch die herkömmlichen Gemeinschaftsstrukturen in ihrem Innern modernisiert, was immer mit Auflösungstendenzen verbunden ist. Gewiß haben vorgegebene Gemeinschaften eine zeitliche Priorität vor freiwillig gebildeten Assoziationen und dadurch oft auch bessere Durchsetzungschancen. Aber wenn sie, wie Sandel sich das vorstellt, aufgewertet werden sollen, geht das heute auch nur durch ein reflexives Bekenntnis zu ihnen, das im Kern nur freiwillig sein kann. Da Sandel diesen Punkt nicht ausdrücklich thematisiert, bleibt sein Denken hier eigentümlich unscharf. Es setzt den Traditionszusammenhang global, indem es nicht zwischen anknüpfenswerten und zu verwerfenden Traditionen differenziert. Er könnte einwenden, daß eine derartige Reflexion der Tradition selbstverständlich sei und von ihm deshalb stillschweigend vorausgesetzt werde. Dann aber wäre der Vorsprung des Gegebenen vor dem frei Gewählten nicht mehr so groß, daß er der gegenwärtigen

³⁰ Zitiert nach: Lothar Gall, »Das Problem Elsaß-Lothringen«, in: Theodor Schieder und Ernst Deuerlein (Hg.), *Reichsgründung 1870/71. Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen*, Stuttgart 1970, S. 366 bis 385, hier S. 374 f.

Gesellschaft sehr viel zusätzliche Stabilität verschafft. Das Dilemma des Konservatismus ereilt damit auch diesen eher demokratisch-sozialstaatlichen und nach amerikanischen Maßstäben eher links einzuordnenden Konservatismus: sobald die Tradition reflektiert wird, ist schon der Raum der Wahlfreiheit und der Entscheidung eröffnet. Die vorgegebenen Strukturen verlieren auch dann ihre Selbstverständlichkeit, wenn in positiver, wohlmeinender und zustimmender Absicht über sie reflektiert wird.³¹

Ein weiterer Einwand gegen sein Konzept entspricht selbst dem Geist der Tradition: Seine Sorge, die verfahrensrechtliche Republik trage die Tendenz zu ihrer Auflösung ständig in sich, vermag nicht ganz einzuleuchten, denn faktisch haben sich die konsequent verfahrensrechtlich organisierten Gesellschaften als die stabilsten, weil problemoffensten und adaptionsfähigsten herausgestellt.

5.2 Gegen die Ästheten, Manager und Therapeuten als tonangebende Charaktermasken unserer Zivilisation: Alasdair MacIntyres Klage über den Verlust der Tugenden

Im Unterschied zu den anderen kommunitarischen Kritikern des Liberalismus bietet Alasdair MacIntyre keinerlei politisch-praktische Lösungen an, sondern beschränkt sich konsequent auf die Kritik. Anders als Michael Sandel käme er gewiß nicht auf den Gedanken, der demokratischen Partei eine Rezeptur für ihren Sieg bei den Präsidentschaftswahlen auszustellen. So kann er die anderen Kommunitarier an Radikalität und Schärfe überbieten. Der Wert von MacIntyres Denken liegt mehr in seinem eindrucksvollen Zugriff auf die gesamte Tradition der Moralphilosophie, die er in einer Reihe von Büchern dargestellt und kritisiert hat.³² Diese Arbeiten erschienen ihm selbst als unzulänglich,

31 Vgl. Martin Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt am Main 1986 (zuerst 1971).

32 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, 1966, dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Frankfurt am Main 1991; *Secularisation and Moral Change*, 1967; *Against the Self-Images of the Age*, 1971.

und erst in *Der Verlust der Tugend*³³ hat er seine Kritik so sehr zugespitzt und auf den Punkt gebracht, daß von diesem Buch eine eindrucksvolle, über den akademische Bereich hinausgehende Breitenwirkung ausging, die ihn mit einem Schlag berühmt machte.

Für ihn verkörpern der Marxismus wie der liberale Individualismus gleichermaßen das fragwürdige Ethos der modernen und sich modernisierenden Welt. Er glaubt, »daß nichts weniger als eine Ablehnung eines großen Teils jenes Ethos uns einen rational und moralisch vertretbaren Standpunkt liefert, von dem aus man urteilen und handeln kann – und aufgrund dessen man mehrere rivalisierende und verschiedenartige Moralsysteme, die um unsere Gefolgschaft wetteifern, zu bewerten in der Lage ist.«³⁴ Die traditionelle Tugendethik ist verlorengegangen – doch sie allein könnte nach MacIntyre Maßstäbe zur Orientierung in der Gegenwart geben.

MacIntyre vergleicht unsere Moralregeln mit dem, was die Polynesier Kapitän James Cook gegenüber, als er sie auf seiner dritten Reise aufsuchte, als *Tabu* bezeichneten. »Die englischen Seeleute waren erstaunt über die in ihren Augen freizügigen sexuellen Gewohnheiten der Polynesier gewesen und staunten noch mehr, als sie in scharfem Gegensatz dazu das strenge Verbot entdeckten, mit dem beispielsweise das gemeinsame Essen von Männern und Frauen belegt war. Als sie fragten, warum es Männern und Frauen verboten war, gemeinsam zu essen, wurde ihnen gesagt, dieses Verhalten sei *tabu*. Aber als sie weiter fragten, was *tabu* bedeute, konnten sie darüber hinaus kaum etwas erfahren.«³⁵ Als Kamehameha II. diese Tabus vierzig Jahre nach Cooks Reise auf Hawaii beseitigte, stieß er auf keinen Widerstand. Besondere soziale Folgen dieser Abschaffung schienen ausgeblieben zu sein. In den Diskussionen der Anthropologen hat sich eine Deutung als die plausibelste erwiesen, daß Taburegeln zunächst in einen Kontext von Weltdeutungen eingebunden sind, der nach und nach verlorengeht. Sie sind dann zu verstehen

33 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* Frankfurt und New York 1987 (Original: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana 1981, 2. Auflage 1984).

34 Ebd., S. 10.

35 Ebd., S. 152.

als Überreste früherer kultureller Existenzformen einer Gesellschaft. In späteren Phasen verstehen oftmals diejenigen, die sie beachten und auf ihre Einhaltung achten, ihren Sinn nicht mehr – weil der Kontext verlorengegangen ist. Wenn dann jemand nach der Rechtfertigung fragt, sie von oben als Gesellschaftsreformer abschafft oder sie von unten provokativ durchbricht, verlieren sie schnell ihre Autorität und verschwinden. An dieser Stelle wird deutlich, worauf MacIntyre mit diesem exotischen Beispiel hinauswill: »Warum sollten wir über den heutigen Gebrauch von *gut*, *richtig* und *obligatorisch* anders denken als über den Gebrauch von *tabu* im späten 18. Jahrhundert auf Polynesien? Und warum sollten wir uns Nietzsche nicht als den Kamehameha II. der europäischen Tradition vorstellen?«³⁶

MacIntyres Hypothese, die er in *Der Verlust der Tugend* vehement vertritt, ist also, daß wir den Kontext unserer herkömmlichen moralischen Schlüsselbegriffe weitgehend verloren haben. Sie werden weiter verwendet, aber nur als unverstandene Scheinbilder. Sie sind uns verlorengegangen durch einen Prozeß, bei dem es sich um eine Katastrophe gehandelt haben muß, die aber – »ausgenommen für einige wenige vielleicht – nicht als Katastrophe erkennbar war und erkannt wurde.«³⁷ Die rhetorische Dramatisierung dieser Darstellung ist gewiß einer der wesentlichen Gründe für die große Wirksamkeit von MacIntyres Buch. Geschichten des Niedergangs und Verfalls können immer auf gespanntes Interesse und melancholische Identifikation rechnen – man denke an die Begeisterung, mit der sich ganze Intellektuellengenerationen bis hin zum jungen Marx in Edward Gibbons' *Aufstieg und Fall des römischen Reiches* (1776-1788) vertiefte. MacIntyre weiß sehr genau und kalkuliert damit, daß die Erzählform und die Unterteilung in Zeitabschnitte »Normen für Leistung und Versagen, für Ordnung und gestörte Ordnung«³⁸ voraussetzt und natürlich auch vermittelt. Und er hat sich auch sehr genau überlegt, daß seine Zielgruppe nicht jene modernen Radikalen oder Konservativen sein können, die von ihrer eigenen Moralität und ihrer moralischen Rhetorik ungebrochen überzeugt sind, die also, während sie unsere Kultur anprangern, doch

36 Ebd., S. 154.

37 Ebd., S. 16.

38 Ebd., S. 15.

immer darauf spekulieren, daß in ihr noch die moralischen Mittel virulent sind, deren man bedarf, um sie zu brandmarken.³⁹

Dagegen setzt MacIntyre seine Überlegung, daß schon die Sprache der Moral selbst nicht mehr in Ordnung ist, daß auch diese Moralprediger durch ihre Sprache getäuscht werden und sozusagen ohne Fundament agieren. »Es ist das Ziel dieses Buches, diesen Gedanken Radikalen, Liberalen und Konservativen gleichermaßen zugänglich zu machen. Ich kann allerdings nicht damit rechnen, ihn auch schmackhaft zu machen, denn wenn er richtig ist, befinden wir uns alle bereits in einem so verhängnisvollen Zustand, daß es keine großen Mittel mehr dagegen gibt.«⁴⁰ MacIntyres Schlußwendung gegen Angst als kulturelle Mode und Pessimismus als kulturellen Luxus wirkt vor diesem Hintergrund selber eigentlich nur noch als rhetorische Absicherung gegen den Vorwurf einer allzu gefälligen und intellektuell simplen Predigt von Melancholie, ohne daß er einem derartigen Einwand irgendein substantielles Argument entgegensetzen könnte. Dennoch müssen seine Begründungen für die Hypothese über den »Verlust der Tugend« sehr sorgfältig geprüft werden, denn es könnte ja sein, daß er recht hat und daß aller Grund zu Pessimismus und Melancholie besteht.

MacIntyre beginnt seine Begründung dafür, »daß die Sprache der Moral aus einem Zustand der Ordnung in einen Zustand der Unordnung übergegangen ist«⁴¹, mit der Beobachtung, daß es zu Grundfragen wie der des gerechten Krieges, der Abtreibung oder der sozialen Gerechtigkeit völlig gegensätzliche Antworten gibt, bei denen die rivalisierenden Argumentationen durchaus schlüssig aus inkommensurablen Prämissen folgen. Zum Beispiel in der Frage des Krieges: (a) Es kann heute überhaupt keinen gerechten Krieg geben, weil bei der Verwendung moderner Waffen die Trennung zwischen Kombattanten und unschuldigen Nichtkämpfenden nicht möglich ist. Deshalb sollten alle eigentlich Pazifisten sein. (b) Zur Friedenserhaltung muß man auf den Krieg vorbereitet sein. (c) Befreiungskriege sind gerecht, imperialistische Unterdrückungskriege dagegen nicht.⁴²

39 Ebd., S. 17 f.

40 Ebd., S. 18.

41 Ebd., S. 25.

42 Ebd., S. 19 f.

Der oft scharfe Ton moralischer Debatten resultiert offenbar daraus, daß hier Behauptung gegen Behauptung steht und auch die Prämissen nichts anderes sind als von der Gegenseite bestreitbare Behauptungen.⁴³ Es wäre beschönigend, hier von »moralischem Pluralismus« zu reden – möglicherweise handelt es sich bei unseren moralischen Überzeugungen heute nur noch um »eine uneinheitliche Mischung ungeordneter Bruchstücke«, die »ursprünglich in größeren Zusammenhängen von Theorie und Praxis zu Hause waren und dort eine Rolle und Funktion hatten.«⁴⁴ Die heutige analytische Moraltheorie hat sich nach MacIntyre deshalb auf die philosophische Konzeption des *Emotivismus* zurückgezogen, der lehrt, daß moralische Urteile nur Ausdruck von Gefühlen, Vorlieben und Präferenzen sind, also Werturteile, die keiner weiteren rationalen Begründung fähig sind. Moralische Urteile sind dann nur noch rhetorische Versuche, andere zur Übereinstimmung mit der eigenen Position zu bringen, also etwa von der Qualität des Satzes »Er lebe hoch!«⁴⁵

MacIntyre hat vor seiner Einwanderung in die USA eine Zeitlang in Oxford gelehrt. Aus dieser Zeit resultiert bei ihm eine sehr kritische Einstellung gegenüber der intellektuellen Atmosphäre im Umkreis der Konkurrenzuniversität Cambridge. Er diagnostiziert, daß der Emotivismus dazu neigt, moralische Äußerungen aus der Zeit zwischen 1907 und 1930 in Cambridge und im Bloomsbury-Kreis um Virginia und Leonard Woolf, Lytton Strachey und Roger Fry mit moralischen Äußerungen schlechthin zu verwechseln. Er zitiert John Maynard Keynes, ein kritisches Mitglied dieser Gruppe: »In der Praxis gehörte der Siegenen, die mit dem größten Anschein klarer, zuversichtlicher Überzeugung sprechen konnten und am besten den Tonfall der Unfehlbarkeit trafen.«⁴⁶ Es mußte nicht einmal unbedingt ausdrücklich geredet werden: »Keynes fährt fort und beschreibt die

43 Niklas Luhmann liefert eine ganz andere Erklärung für den scharfen Ton von Moraldebatten: weil hier die Achtung oder Mißachtung der Person als Ganzes auf dem Spiel steht; weil derjenige, der moralisiert, nicht an die Einsicht der anderen, sondern an die Anerkennung appelliert. Vgl. dazu Walter Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 113-126.

44 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 24 f.

45 Ebd., S. 27.

46 Ebd., S. 33.

Wirksamkeit der schweren Seufzer des ungläubigen und kopfschüttelnden Moore, des grimmigen Schweigens Stracheys und des Achselzuckens von Lowes Dickinson.«⁴⁷ Der philosophische Hauptvertreter des Emotivismus ist C. L. Stevenson, ein Schüler von G. E. Moore.⁴⁸ Eine beinahe noch schärfer formulierte emotivistische Position vertritt Alfred Jules Ayer, der es für unmöglich hält, ein Kriterium für die Gültigkeit ethischer Urteile zu finden, und sie als bloße Gefühlsäußerungen erklärt, die keinerlei objektive Gültigkeit haben können. »Wir entdecken, daß Moralphilosophie einfach in der Aussage besteht, daß ethische Begriffe Pseudo-Begriffe und deshalb nicht analysierbar sind.«⁴⁹

Diese Lehre blieb mit ihren Übertreibungen philosophisch immer ein wenig im Schatten, hatte aber eine außerordentliche soziale Wirksamkeit: »Die nicht erkannte philosophische Kraft des Emotivismus ist einer der Schlüssel zu seiner kulturellen Wirkung.«⁵⁰ Er behauptet, »daß die Menschen heute in erheblichem Umfang so denken, sprechen und handeln, als wäre der Emotivismus wahr, gleichgültig, was ihr erklärter theoretischer Standpunkt ist. Der Emotivismus ist in unsere Kultur eingegliedert worden.«⁵¹

MacIntyre, der lange Jahre eine Professur für Soziologie innehatte, ist der Meinung, daß die entscheidende Frage an eine Moralkonzeption die ist, wie ihre soziale Verkörperung aussehen würde.⁵² Und hier kommen wir zu seinen stärksten und überzeugendsten Überlegungen. Ein emotivistisches Denken hat die Auslöschung »jeder echten Unterscheidung zwischen manipulativen und nicht-manipulativen sozialen Beziehungen zur Folge.«⁵³ In unserer moralischen Gegenwart geht es um nichts anderes als die Manipulation anderer Menschen, um ihre Benutzung als Mittel.

47 Ebd.

48 Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven und London: Yale University Press 1944.

49 Alfred Jules Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1981, S. 29-31 und S. 135-151, hier S. 148.

50 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 37.

51 Ebd., S. 39.

52 Ebd., S. 41.

53 Ebd.

Die heute prägenden Sozialcharaktere sind der *reiche Ästhet*, der *Manager* und der *Therapeut*. Diese drei Charaktere sind »keine Randfiguren auf der sozialen Bühne der Gegenwart«, sondern die Repräsentanten unserer Kultur, wie es im wilhelminischen Deutschland der preußische Offizier, der Professor und der Sozialdemokrat waren, oder im viktorianischen England der Privatschuldirektor, der Forscher und der Ingenieur.⁵⁴ MacIntyre wählt sehr bewußt den Begriff »Charakter«, weil er »dramatische und moralische Assoziationen miteinander verbindet.«⁵⁵

Zahnarzt oder Straßenkehrer sind für ihn in diesem Sinne keine prägenden Charaktere. Es kommt schon darauf an, daß sie das ausdrücken, was die vorherrschende Moralphilosophie ausmacht. Sie sind die Masken, die von der in Geltung befindlichen Moralkonzeption getragen werden. Hier wird überdeutlich, wie sehr der Marx-Kenner MacIntyre sich an den Begriff der »Charaktermaske« aus dem ersten Band des *Kapitals* anlehnt.⁵⁶ »Charakter« bedeutet, daß die soziale und die psychologische Rolle verschmolzen werden, daß es sich also um ein kulturell und sozial idealtypisches Bild handeln muß. Es weist über den Rollenbegriff hinaus: »Der Privatschuldirektor in England und der Professor in Deutschland, um nur zwei Beispiele zu nehmen, waren nicht nur soziale Rollen; sie waren der moralische Mittelpunkt für ein ganzes Bündel von Haltungen und Handlungen. Dieser Funktion konnten sie nachkommen, weil sie moralische und metaphysische Theorien und Ansprüche verkörperten. Darüber hinaus besaßen diese Theorien und Ansprüche ein gewisses Maß an Komplexität [...]«.⁵⁷

Die heutige Verkörperung solcher sozialen Führungsrollen ist der *Manager*, die »Hauptperson der zeitgenössischen Szene«.⁵⁸ Seine Aufgabe im privatwirtschaftlichen wie im behördlichen Bereich ist es, organisatorischer Rationalität entsprechend die vorhandenen menschlichen und materiellen Ressourcen möglichst effektiv auf ein vorbestimmtes Ziel hin zu lenken. Dies ist die Max Webersche Definition des Expertentums, und hier hat

54 Ebd., S. 46 f.

55 Ebd.

56 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin 1969, S. 591.

57 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 49.

58 Ebd., S. 104.

das Bild des Managers seinen Ursprung. Weber ist in MacIntyres Sinne gewiß ein Emotivist, weil die nicht weiter begründete Entscheidung eine tragende Rolle in seinem Denken spielt.

Manager und *Therapeut* betrachten Ziele als gegeben: sei es die Verwandlung von Rohstoffen in Endprodukte, von Investitionen in Gewinn im wirtschaftlichen Bereich oder die Verwandlung nicht angepaßter Individuen in richtig angepaßte. Beide verwischen als Charaktere den Unterschied von manipulativen und nichtmanulativen sozialen Beziehungen.⁵⁹ Das therapeutische Denken ist inzwischen in weite Bereiche unserer Kultur in prägender Weise vorgedrungen, und das therapeutische »Du mußt das annehmen« oder »Du mußt dich spontan öffnen« hat in weiten Bereichen sowohl die religiösen Gebote als auch jeglichen rationalen moralischen Diskurs ersetzt. Philip Rieff hat das in seinem Buch *The Triumph of the Therapeutic*⁶⁰ in seiner Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit sehr erhellend dargestellt.

Der dritte Sozialcharakter, der *reiche Ästhet*, ist der anspruchsvolle Konsument von Dingen und menschlichen Beziehungen, wie ihn etwa Kierkegaards A. in *Entweder-Oder* darstellt. In dieser Gestalt des Müßiggängers, der die Langeweile durch Manipulation anderer Menschen bekämpft, liegt eine der radikalsten Formen von Modernität vor.

Allen drei Sozialcharakteren ist der »Verlust aller letzten Kriterien«⁶¹ gemeinsam – sie urteilen ad hoc, sie »entscheiden« ohne weitere und tiefere rationale Begründung. Das moderne Selbst hat keinen Kern, keine notwendige soziale Identität. Es »kann jede Rolle annehmen oder jeden Standpunkt beziehen, weil es für sich genommen nichts ist.«⁶² Hier hat sich – und an diesem Punkt kommen wir der Diagnose der moralischen Katastrophe der Gegenwart näher – ein Verlust ereignet, den man meist gar nicht bemerkt, denn das Erscheinen des Individuums wird heute meist »als sich selbst gratulierender Gewinn« gefeiert.⁶³ Daran hat nach MacIntyre das Projekt der Aufklärung zur Rechtfertigung der Moral schuld, das seiner Ansicht nach auf der ganzen Linie gescheitert ist.

59 Ebd., S. 50.

60 Harper and Row: New York und Evanston 1968 (zuerst 1966).

61 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 53.

62 Ebd., S. 52.

63 Ebd., S. 54.

Seine Kritik richtet sich hier in erster Linie gegen Kants kategorischen Imperativ, den er, obwohl er von Kant als *Moralkriterium* gedacht war, als Versuch einer Begründung auffaßt. Denn Kants Vorschrift, so zu handeln, daß die *Maxime* des eigenen Handelns zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein kann, ist von ihm an keiner Stelle erfolgreich rational begründet worden. Er selbst gab dieses Scheitern zu, hat darin aber kein Problem gesehen, denn es schien ihm, daß sich dieser Gedanke uns von selbst aufdrängt und deshalb als »Faktum der Vernunft« zu bezeichnen ist.⁶⁴ Heute gibt man sich mit dieser Überlegung nicht mehr zufrieden, hält sie für einen Fehlschluß vom Sein auf das Sollen und deshalb mehr für »einen säkularisierten christlichen Platonismus«.⁶⁵ Das charakterisiert ungefähr den gegenwärtigen Stand der Diskussion.

MacIntyres Argumente gegen den kategorischen Imperativ sind dagegen wenig überzeugend. Die Beispiele, die er anführt, um Kants Formel auszuhebeln, leuchten nicht ein. MacIntyre ist der Meinung, Formulierungen wie: »Halte dein ganzes Leben alle Versprechen, bis auf eines« oder »Verfolge alle, die falsche religiöse Überzeugungen haben« seien problemlos verallgemeinerbar, aber dennoch unmoralisch. Beide Sätze enthalten in sich aber eine Ausnahme: das eine Versprechen, das nicht gehalten wird, und die eine, nämlich eigene religiöse Überzeugung, so daß der Sinn und Inhalt der Formulierung hier dem Test von Kants Imperativ nur scheinbar standhalten kann. Und der Satz »Iß freitags immer Fisch«, den MacIntyre als Beispiel dafür anführt, daß dem kategorischen Imperativ auch vollkommen triviale Regeln entsprechen können, ist kein Einwand. Er beweist nur, daß bestimmte Speisegebote nicht gegen moralische Regeln verstoßen müssen. Eine andere Sache ist es, daß man heute in Europa und Nordamerika vorwiegend glaubt, die Gesellschaft sollte nicht unbedingt über Speisegebote integriert werden, während die isla-

64 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7, A 56.

65 Karl-Heinz Ilting, »Der naturalistische Fehlschluß bei Kant«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i. Br. 1972, Bd. 1, S. 113-130. Ausführlicher zu dem Thema des Fehlens einer Letztbegründung bei Kant und den heutigen Versuchen, damit umzugehen: Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main, New York, 1991, 2. Auflage 1994, S. 54-69.

mische und die jüdische Gemeinschaft daran zu einem guten Teil immer noch festhalten. Der kategorische Imperativ schließt nur solche Sätze aus, die moralisch zu verurteilen sind. Es kann aber eine Menge Sätze geben, die uns als trivial, überholt oder peinlich erscheinen, die aber moralisch vollkommen unanstößig und unproblematisch sind.

Diese Kant-Kritik ist unter philosophischen Gesichtspunkten wenig tragfähig – davon unabhängig ist es allerdings richtig, festzuhalten, daß der kategorische Imperativ nicht als eine rationale Letztbegründung von Moral gelten kann. Was bleibt, ist nach MacIntyres Meinung dann Kierkegaards kriterienlose, absolute Wahl, die bloße Entscheidung. Unter der aufklärerischen Kritik war die bisherige traditionelle und religiös begründete Moralität als unbegründet entlarvt worden. Eine neue rationale Begründung war gescheitert. Seither »fehlte der Moral der uns vorausgegangenen Kultur – und anschließend auch unserer eigenen – jede öffentliche, gemeinsame logische Grundlage oder Rechtfertigung. In einer Welt profaner Rationalität konnte die Religion dem moralischen Denken und Handeln keinen solchen gemeinsamen Hintergrund und keine Grundlage mehr geben; und das Scheitern der Philosophie, das zu geben, was die Religion nicht mehr bieten konnte, war eine der wesentlichen Ursachen dafür, daß die Philosophie ihre zentrale kulturelle Rolle verlor und ein auf die akademische Welt beschränktes Randgebiet wurde.«⁶⁶

Das Kernproblem ist: das Umfeld der traditionellen Moralität ist verlorengegangen. Kant hatte es noch im Blick gehabt, als er im zweiten Buch seiner *Kritik der praktischen Vernunft* Gott, Freiheit und Glück als höchste Stufe der Tugend ansah und damit den Spott etwa Heinrich Heines auf sich zog. »Man löse die Moral aus diesem Zusammenhang, und man hat keine Moral mehr; oder zumindest hat man ihren Charakter radikal verändert.«⁶⁷ Wie Charles Taylor richtet MacIntyre seinen Blick also auf die Voraussetzungen. Taylor bleibt aber innerhalb der mit Kant und Hegel beginnenden Moderne und fragt nach den Voraussetzungen einer wohlgeordneten Gesellschaft. MacIntyre dagegen wendet seine Frage nach den Voraussetzungen von Moralität überhaupt zu einer Grundsatzkritik der gesamten Moderne. Die Art des Fragens ist verwandt, der Ausgangspunkt allerdings

66 Ebd., S. 74.

67 Ebd., S. 81.

ist radikal verschieden und führt deshalb auch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen. An dieser Stelle dürfte klar sein, warum von Taylors Denken her politische Konsequenzen möglich sind und vorgeschlagen werden können, von MacIntyres Perspektivpunkt aus aber nicht: denn im Denken und Fragen kann man selbstverständlich weit hinter die Moderne zurückgehen, im politischen Handeln aber nicht. MacIntyre ist ein Gegner der Moderne überhaupt, nicht bloß des Liberalismus.⁶⁸ Von allen Kommunitariern ist er derjenige, der in seinem *Der Verlust der Tugend* am stärksten jenen Grundton der Verzweiflungspredigt⁶⁹ und der »unheilbaren Wehmut«⁷⁰ trifft, der ihnen so häufig vorgehalten wird.

MacIntyres Rückgang hinter die Moderne ist übrigens außerordentlich konsequent. Bisher konnte es noch scheinen, daß seine Moralkritik in einer Reihe von Punkten nietzscheanische Züge habe. Es war in der Tat ein Verdienst Nietzsches, die Berufung auf die angebliche Objektivität moralischer Urteile als Ausdruck subjektiven Willens entlarvt zu haben – nach MacIntyre hat er dabei aber unzulässigerweise vom Zustand der Gegenwart auf das Wesen der Moral überhaupt geschlossen.⁷¹ In diesem Sinne ist Nietzsche »der Moralphilosoph der Gegenwart«.⁷² Die Stärke von Nietzsches Position hängt im Grunde »von der Richtigkeit einer einzigen zentralen These« ab: »daß alle rationalen Rechtfertigungen der Ethik offenkundig scheitern und daß *deshalb* der Glaube an die Dogmen der Ethik als ein Komplex von Rationalisierungen erklärt werden muß«.⁷³ Dieser Gedanke läßt sich aber mit dem Blick auf Aristoteles widerlegen, und deshalb entscheidet sich MacIntyre *gegen* Nietzsche und *für* Aristoteles. Dessen Philosophie ist die stärkste prämoderne Form moralischen Denkens. Im Mittelpunkt seiner Lehre stehen die Tugenden. Für ihn konnte es die moderne Trennung zwischen Sein und Sollen nicht

68 Vgl. dazu Benjamin Barber, *The Conquest of Politics, Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press 1988, S. 179.

69 Vgl. ebd., S. 190.

70 Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins*, Frankfurt am Main 1988, S. 273-289.

71 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 154.

72 Ebd., S. 155.

73 Ebd., S. 159.

geben. Ziel seiner Ethik war das Gute, die *eudaimonía*, vielleicht zu übersetzen mit Glück, Glückseligkeit, Erfolg. »Die Tugenden sind genau jene Eigenschaften, deren Besitz den einzelnen in die Lage versetzt, *eudaimonía* zu erlangen, während ihr Fehlen seine Bewegung auf dieses Telos vereitelt.«⁷⁴ »Tugendhaft zu handeln heißt nicht, wie Kant später annehmen sollte, gegen die Neigung zu handeln; es bedeutet, aus einer Neigung heraus zu handeln, die durch die Pflege der Tugenden entsteht. Moralische Erziehung ist eine ›éducation sentimentale‹.«⁷⁵

Diese Aristoteles-Interpretation ist einigermaßen eigenwillig, und MacIntyre macht auch hinreichend deutlich, daß es ihm nicht um eine philologisch korrekte Auslegung geht, sondern um ein Theoriemodell. Aristoteles wäre die Vorstellung ziemlich fremd erschienen, daß wir uns an eine bestimmte Denktradition anschließen sollten. Für ihn kam es einfach darauf an, ob ein Gedanke wahr oder richtig ist, und wenn ein älterer Gedanke richtig war, konnte man ihn übernehmen, ohne noch viel um eine besondere Denktradition besorgt zu sein. Im Grunde konnte man das ältere Denken vergessen, wenn man dessen richtige Einsichten übernommen hatte.⁷⁶ An diesem Punkt hat MacIntyre wie alle Hermeneutiker eine ganz andere Sichtweise. Für ihn ist der Mensch »ein Geschichten erzählendes Tier«, das sich die Frage stellt: »Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?«⁷⁷ Mythologie ist deshalb »das Herz aller Dinge«.⁷⁸ Das ist MacIntyres zentrale These und auch seine Antwort auf das Begründungsproblem.

Die Erziehung zur Tugend erfolgt nach dieser These auch heute noch über das Erzählen von Geschichten, denn das Erlernen der Rollen (auch der weniger attraktiven, die oben kritisiert wurden) findet auf diesem Wege statt. MacIntyre löst das Begründungsproblem also auf folgende Weise: Die Identität oder ihr Fehlen kann nicht »mit der psychologischen Kontinuität oder Diskontinuität des Selbst« begründet werden, sondern dieses Selbst füllt einen Charakter aus, bewohnt eine Charakterrolle. Dieser aber ergibt sich, anders als Empiristen wie Locke und Hume glaubten,

74 Ebd., S. 200.

75 Ebd., S. 201.

76 Ebd., S. 197.

77 Ebd., S. 288.

78 Ebd., S. 289.

nicht allein aus der Entwicklung des Selbst, sondern vor allem von außen, aus einer Geschichte. MacIntyre soziologisiert den ursprünglich psychologisch angelegten Charakterbegriff und kommt von hier aus auf die Tradition als Voraussetzung der Charakterbildung. So kann er jeden individualistischen Weg der Moralbegründung ausschließen und kommt ex negativo auf ihre narrative, gesellschaftliche oder mythologische Begründung. Die Verwendung des Begriffs »Mythos« in diesem Zusammenhang ist gewiß eine Provokation.

Traditionell wird gerade die Destruktion des Mythos als Moment der Aufklärung begriffen und jeder Versuch einer Remythisierung oder neuen Mythologie vom ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus bis zu Wagners *Ring* als antiaufklärerisch verstanden.⁷⁹ Herbert Schnädelbach hat sehr deutlich gezeigt, daß eine mythische Gesamtwelterklärung notwendigerweise scheitern muß, weil es zwischen und oberhalb der beiden Darstellungsmodi Geschichtsschreibung und Theorie keinen Ansatz gibt, der eine »wirkliche Wahrheit« hinter den Dingen aufspüren könnte.⁸⁰ Er hat allerdings auch gezeigt, daß die aufklärerische Erzählung, der Gang der Welt entwickle sich vom Mythos zum Logos, selber nur ein Mythos ist, nicht anders als die Fabel vom Gesellschafts- oder Staatsvertrag, das Fortschrittsmodell, Nietzsches Genealogie der Moral, Marx' und Engels' Erzählung von der ursprünglichen Akkumulation und selbst Lyotards Erzählung vom Ende der großen Erzählungen.⁸¹ Der Kritik Schnädelbachs fällt allerdings nur der Sozialmythos als Gesamtkonstruktion der Geschichte, nicht aber die Vielfalt kleiner Erzählungen zum Opfer, die die Personbildung ausmachen. Die vielen Mythen des Alltags, in deren Gewebe wir leben und die sich vor dem Blick des Gesellschaftsanalytikers zu einem heterogenen Gesamtbild zusammenfügen, bleiben von dieser Kritik unberührt.

79 Vgl. zu diesem Kontext die Artikel »Mythologie, neue«, und »Mythos, Mythologie« in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6, Basel und Stuttgart 1984, Spalte 280-317.

80 Herbert Schnädelbach, »»Ring« und Mythos«, in: ders., *Zur Rehabilitation des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main 1992, S. 412-430.

81 Ebd., S. 426 f.

Dies berücksichtigend wird man sagen können, daß MacIntyres große Erzählung vom Verlust der Tugenden genauso wenig abgesichert ist wie die aufklärerische Erzählung vom Fortschritt oder Freuds Geschichte vom Vatermord, daß aber seine These, die Konstitution der Person erfolge narrativ, einfach eine nicht leicht abzuweisende Strukturbeschreibung ist. Wenn diese Strukturbeschreibung aber zutrifft, dann sind nichtnarrative Moral-konzeptionen unangemessen und werden entweder praktisch scheitern oder, wenn sie doch praktisch wirksam werden, zur Auflösung funktionierender Moral statt zu ihrer Verfestigung beitragen. Sie werden also, das ist die Konsequenz von MacIntyres Diagnose, dysfunktional wirken. Der Kern seiner Kant-Kritik liegt in diesem Punkt, nicht dagegen in dem wenig überzeugenden Nachweis, daß der kategorische Imperativ triviale Sätze nicht ausschließe.

Kein anderer der Kommunitarier hat den Begriff des Mythos ins Spiel gebracht. Da MacIntyre nicht direkt politisch wirken will, sondern mehr daran interessiert ist, seine Gedanken so provokant wie möglich zuzuspitzen (darin ist er gewiß Nietzscheaner), ist er hier am weitesten gegangen. Die auf diese Weise gewonnene Deutlichkeit läßt sich allerdings übertragen, denn die Gedankenstruktur ist bei allen Kommunitariern verwandt, auch wenn auf die letzte Zuspitzung verzichtet wird. Sie besteht immer aus den zwei Schritten, die auch MacIntyre vollzieht: erstens *Destruktion* einer vorgegebenen allgemeinen Moralbegründung und zweitens deren Ersetzung durch *narrative Techniken*. Der Mythos ist eine Urform der Narration und im Reflexionskontext deren kritischer Oberbegriff. Die kommunitarische Moraltheorie gibt den Universalitätsanspruch auf und begründet die Identität einer Person auf ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft »wie der Familie, der Nachbarschaft, der Stadt und dem Stamm«. ⁸² Dann ist keine andere Moral als eine Tugendmoral mehr möglich – der Weg, den Bellah, Galston und Macedo gegangen sind und den ich im nächsten Abschnitt darstellen will, ist also durchaus konsequent. Die Identität einer Person wird in allen diesen Ansätzen verstanden als ihre erzählte Geschichte: »Ich bin daher zu wesentlichen Teilen das, was ich erbe, eine spezifische Vergangenheit, die in gewissem Umfang in meiner

82 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 295.

Gegenwart gegenwärtig ist. Ich sehe mich als Teil einer Geschichte, und das heißt ganz allgemein, als einer der Träger einer Tradition, ob mir das gefällt oder nicht, ob ich es erkenne oder nicht.«⁸³

Alle Identität geht also immer auf das narrative Phänomen des Eingebettetseins⁸⁴ zurück. Das Problem, daß man sich davon distanzieren, gar einen pubertären oder nietzscheanischen Aufstand dagegen inszenieren kann, behandelt MacIntyre nur mit einer gewissen Nonchalance am Rande: »Man beachte, daß ein Aufstand gegen meine Identität immer eine Möglichkeit ist, sie auszudrücken.«⁸⁵ Sosehr das in vielen Fällen zutreffen mag: es gibt die Möglichkeit des Identitätswechsels. Die Familie, die Nationalität können gewechselt werden, und erst recht die Nachbarschaft und die Stadt. MacIntyres Argumentation in diesem Punkt trägt Züge einer Selbstimmunisierung.

Sein Traditionsbegriff ist offen und dynamisch. Er kritisiert deshalb den Konservatismus Burkescher Prägung, der lediglich eine ältere Stufe des liberalen Individualismus gegen die jeweils aktuelle ausspielt, und schlägt statt dessen den Begriff einer lebendigen Tradition als »historisch erweiterte und sozial verkörperte Argumentation«⁸⁶ vor. An die Stelle konventionellen konservativen Argumentierens als *laudatio temporis acti* setzt er die Urteilsfähigkeit, das adäquate Gefühl für Traditionen, die sich fortsetzen lassen. Diese Gedanken stehen in einem Spannungsverhältnis zu seiner sonstigen Klage über den Verlust der Tugenden, das sich möglicherweise nur ästhetisch auflösen läßt: Auch in tragischen und unausweichlichen Konfrontationen kann es für den einzelnen bessere und schlechtere Wege geben.⁸⁷

Wenn er sich also zu Aristoteles bekennt, ist damit das Einrücken in den mit diesem Namen am besten bezeichneten Überliefe-

83 Ebd.

84 Ebd., S. 297.

85 Ebd., S. 295.

86 Ebd., S. 296 f.

87 Ebd., S. 298. Auch Axel Honneth verweist auf eine solche Spannung in MacIntyres Argumentation, weil die Einführung einer Konzeption von Offenheit immer schon universalistische Momente impliziert. Axel Honneth, »Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus«, in: *Philosophische Rundschau* 38, 1991, Heft 1-2, S. 100.

rungs- und Traditionszusammenhang gemeint. Er will dieses Modell aus dem historischen Kontext herauslösen und als rationalen Weg des Umgangs mit Traditionen empfehlen, weil es sich von allen Möglichkeiten als die »bisher beste Tradition erwiesen« hat.⁸⁸ MacIntyre ist insofern modern, als bei ihm vorausgesetzt ist, daß wir im Prinzip die Wahl haben. Sein Konzept ist damit eine Empfehlung im vielfältigen Stimmengewirr der Moderne, kein Beweis des Unausweichlichen.

Wie soll dieser aristotelische Zusammenhang nun aussehen? Am besten läßt er sich vielleicht durch die Überlegung charakterisieren, was eigentlich das »gute Leben« nach diesem Modell bedeuten soll. Ich erbe »aus der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt, meines Stammes, meiner Nation eine Vielzahl von Schulden, Erbschaften, berechtigten Erwartungen und Verpflichtungen. Sie konstituieren das Gegebene meines Lebens, meinen moralischen Ausgangspunkt. Dies verleiht meinem Leben einen Teil seiner moralischen Besonderheit. Dieser Gedanke wird aus der Sicht des modernen Individualismus wahrscheinlich fremd oder sogar überraschend erscheinen. Aus der Sicht des Individualismus bin ich das, was ich zu sein gewählt habe.«⁸⁹ Der Amerikaner, der sagt: »Ich habe nie Sklaven besessen«, und deshalb jede Verantwortung für die Folgen der Sklaverei in seinem Land ablehnt, der Engländer, der erklärt, er habe nie ein Unrecht gegen Irland begangen, oder der junge Deutsche, der sich für die Judenverfolgung nicht mitverantwortlich fühlt, sind Beispiele für diese individualistische Haltung.⁹⁰

MacIntyre macht deutlich, daß in seiner Sicht die eigene Lebensgeschichte immer eingebettet ist in die Geschichte jener Gemeinschaft, aus der man seine Identität herleitet, auch wenn das Selbst keineswegs unbedingt »die moralischen Beschränkungen der Besonderheit jener Gemeinschaftsform anerkennen muß«.⁹¹ Konservativen wie Edmund Burke hält MacIntyre einen ideologischen Gebrauch des Begriffs Tradition vor – die heute üblichen konservativen Lehren sind in seiner Sicht genauso individualistisch und liberal wie die der deklarierten Liberalen. Er setzt dagegen den Begriff der »lebendigen Tradition« als einer sozial

88 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 368.

89 Ebd., S. 294.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 295.

verkörpert und historisch erweiterten Argumentation⁹², das heißt, er stellt die Tradition und das historisch Gewachsene nicht dem Vernünftigen gegenüber, sondern meint, es sprächen gute Argumente dafür, das Richtige und Vernünftige gerade in der alten Tugendtradition zu suchen. Er wendet sich deshalb gegen jede konservative Begeisterung für das Alte und plädiert für »die Tugend, das adäquate Gefühl für die Traditionen zu haben, denen man angehört oder die einem gegenüberstehen.«⁹³

Mit diesem Begriff der lebendigen Tradition verstrickt er sich in einem doppelten Selbstwiderspruch. Einmal, weil er die Moderne als so verfallen geschildert hatte, daß in ihr eigentlich keine Tugendtradition und kein Gefühl für diese mehr lebendig sein kann; zum zweiten, weil er eben doch aus dem Vergangenen nach Kriterien auswählt und damit, bewußt oder unbewußt, von außerordentlich modernen Prinzipien Gebrauch macht.⁹⁴ Die Vorstellung, eine lebendige Tradition wählen zu können, ist an sich schon modern, weil sie nicht mehr jeden Alptraum der Vergangenheit unbefragt übernehmen muß. Er schlägt konsequenterweise auch eine Neuformulierung der aristotelischen Tradition auf eine Weise vor, »die die Verständlichkeit und Rationalität unserer moralischen und sozialen Haltungen und Verpflichtungen wiederherstellt.«⁹⁵ Damit allerdings gerät seine Position in ein unbestimmtes Schillern, das in seinen Schlußwendungen mehr als deutlich wird, in denen er sich zur »Schaffung lokaler Formen von Gemeinschaft, in denen die Zivilisation und das intellektuelle und moralische Leben über das neue finstere Zeitalter hinaus aufrechterhalten werden können«, zum Pessimismus des späten Trotzki und zu einem »zweifelsohne völlig anderen heiligen Benedikt«⁹⁶ bekennt. Selbst die kommunitarische Position bleibt also im Grunde nicht mehr als eine Schlußandeutung.

John R. Wallach hat den Einwand erhoben, der Aristotelismus könne keine politische Konzeption sein, weil es sich um den Aristotelismus einer nicht mehr existierenden Gemeinschaft, der

92 Ebd., S. 296.

93 Ebd., S. 297.

94 Zum zweiten Selbstwiderspruch vgl. die ähnliche Argumentation von Axel Honneth, »Grenzen des Liberalismus«, a.a.O.

95 MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, a.a.O., S. 345.

96 Ebd., S. 350.

Polis, handelt, der ohne eine solche Einbettung einen merkwürdig unbestimmt schwebenden Charakter bekommt.⁹⁷

Es fragt sich aber, ob sich nicht Aristoteles selbst in wichtigen Zügen von der klassischen Polis distanziert hat, so daß man durchaus moderne individualistische Züge in seinem Werk finden kann. Ich denke, es ist sehr viel plausibler, gegen MacIntyre einzuwenden, daß Aristoteles selbst keineswegs eine so substantielle Konzeption des Guten hatte, sondern von der Autonomie der moralischen Sphäre ausging. Für ihn ist Tugend nicht ein Mittel, um ein anders definiertes »gutes Leben« zu erreichen, sondern das gute Leben (*eudaimonía*) ist nichts anderes als die Ausübung von Grundtugenden wie praktische Klugheit (*phrónesis*), Gerechtigkeit, Tapferkeit (durchaus auch im Sinne der heutigen Zivilcourage zu verstehen) und Besonnenheit. Die Kritik der Aufklärung richtete sich nicht so sehr gegen Aristoteles, sondern gegen die christliche Ethik, die die Moralität dem Glauben und dem Ziel der Erlösung unterwarf.⁹⁸ Die aristotelische Moral war durch ihre mittelalterliche Rezeption dabei mitbetroffen, sie erweist sich aber bei genauerer Lektüre nicht nur in diesem Punkt als immer noch auf interessante Weise aktuell. Insbesondere ist der Gedanke, daß Moralität ihren Wert in sich selbst trägt, keineswegs spezifisch modern, sondern gehört zum Kern des Aristotelismus. Individualistische Züge sind bei Aristoteles an solchen Stellen auszumachen, an denen er etwa das kontemplative Leben fern von der Gesellschaft (den *bíos theoretikós*) sowie die Muße als Enthaltung von öffentlichen Geschäften gegenüber dem zeitraubenden und das gesamte Engagement absorbierenden politischen Aktivismus bevorzugt.⁹⁹

97 Diesen Einwand hat John R. Wallach in »Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory«, in: *Political Theory* 15, Nr. 4, 1987, S. 594, vorgetragen.

98 Vgl. Martha C. Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 323–363, hier S. 328, die feststellt, daß es sich bei MacIntyre um den Aristoteles der thomistischen Tradition handelt.

99 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hg. und übers. von Olof Gigon, München 1991, 10. Buch, Kap. 7. Die in diesem Abschnitt vorgetragene kritische Hinweise verdanke ich Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press 1987,

So gesehen, wäre dann die moderne Ethik Humes und Kants eher eine Wiederanknüpfung an die antike Tradition. Man könnte MacIntyre also vorwerfen, daß sich bei ihm, der einige Zeit auch Religionsphilosophie gelehrt hat, die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption zu stark in den Vordergrund geschoben habe. Er sieht Aristoteles offenbar durch die Brille von Aurelius Augustinus und Thomas von Aquin. Dagegen sind die durchaus vorhandenen individualistischen und quasi-modernen Züge antiken Denkens immer wieder Grund für dessen Renaissance gewesen. Die Opposition gegen die christlich-mittelalterliche Tradition hat eben auch einen nicht unerheblichen Teil ihrer Argumente aus der Lektüre der antiken Klassiker bezogen.

Das Thema des *Patriotismus* ist für den eingewanderten Amerikaner Alasdair MacIntyre mindestens ebenso wichtig wie für Charles Taylor, den englischsprachigen (und hervorragend französisch sprechenden) Kanadier aus Quebec.¹⁰⁰ Im neunzehnten Jahrhundert war für beinahe jedermann klar, daß Patriotismus eine Tugend sei, seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts wird er durchweg als Untugend angesehen.¹⁰¹ Gemeint ist mit Patriotismus eine loyalitätsbezeugende Haltung, wie man sie ähnlich auch gegenüber der Ehe, der eigenen Familie, der Freundschaft oder etwa Institutionen wie der eigenen Schule, Clique oder dem eigenen Sportclub einnehmen kann. Es handelt sich um »eine Wertschätzung, die auf einer bestimmten geschichtlichen Verbindung« der eigenen Person mit dieser Institution beruht. Er ist »nicht nur eine Tugend, sondern auch eine Untugend, denn ein so verstandener Patriotismus ist mit der Moral unvereinbar«.¹⁰² Die Loyalität zur eigenen Nation oder

S. 22-40. Vgl. zu diesem Komplex auch Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München und Zürich 1981.

100 Vgl. auch Wolfgang Kersting, »Verfassungspatriotismus, kommunale Demokratie und die politische Vereinigung der Deutschen«, in: Petra Braitling und Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt am Main 1991, S. 143-166.

101 Alasdair MacIntyre, »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, a.a.O., S. 84-102, hier S. 84 (Original: »Is Patriotism a Virtue?«, in: Richard J. Arneson (Hg.), *Liberalism*, Bd. III, Aldershot u. a. 1992, S. 240-263).

102 Ebd., S. 86.

Gruppe besteht offenkundig nicht deshalb, weil diese besondere Vorzüge besitzt (zum Beispiel die Kultur oder die Zivilisation verkörpert, wie Max Weber und Emile Durkheim das im Ersten Weltkrieg für Deutschland und Frankreich behaupteten, oder die Freiheit gegen den Kommunismus verteidigt, wie viele Amerikaner das annahmen), sondern einfach so. Vorausgesetzt jedenfalls, man geht von dem in unserer Kultur vorherrschenden Moralbegriff der Neutralität und Impersonalität aus. Denn in »wichtigen Situationen« geraten Moral und Patriotismus in Konflikt, zum Beispiel in »Konflikten über Lebensweisen zwischen Nationen oder anderen Gemeinschaften« oder gar im Krieg. Der Patriot würde dann Partei ergreifen, obwohl er vom Standpunkt der Moral aus die Position eines unabhängigen Richters beziehen müßte.¹⁰³

Von MacIntyres Moralverständnis aus betrachtet, sähe dieses Problem vollkommen anders aus. In seiner kommunitarischen Sicht kann der Patriotismus als Tugend gelten, wenn man drei Annahmen akzeptiert:

1. Ich kann die Regeln der Moral nur in der Version aufnehmen, wie sie in einer bestimmten Gemeinschaft verkörpert sind.
2. Die Moral muß in Begriffe bestimmter erstrebenswerter Güter gerechtfertigt werden, die innerhalb des Lebens bestimmter Gemeinschaften genossen werden können.
3. Ich werde typischerweise nur durch die besonderen Arten moralischer Unterstützung, die mir meine Gemeinschaft gewährt, zum moralisch Handelnden.¹⁰⁴

Ohne Gemeinschaft wäre bei diesen Voraussetzungen gar kein eigenes moralisches Handeln möglich. Die Loyalität zur eigenen Gemeinschaft wäre dann eine Bedingung der Moral. Hier liegt ein wesentliches Problem, denn damit wären wenigstens einige grundlegende Strukturen der Gemeinschaft der Kritik enthoben, und der Patriotismus müßte als eine im Kern irrationale Haltung gelten.

Auf diesen Selbsteinwand antwortet MacIntyre folgendermaßen: Er definiert die Nation als ein Projekt¹⁰⁵, deren grundsätzlichen Zielen der Patriot verbunden sein sollte, nicht aber dem Status quo, der momentanen Regierung und der Politik der je-

¹⁰³ Ebd., S. 89.

¹⁰⁴ Ebd., S. 92 f.

¹⁰⁵ Ebd., S. 96.

weiligen Machthaber. Deshalb hält er es für vollkommen gerechtfertigt, wenn ein Patriot einen Umsturz plant, wie es Adam von Trott zu Solz gegen Hitler tat, oder wenn er, wie Charles de Gaulle, eine Gegenregierung ausruft. Aber auch in diesen Fällen bleibt die Nation der Bezugspunkt. Das gilt auch für die Nachgeschichte: nur ein Verständnis für die narrative Dimension der eigenen Vorgeschichte kann mir klarmachen, »für welche Verbrechen meiner Nation ich Wiedergutmachung leisten muß«. ¹⁰⁶ Einschränkend erklärt MacIntyre allerdings, daß ein Patriotismus, wie er ihn sich vorstellt, nicht möglich wäre in einem Staat, der seine eigene Geschichte systematisch verleugnet und umschreibt, oder in einer Nation, »in der die geschichtlichen Bindungen nicht die wirklichen Bindungen der Gemeinschaft wären«. ¹⁰⁷ In einem solchen Umfeld wäre Patriotismus in der Tat eine irrationale Haltung und das Projekt dieser Nation wäre dann letztlich gescheitert.

Der liberale Einwand, das Projekt der Nation könne vor einer notwendigerweise universalen Moral nicht bestehen, ist damit jedoch keineswegs außer Kraft gesetzt. Er hat aber einen notorisch wunden Punkt: Der Appell, die universale Rationalität über die eigenen Interessen zu stellen, liefert gemeinhin keine ausreichende Motivation, dies auch wirklich zu tun. Die gesellschaftlichen und moralischen Bindungen werden dadurch einer Auflösung durch rationale Kritik preisgegeben – genauso, wie auf der anderen Seite die universale Moralität durch gruppen- und nationalstaatsegoistische Haltungen gefährdet wird. Die Positionen stehen also spiegelbildlich zueinander, »und eine jede Partei ist in der Tat gegenüber der anderen im Recht«. ¹⁰⁸

Der Patriotismus gerade auch in seinen herkömmlichen, nicht universalisierbaren Formen ist ein immer wiederkehrendes Grundthema der Kommunitarier. Das Argument allein aus der Herkunft und der Selbstwerdung innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft reicht aber nicht aus, um eine Bindung an diese zu rechtfertigen. Man hat sie sich ja nicht ausgesucht, kann in ihr geschädigt und beschädigt worden sein, kann sie hassen und verachten gelernt haben. Aus der Geschichte allein folgt zunächst einmal noch keine plausible Bindung – außer man lebte in einer

¹⁰⁶ Ebd., S. 99.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 101.

wirklich vormodernen Welt ohne jede Alternative. Es gibt auf dieser Ebene auch keinen wirklich überzeugenden Grund, sich zu den Untaten und Verbrechen der eigenen Nation zu bekennen – man kann sie erkennen, verurteilen und sich einer anderen Nation anschließen, dadurch in einen anderen, für besser gehaltenen Geschichtszusammenhang eintreten und so, aus individueller Perspektive, vollkommen neu beginnen. Das ist der Weg, den viele Emigranten des vorigen und unseres Jahrhunderts, übrigens auch aus durchaus trivialeren Motiven, gegangen sind. Die Erinnerungen an die ursprüngliche Nationalität sind dann allenfalls noch interessante und sentimentale Erinnerungen ohne wirkliche Bedeutung, wie bei vielen Nachkommen deutscher Einwanderer in den USA, deren Loyalität im Ersten wie im Zweiten Weltkrieg ihrem neuen Heimatland gehörte.

Zur Rechtfertigung und Begründung der bewußten und folgenreichen Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat gibt es aber ein anderes, ein universalistisches Argument, das das heutige Lebensgefühl und die heutigen Bedingungen von Emigration und Bevölkerungsfluktuation besser trifft: Zur demokratischen Selbstbestimmung gehört eine staatliche Organisationsform, in der klar ist, wer an den Abstimmungen beteiligt ist und wer nicht dazugehört. Daraus resultiert die Notwendigkeit, einer funktionalen staatlichen Organisationsform zuzugehören, die in demokratischen Zeiten immer in Gestalt einer Nation aufgetreten ist – und sei es die multikulturelle amerikanische oder Schweizer oder die multinationale künftige europäische Nation. Diese Überlegung schließt den individuellen Wechsel von einer Nation zur anderen nicht aus. Der einzelne hat dann eine Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Bindungen und kann seine individuelle Geschichte mehr als einer Nation zuordnen – das Funktionieren der demokratischen Organisation selbst aber ist dann abhängig von der Existenz von Nationalstaaten.¹⁰⁹

MacIntyres Sorge, daß anders die Bereitschaft, in den Krieg zu ziehen, nicht mehr gewährleistet wäre, war gerade die republikanische Hoffnung und auch die Immanuel Kants: daß nach ihrem

109 Warum es Nationalstaaten und nicht einfach Staaten sein müssen, habe ich begründet in Walter Reese-Schäfer, »Universalismus, negativer Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen«, in: Braitling und Reese-Schäfer (Hg), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, a.a.O., S. 39-54.

freien Willen selbstregierte Völker nicht bereit wären, gegeneinander Krieg zu führen. Was aber die Verteidigung gegen mögliche Unterdrückung der eigenen Selbstbestimmung von außen angeht, haben die Kommunitarier recht: sie wird nur dann und so lange stattfinden, solange noch ein Bürgersinn vorhanden ist, der die gemeinschaftliche Freiheit der Selbstregierung über das Leben stellt. Je bürokratisierter und unübersichtlicher die modernen Staatsorganisationen werden, um so weniger wahrscheinlich wird eine derartige Bereitschaft. Auch hier kann der Punkt erreicht werden, wo die Verteidigung der Freiheit allein dem Individuum und den moralischen Ressourcen des Individualismus überlassen bleibt: Der Kampf Andrej Sacharows, Vaclav Havel und der tschechischen Charta 77 hat in dieser Richtung einige Vorbilder geliefert, und die westliche Diskussion um bürgerlichen Ungehorsam und zivilen Widerstand schlägt die Erprobung entsprechender Modelle vor.

In einer einigermaßen funktionierenden Gesellschaft wirken Appelle an den Verfassungspatriotismus immer blutleer und motivationsschwach. Erst im Konfliktfall zeigt sich, ob diese Potentiale des aufgeklärten und seiner selbst bewußten liberalen Individualismus auch politisches Gewicht gewinnen können. Aber ist das anders bei den traditionellen Gemeinschaften? Können sie nicht auch wie Hamlets verrottetes Dänemark an den auswärtigen Eroberer fallen, weil sie gerade aufgrund der Faktoren, die MacIntyre aufgezeigt hat, die Gründe für ihren Zusammenhalt längst vergessen haben und deshalb im Falle einer nachhaltigen Drohung oder auch nur beim Auftreten einer ordnenden Übermacht von außen schnell in sich zusammenstürzen?

5.3 Die Kritik des atomistischen Individuums: Charles Taylor

5.3.1 *Atomismus und Gemeinschaft*

An Charles Taylors Denken wird deutlich, daß die kommunitarischen Positionen von weit her kommen und mehr sind als eine neue philosophische Mode. Taylor ist unter den Kommunitariern neben Alasdair MacIntyre derjenige, der philosophisch am grundsätzlichsten argumentiert. Er lehnt die neuzeitliche Ver-

tragstheorie ab, weil sie von einem atomistischen Menschenbild ausgeht, nach dem der Mensch seine Ziele allein auf sich gestellt, losgelöst von sozialen Zusammenhängen, erreichen könne und nur als einzelner gegen die Allgemeinheit Rechte habe. Taylor setzt dagegen das, was er »eine soziale Konzeption des Menschen« nennt. Ein singuläres Leben außerhalb der Gesellschaft ist nicht möglich. Jeder bedarf der Gemeinschaft mit anderen, auch und gerade um seine egoistischen Ziele erreichen zu können. Taylor behauptet, »daß der Mensch außerhalb einer Sprachgemeinschaft und einer gemeinsamen Auseinandersetzung über Gut und Böse, gerecht und ungerecht nicht einmal ein moralisches Subjekt« sein kann.¹¹⁰ Ohne die soziale Gemeinschaft hätte der einzelne nicht einmal die Möglichkeit, eigenständig zu handeln und seine Ziele zu verfolgen.

Selbst unser moderner Individualismus hat bestimmte gesellschaftliche Bedingungen und Voraussetzungen. Das individualistische Denken hat jedoch die Neigung, sich über diese Bedingungen systematisch zu täuschen, sie zu übersehen und zu verdrängen. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die atomistische Doktrin, die heute in den meisten westlichen Gesellschaften schon zum Common sense gehört, ihre eigenen sozialen Voraussetzungen gefährdet und untergräbt.

Taylor unternimmt also einen klassischen philosophischen Zug: er befragt die im Alltagsbewußtsein und in der liberalen Theorie vorherrschende Doktrin auf ihre Voraussetzungen und versucht, diese hinreichend systematisch zu beschreiben. Er hält es für einen Irrtum, einfach zu postulieren, der einzelne habe bestimmte Rechte, denen auf jeden Fall der Vorrang gegenüber den Ansprüchen der Gemeinschaft gebühre. Nicht einmal die menschliche Würde kann es außerhalb und unabhängig von der Gesellschaft geben, sondern nur in Zusammenhängen, die gegenseitige Anerkennung ermöglichen. Einer für sich allein hat nach Taylor zunächst einmal keinerlei Rechte, denn von Rechten und Rechtsansprüchen zu reden setzt einen Zusammenhang voraus, der diese überhaupt erst ermöglicht. Das ist seine »soziale These« der Rechte. Die Rechte gelten nicht bedingungslos, sondern haben als Voraussetzung eine »Verpflichtung, dazuzugehören«.¹¹¹

110 Charles Taylor, *Negative Freiheit?, Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1988, S. 150.

111 Charles Taylor, *Philosophical Papers*, Bd. 2: *Philosophy and the*

Diese Verpflichtung ist genauso fundamental, wie es die Rechte sind, weil sie von ihnen untrennbar ist.

Der Vorwurf des »Atomismus« richtet sich gegen die Vertragstheorie von Thomas Hobbes und John Locke, die in der Tat die Menschen wie einander abstoßende Gasmoleküle modelliert hat. Die bekannteste neuere Version derartigen Denkens ist 1974 von Robert Nozick in *Anarchy, State, and Utopia* vorgelegt worden.¹¹² Dieses Buch gilt bis heute als eines der wichtigsten und am konsequentesten durchformulierten Dokumente dessen, was in Amerika *Libertarianismus* genannt wird. Mit seinem Plädoyer für einen Minimalstaat, der keinerlei soziale Umverteilung praktiziert, sondern lediglich das Eigentum gegen Gewalt, Diebstahl und Betrug schützen und im übrigen auf die Einhaltung von Verträgen achten soll, hat Nozick eine in vielen Zügen beinahe anarchistische Variante des marktliberalen Denkens vorgelegt. In den achtziger Jahren hat Nozick sein Denken übrigens grundlegend geändert und eine Moralphilosophie des guten und glücklichen Lebens vorgelegt, das weit entfernt ist von seinem frühen Radikalliberalismus.¹¹³

Nozicks Denken der siebziger Jahre ist für Taylor das Paradebeispiel des Atomismus. Nozicks Ausgangspunkt (und der vielzitierte erste Satz seines Buches) ist: »Individuen haben Rechte«.¹¹⁴ Diesen Rechten gebührt der Vorrang vor allen Verpflichtungen. Das hat eine gewisse oberflächliche Plausibilität, weil es an ein heute für selbstverständlich gehaltenes Denken appelliert. Das politische Alltagsdenken hört hier deshalb schon auf zu fragen. In einer philosophischen Perspektive kann diese scheinbare Plausibilität aber nicht hingenommen werden.

Um zunächst einmal Platz für seine Gegenargumente zu schaffen und diese mit einer wenigstens rhetorischen Plausibilität auszustatten, damit sie überhaupt angehört werden, führt Charles Taylor als erstes ein historisches Argument ein. In früheren Pha-

Human Sciences, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 198.

112 New York: Basic Books 1974.

113 Robert Nozick, *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München und Wien 1991 (Original: *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York 1989).

114 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974, S. IX.

sen der westlichen Zivilisation, ganz zu schweigen von anderen Kulturkreisen, hätte eine Argumentation, die die Rechte des einzelnen an die Spitze stellt, als hochgradig exzentrisch gegolten. Mindestens so exzentrisch, wie wenn heute jemand behaupten würde, die englische Königin herrsche von Gottes Gnaden.¹¹⁵ Die klassische politische Theorie, etwa die von Aristoteles, begriff den Menschen als gesellschaftliches Lebewesen – weil er allein nicht zurechtkommen kann, weil er kein selbständiges und selbstgenügsames Lebewesen ist. Erst seit Hobbes geht man in der theoretischen Modellvorstellung vom genauen Gegenteil aus. Heute erscheint uns das als so selbstverständlich, daß wir beinahe nicht mehr nachfragen. Dabei ist es doch seltsam, »daß die Menschen in einer Gesellschaft, in der die gegenseitige Abhängigkeit so groß ist wie in keiner anderen, in der wir weiter als je zuvor von den ursprünglichen menschlichen Verhältnissen selbständiger Stämme entfernt sind, weiterhin in derartigen atomistischen Begriffen denken«. ¹¹⁶ Die intensive arbeitsteilige Verflochtenheit unserer Gesellschaften wird hier zum Argument gegen ihr atomistisches Selbstbildnis.

Ein weiteres wichtiges Argument kommt hinzu. Eine philosophische Position, die allein vom Primat der Rechte ausgeht, würde sich in eine Paradoxie verstricken. Wenn wir völlig ohne Einschränkung auf unserem Recht gegenüber der Gesellschaft bestehen, kann dies im Extremfall dazu führen, daß diese dadurch gefährdet oder zerstört wird. Damit würden wir selbst die Möglichkeit verlieren, überhaupt Rechte zu haben. Und wir würden anderen, unseren Mitmenschen und Nachkommen das Recht, Rechte zu haben, nehmen.¹¹⁷

Im Konfliktfall müßten wir mindestens zugeben, daß wir zwischen dem Beharren auf unseren Rechten und der Erkenntnis, daß dazu die Gesellschaft aber notwendigerweise erhalten werden muß, hin- und hergerissen sind. Wenn wir es auch für gerechtfertigt halten können, auf unserem Recht zu bestehen, dann ist es noch lange nicht gerechtfertigt, seine Voraussetzungen zu unterminieren.¹¹⁸

Aus Taylors »sozialer These« folgt, daß das Recht auf Rechte

115 Taylor, *Philosophical Papers* 2, a.a.O., S. 189.

116 Ebd., S. 168.

117 Ebd., S. 199.

118 Ebd., S. 198.

und die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft gleichrangig sind. Eine Identität als freies und autonomes Individuum ist nur erreichbar in einem bestimmten sehr voraussetzungsreichen Typus von Kultur. Die hierzu nötigen gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen entstehen aber nicht in jedem beliebigen Augenblick spontan und aus dem Nichts. Sie müssen geschaffen, erhalten und stabilisiert werden. Das geht nur dann, wenn sie von der Gesellschaft unterstützt werden und allgemein als wichtig und unverzichtbar anerkannt werden. Zu solchen Entfaltungsbedingungen der autonomen Individuen gehören nach Taylor »Museen, Symphonieorchester, Universitäten, Laboratorien, politische Parteien, Gerichtshöfe, Parlamente, Zeitungen, Verlage, Fernsehstationen usw.«¹¹⁹ Damit nicht genug: diesen höheren Aktivitäten liegen Elemente der Infrastruktur zugrunde: Gebäude, Eisenbahnen, Klärwerke, Kraftwerke usw. Taylor argumentiert also, daß das freie Individuum des Westens das, was es ist, nur sein kann auf der Basis der gesamten Gesellschaft und Zivilisation, die es hervorgebracht hat und ernährt. Und das nicht nur als einmalige Vorgeschichte und Entstehungsgeschichte dieses Individuums, sondern als permanente und ständig zu reproduzierende Voraussetzung. Hier liegt die Basis der »Verpflichtung, dazuzugehören«¹²⁰ für alle jene, die das Recht auf Freiheit und Individualität für sich reklamieren wollen.

Ist damit auch die Notwendigkeit einer politischen Autorität bewiesen, wie wir sie kennen? Robert Nozick und wohl auch andere Libertarianer sympathisieren eher mit anarchistischen Positionen. Rein theoretisch sind diese von der »Verpflichtung, dazuzugehören« nicht ausgeschlossen, aber es wäre wohl ein extremer Glücksfall, könnten all die komplexen zivilisatorischen Voraussetzungen des autonomen Individuums in einer anarchistischen Gesellschaft garantiert werden. Darauf käme es aber an. Denn die Bindung, die wir anerkennen, wenn wir den Wert *dieser* Freiheit, wie wir sie haben, im Auge haben, ist eine Bindung an *diese* Zivilisation. Wenn ihre Vorzüge nur gewährt werden können unter irgendeiner Form von repräsentativer Regierung, dann wäre das die politische Form, der die Verpflichtung zu gelten hätte. »Der entscheidende Punkt ist: da das freie Individuum seine Identität allein in einer Gesellschaft und Kultur einer be-

119 Ebd., S. 205.

120 Ebd., S. 206, 198 u. ö.

stimmten Art aufrechterhalten kann, muß es sich kümmern um die Gestalt dieser Gesellschaft und Kultur als ganzer.«¹²¹ Sie ist, anders als Nozick das glaubte, nicht dauerhaft aufrechtzuerhalten, wenn alle sich ausschließlich für ihre individuellen Optionen interessieren. Taylor entwickelt die für Radikalliberale schockierende Position, daß auch die moralische Atmosphäre der gesamten Gesellschaft hier berücksichtigt und mitgestaltet werden muß, denn Freiheit und individuelle Vielfalt können nur in einer Gesellschaft florieren, wo ihr Wert allgemein anerkannt wird.

Wenn die Verwirklichung unserer Freiheit teilweise von der Gesellschaft abhängt, in der wir leben, können wir eine vollständigere Freiheit praktizieren, wenn wir uns an der Mitgestaltung unserer Gesellschaft und Kultur beteiligen. Das geht nur durch die politischen Instrumente gemeinsamer Entscheidungsfindung, so daß auch die politischen Institutionen, in denen wir leben, als Teil unserer Identität als freie Wesen angesehen werden können. Mit diesem Argument ist Taylor sehr nahe an der aristotelischen Position, daß die Zugehörigkeit zur griechischen *polis* Bedingung und Inhalt der Freiheit ist.

Es geht also um das Menschenbild: Ist das Subjekt ein soziales Wesen oder ein singuläres Atom? Kann es autark und selbstgenügsam außerhalb der politischen Gesellschaft leben oder nicht? Es handelt sich um eine sehr tiefgehende Grundsatzfrage: es geht um das Wesen der Freiheit und darum, was menschliche Identität sein soll. Es ist deshalb für Taylor nicht weiter verwunderlich, daß die Kontrahenten in dieser Debatte dazu neigen, aneinander vorbeizureden. Für einen konsequenten liberalen Atomisten ist die Rede von der menschlichen Identität und deren Bedingungen abstrus und spekulativ. Ein solcher Theoretiker würde lieber von unseren allgemein geteilten klaren und deutlichen Intuitionen über das ausgehen, was Menschenrechte sein sollen, und von nichts sonst. Dem Common sense, wie er sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat, ist dieses Denken gewiß näher als die Gegenposition. Aber es erscheint nicht mehr als so selbstverständlich wie zur Zeit des Siegeszugs dieser Ideen.

Die Nicht-Atomisten halten dieses Denken für blind, für eine Selbsttäuschung, die ausblendet, daß das freie Individuum als Träger von Rechten diese Identität nur dank einer entwickelten liberalen Gesellschaft haben kann. Sie glauben ihrerseits, es sei

121 Ebd., S. 207.

absurd, das Subjekt in einen Naturzustand hineinzusetzen, in dem es diese Identität gar nicht haben kann und deshalb auch nicht durch einen Vertrag eine Gesellschaft schaffen kann, die diese respektiert. Durch Reflexion auf die Voraussetzungen bekommt das nichtatomistische Denken die Bedingungen in den Blick, die »immer schon«, wie die Hermeneutiker sagen, die Verpflichtung in sich tragen, die Gesellschaft auszubauen, auszubessern oder zu erhalten, in der eine solche Identität möglich ist. Sobald das hermeneutische Nachfragen einmal begonnen hat, verschwindet der Schein von Plausibilität, der den Atomismus umgeben hatte.¹²²

Das Argument ist recht stark, denn es sagt nicht nur, daß der liberale Individualismus in bestimmten Zusammenhängen historisch entstanden ist (was ohnehin bekannt war), sondern es enthält auch die Aussage, daß er zu jedem Zeitpunkt angewiesen ist auf seine Voraussetzungen und bei ihrem Verlust wahrscheinlich nicht mehr existenzfähig sein wird. Taylor fragt deshalb ganz zu Recht: »Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?«

Um diese Frage zu beantworten, stellt er idealtypisch drei politische Theoriekonzeptionen nebeneinander: zwei seiner Ansicht nach unzutreffende, die aber wichtige Teilaspekte beleuchten, und eine zutreffende. Die *erste* unzutreffende Konzeption ist die *ökonomische Theorie der Demokratie*, wie sie von Joseph Schumpeter vertreten wurde und deren Grundgedanken bis zu Hobbes und Locke zurückreichen. Nach dieser Lehre ist die politische Form der Gesellschaft nur ein Instrument für die Individuen, ihre Ziele und Zwecke zu verfolgen. Grundsätzlich wird vom Eigeninteresse des Individuums her gedacht, und alle Gruppenziele oder gesellschaftlichen Ziele lassen sich im Prinzip aus der Akkumulation von Einzelinteressen errechnen. Eine aktive Bürgerbeteiligung erscheint in einer solchen Konzeption eher als störend, so daß für die aktive teilnehmende Mitarbeit des »Staatsbürgers« recht wenig Raum bleibt. Sie wäre sogar problematisch, weil die Entscheidungen eher den fachkompetenten professionellen Politikern überlassen werden sollten. Der Fehler dieser Theorie liegt darin, daß jede freie Regierungsform »einer starken Identifikation von seiten ihrer Bürger bedarf – etwas, das Montesquieu *vertu* nannte. Die Bürger müssen die Pflichten auf sich nehmen – manchmal sogar unter persönlichen Opfern –, die die

122 Ebd., S. 209 f.

Pflege ihres Gemeinwesens mit sich bringt, und es gegen seine Feinde verteidigen. Sie müssen Steuern zahlen, sich an die Gesetze halten und sich engagieren, wenn ihre Gemeinschaft von innen oder von außen bedroht ist.«¹²³

Unter Zwang wäre das nicht möglich, weil es dann eben keine freie Gemeinschaft wäre. Sie müssen es also selbst wollen. »Das setzt aber voraus, daß die Bürger einen starken Sinn für die Zugehörigkeit zu ihrem Gemeinwesen haben, ja, daß sie im äußersten Fall dazu bereit sind, für es zu sterben. Kurz, sie müssen etwas besitzen, das man bis ins 18. Jahrhundert hinein ›Patriotismus‹ nannte.«¹²⁴ Genau diese durchaus ein wenig irrationale, aber nichtsdestoweniger für ein freies Gemeinwesen funktional unentbehrliche Tugend jedoch kommt in der ökonomischen Theorie der Demokratie nicht vor. Wenn die Menschen wirklich so wären, wie diese Theorie sie zeichnet, dann besäßen sie keinen Patriotismus, keine *virtu*, sondern würden versuchen, bei jeder Gelegenheit das System zu hintergehen und zu betrügen.

Gemeinwesen, in denen dies üblich ist, müssen dadurch nicht nur moralische Qualitätseinbußen, sondern vor allem erhebliche Effizienz Nachteile hinnehmen, denn wenn jeder ständig auf der Hut sein muß, nicht betrogen zu werden, verbraucht er entsprechend mehr Zeit mit Kontrolltätigkeit, Feilschen und Verhandeln, die in produktiver Hinsicht nicht lohnend ist. Vor allem aber: Ohne einen gewissen Vertrauensvorschuß würden viele Transaktionen gar nicht erst zustande kommen. Die tatsächlich zu beobachtende Entfremdung vieler Bürger vom Gemeinwesen ist für Taylor lediglich eine parasitäre Erscheinung: Sie ist nur deshalb möglich, weil die meisten sich eben doch weitgehend mit der Gesellschaft und ihren Gesetzen identifizieren.

Die *zweite* Theoriekonzeption ist das genaue Gegenteil des ökonomischen Individualismus, nämlich jenes Denken, das sich von Rousseau, zumindest einer bestimmten Interpretation Rousseaus, herleitet. Diese Theorie konzentriert sich auf das, was die ökonomische Konzeption vernachlässigt, nämlich »den Anspruch der Bürger, sich selbst zu regieren, und die damit ver-

123 Charles Taylor, »Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?«, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 5-21, hier S. 9.

124 Ebd.

bundene Würde«. ¹²⁵ Die Selbstregierung kann nach Rousseaus *Contrat social* als Wille aufgefaßt werden: das freie Individuum gehorcht nur seinem eigenen Willen. Eine Gesellschaft folgt dementsprechend ihrem Willen, der aber ein Gemeinwille, eine *volonté générale* sein muß, weil sonst der Wille des einen Individuums den des anderen unterdrücken würde.

»Niemand beruft sich heute unmittelbar auf Rousseau, aber seine Idee des Gemeinwillens inspirierte eine ganze Reihe von Demokratieauffassungen, die bis in unsere Zeit lebendig geblieben sind. Wir finden sie zum Beispiel in den Forderungen nach radikaler Partizipation wieder, wie sie die Protestbewegungen der späten sechziger Jahre erhoben. [...] Der geschichtsmächtigste Erbe der politischen Ideen Rousseaus aber war der Marxismus, besonders seine leninistische Variante.« ¹²⁶ Der Gemeinwille, der sich in der Tat hier radikal von den Einzelwillen unterschied, wurde von der leninistischen Partei als der Avantgarde des Proletariats verkörpert. Die *volonté générale* lebte also in unserem Jahrhundert weiter in der Gestalt terroristischer Unterdrückungsregime. Das war gewiß nicht das, was Rousseau sich unter dem Gemeinwillen vorgestellt hatte – es war aber eine konsequente und radikalisierte Umsetzung der Grundüberlegung, daß das Gemeinsame mehr und anderes sein muß als die bloße mechanische Addition der Einzelwillen, die *volonté de tous*.

»Wie die ökonomische Theorie trifft auch die des Gemeinwillens eine wirkliche Erfahrung.« ¹²⁷ Bei der ökonomischen Theorie der Demokratie war es die Erfahrung des vereinzelt kalkulierenden Interessenvertreters, als der jeder von uns in gewissen Situationen seines Lebens in Erscheinung tritt. Beim rousseauschen Gemeinwillen ist es »die Erfahrung von Menschen, denen es gelingt, gegen ein Klima der Entfremdung oder gar Repression eine Bewegung zu mobilisieren, mittels deren sie ihre Interessen in Angelegenheiten einbringen können, die sie selbst betreffen.« ¹²⁸ Leute, die sich in bestimmten Situationen gemeinsam empören oder engagieren, erleben ein starkes Gemeinschaftsgefühl. Solche Demokratieerfahrungen spielen eine Rolle vor allem in herausgehobenen Situationen des Sich-Einsetzens, des

125 Ebd., S. 10.

126 Ebd.

127 Ebd., S. 11.

128 Ebd.

Kämpfens für bestimmte überindividuelle Ziele. Jedoch: »Die Momente, da eine ganze Gesellschaft die Euphorie eines gemeinsamen Willens teilt, sind selten, und oft genug sind es gerade die tragischen Augenblicke in ihrer Geschichte.«¹²⁹ Und der Demokrat kann dieses Modell nur mit allergrößtem Mißtrauen betrachten, das bei dem Blick auf die innere Struktur vieler aktivistischer Bürgerbewegungen oft genug bestätigt wird. Denn »Differenzen, Konkurrenz und Streit« müssen in solchen Situationen als illegitim erscheinen. »Da diese aber nur durch Repression abgeschafft werden können, sind alle Regime, die auf diesem Modell beruhen, Despotien.«¹³⁰ Das ist auch der Grund, warum politische Organisationen, die einen starken Bewegungskarakter haben, nach der ersten Euphorie des Engagements so vielen Teilnehmern als stark undemokratisch erscheinen.¹³¹

Die beiden eben skizzierten Modelle enthalten also durchaus zutreffende Aspekte. Das ist auch der Grund dafür, daß sie trotz ihrer offenkundigen Schwierigkeiten bis heute immer noch als Grundmuster der politisch-philosophischen Analyse gelten können. Das *dritte* Modell, das nach Taylor dem Wesen einer lebendigen demokratischen Gesellschaft am ehesten angemessen ist und das seiner eigenen Denkweise am ehesten entspricht, ist der *liberale Republikanismus* von Alexis de Tocqueville und Hannah Arendt. Dieses Modell »räumt Konkurrenz und Streit den Platz ein, der ihnen in einer freien Gesellschaft gebührt; darin unterscheidet es sich von der Theorie des Gemeinwillens. Dennoch geht dieses dritte Modell davon aus, daß es für die Mitglieder der Gesellschaft einen zentralen, einheitsstiftenden Identifikationspol gibt; darin entfernt es sich von der ökonomischen Theorie.«¹³² Daher können von hier aus am ehesten die Bedingungen, die ein demokratisches Gemeinwesen ermöglichen, auf angemessene Weise beschrieben werden.

129 Ebd.

130 Ebd., S. 12.

131 Klaus von Beyme hat zutreffend den normativen Bewegungsenthusiasmus in der neueren sozialwissenschaftlichen Forschung kritisiert, der den Blick auf derartige Phänomene der inneren Demokratie von Bewegungen verstellt. Vgl. Klaus von Beyme, »Neue soziale Bewegungen und politische Parteien«, in: ders., *Der Vergleich in der Politikwissenschaft*, München und Zürich 1988.

132 Ebd., S. 12.

Taylor nennt vier Bedingungen: Ein *Solidaritätsgefühl* gegenüber dem Gemeinwesen, die Möglichkeit zur *Partizipation* an Entscheidungen, den Sinn für gegenseitigen *Respekt* und eine *funktionierende Wirtschaftsordnung*.

Das *Solidaritätsgefühl* entspricht einer wichtigen Bedeutung des Wortes »Patriotismus«, auch wenn sich die Bedeutung dieses Wortes heute zumindest im Englischen, Französischen und Deutschen in Richtung auf »Nationalismus« verschoben hat.¹³³ Die Nähe dieser beiden Begriffe ist darauf zurückzuführen, daß die politische Grundeinheit heute meist die Nation ist und Solidarität sehr oft auf nationalistischen Gefühlen basiert. Dieser Zusammenhang ist aber nicht notwendig vorhanden. Es geht nicht unbedingt um einen Patriotismus gegenüber einer Nation, sondern vielmehr gegenüber den Institutionen und Verfahren der Selbstregierung. Im westlichen Verfassungsmodell sind diese beiden Momente eine enge Verbindung eingegangen, und Taylor führt die langfristige Stabilität dieser Demokratien auf diesen Punkt zurück. Der eigene nationale Mythos ist zugleich der Mythos von der Entstehung der Selbstregierung.

Jerzy Szacki, der Taylors Theorie aus polnischer Sicht kommentierte, hat sehr nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß eine bewußte Wahrnehmung der Funktion des Nationalstaatsbegriffs unter westlichen, besonders amerikanischen Demokratietheoretikern eher eine Ausnahme ist. Er hat allerdings sofort kritisiert, daß Taylor dieses Problem letztlich nur streift und in der Schwebe läßt. Denn selbstverständlich wäre es schön, wenn sich der patriotische Bürgersinn in erster Linie auf die demokratischen Institutionen und erst in zweiter Linie auf das eigene Volk und das eigene Land richtet. Aber eine derartige Erfahrung funktionierender demokratischer Institutionen fehlt in den osteuropäischen Ländern ja eben. Wenn man also wie Taylor die Einheit als Bedingung von Demokratie ansieht und der Meinung ist, daß jedes demokratische Gemeinwesen nicht nur eine Gegenwart, sondern auch eine Geschichte der Selbstregierung haben muß, dann formuliert man eine Voraussetzung, die Osteuropäer nur traurig und verzweifelt stimmen kann.¹³⁴ Das Thema des

¹³³ Ebd., S. 14.

¹³⁴ Jerzy Szacki, »Aus einem fernen Land. Kommentar zu Charles Taylor«, in: *Transit*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 22.

Patriotismus und des Nationalstaats ist eines der Grundmotive kommunitarischen Denkens, wie schon im letzten Kapitel noch anhand von Alasdair MacIntyres Essay »Ist der Patriotismus eine Tugend?« zu sehen war. Dieser Punkt braucht an dieser Stelle nicht mehr weiter vertieft zu werden.

Das *zweite* wichtige Motiv ist die Partizipation, die gegen die entfremdeten Verfahren der Massendemokratien gestellt wird. Auch dieser Gedanke findet sich bei fast allen Kommunitariern. Ich werde ihn ausführlich im Zusammenhang mit der basisdemokratischen Konzeption Ben Barbers diskutieren.

Das *dritte* Motiv ist der gegenseitige Respekt der Bürger des Gemeinwesens. Nach Taylors Ansicht ist der Wohlfahrtsstaat eine wesentliche Voraussetzung dafür. Dieser Punkt wird von Taylor am wenigsten ausgeführt. Ich nenne ihn hier deshalb nur der Vollständigkeit halber. Über die Probleme des Respekts und der Verteilungsgerechtigkeit finden sich gründlichere und philosophisch grundlegendere Überlegungen bei Michael Sandel und bei John Rawls selbst.

Viertens ist die Wirtschaftsordnung ein wichtiges Element. Kapitalismus wie Sozialismus können Bedrohungen für die Demokratie darstellen. Bei den leninistischen Varianten des Sozialismus war das offenkundig, aber auch die heutigen oft multinationalen Großkonzerne tendieren dazu, Macht auf bürokratische Organisationsformen zu übertragen und sie den direkteren Mitentscheidungsmöglichkeiten der Bürger zu entziehen. Daneben »verleitet uns die Ideologie des Konsums dazu, in diesen Verzicht auf Verantwortung einzuwilligen im Tausch gegen das Versprechen auf weiter wachsenden Lebensstandard«. ¹³⁵ Diese Überlegung deutet an, in welchem Maße kommunitarisches Denken seine Wurzeln auch in der Konsumkritik der späten sechziger und frühen siebziger Jahre hat. Ähnliches gilt für die von ihm angestrebte gemischte Wirtschaftsform, in der »die Macht der privaten Großunternehmen durch ein Gegengewicht in Gestalt öffentlichen Eigentums ausbalanciert, wenn nicht überboten würde«. ¹³⁶ Auf diesen Punkt konnte der polnische Kommentator nur mit blanker Ungläubigkeit reagieren. Er macht sehr nachdrücklich darauf aufmerksam, daß Verstaatlichung und Planung

135 Taylor, »Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie«, a.a.O., S. 19.

136 Ebd., S. 20.

immer tödlich für demokratische Institutionen sind und daß bei allen seinen Fehlern der Kapitalismus doch eher mehr Raum läßt für Selbstverwaltungsinitiativen.¹³⁷ In dieser Frage ist Taylors politische Philosophie gewiß unterkomplex im Vergleich etwa zu Michael Walzers Konzeption der verschiedenen Sphären der Gerechtigkeit. Nach Walzer käme es nicht darauf an, daß der Staat selbst auf dem Felde der wirtschaftlichen Macht den Unternehmern Paroli bietet, sondern daß er dafür sorgt, daß wirtschaftliche Größe nicht in politische Herrschaft umgesetzt wird – und auch nicht etwa in den privaten oder religiösen Bereich in bestimmender Weise eindringt.

So liefert Taylors hermeneutische Rekonstruktion der Grundlagen von Demokratie zwar einige Einsichten, aber »keine praktischen Anregungen für jene, die erst dabei sind«, eine lebendige Demokratie zu schaffen.¹³⁸

5.3.2 Die Civil Society

Die konkrete Gestalt der Gemeinschaft ist die *civil society*, die *Bürgergesellschaft*. Dieser uralte Begriff politischen Denkens (*societas civilis*) ist in den letzten Jahren von den verschiedensten Seiten wieder sehr intensiv in die Diskussion gebracht worden.¹³⁹ Gemeint ist damit der in der Gesellschaft vorhandene Bürgersinn, das heißt die politische Kultur und die ihr zugrunde liegenden vielfältigen Organisationen und Institutionen auch außerhalb des direkten staatlichen Machtapparats, also die Vereine und Selbstverwaltungskörperschaften, die Honoratiorenstruktur, die Zivilcourage usw. Hegel hatte den Begriff *societas civilis* mit »bürgerliche Gesellschaft« übersetzt.¹⁴⁰ Diese Übersetzung

137 Szacki, »Aus einem fernen Land«, a.a.O., S. 29

138 Ebd.

139 Zum Beispiel Heinz Kleger, »Was heißt Zivilgesellschaft?«, in: *Widerspruch* 11, Nr. 21, 1991; Krzysztow Michalski (Hg), *Europa und die Civil Society*. Castalgandolfo-Gespräche 1989, Stuttgart 1991; Heinz Kleger, »Die Rückkehr der Bürgergesellschaft«, in: *Widerspruch* 12, Nr. 24, 1992, S. 49-61.

140 In den Aristoteles-Übersetzungen von Schlosser (1798) und Garve (1799) wird *κοινωνία πολιτική* noch mit »bürgerliche Gesellschaft« übersetzt. Erst nach Tönnies (zum Beispiel bei Rolfes 1912

differenziert allerdings nicht zwischen dem *citoyen* als am Gemeinwesen orientierten Staatsbürger und dem *bourgeois* als ausschließlich an seiner Selbstbereicherung interessierten Wirtschaftsbürger. Ralf Dahrendorf hat deshalb die Übersetzung »Bürgergesellschaft« vorgeschlagen, der ich mich anschließe, wenn ich nicht doch in der Quellsprache bei *civil society* bleibe¹⁴¹, weil der Begriff *Zivilgesellschaft*, der auch gern verwendet wird, zwar den gewaltfrei friedlichen Charakter des innergesellschaftlichen Umgangs deutlich betont, aber doch in gewissem Sinne das Militär ausschließt. Das Militär soll aber in der Bürgergesellschaft gerade keinen Staat im Staate bilden, sondern ebenfalls ein Verständnis der Staatsbürgerrolle pflegen. Der Hinweis auf Dahrendorf zeigt schon, daß die Kommunitarier auf diesen Begriff keinen Monopolspruch erheben können.

Osteuropa ist ein gutes Beispiel für die Funktion der *civil society*. In einigen Ländern verlief die Revolution beinahe wie aus dem Lehrbuch John Lockes: Die Regierung hat den Gesellschaftsvertrag gebrochen und das Volk unter willkürlicher Gewalt gehalten. Damit fällt die politische Macht an die Gemeinschaft zurück, die dem Naturrecht untersteht und die der politischen Struktur vorausgeht.¹⁴² Aus der Gesellschaft heraus werden Gegeninstitutionen wie die tschechische *Charta 77* und die polnische *Solidarnosc* gegründet, und im Moment der Umwälzung nehmen diese dem Staat die Macht ganz oder teilweise aus der Hand – bis durch Wahlen etc. neue reguläre staatliche Institutionen geschaffen werden und die politisierte Gesellschaft ihr Engagement wieder in normale Bahnen lenken kann. Die Institutionen der *civil society* sind, je nachdem, wie stark sich die demokratische Tradition

und Gigon 1955) ist man zur Übersetzung »Gemeinschaft« übergegangen. Zur Begriffsgeschichte vgl. die wichtigen Studien von Manfred Riedel, »Gesellschaft, bürgerliche«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Band 3, Basel und Stuttgart 1974, Sp. 466-473, sowie Manfred Riedel, »Der Begriff der »Bürgerlichen Gesellschaft« und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs«, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, S. 135-166.

141 Ralf Dahrendorf, »Die Bürgergesellschaft«, in: ders., *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart 1992, S. 67-73 und passim.

142 Vgl. dazu John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hg. von Walter Euchner, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1989, Zweite Abhandlung, §§ 172, 222, 223.

im Land schon gebildet hat (für Polen war der zehnjährige Vorlauf der *Solidarnosc* seit 1980 außerordentlich wichtig), unterschiedlich haltbar und politisch durchsetzungsfähig. Rußland bietet hier den naheliegenden Vergleich. »Die Entwicklung einer unabhängigen Adelsklasse, freier Städte und damit eines Regimes von ›Ständen‹ wurde in entscheidenden Augenblicken von der Staatsbildung Iwans des Schrecklichen und später von Peter dem Großen unterbrochen. Spätere Initiativen, die den Anschluß an den Westen bezweckten, wurden von Nikolaus I. und natürlich Lenin unterdrückt.«¹⁴³ Die orthodoxe Kirche war niemals unabhängig vom Staat und fiel als Gegeninstitution somit ebenfalls vollkommen aus. Die Turbulenzen, die wir dort erleben, hängen damit zusammen, daß unter schwierigsten wirtschaftlichen Bedingungen auch noch die politischen Strukturen neu erfunden werden müssen.

Die Gesellschaft hat also ihre eigene Identität außerhalb des politischen Bereichs. Dazu gehören sicher eine sich einigermaßen selbst regulierende Ökonomie und eine frei zirkulierende öffentliche Meinung. Die Autonomie dieser Sphären muß von der Politik respektiert werden¹⁴⁴, will diese nicht absolutistisch oder repressiv werden – oder sich schlicht übernehmen und daran scheitern. Die entscheidende und im Konfliktfalle ausschlaggebende vorpolitische Identitätsform ist aber heute viel deutlicher als bei John Locke oder Thomas Paine die nationale Identität oder die Vorstellung der Selbstbestimmung.¹⁴⁵ Taylor steht ihr mit einer gewissen Ambivalenz gegenüber. Die Idee der Nation ist neben der des Proletariats gerade auch zur gründlichen Zerstörung der *civil society* mißbraucht worden – wenn nämlich die vorpolitische Identität zur unmittelbaren Politik ohne Zwischeninstanzen erhoben wird, dann entsteht eine repressive Antipolitik.¹⁴⁶ Dann wird die Unterscheidung zwischen Staat und

¹⁴³ Charles Taylor, »Die Beschwörung der Civil Society«, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society*, a.a.O., S. 52-81, hier S. 59.

¹⁴⁴ Ebd., S. 71.

¹⁴⁵ Ebd., S. 73.

¹⁴⁶ Ebd., S. 74 f. Zur Antipolitik und zur unpolitischen Politik vgl. auch Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, S. 25; Hella Mandt, »Antipolitik«, in: *Zeitschrift für Politik* 34, 1987, S. 383-395.

Gesellschaft eingeebnet, die doch einstmals als antiabsolutistisches Moment in die politische Theorietradition eingeführt worden war.

Taylor selbst bezeichnet sich wegen der zu groben Opposition nicht als Kommunitarier – gewiß auch, um nicht Positionen anderer Theoretiker verteidigen zu müssen, die nicht die seinen sind. Mit seiner *Atomismuskritik* allerdings hat er dem kommunitarischen Denken ein Grundmuster und ein einleuchtendes Schlagwort geliefert, das die gesamte Debatte geprägt hat. Durch seine Betonung der sozialen Voraussetzungen und der Einbettung demokratischer Strukturen, seine Plädoyers für Bürgersinn und Patriotismus, für Partizipation und den Wohlfahrtsstaat stimmt er im übrigen mit den tragenden Elementen des Kommunitarismus so vollkommen überein, daß man ihm kein Unrecht tut, wenn man ihn dieser Richtung zuordnet.

Allerdings sollte man dabei sehr wohl bedenken, daß es sich bei den Kommunitariern um keine »Schule« mit leicht voneinander abweichenden Positionen handelt – wie etwa Freud und Jung, Wilhelm Reich und Erik Erikson verschiedene Richtungen innerhalb der psychoanalytischen Schule vertreten oder Horkheimer, Adorno, Herbert Marcuse und Erich Fromm verschiedene Varianten der *Frankfurter Schule*. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger als um eine Übereinstimmung einer Reihe von Liberalismuskritikern unterschiedlicher theoretischer und regionaler Herkunft, die zum Teil, wie Taylor, ihre Denkmotive schon seit langem vertreten, zum Teil erst neuerdings eine bestimmte Wendung erlebt haben und die gemeinsam breites Gehör finden, weil durch den forcierten Individualismus der Reagan- und Thatcher-Jahre die Sehnsucht nach mehr Gemeinschaft in den englischsprachigen Ländern sich ausgeweitet hat.

5.3.3 Die Kritik der negativen Freiheit

Einer der einflußreichsten politischen Essays der sechziger und siebziger Jahre war Isaiah Berlins »Two Concepts of Liberty«. Es handelt sich um Berlins Antrittsvorlesung in Oxford aus dem Jahre 1958. Berlin plädierte mit allem Nachdruck für einen *negativen Freiheitsbegriff*. Freiheit sollte ausschließlich verstanden werden als Abwesenheit äußerer Hemmnisse, als Unabhängig-

keit des Individuums von der Einmischung anderer. Die staatlichen Institutionen haben allein die Funktion, diese Freiheit so weitgehend wie möglich zu gewährleisten.

Eine weitergehende positive Freiheitskonzeption dagegen hält Isaiah Berlin für gefährlich und tendenziell totalitär, denn sobald Freiheit nicht mehr als Freiheit von Zwang, sondern als Freiheit zu etwas aufgefaßt wird, nämlich eine durch rationale Erwägungen vorgeschriebene Form, sein Leben zu führen, kann sie zu einer besonders raffinierten Tarnung für brutale Tyrannei werden. Für Berlin fallen Pluralismus, Demokratie und negative Freiheit zusammen.¹⁴⁷ Berlins erzliberale Position kann zwar auf einige spätantike Wurzeln etwa bei Epikur zurückgreifen, steht aber im Gegensatz zu den Konzeptionen fast aller wichtigen politischen Philosophen, denn kaum einer hat Freiheit verstanden als Möglichkeit, in beliebiger Weise zu handeln, sondern die »wahre Freiheit« besteht immer nur darin, das Vernünftige zu tun. Deshalb sind für Spinoza Kinder, obwohl sie der Zwangsgewalt ausgesetzt sind, keine Sklaven, da sie ja in ihrem eigenen Interesse gezwungen werden. Für Locke gibt es keine Freiheit ohne Gesetz, sogar Montesquieu hat in einigen weniger liberalen Momenten Freiheit verstanden als die Macht, das zu tun, was wir tun sollten. Freiheit besteht also für alle diese Theoretiker nie darin, das Irrationale, das Dumme oder Falsche zu tun. In dieser Sichtweise ist es keine Tyrannei, die einzelnen zu ihrem eigenen Besten zu zwingen. Die Tyrannei gibt sich hier als die wahre Befreiung aus – das ist in den Augen Berlins der entscheidende Mangel jeder Konzeption von positiver Freiheit.¹⁴⁸

Immanuel Kant sah im Paternalismus, der die Untertanen als unmündige Kinder behandelt und sie zwingen will, nach dem Urteil des Staatsoberhauptes glücklich zu werden, den größten denkbaren Despotismus.¹⁴⁹ Kant war in Isaiah Berlins Sicht der-

147 Isaiah Berlin, »Two Concepts of Liberty«, in: ders., *Four Essays on Liberty*, Oxford und New York: Oxford University Press 1989 (diese Ausgabe zuerst 1969).

148 Ebd., S. 135 f.

149 Immanuel Kant, »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (1793), in: ders., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1973, S. 88; vgl. Berlin, *Four Essays on Liberty*, a.a.O., S. 157.

jenige, der dem Begriff der negativen Freiheit noch am nächsten kam mit seinem Verständnis von Freiheit als »Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür«. ¹⁵⁰ Aber auch bei ihm wandelt sich der strikte Individualismus auf merkwürdige Weise in die Lehre, daß kein auf legalem Wege erlassenes Gesetz die rationale Freiheit des einzelnen einschränken kann, weil es Ausdruck dieser rationalen Freiheit ist. Damit ist für Berlin der technokratischen Expertenherrschaft Tür und Tor geöffnet, so sehr Kant auch bestritten hatte, daß es in moralischen Fragen Experten geben könne. Eine Regierung, die für die öffentliche Wohlfahrt verantwortlich ist, kann nicht warten, bis jeder vollkommen rational agiert, und wird ihn in seinem eigenen Interesse und zu seinem eigenen Besten disziplinieren, notfalls ins Gefängnis schicken müssen. In den selbstkritischen Momenten der Aufklärung ist dies gesehen worden – zum Beispiel in Mozarts *Zauberflöte*, wo die Herrschaft der Besten und Weisesten in Sarastros Tempel als gnadenlose Despotie dargestellt wird.

Der Fehler dieses Denkens, und damit von zwei Jahrtausenden westlicher Denktradition im Bereich der politischen Ethik, liegt nach Berlin darin, daß angenommen wird, alle Menschen hätten ein wahres Ziel, das in rationaler Selbstbestimmung liege, zweitens, daß die Ziele aller vernünftigen Wesen letzten Endes einem universalen und harmonischen Muster sich einfügen müßten, und drittens, daß aller Konflikt und damit auch alle entstehenden Tragödien ausschließlich auf den Zusammenstoß der Vernunft mit dem Unvernünftigen oder noch nicht ausreichend Rationalen zurückzuführen sind, viertens, daß alle Menschen, wenn sie erst zur Vernunft gebracht worden sind, auch den vernünftigen Gesetzen ihrer eigenen Natur gehorchen werden. ¹⁵¹ Diese vier Voraussetzungen bestreitet Berlin entschieden. Der keineswegs unbedingt rationale Kampf um Anerkennung kann durchaus ein berechtigtes Ziel sein; es muß auch ein Recht geben, für einen selbst Unvernünftigen zu wollen und zu tun; der Konflikt kann genauso durch das Zusammentreffen zweier unvereinbarer rationaler Ziele entstehen – man muß sich nur eingestehen, daß es solche Unvereinbarkeiten geben kann und nicht bloß eine ver-

150 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, Hamburg 1966, S. 43.

151 Berlin, *Four Essays on Liberty*, a.a.O., S. 154.

einheitlichende Vernunft, die alles in Harmonie auflöst, wenn sie nur richtig erkannt worden ist.

Berlin plädiert dafür, die seltsame Begrifflichkeit aufzugeben, nach der die Ausübung von Zwang gegen jemanden diesen erst zur wahren Freiheit führt, weil die Despotismen seit der Französischen Revolution dies als außerordentlich wirksame Rechtfertigungsideologie nutzen konnten. Er möchte zu einer Begrifflichkeit kommen, in der Freiheit Freiheit ist und nicht irgend etwas anderes, zum Beispiel nicht Gleichheit, Fairneß, Gerechtigkeit, Kultur, menschliches Glück oder ein gutes Gewissen.¹⁵² Entsprechend soll einschränkender Zwang auch so genannt und nicht verhüllt werden. Er hält Thomas Hobbes, den Theoretiker der despotischen Zentralgewalt im Namen der Friedensschaffung und Lebenserhaltung, deshalb für einen der ehrlichsten politischen Theoretiker.

Seine Kritik der positiven Freiheit geht aber noch weiter. Das Streben nach Souveränität, nach Selbstregierung, erhöht nicht unbedingt die Freiheitspotentiale einer Gesellschaft. Eine Demokratie kann ihren Bürgern durchaus die engsten und begrenzendsten Zwänge auferlegen. Für die antike Demokratie Athens war das sogar das entscheidende Charakteristikum. Es kommt nicht so sehr darauf an, wer regiert – ob die Bürger selbst oder eine übergeordnete Instanz –, sondern vielmehr darauf: in welchem Ausmaß wird regiert? Berlin zieht die Trennungslinie zwischen diesen beiden Fragen: »By whom am I governed?« und »How much am I governed?«¹⁵³ Die wirklichen Liberalen, wie John Stuart Mill und Benjamin Constant, hatten jederzeit ein Sensorium für die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit und fürchteten die Tyrannei der vorherrschenden Gefühle und Meinungen ebenso sehr wie jede andere politische Tyrannei.

Berlins Denken hat vieles von dem vorweggenommen, was später etwa in Foucaults Vernunftkritik vorgetragen worden ist. Foucault allerdings hat meines Wissens Isaiah Berlin nie zur Kenntnis genommen. Vermutlich deshalb, weil Berlins antitotalitäres Denken in jenen Jahren als Apologie der westlichen Regierungsform galt. Die Gegenüberstellung der beiden Formen der Freiheit und die Warnung vor den totalitären Tendenzen in jedem

152 Ebd., S. 125.

153 Ebd., S. XLIII.

Begriff von positiver Freiheit war gewiß eine extreme idealtypische Zuspitzung und konnte deshalb nicht allen aus der Theoriegeschichte bekannten Freiheitskonzeptionen gerecht werden. Im Falle Montesquieus und Immanuel Kants hatte Berlin ja schon selbst einige Differenzierungen ins Spiel gebracht, ohne aber von der Radikalität seiner Kritik etwas zurückzunehmen. In der angelsächsischen Welt waren diese Überlegungen außerordentlich einflußreich – in Deutschland und Frankreich wurden Berlins Überlegungen dagegen eher zögerlich aufgenommen, und ich vermute fast, daß Charles Taylors Versuch, Berlin zu widerlegen, eine höhere Auflage und größere Verbreitung gefunden hat als Berlins Buch selbst. Taylor verteidigt hier sozusagen den Hauptstrom politischen Denkens gegen eine moderne Minderheitsvariante. Was steht auf dem Spiel? Die Befürworter der negativen Freiheit wollen individuelle Unabhängigkeit von anderen. Die positiven Theorien »wollen Freiheit außerdem mit kollektiver Selbstregierung identifizieren«. ¹⁵⁴ Positive Freiheit hat in Taylors Sicht also Züge einer Regierungsform im Sinne der alten republikanischen Tradition, wie man sie in der Antike, bei Machiavelli, Thomas Jefferson und Tocqueville finden kann.

Taylors entscheidendes Argument, auf dem im Grunde sein ganzer Aufsatz »Der Irrtum der negativen Freiheit« basiert, lautet so: Es reicht nicht, einfach nur tun zu können, was wir wollen. »Es ist zugleich erforderlich, daß das, was wir wollen, nicht unseren grundlegenden Zielen oder unserer Selbstverwirklichung zuwiderläuft.« Oder in einer etwas anderen Formulierung: Das »Subjekt selbst kann in der Frage, ob es selbst frei ist, nicht die letzte Autorität sein, denn es kann nicht die oberste Autorität sein in der Frage, ob seine Bedürfnisse authentisch sind oder nicht, ob sie seine Zwecke zunichte machen oder nicht.« ¹⁵⁵

154 Charles Taylor, »Der Irrtum der negativen Freiheit«, in: ders., *Negative Freiheit?, Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, a.a.O., S. 118-144, hier S. 120 f.

155 Ebd., S. 125. Eine andersartige, aber ebenfalls auf die antike republikanische Tradition rekurrierende Kritik der negativen Freiheit hat Quentin Skinner vorgetragen; vgl. ders., »The Ideal of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives«, in: Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, S. 193 bis 224.

Berlin würde auf diesen Einwand wahrscheinlich antworten, daß das Individuum dies schon irgendwann merken werde, im übrigen aber vor jeder Bevormundung geschützt werden müsse, denn wer sonst könne in Fragen, die unmittelbar die eigenen Wünsche und Ziele betreffen, eine höhere Autorität sein als man selbst? Die Gefahr des Paternalismus, vor der Berlin so sehr warnt, liegt an diesem Punkt sozusagen auf der Hand. Taylor ist sich dieses Problems bewußt und versucht, ihm aus dem Wege zu gehen, indem er den Weg von der negativen zu einer positiven Freiheitskonzeption in zwei Schritte zerlegt. Der erste Schritt ist die Gleichsetzung von Freiheit mit dem, was wir wirklich wollen. Diesen Schritt hält Taylor für berechtigt, denn eine Auffassung von Freiheit, die jede Unterscheidung der Ziele und Motive vermeidet, wird sich nicht halten lassen. Sie gerät in das Paradox der Freiheit, die sich selbst und ihre eigenen Bedingungen durch Unterwerfung bereitwillig aufgibt. Ein Paradox in diesem Sinne wäre zum Beispiel die Vorstellung einer freiwilligen Unterwerfung etwa unter eine Sucht.

Der zweite Schritt dagegen würde wirklich in den Totalitarismus führen: nämlich die Einführung irgendeiner Doktrin, die angibt, was unser wirklicher Wille sei oder zu sein habe. »Wir könnten ein Beispiel für diesen zweiten Schritt in Rousseaus Auffassung erblicken, daß nur eine auf dem Gesellschaftsvertrag basierende Gesellschaft, in der alle sich vollständig dem Ganzen widmen, uns vor Fremdbestimmung bewahrt und gewährleistet, daß wir nur uns selbst gehorchen; oder in Marx' Lehre vom Menschen als einem Gattungswesen, das sein Potential in einer gesellschaftlichen Produktionsweise verwirklicht, das somit diese Produktionsweise kollektiv kontrollieren muß.«¹⁵⁶ Damit ist klar, worauf Taylor hinauswill: er will den ersten Schritt in Richtung auf eine positive Freiheitskonzeption gehen und so eine gewisse Selbstreflexion und Vernünftigkeit in die Zielvorstellungen des Individuums hineinbringen, den zweiten aber strikt vermeiden. Sein Argument: Vorausgesetzt ist immer schon eine gewisse Bedeutsamkeit. Wenn wir von Freiheit sprechen, meinen wir ja nicht die reine Bewegungsfreiheit (die etwa durch Verkehrsampeln eingeschränkt wird), sondern etwa die Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Damit fallen wir Relevanz-

156 Taylor, »Der Irrtum der negativen Freiheit«, a.a.O., S. 127.

urteile und gestehen zu, daß nicht alle Möglichkeiten gleichwertig sind. Das gilt noch mehr für die innere Wahrnehmung: »Manche vorübergehende Bequemlichkeit ist weniger bedeutsam als die Erfüllung einer lebenslangen Berufung, unsere Eigenliebe weniger wichtig als eine Liebesbeziehung.«¹⁵⁷

Umgekehrt gibt es Fälle, in denen das zu tun, was man am stärksten will, gerade nicht der Beweis der eigenen Freiheit ist – sehr starke Wünsche können geradezu ein Hindernis der Freiheit sein. Wenn das so ist, kann auch nicht mehr jede Fremdbeurteilung ausgeschlossen werden, denn das hieße ja, »prinzipiell auszuschließen, daß das Subjekt sich jemals über das, was es wirklich will, irren kann«.¹⁵⁸ Nach der reinen Theorie negativer Freiheit wäre das wirklich so, denn das unmittelbare Gefühl wäre ein grundlegendes Faktum, von dem man ausgehen muß. Das heißt nicht unbedingt, daß man ihm nachgeben muß, es heißt aber sehr wohl, daß man den Verzicht, dieses unmittelbare Gefühl auszuleben, als Einschränkung der eigenen Willkürfreiheit bezeichnet und nicht als Verwirklichung irgendeiner wahren Freiheit. Diese Konzeption lehnt Taylor ab, denn dann wären unsere grundlegenden Bedürfnisse nichts anderes als etwa Zahnschmerzen, die in der modernen Sprachphilosophie als ein typisches Beispiel für etwas gelten, was ausschließlich der Eigenwahrnehmung zugänglich ist. Viele Gefühle und Bedürfnisse sind aber nicht so unmittelbar wie Schmerzen, sie können uns selbst als unbegründet oder als mehr oder weniger rational erscheinen, unterliegen damit unserer Reflexion. »Wir können daher manche Bedürfnisse als Fesseln wahrnehmen, weil wir sie nicht als unsere eigenen erleben.«¹⁵⁹ Sie unterliegen starken Wertungen. Dann gibt es aber auch die Möglichkeit von Fehleinschätzungen, Illusionen und Selbsttäuschungen – von denen die großen Erziehungsromane wie die *Verlorenen Illusionen*, die *Education sentimentale* oder *Wilhelm Meisters Lehrjahre* handeln.

Immer geht es um Selbstreflexion und Selbsteinsicht von Subjekten, die wir als Leser von außen beobachten und auch beurteilen können. Taylor nennt als Beispiel für Fehleinschätzungen, die der Handelnde nicht selbst entdeckt, Andreas Baader und Charles Manson. »Ich wähle sie aus als Menschen mit einem

157 Ebd., S. 131.

158 Ebd., S. 135.

159 Ebd., S. 139.

starken Gefühl, daß manche Zwecke und Ziele unvergleichlich wichtiger sind als andere – oder zumindest mit einem Hang, das Vorhandensein eines solchen Gefühls so vorzuspielen, daß dies einen Gutteil ihrer Zeit in Anspruch nahm –, deren Verständnis grundlegender Ziele jedoch mit Konfusion und Irrtum durchwirkt war.«¹⁶⁰ Sobald man solche Extremfälle zugesteht, muß man auch zugestehen, daß wir übrigen möglicherweise an der gleichen Unfähigkeit, wenn auch hoffentlich in geringerem Grad, leiden. Der durch Irrtum oder Ressentiment innerlich gefesselte Mensch ist nicht wirklich frei. Auch innere Hindernisse sind Freiheitseinschränkungen. Die reine negative Freiheitsdefinition als Abwesenheit äußerer Hindernisse ist also nicht haltbar, denn sie führt zur Preisgabe »eines der hervorragenden Terrains des Liberalismus, des Bereichs der individuellen Selbstverwirklichung«, und kann nicht wahrnehmen, daß die Freiheit um so größer ist, je bedeutsamer nach unseren reflektierten Wertvorstellungen die Ziele sind, die wir anstreben wollen.¹⁶¹

Taylor's Argumentation spart den politischen Bereich der republikanischen Selbstregierung und der damit möglichen Tyrannei der Mehrheit vollkommen aus und konzentriert sich nur auf das Problem der Selbstverwirklichung. Deshalb ist seine Kritik völlig unzureichend und verfehlt den politischen Kern von Berlins »negativer Freiheit«. Er kann zwar zeigen, daß es Fälle gibt, in denen jemand anders die eigenen Wünsche besser und richtiger beurteilen kann als man selbst. Mit diesem Nachweis ist aber nicht das geringste gewonnen, denn wer soll beurteilen, ob jemand in einem bestimmten Augenblick mehr seinem eigenen Willen oder dem Rat des Therapeuten zu folgen hat? Ein Plädoyer für die prinzipielle Außenbeurteilung wäre ein Plädoyer für eine prinzipielle Entmündigung des Subjekts, die wir nur unseren Kindern und vielen in geschlossenen Anstalten verwahrten Geisteskranken zumuten, wohl wissend, daß es eine unangemessene Umgangsform mit voll entwickelten menschlichen Persönlichkeiten ist. Taylor kann nicht zeigen, daß das Außenurteil in irgendeiner Weise der Selbstbeurteilung überlegen ist. Auch in den Bildungsromanen kam es darauf an, daß das Subjekt alle Fehler selbst macht und anschließend in Erfahrungen umdefiniert. So richtig es sein mag, eine Sehnsucht nach Einheit und Gemeinsamkeit zu

160 Ebd., S. 141.

161 Ebd., S. 144.

artikulieren, so recht hat Berlin wohl mit seiner Sprach- und Begriffskritik, daß die Rede darüber eben nicht eine Rede über Freiheit, sondern über etwas anderes sei und daß man sich dessen bewußt sein müsse, daß man möglicherweise Einschränkungen der eigenen Willkürfreiheit in Kauf nehmen muß, wenn man diese anderen Ziele realisieren will.

In dieser Debatte zeigt sich eine *Schwäche* kommunitarischer Argumentation, auf die später, im Zusammenhang mit der Erörterung republikanischer und kommunaler Selbstregierung, noch weiter einzugehen sein wird. Kommunitarische Argumentationen sind offenbar dort überlegen, wo sie *durch hermeneutische Reflexion* die Bedingungen und Voraussetzungen liberaler Konzeptionen in den Blick bekommen. Stoßen sie aber auf eine liberale Argumentation wie die Berlins, die ihrerseits Voraussetzungen und mögliche gefährliche Folgen bestimmter Freiheitskonzeptionen erörtert, also auf der gleichen Reflexionsebene angesiedelt ist, dann funktioniert der Gestus der Hinterfragung nicht. Dann steht Argument gegen Argument. Zumindest in diesem Fall waren die ingeniöseren und brillanteren, auch die kühneren Argumente auf der Seite des Liberalen.

5.4 War die Debatte zwischen Kommunitariern und Liberalen falsch angelegt?

Nachdem die kommunitarische Liberalismuskritik von Charles Taylor und vor allem Michael Sandel in Gang gesetzt und mit einigem Echo in der akademischen Welt einige Zeit geführt worden war, setzte Ende der achtziger Jahre eine Reflexion darüber ein, ob die ganze Auseinandersetzung nicht vielleicht falsch angelegt war. Auch diese Selbstbesinnung der Debattierenden ging zunächst wieder von Charles Taylor aus. Seiner Analyse nach reden beide Parteien aneinander vorbei, weil normative Fragen (Taylor nennt sie Fragen der Parteinahme) und Fragen der Faktizität und der Methodik, die auf der Ebene der Erklärung und nicht schon der Wertung liegen (Taylor nennt sie ontologische Fragen), miteinander verwechselt werden. »Eine ontologische Position heißt nicht, für etwas Bestimmtes einzutreten; doch hilft die ontologische Position gleichzeitig dabei, die Optionen zu definieren, für die man sinnvollerweise eintreten kann. Letzteres

erklärt, inwiefern ontologische Thesen weit davon entfernt sind, unschuldig zu sein. Deine ontologische Auffassung kann, wenn sie wahr ist, zeigen, daß die von deinem Nachbarn bevorzugte Gesellschaftsordnung unmöglich ist.«¹⁶²

Nun kann man Sandels Argument gegen Rawls sowohl auf der Ebene der Faktenfeststellung als auch auf der Ebene der normativen Konsequenzen bestreiten. Einen Fehler würde nur derjenige machen, der aus normativen Gründen solche Aussagen Sandels bestreitet, die nichts weiter sind als Feststellungen von Fakten. Das eben ist es, was Taylor einigen Kritikern unterstellt.¹⁶³ Taylor selbst möchte ein zentrales Ergebnis von Sandels Arbeit als »ontologische« Aussage, also als Faktenfeststellung, nicht schon als normatives Urteil verstanden wissen, nämlich seine Kritik an Rawls' Ausgangspunkt der prinzipiellen Gleichheit aller, der gegenüber Ungleichverteilungen nur dann gerechtfertigt werden können, wenn sie auch den minder Privilegierten einen Vorteil bringen. Dahinter steht eine weitere Voraussetzung, die Rawls nicht eigens diskutiert. Eine prinzipielle Gleichverteilung wäre nämlich überhaupt nur dann zu rechtfertigen, wenn man ein außerordentlich hohes Maß an Solidarität unter den Beteiligten annehmen würde. »Dieser Sinn gegenseitiger Verpflichtung könnte nur von gebundenen Individuen aufrechterhalten werden, die einen starken Gemeinschaftssinn teilten.«¹⁶⁴ Rawls' Vertragskonzeption geht aber aus von abstrakten Individuen, die gerade keine besonderen Interessen und Vorlieben haben sollen, das heißt, aneinander also gar nicht in besonderem Maße interessiert sein können. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, innerhalb deren dann geteilt werden könnte, scheint

162 Charles Taylor, »Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge/Mass, London: Harvard University Press 1989, S. 159-182 (deutsch: »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, a.a.O., S. 103-130, hier S. 105).

163 Zum Beispiel Amy Gutmann, »Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*, a.a.O., S. 68-83 (Original: »Communitarian Critics of Liberalism«, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, S. 308-322); vgl. Taylor, »Aneinander vorbei«, a.a.O., S. 105.

164 Taylor, »Aneinander vorbei«, a.a.O., S. 107.

bei Rawls geradezu methodisch ausgeschlossen zu sein.¹⁶⁵ Sandel macht also auf ein immanentes Problem des Vertragsmodells aufmerksam. Es ist nicht so, daß er an diesem Punkt der Kritik schon ein vorgefertigtes Gemeinschaftsmodell oder gar eine Gemeinschaftsideologie an Rawls heranträgt. Er sagt lediglich, daß Rawls, um die prinzipielle Bereitschaft zur Umverteilung zu begründen, mehr Gemeinschaftlichkeit voraussetzen müßte, als er es tatsächlich tut.

Derartige Erinnerungen sind bei Debatten über Grundfragen bisweilen unvermeidlich. Sie können zum Teil wirkliche Mißverständnisse klären, vor allem aber durch die Einführung weiterer Differenzierungen dazu beitragen, eventuell auch einen Schritt weiterzukommen. Wenn man das Argument Sandels als Nachweis dafür interpretiert, daß Rawls eine wesentliche Voraussetzung seiner Vertragskonzeption nicht diskutiert und daher auch nicht eigens begründet hat, so folgt daraus ja nicht notwendig, daß man nun den methodologischen Individualismus der Vertragstheorie zugunsten irgendeiner Form von Kollektivdenken aufgeben müsse.

Es gibt andere Folgerungsmöglichkeiten: Man kann das Argument schlicht als Hinweis auf eine Schwäche der Gerechtigkeits-theorie deuten, woraus dann die Aufgabe einer Vervollständigung in diesem Punkt resultiert. Oder aber man versucht ein anderes, ausgeweitetes Verständnis des Individuums und des Individualismus zu entwickeln, wie Taylor das als seinen Ansatz vorschlägt. Das Individuum muß nicht notwendigerweise atomistisch verstanden werden, sondern es gibt auch die ideengeschichtliche Möglichkeit eines *holistischen Individualismus*. Dieses Modell findet sich bei Wilhelm von Humboldt und John Stuart Mill. Humboldt und seine Nachfolger »repräsentieren einen Strang des Denkens, der sich der (ontologischen) sozialen Einbettung menschlichen Handelns voll bewußt ist, zugleich jedoch Freiheit und individuelle Unterschiede sehr hoch schätzt. Humboldt war eine der wichtigsten Quellen für Mills Freiheitslehre. Angesichts dessen verwundert es, daß jemand eine Verteidigung des Holismus als Parteinahme für den Kollektivismus versteht. Doch die reiche Tradition, für die Humboldt steht,

165 Vgl. dazu Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, a.a.O., Kapitel 2.

scheint von Mills Erben in der englischsprachigen Welt vergessen worden zu sein.«¹⁶⁶

An dieser Stelle kann man sehen, wie die Debatte aufgrund der berechtigten Anfragen der Kommunitarier ihre eigene Dynamik entwickelt hat, die sie hinaustrieb über den anfänglichen Gegensatz Liberale versus Kommunitarier. Sie führte hin auf eine genauere Betrachtung der *gemeinschaftlichen Grundlagen des liberalen Denkens selbst*. Die Rückbesinnung auf die Ideengeschichte, in diesem Fall auf Humboldt und Mill, ist hier nur eine der in diesem Zusammenhang möglichen Methoden der Selbstreflexion. Sie ist, das sei hier nicht nur am Rande bemerkt, auch insofern aufschlußreich, als sie einen bemerkenswert ungerechten Vorwurf enthält: Gerade Wilhelm von Humboldts Gedanke, daß wir unsere Kräfte nur einseitig voll entfalten können und deshalb auf das Zusammenwirken und die Verbindung mit anderen angewiesen sind, also auf eine soziale Einheit, um in irgendeinem Sinne zu einer Art von Vollständigkeit gelangen zu können, wird von Rawls mehrfach aufgegriffen, sowohl in seiner frühen *Theorie der Gerechtigkeit* als auch in einem späteren Aufsatz, in dem er seine Vorstellung von sozialer Einheit mit dem Beispiel orchestralen Zusammenwirkens illustriert.¹⁶⁷ Rawls hat Humboldt nicht nur nicht vergessen, sondern ganz bewußt eingesetzt, um seine Idee eines liberalen umfassenderen »Guten«, das nicht nur ein materiales Ziel ist, sondern einer Gerechtigkeitskonzeption im prozeduralen Sinne bedarf, im Gegensatz zu den je einzelnen Vorstellungen des Guten zu umreißen.¹⁶⁸ Nicht um das Vergessen Humboldts scheint es also zu gehen, sondern um eine unterschiedliche Auslegung.

Die inhaltlich entscheidende Differenz zwischen Taylor und Rawls bleibt von diesem Auslegungsunterschied unberührt,

166 Taylor, »Aneinander vorbei«, a.a.O., S. 108.

167 Vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 568 f., und zwar im Kapitel 79: »The Idea of a Social Union« oder in der deutschen Übersetzung noch expliziter: »Die Idee der sozialen Gemeinschaft«. Vgl. auch John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1999*, Frankfurt am Main 1992, S. 192, wo das gleiche Humboldt-Zitat aus »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« wiederaufgenommen wird.

168 Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S. 195.

denn maßgeblich ist nicht, ob die Gemeinsamkeit überhaupt berücksichtigt wird, sondern vielmehr, ob sie als vorrangig oder als nachgeordnet anzusehen ist. Taylor hält Liberalen wie Rawls, Dworkin, Nagel und Scanlon¹⁶⁹ ihren Prozeduralismus vor, nach dem es diskriminierend wäre, wenn die Gesellschaft ihren Mitgliedern eine bestimmte Konzeption des »guten Lebens« vorschriebe. Deshalb müsse die für eine liberale Gesellschaft zentrale und vorrangige Ethik eine Ethik des *Gerechten* und nicht des *Guten* sein. Die Entscheidungsverfahren haben den Vorrang und gewährleisten überhaupt erst das erträgliche Zusammenwirken, das dann in einer zweiten Stufe, wie eben an Rawls' Bezugnahme auf Humboldt zu sehen war, mit allen Metaphern der – freiwilligen – Gemeinsamkeit gefüllt werden kann. Dagegen stellt Taylor die Reflexion auf die »ontologischen« Fragen von Identität und Gemeinschaft, die er als Fragen nach der Lebensfähigkeit und nach der Übertragbarkeit auf andere Gesellschaften außerhalb der USA betrachtet.

Er konzentriert sich auf die Frage nach der Lebensfähigkeit und schließt sich hier an die Tradition der »civic virtue«, des republikanischen Bürgerhumanismus, an, wie er sie bei Machiavelli, Montesquieu und Tocqueville vorgezeichnet findet. Die Identifikation mit der eigenen Gesellschaft erfolgt nach dieser Vorstellung durch Partizipation. In dieser freiwilligen Identifikation liegt nach Taylor das Moment des Patriotismus: »Ich widme mich nicht der Verteidigung der Freiheit von einfach irgend jemandem, sondern ich fühle das Band der Solidarität mit meinen Landsleuten in unserem gemeinsamen Unternehmen, dem gemeinsamen Ausdruck unserer jeweiligen Würde. Der Patriotismus liegt irgendwo zwischen Freundschaft oder Familiengefühl einerseits und altruistischer Hingabe andererseits.«¹⁷⁰ Wesentlich

169 Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main 1984; Thomas Nagel, *Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1994; Thomas M. Scanlon, »Contractualism and Utilitarianism«, in: John Rajchman, Cornel West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press 1985, S. 215-243 (zuerst in: Amartya Sen und Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press 1981).

170 Taylor, »Aneinander vorbei«, a.a.O., S. 111.

sind erstens das gemeinsame Projekt und zweitens die damit verbundene gemeinsame Geschichte.

So kommt Taylor zu dem etwas idyllisch klingenden Schluß, daß »funktionierende Republiken wie Familien«¹⁷¹ sind. Dieses Modell stellt Taylor nun gegen die atomistische Denkweise, wie sie seit Hobbes, Locke und Bentham immer stärker geworden ist. Im atomistischen Weltbild haben solche funktionierenden Republiken, wie Taylor sie sich vorstellt, keinen Platz. Identität und Gemeinschaft kommen in diesem Denken nicht vor, bilden aber nach Taylors Meinung die Grundlage der Fähigkeit zur Empörung und Entrüstung über Verfehlungen der Regierung wie die Watergate- oder Iran-Contra-Affäre. Eine interessenkalkulierende Konzeption kann diese Fähigkeit nicht hinreichend erklären. Sie ist aber einer der Ursprünge des Bürgersinns. »Das reine aufgeklärte Selbstinteresse wird niemals Menschen stark genug bewegen, um eine wirkliche Bedrohung für potentielle Despoten und Putschisten darzustellen.«¹⁷² Mit dieser Tatsächlichkeitsbehauptung soll die These gestützt werden, daß allein der Patriotismus ein starkes Bollwerk der Freiheit gewesen ist und auch in Zukunft wird bleiben müssen.¹⁷³

Wenn nun in wichtigen historischen Fällen genau dieses aufgeklärte Selbstinteresse zunächst ausgereicht hätte, um die Revolte in Gang zu bringen? Sowohl die Protagonisten der niederländischen wie die der englischen Revolution von 1640 haben zunächst außerordentlich maßvoll, sach- und interessenbezogen argumentiert. Gerade an der niederländischen Revolution zeigt sich, mit welcher Vorsicht das Widerstandsrecht nur den niedrigen und höheren Obrigkeiten, nicht aber Privatleuten zugeschrieben wurde.¹⁷⁴ Die Verschärfung, die Zuspitzung und schließlich die lange Durchhaltebereitschaft (der niederländische Freiheitskampf dauerte von 1568 bis 1648) lassen sich durchweg aus den Überreaktionen der Gegenseite und deren Konsequenzen erklären, nämlich der Empörung über die unschuldigen Opfer, also aus der Dialektik des einmal entstandenen Konflikts

171 Ebd., S. 111.

172 Ebd., S. 122.

173 Ebd.

174 Vgl. Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand. Studien zur politischen Theorie der Niederländischen und der englischen Revolution*, Frankfurt am Main 1981, S. 51 und passim.

selbst, in dem dann die neuen und weitertreibenden Konfliktursachen erst entstehen. Die Forderung nach religiöser Toleranz wurde zudem in den Niederlanden immer wieder mit ökonomischen Argumenten verknüpft.¹⁷⁵ Auch die amerikanische Revolution, ebenfalls eine bürgerliche Modellrevolution, kann in ihren Entstehungszusammenhängen überzeugend als Revolution aus aufgeklärtem Eigeninteresse gedeutet werden.¹⁷⁶

Wenn man den Blick im nachhinein auf die mobilisierten und verzweifelt kämpfenden Massen einer revolutionären Situation oder eines Befreiungskampfes fixiert, dann erscheint die Vorstellung einer Revolution aus aufgeklärtem Eigeninteresse in der Tat als abwegig. Aber ein solches Bild erfaßt nur die spektakulären und meist von überschäumenden Emotionen gekennzeichneten Phasen der Kulmination. Es verdeckt den Prozeßcharakter solcher Entwicklungen. Zumindest zur Auslösung eines revolutionären Prozesses reicht das aufgeklärte Eigeninteresse aus, alles weitere ergibt sich dann. In diesem Punkt ist Taylors Argument also keineswegs evident.

In einer zweiten, damit verbundenen Hinsicht kann ihm allerdings recht gegeben werden: Es ist durchaus ein republikanischer Patriotismus denkbar (und auch in vielen Situationen, zum Beispiel bei der Empörung über den Watergate-Skandal, nachweisbar), der sich am Muster der prozedural-liberalen Gesellschaft orientiert und gerade diesen Prozeduralismus gegen illegale oder autoritäre Übergriffe des Staatsapparates zu verteidigen sucht.¹⁷⁷ Hier scheinen sich die liberale und die kommunitarische Position wieder zu begegnen.

Taylor läßt die Frage unentschieden, ob ein derartiges Abwehrengagement ausreichend ist, um liberale Gesellschaften zu erhal-

175 Ebd., S. 63, vgl. auch S. 112, wo er Hobbes' abfällig gemeinte Bemerkung zitiert, viele Leute in England glaubten, »um reich zu werden, brauche man nur wie die Niederländer die Regierungsform zu ändern«: Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1984, S. 249.

176 Vgl. dazu Horst Dippel, *Die Amerikanische Revolution, 1763 bis 1787*, Frankfurt am Main 1985, der auch die These einer paranoiden Furcht vor einer englischen Verschwörung gegen die Kolonien ausführlich diskutiert und als Mobilisierungsmetapher der rebellierenden Elite deutet.

177 Taylor, »Aneinander vorbei«, a.a.O., S.122 ff.

ten. Er hat offenbar seine Zweifel daran, ohne diese wirklich auszuführen und zu begründen. Er äußert statt dessen die Vermutung, die prozedural denkenden Liberalen seien sich nicht wirklich dessen bewußt, daß ein republikanisches oder kommunitarisches Modell das Moment der partizipativen Selbstregierung als wesentlich betrachtet und dadurch entscheidend über die liberale Konzeption möglichst weitgehender individueller Entfaltung hinausgeht.¹⁷⁸ Er unterstellt den Liberalen, daß sie möglicherweise »noch zu sehr im Bann allgemein geteilter, atomistisch infizierter Begriffe, des instrumentellen Modells der Gesellschaft oder der verschiedenen atomistischen Quellen der Verpflichtung stehen, um diese Fragen zu sehen? Daß sie für ontologische Fragen zu unempfänglich sind, um die republikanische Kritik zu verstehen?«¹⁷⁹

Deshalb nehmen sie die kommunitarische Kritik als kollektivistisch und antiliberal wahr, während nach Taylor der Kommunitarismus mehr eine Art erweiterter und durch patriotische Selbstbesinnung auf den materialen Kern der eigenen Identität *verbesserter Liberalismus* ist. Sein Vorwurf lautet also, in meine Sprache übersetzt: Die Liberalen betrachten das kommunitarische Denken als Gegner der individuellen Freiheit, während es diese in Wirklichkeit nur anders, nämlich als partizipative Selbstregierung, interpretieren und dadurch erweitern will. Taylors These, man habe aneinander vorbei geredet, basiert unter anderem auf diesem Gedanken.

Leider ist er falsch. An der Gegenüberstellung von Isaiah Berlins *negativer Freiheit* mit der von Taylor vertretenen »positiven Freiheit« habe ich dazu schon die wichtigsten Argumente entwickelt. In der liberalen Denktradition sind spätestens seit Benjamin Constant immer wieder die individuelle und die Bürgerfreiheit der Selbstregierung einander gegenübergestellt und als nicht notwendigerweise kompatibel betrachtet worden. Ich werde weiter unten auf Constants Grundgedanken, daß die aktivistische kollektive Selbstbestimmung in der Antike (und er meinte damit immer auch die Rhetorik und Praxis der Französischen Revolution) mit einer erheblichen Einschränkung der individuellen Entfaltungsfreiheit verbunden war, noch genauer einge-

178 Ebd., S. 129; zur Gegenüberstellung des liberalen und republikanischen Modells vgl. S. 126 f.

179 Ebd., S. 129.

hen.¹⁸⁰ Auch im gegenwärtigen Liberalismus, zum Beispiel bei Friedrich August von Hayek, wird die individuelle und die politische Freiheit praktisch und begrifflich deutlich getrennt. Freiheit »im Sinne von Abwesenheit von Zwang auf ein Volk als Ganzes« ist durchaus vereinbar mit massiver Unterdrückung jedes einzelnen.¹⁸¹ Die Liberalen haben diesen Gegensatz nicht nur sehr gut verstanden, er ist geradezu einer der Kernpunkte ihrer Lehre und der wohl entscheidende Differenzpunkt zum kommunitarischen Denken.

Charles Taylor scheint in einer hegelianischen, aber darum noch keineswegs richtigen Denkfigur anzunehmen, daß »positive« Freiheit auf jeden Fall mehr und eine Erweiterung der »negativen«, der Willkürfreiheit des Liberalismus sei, was die Liberalen in ihrer verkürzten Denkweise nur leider nicht einzusehen bereit seien. Auf kommunitarischer Seite haben wir es in Wirklichkeit aber nur mit einer Rhetorik der Inklusion zu tun, die suggeriert, das positive Freiheitsmodell sei das weitergefaßte, und die Liberalen müßten ihre Vorstellungen in dieser Richtung erweitern. Es ist offenbar genau umgekehrt: Ein zu partizipatorisch, zu aktivistisch und zu patriotisch gefaßtes Freiheitskonzept kann gerade die individuelle Freiheit einschränken und gefährden. Das anspruchsvollere Konzept kann durchaus das schlechtere und das bescheidenere liberale Konzept der »*negativen Freiheit*« durchaus das tragfähigere sein. Auf diesen Punkt werde ich noch ausführlicher in Zusammenhang mit der Diskussion von Benjamin Barbers radikalierter Basisdemokratie zurückkommen.

Im Lichte dieser Diskussion ist noch einmal ein Rückblick auf Charles Taylors zunächst ja ganz unschuldig scheinenden Ontologiebegriff notwendig. Seine These ist, ich rekapituliere, daß der Gegensatz zwischen Atomisten und Holisten ein ontologischer ist, während der Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus eine Frage der Parteinahme für das eine oder andere ist. Es hat sich in der Auseinandersetzung mit seiner Kritik der *negativen Freiheit*, des sozialen *Atomismus* also, jedoch gezeigt, daß

180 Das geschieht im Kapitel 6.2 über liberale Tugenden und die republikanische Tradition in Amerika.

181 Friedrich August von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit*, 3. Auflage, Tübingen 1991 (zuerst 1971), S. 18 ff., hier S. 19.

er nicht eigentlich ein liberales Selbstmißverständnis anprangert, sondern sehr deutlich doch einen Kernpunkt liberalen Denkens überhaupt. Um die Frage als Faktenfrage behandeln zu können, hätte ihm der Nachweis gelingen müssen, daß liberale Gesellschaften lediglich aus dem aufgeklärten Eigeninteresse heraus nicht in der Lage sind, sich dauerhaft zu erhalten, daß sie also tatsächlich selbstzerstörerische Tendenzen in sich tragen. Dieser Nachweis ist nicht überzeugend. Was bleibt, ist der Wunsch nach mehr Bürgerengagement, auch zur Sicherung der individuellen Freiheiten (während die Liberalen den historisch nicht unbegründeten Verdacht haben, daß allzuviel Engagement von Aktivistinnen die individuellen Entfaltungsräume der Privatmenschen eher beengt).

Dann aber handelt es sich um einen Unterschied der Ziele und Bewertungen. Der Begriff »Ontologie«, wie Taylor ihn verwendet, ist zu verstehen als Beschreibung einer Art von *Letztvokabular*¹⁸² für die soziale Erklärung, das sozusagen »das Feld politischer Möglichkeiten strukturiert.«¹⁸³ Er sucht nach objektiven Normen, die die soziale Realität uns vorgibt – vorausgesetzt, wir sind interessiert am Erhalt einer freien Gesellschaft. Da er diese normative Prämisse jederzeit macht, verfällt er zwar nicht in eine absolute und ahistorische Ontologie, wie sie etwa Wolf-Dieter Narr an Leo Strauss und anderen kritisiert.¹⁸⁴ Was Taylor empfiehlt, kann jedoch gerade als Einschränkung der Liberalität aufgefaßt werden. Seine Methode suggeriert schon einen Widerspruch zur individuellen Freiheit, den man nur dann argumentativ vermeiden kann, wenn man sich von vornherein eine kontra-individualistische Perspektive zu eigen macht.

Auch wenn ich am Anfang ganz bewußt vermieden habe, Taylors Ontologiebegriff als Schlagwort der Kritik gegen ihn zu verwenden: seine Sozialontologie ist die Suche nach unhintergehbaren Voraussetzungen der Liberalität. Sie ist in diesem Sinne

182 Vgl. zur Bedeutung des Vokabulars Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989, S. 21-126 (Original: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1989).

183 Greg Hill, »Citizenship and Ontology in the Liberal State«, in: *The Review of Politics* 55, 1993, Heft 1, S. 67-84, hier S. 81.

184 Vgl. Wolf-Dieter Narr, *Theoriebegriffe und Systemtheorie*, 4. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1976, S. 41 ff.

fundamentalistisch gedacht und nur dann zu halten, wenn man bereit ist, die Perspektive der Gemeinschaft vor der individuellen zu privilegieren.

Genau das aber ist Charles Taylors Konzept, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der praktischen Anwendung. Er hat sich anhand des Problems von Quebec ausführlich mit der Frage auseinandergesetzt, ob ein Kollektiv, eine Gemeinschaft, besondere Rechte beanspruchen kann, um seinen Fortbestand zu sichern. Um die französische Sprachgemeinschaft zu erhalten, wird in Quebec nicht etwa eine Zweisprachigkeit angestrebt, sondern die Dominanz der französischen Sprache in der Öffentlichkeit (zum Beispiel in der Werbung und den Behörden), in den Schulen für alle Angehörigen der französischen Gruppe und für alle Neueinwanderer. Nur die eingesessenen englischsprachigen Bürger in Quebec werden von dem Druck, französisch zu sprechen, ausgenommen.

Dieses Konzept geht weit über die bundesstaatliche Vorstellung in Kanada hinaus, die Zweisprachigkeit zu fördern und die französische Option für jeden offenzuhalten. Taylor schließt sich der Forderung nach einer Privilegierung des Französischen an, weil ein rein individualistisches Konzept, das jedem Bürger eine völlig freie Entscheidungsmöglichkeit einräumt, wahrscheinlich zum Absterben der frankophonen Kulturform in Kanada führen würde. Das heißt, er privilegiert hier das kollektive Ziel vor den größeren Möglichkeiten am Arbeitsmarkt, die jemand in Kanada hat, dessen erste Sprache Englisch ist.¹⁸⁵ Taylor vertritt eine zwar moderate, aber doch deutliche Form einer derartigen »Politik der Differenz«. Bestimmte Grundrechte (zum Beispiel gegen willkürliche Verhaftung) müssen zwar unterschiedslos für Angehörige aller Kulturgruppen gelten. Innerhalb des breiten Spektrums »der Sonderrechte und Ansprüche auf Gleichbehandlung, die sich in den modernen, von der gerichtlichen Überprüfung

185 Charles Taylor, Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*. An Essay by Charles Taylor with Commentary by Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton: Princeton University Press 1992; deutsch: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1993.

der Gesetzgebung geprägten Kulturen herausgebildet haben«¹⁸⁶, aber plädiert er dafür, bestimmte Formen der Gleichheit zurückzustellen zugunsten der Wichtigkeit des Überlebens einer Sprachkultur.

Ein solches Modell stellt die Überlebenschancen einer Sprachkultur über die Arbeitsmarkt- und Lebenschancen der Individuen. Die Entscheidung für die französische Sprache wird nicht anheimgestellt, sondern vorausgesetzt und mit einem erheblichen Grad an politischem und gesetzgeberischem Druck durchgesetzt.¹⁸⁷ Kommunitarische Politik ist hier Gruppenpolitik, die kollektive Identitäten verteidigt. Taylor ist der Meinung, ein solches Vorgehen sei dem Tatbestand angemessen, daß immer mehr Gesellschaften multikulturell werden.¹⁸⁸ Eine multikulturelle Gesellschaft ist für ihn also eine Gruppengesellschaft, keine Gesellschaft der Individuen.

Zwar unterliegen die Gruppen gewissen Grenzen. Am Fall von Salman Rushdie macht Taylor klar, daß für Mordaufrufe bei aller Respektierung verschiedener Kulturen kein Platz sein darf.¹⁸⁹ Außerdem können nicht alle Gruppen einen Anspruch darauf erheben, daß ihre kulturellen Leistungen als gleichwertig und als gleich förderungswürdig anerkannt werden. Taylor nennt seine Position einen »nichtprozeduralen Liberalismus«¹⁹⁰, möchte ihn also als Variante innerhalb der Prinzipien liberalen Denkens verstanden wissen. »Bei näherem Hinsehen greift jedoch Taylors Lesart diese Prinzipien selbst an und stellt den individualistischen Kern des modernen Freiheitsverständnisses in Frage.«¹⁹¹

Hier ist wohl tatsächlich ein ganzes Stück weit aneinander vorbei diskutiert worden, wenn auch etwas anders, als Charles Tay-

186 Ebd., S. 56.

187 Der Druck bleibt bisher immer knapp unterhalb dessen, was zur Auflösung des Gesamtstaats Kanada führen würde. Inzwischen scheint diese Grenze aber auch in Frage gestellt zu werden. Leider behandelt Taylor das Problem nicht in dieser Zuspitzung. Für die Politikwissenschaft wäre dies aber letztlich die entscheidende Frage.

188 Ebd.

189 Ebd., S. 58.

190 Ebd.

191 Jürgen Habermas, »Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat«, in: Charles Taylor u. a., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, a.a.O., S. 150.

lor das darzulegen versuchte. Wenn man Taylors Frage nach der Möglichkeit eines »holistischen Liberalismus« von seiner »ontologischen« Konzeption befreit und nach dem Modell Humboldts oder John Stuart Mills versteht, dann bleibt sie von der Kritik am partizipatorischen Aktivismus des »civic humanism« und an seinem Gruppenkollektivismus unberührt, denn bei Humboldt war diese Art von Eingebettetsein des Bürgers mit einem in seinen Aktivitäten begrenzten Staat zusammengedacht und bei Mill mit einer in ihrer partizipatorischen Qualität begrenzten, nämlich repräsentativen Regierung. Als Bollwerk gegen Mehrheitsentscheidungen, die Freiheit oder Individualität gefährden konnten, waren zudem ausgeprägte Regelungen zum Minderheitenschutz vorgesehen. Auch wenn es nur voneinander getrennte Individuen gibt, so könnten diese doch aus freien Stücken sich dazu verstehen, »sich als soziale Wesen zu begreifen, als die historischen Produkte und partiell auch als die Verkörperung von liberalen Werten«. ¹⁹²

Zwischen einer massiven Sozialontologie auf der einen und einem atomistischen Individualismus auf der anderen Seite ist eine Vielzahl von Positionen denkbar. In diesem Punkt hat die Debatte ihre ganz eigene Dynamik entwickelt, denn die kommunitarische Kritik und ihre Wiederentdeckung der Tugenden löste natürlich Gegenreaktionen und Gegenpolemiken ¹⁹³ von liberaler Seite aus, die sich sehr bald von der Apologetik hin zu einer Selbstreflexion des Gemeinwertgehaltes entwickelten, den der Liberalismus traditionell und gegenwärtig transportiert. Darauf wird im folgenden Kapitel einzugehen sein.

192 Michael Walzer, »The Communitarian Critique of Liberalism«, a.a.O. (deutsch: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, a.a.O., S. 170.

193 Zum Beispiel Stephen Holmes, »The Permanent Structure of Anti-liberal Thought«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, a.a.O., S. 227-254.

Sechstes Kapitel

Demokratische Tugendlehre

Moraltheoretisch stehen die Tugenden in dem schlechten Ruf, traditionalistisch zu sein und als bloße Haltungen auch repressiven und diktatorischen Regimes Vorschub leisten zu können. Die postkonventionelle Moral muß heute prozeduralistisch sein. Nach dem entwicklungspsychologischen Schema sind die Tugenden allenfalls auf der konventionellen Stufe 3 oder 4 anzusiedeln, während eine Orientierung an sozialen Vereinbarungen oder an Gewissen und Prinzipien den Stufen 5 und 6 zugehört.¹ Wer es heute noch wagt, eine Tugendethik vorzutragen, gilt als lernunwilliger Konservativer, der den unaufhaltsamen Prozeß der Prozeduralisierung mit hilflosem Gezeter begleitet. Das liegt daran, daß der vorgegebene Kontext, in dem der Begriff Tugend positiv wahrgenommen wurde, nicht mehr – wie noch in traditionellen Gesellschaften – als sicher vorausgesetzt werden kann. Gehorsam und Tapferkeit zum Beispiel können nicht mehr einfach als Tugenden gelten, sondern es muß immer reflexiv nachgefragt werden, wem und zu welchem Zweck sie dienen sollen. Der Tugendkatalog ist zudem prinzipiell offen, und selbst wenn man sie hierarchisiert, wird der Streit nicht zu schlichten sein, ob nach christlichem Modell Fleiß, Gehorsam, Gerechtigkeit und Demut oder nach antiker Vorstellung Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit die Kardinaltugenden sein sollen.

Die Ideologiekritik hatte es mit den Tugenden immer besonders leicht, war deren Predigern doch meist leicht vorzurechnen, daß diese den größeren Teil der Menschheit daran gewöhnen sollten, »den eigenen Anspruch auf Glück zu meistern, den Wunsch zurückzudrängen, ebenso gut zu leben wie jener kleinere Teil, der es sich eben darum gerne gefallen ließ, daß, genaugenommen, seine Existenz von diesem brauchbaren moralischen Verdikt verurteilt wurde. Diese Bedeutung der bürgerlichen Tugend als Herrschaftsmittel gewann stets größeres Gewicht.«² Das hat Max

¹ Vgl. Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper and Row 1981, besonders S. 121 f. und S. 147 ff.

² Max Horkheimer, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt

Horkheimer 1936 formuliert und mit Blick auf die totalitären Staaten seiner Zeit hinzugefügt, daß diese endgültig jedes überschießende Potential jener Art von Moral abgestreift hätten. Die Tugendmoral gehörte für ihn als Spiegelbild zum praktizierten Egoismus der Oberklassen – weil eine gespaltene Moral ihnen einen Differenzvorteil verschaffte. Horkheimer geht sogar so weit, die Behauptung aufzustellen, daß die allgemeine Geltung der egoistischen Grundregel gleichzeitig auch deren Untergang bedeutet hätte – was wohl als Übertreibung und als mangelnde Reflexion etwa auf die Gesellschaftspolitik des französischen Bürgerkönigtums nach 1830 betrachtet werden muß.³

Aus den kommunitarischen Denkansätzen mußte sich mit einer gewissen Konsequenz eine neue Tugenddiskussion ergeben, denn deren Überlegungen laufen durchweg darauf hinaus, gemeinschaftliche Kontexte wieder stärker ins Bewußtsein zu rücken. Da Tugenden immer kontextbestimmt sind, lag es von hier aus nahe, nachzufragen, wie denn eine moderne, demokratieangemessene Tugendlehre beschaffen sein müßte. In der Darstellung beginne ich mit einer umfragebasierten soziologischen Bestandsaufnahme, um dann nach der Diskussion eines eher traditionellen Tugendansatzes den selbstreflexiv-liberalen Entwurf Stephen Macedos darzustellen. In einem vierten Schritt sollen bislang eher bruchstückhafte Überlegungen über moralische Ressourcen und verantwortungsethische Massensorientierungen aus dem deutschen politikwissenschaftlichen Diskurs in diesem Zusammenhang gerückt werden.

6.1 Gewohnheiten des Herzens: Die amerikanische Zivilreligion in der Sicht Robert Bellahs

Das neuere kommunitarische Denken hat nicht nur eine philosophische Seite, die man als theoretische und praktische Liberalismuskritik bezeichnen kann, sondern auch eine soziologische. Eine Gruppe von Soziologen um Robert Bellah hat in einer

am Main 1968, S. 9, vgl. auch S. 7 f. über die Möglichkeiten soziologischer Theorienkritik.

³ Ebd., S. 10.

Feldstudie erforscht, beschrieben und mit kommunitarischen Begriffen kritisiert, was die Leute in Amerika über das Gemeinschaftsleben denken: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*.⁴ Wenige Jahre vorher noch wäre der Titel »Gewohnheiten des Herzens« jedem ordentlichen Soziologen als zu weich erschienen. Er geht auf eine Prägung von Alexis de Tocqueville in *Über die Demokratie in Amerika* zurück. Tocqueville hatte gezeigt, wie Familienleben, Religion und Partizipation an lokaler Politik Gesellschaft und Charakter in Amerika prägten und Sitten im Sinne der antiken »mores« ausformten, die einen wesentlichen Anteil an der dauerhaften Erhaltung der demokratischen Strukturen hatten.⁵

Die Feldstudie des amerikanischen Soziologenteams beruht auf Tiefeninterviews mit über 200 Personen, die in den Jahren 1979 bis 1984 durchgeführt wurden. Das Buch wirkte dadurch so eindrucksvoll und unmittelbar, daß einige der befragten Personen ausführlich und durchgängig mit ihrem Namen zitiert wurden, so daß der Leser den Eindruck haben konnte, zu ihm spreche der amerikanische Normalbürger.

Robert Bellah und seine Forschergruppe konstatierten in der öffentlichen Selbstdarstellung der amerikanischen Gesellschaft und Kultur eine Welt der Trennungen und eine Grundhaltung des Konkurrenzkampfes. Für viele besteht das Glück darin, den zu überholen, der einen Platz vor einem steht, und die Freude darin, über die zu lachen, die absinken. Das jedenfalls ist das Bild, das die Fernsehserien und die simplen Lehren der alltäglichen Businessethik vermitteln.⁶

Zugleich spürten ihre Feldstudien ein weitverbreitetes Gefühl auf, daß diese Prozesse der Separierung und Individuierung durch eine Erneuerung von Gemeinschaftsbindungen ausbalanciert werden müßten.⁷ Die angeblich so selbstsüchtige, narziß-

4 Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper and Row 1985; deutsch: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987.

5 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985, S. 183 (1. Band, 2. Teil, Kapitel 9).

6 Bellah u.a., *Habits of the Heart*, a.a.O., S. 277.

7 Ebd.

tische »Ich-Generation«, die ihr Leben ausschließlich dem persönlichen Ehrgeiz und der Karriere widmet, war weniger dominierend als erwartet. Was sie statt dessen fanden, war die Sprache des Individualismus, die in Amerika zweifellos die vorherrschende Sprache der Selbstverständigung ist. Aber in dieser Sprache wird immer wieder ein großes Verlangen nach Zusammenhalt ausgedrückt. Das zeigt sich vor allem in vier Punkten:

- Fast alle Interviewpartner äußerten eine Sehnsucht nach der idealisierten Kleinstadt, wie sie das öffentliche Bewußtsein im 19. Jahrhundert geprägt hat.⁸
- Viele waren Anhänger von ernsthaften, teils gar asketischen Praktiken, Trainings, Disziplinen oder gar Religionen der Selbstkultivierung, vom Aerobic bis zum Zen-Buddhismus. Dabei scheint es um mehr zu gehen als um kühle, technische Selbstmanipulation: nämlich um Formen der Selbstüberschreitung.
- Die romantische Liebe wird immer noch stark idealisiert und soll offenbar eine Gegenwelt der Intensität gegen die kühle Sphäre der Professionalität darstellen.
- Vieles von dem, was abschätzig »Konsum« genannt wird, ist bei näherem Hinschauen als der Versuch zu erkennen, sich zusammen mit jemandem anderen einen schönen Platz zum Leben einzurichten, schöne Orte zu besuchen, an denen man Kunstwerke betrachten oder einfach in der Sonne liegen und schwimmen kann. All das bleibt oft im »kleinen Kreis der Familie und Freunde«, den schon Tocqueville als typisch amerikanische Form der Selbstverwirklichung beschrieben hat, ist aber doch eine Anstrengung, über das enge eigene Selbst hinauszuwachsen.⁹

Nimmt man diese Ansätze zusammen, kann man mit Robert Bellah und seinem Team darin die Chance einer neuen *Sozialökologie* erkennen, die versucht, die oft zerbrechlichen und vom Aussterben bedrohten Elemente zwischenmenschlichen Zusammenhalts zu erhalten und zu pflegen. So wie die industrielle Moderne zerstörerische Konsequenzen für die natürliche Ökologie hatte, so hat sie auch auf die empfindlichen Verbindungen der Menschen untereinander verheerende Auswirkungen gehabt und

8 Ebd., S. 282.

9 Ebd., S. 291.

sie »vereinzelt und voller Ängste zurückgelassen«, wie es in der Studie heißt.¹⁰

Mehrere Jahrhunderte waren geprägt von einer großen Anstrengung, die individuellen Freiheitsspielräume zu erweitern. Was dabei auf jeder Stufe zu kurz kam, von der Weltgesellschaft der Staaten über das eigene Land bis hin zur Gemeinde und Familie, waren Integration, Zusammenführung und Gemeinsamkeit. Inzwischen bedroht die extreme Fragmentierung der modernen Welt auch die Individualität und macht die einzelnen zu Kampfrobootern der Konkurrenz.¹¹ Es ist kein Zufall, daß diese neue Sozialökologie sich in den Reagan-Jahren herausgebildet hat: sie ist das Gegenbild zu der dort gepredigten Haltung der hemmungslosen Selbstbereicherung.

Seismographisch haben diese Soziologen aufgedeckt, daß der Reaganismus in der Phase, als sie ihre Erhebungen anstellten, zwar die öffentliche und Medienmoral gewesen sein mag, daß die meisten Amerikaner aber anders dachten und empfanden. Für Bellah und sein Team war die Bürgerrechtsbewegung, die die rechtliche Gleichstellung der schwarzen Amerikaner durchsetzte, ein Versuch, die soziale Welt zu rekonstituieren. Sie ist allerdings nur den halben Weg gegangen, denn sie hat ja nicht wirklich auch die soziale Position der Schwarzen verbessert. Dazu wäre mehr als formale Gleichberechtigung erforderlich, nämlich genau der Wandel in der sozialen Ökologie, von dem eben die Rede war.

Bellah und seine Kollegen halten es für »evident, daß ein dünner politischer Konsens, der weitgehend auf Verfahrensangelegenheiten beschränkt ist, kein kohärentes und effektives politisches System tragen kann«. ¹² Sie sehen zwar das liberale Argument, daß die Suche nach einem substantielleren Konsens innerhalb der Gesellschaft auch mehr Konfliktstoff produziert und sogar zu unakzeptablen Konflikten führen könnte. »Wenn wir aber den Mut hätten, unsere sich zuspitzenden politischen und ökonomischen Probleme wirklich ins Auge zu fassen, könnte sich ergeben, daß mehr Basiskonsens vorhanden ist, als wir uns vorgestellt hatten.« ¹³ Deshalb suchen sie nach einer neuen politi-

¹⁰ Ebd., S. 284.

¹¹ Ebd., S. 285.

¹² Ebd., S. 287.

¹³ Ebd.

schen Atmosphäre, in der »die Strafen für Mißerfolg und die Prämien für den Erfolg«¹⁴ geringer ausfallen als zur Zeit.

Ihre »Rekonstruktion der sozialen Welt« nennt andere klassische Motive herkömmlicher Sozialkritik, wie zum Beispiel die Wiedererweckung des Gedankens einer Arbeit, die in sich interessant, befriedigend und wertvoll ist, die also einer Berufung entspricht. Die Vorteile der Automation könnten, statt in den Händen weniger zu verbleiben und die übrigen zu Robotern zu degradieren, dazu benutzt werden, in sich wertvolle Arbeit wiederzubeleben, wie beispielsweise Handwerke und soziale Dienste. Sie plädieren ebenfalls dafür, die Spaltung zwischen Arbeit und Familie, Privatleben und Öffentlichkeit, die über ein Jahrhundert lang gewachsen ist, abzubauen, und das Arbeitsethos harmonischer und weniger konkurrenzorientiert zu gestalten.¹⁵

Selbst das Management könnte nach diesem stark sozialutopischen Gemälde wieder ein Beruf im alten Sinne werden, das heißt nicht nur Standards der Effizienz gehorchen, sondern auch der öffentlichen Verpflichtung, so daß Unternehmensethik mehr als eine bloße Werbestrategie wäre. Die *Gewohnheiten des Herzens* münden also am Schluß, ganz gegen den eher kühlen und distanzierten Geist Alexis de Tocquevilles, in eine Art religiöse Predigt gegen die »Armut des Wohlstands«.¹⁶ Es ist eine Predigt für moralisch engagierte soziale Bewegungen, die von republikanischen und biblischen Gefühlen inspiriert sind, eine an den protestantischen Theologen Paul Tillich erinnernde Forderung, uns darauf zu besinnen, »daß wir uns nicht selbst geschaffen haben, daß wir unsere Existenz den Gemeinschaften schulden, die uns geformt haben, und der Struktur der Gnade in der Geschichte, die solche Gemeinschaften möglich gemacht hat«.¹⁷ Diese Gemeinschaften müssen geschützt werden vor der »Tyrannei des Marktes«, gegen das ständige Vordringen kapitalistischer Sozialbeziehungen in immer neue gesellschaftliche Bereiche. »Eine Wirtschaftsideo-logie, die Menschen zu unablässigen Markt-Maximatoren ver-

14 Ebd. Das Zitat entstammt Christopher Jencks u. a., *Inequality: A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America*, New York: Basic Books 1972, S. 8, einem Buch aus einer Zeit, in der progressive Schulreformen noch höher im Kurs standen.

15 Bellah u. a., *Habits of the Heart*, a.a.O., S. 285.

16 Ebd., S. 294 ff.

17 Ebd., S. 295.

wandelt, unterminiert ihr Engagement in Familie, Kirche, Nachbarschaft und Schule und für die großen staatlichen und globalen Gesellschaften.«¹⁸ Insbesondere der gegenwärtige Zustand der amerikanischen Städte ist für sie ein Beispiel für die Vernachlässigung des Gemeinwohls zugunsten rücksichtsloser individueller Profitmaximierung.

In der Selbsteinschätzung des Autorenteam ist diese Vision »weder konservativ noch liberal in den Begriffen des verkürzten Spektrums des amerikanischen politischen Diskurses. Sie sucht keine Rückkehr zur Harmonie der ›traditionalen‹ Gesellschaft, obwohl sie offen dafür ist, von der Weisheit dieser Gesellschaften zu lernen. Sie lehnt die moderne Kritik aller Traditionen nicht ab, aber besteht im Gegenzug gegenüber der Kritik darauf, daß das menschliche Leben zwischen Glaube und Zweifel gelebt wird. Eine solche Vision entsteht nicht allein aus den Theorien der Intellektuellen, sondern auch aus Lebensweisen, die von Amerikanern schon praktiziert werden.«¹⁹

Aus deutscher Sicht dürfte diese stark christlich inspirierte sozial- und wohlfahrtspolitische Position am ehesten den Sozialausschüssen der CDU und vielleicht einigen christlich motivierten Grünen entsprechen. In den USA, wo die parteipolitischen Strukturen vollkommen andere sind, war mit einem solchen Denken auf jeden Fall eine Oppositionshaltung zur Reagan-Ökonomie verbunden. Vor allem aber: *Habits of the Heart* traf auf eine breite Grundstimmung der amerikanischen Öffentlichkeit und wurde ein Bestseller, der die Debatte für einige Zeit prägte wie einstmals David Riesmans *Die einsame Masse* (1950) oder Christopher Laschs *Die Kultur des Narzißismus* (1979).²⁰ Sehr bald wurden aber auch die Grenzen dieses Buches bemerkt. So überzeugend es die Welt der Nachbarschaft, der Stadtviertel

18 Robert N. Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Anne Swidler, Steven M. Tipton, »Gegen die Tyrannei des Marktes«, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 57-73, hier S. 60.

19 Bellah u. a., *Habits of the Heart*, a.a.O., S. 296.

20 Vgl. David Riesman, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Helmut Schelsky, Hamburg 1958 (Original: *The Lonely Crowd*, 1950); Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York: W. W. Norton 1979.

und des kommunalen Engagements angesprochen hatte, so klar war doch auch, daß es sich bei den befragten Personen auf weiße Amerikaner aus der Mittelklasse konzentriert hatte, daß Amerikaner anderer Hautfarbe und Besitzlose jedoch nicht vorkamen. Der Grund: »Wir glauben [...], daß die mobilen Mittelklassen die Realität für die meisten von uns in den Vereinigten Staaten definieren.«²¹ So anstößig dieser Gedanke erscheinen mag, so zutreffend ist es, daß der öffentliche Diskurs um das amerikanische Selbstverständnis von ihnen bis heute dominiert wird. *Gewohnheiten des Herzens* ist deshalb nicht als empirische Studie zu lesen, sondern als normative Arbeit, die aber nicht nur einige Wissenschaftler zu Worte kommen läßt, sondern eine breite Schicht von Bürgern, denen diese Wissenschaftler soziale Definitions-kompetenz zubilligen und zuzubilligen wünschen.

Angesichts einer solchen nach sozialwissenschaftlichen Standards fragwürdigen Empirie ist es angezeigt, doch einmal einen Blick zu werfen auf eine tatsächliche empirische Erhebung, nämlich Claude S. Fischers *Ambivalent Communities*.²² Nach dieser Studie sind die Bindungen an lokale Gemeinschaften seit 1945 eher enger geworden. Der Wohnungswechsel ist seit dem Zweiten Weltkrieg rückläufig. Wenn man sozialhistorischen Untersuchungen glauben kann, war er im 19. Jahrhundert doppelt so häufig wie heute. Dadurch ist die Tendenz, sich in lokalen Zusammenhängen zu engagieren, möglicherweise gewachsen. Zugleich leben proportional mehr Amerikaner in Einfamilienhäusern in relativ überschaubaren Vorstadtgemeinden. Auch das ist ein Grund für größeres lokales Engagement. Als dritter Faktor kommt die Entwicklung sozial relativ homogener Nachbarschaften hinzu sowie ein hoher Grad Wohnungseigentum, auch wenn es sich in den letzten 15-20 Jahren nicht ausgeweitet hat.

Auf der anderen Seite hat die zunehmende Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz auch zu gewissen Auflösungserscheinungen der lokalen Anbindung geführt. Die Zahl der Haushaltsmitglieder sinkt, das Familienleben spielt sich nicht unbedingt mehr in der unmittelbaren lokalen Umgebung ab, sondern man be-

21 Bellah u. a., *Habits of the Heart*, a.a.O., S. 306.

22 Claude S. Fischer, »Ambivalent Communities. How Americans Understand Their Localities«, in: Alan Wolfe (Hg.), *America at Century's End*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press 1991, S. 79-92.

sucht sich gegenseitig über weite Distanzen. Telefon, Autos und billige Flugtickets ermöglichen es, soziale Bindungen über weitere Distanzen zu halten, als es noch die Generation der Großeltern konnte. Dieser Aspekt der Trennung von kommunalen Bindungen ist zwar rational unmittelbar nachvollziehbar, Claude Fischer hat dafür aber keine wirklich überzeugenden empirischen Belege gefunden. Vermutlich sind also alle diese Faktoren wirksam, wirken aber weniger intensiv, als man sich das üblicherweise vorstellt.

»Die meisten städtischen Amerikaner leben in den kleinen Städten, die das Stadtzentrum umgeben, und sie sind die besser ausgebildeten, die wohlhabenderen und die weißeren städtischen Amerikaner.«²³ »Amerikanische Ideologien der Gemeinschaft malen die Örtlichkeit, insbesondere die kleine, als einen Ort der Kameradschaft, im Kontrast zum Atomismus der großen, besonders der städtischen Welt.«²⁴ Hier liegen die soziologischen Wurzeln der Rede von der Gemeinschaft.

Trotz der emphatischen Sprache vor allem in den Schlußkapiteln von *Habits of the Heart* mit ihrer Sehnsucht nach dem Beruf als Berufung, nach der Wiederbelebung des Handwerks usw. möchte diese Studie nicht als Manifest der Nostalgie gelesen werden. Gerade weil der Begriff »Gemeinschaft« diese Anklänge mit sich trägt, betonen die Autoren, daß es nicht die Flucht vor moderner Komplexität anstrebt oder irgendwelchen Mythen einer organischen Gemeinschaft kleiner Gruppen nachhängt.²⁵ Christopher Lasch hat diesen Gedanken in seinem Kommentar zu *Habits of the Heart* zu der an Hans-Georg Gadamer orientierten Überlegung ausgebaut, daß wir in eine Konversation mit der Vergangenheit treten müssen und daß es darauf ankommt, eine politische Konzeption der Gemeinschaft als öffentliche Konversationsgemeinschaft, nicht als organische oder sentimentale Einheit zu entwickeln.²⁶ Eine solche Gemeinschaft kann man auch

²³ Ebd., S. 88.

²⁴ Ebd., S. 89.

²⁵ Bellah, »The Idea of Practices«, in: Charles H. Reynolds, Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 274. Er stimmt hier Christopher Laschs Interpretation (ebd., S. 177) ausdrücklich zu.

²⁶ Christopher Lasch, »The Communitarian Critique of Liberalism«, in: Reynolds/Norman (Hg.), *Community in America*, a.a.O., S. 178 f.

als »Gemeinschaft der Erinnerung« bezeichnen: es handelt sich um eine Gruppe von Menschen, die sozial voneinander abhängig sind, die sich gemeinsam an Diskussionen und Entscheidungsfindungen beteiligen und die bestimmte soziale Praktiken teilen, die die Gemeinschaft konstituieren.²⁷ Die kommunitarische Konzeption darf nach Lasch nicht antipolitisch sein, wie sie es herkömmlicherweise gewesen ist, andernfalls wird sie verdächtig bleiben, so sehr sie auch an starke selbstkritische Impulse einer individualistischen Konkurrenzgesellschaft appelliert.

Besonders auffällig an *Habits of the Heart* ist der starke religiöse Unterton und die häufige Berufung auf die biblische Tradition. Dieser Begriff wird gewählt, um über anfangs protestantische Orientierung der amerikanischen Kultur hinaus die katholischen und jüdischen Einflüsse mitberücksichtigen zu können. Schon im Jahre 1967 hatte Robert Bellah an den feierlichen und pathetischen Formeln wichtiger Präsidentenreden von John F. Kennedy bis zurück zu George Washington die amerikanische *Zivilreligion* beschrieben. Immer wieder finden sich Formeln wie »Denn ich habe vor euch und dem Allmächtigen Gott denselben feierlichen Eid geschworen« oder »Dabei bitten wir um seinen Segen und um seine Hilfe, im Bewußtsein, daß hier auf dieser Erde Gottes Werk von uns selbst getan werden muß« (John F. Kennedy am 20. Januar 1961) oder »Es wäre höchst unschicklich, in diesem ersten offiziellen Akt zu versäumen, das Allmächtige Wesen, das über das Universum herrscht, [...] inständig darum anzuflehen« usw. (George Washington, 30. April 1789). Ganz selbstverständlich hat sich auch Bill Clinton hier angeschlossen und erklärt: »Heute müssen wir einen neuen Bund schließen« (seine *New-Covenant*-Rede vom 23. Oktober 1991).²⁸ Das alles ist gewiß zeremoniell und rituell, aber Rituale erfüllen wichtige Funktionen für den Zusammenhalt von Gesellschaften.²⁹ Beson-

27 Bellah u. a., *Habits of the Heart*, a.a.O., S. 333 ff.

28 Er hat das Thema des Neuen Bundes zu einer Standardformel seines Wahlkampfes gemacht und vor allem auch in seiner Rede vor dem Parteikongreß der Demokraten in New York am 16. Juli 1992 wiederaufgenommen. Eine deutsche Übersetzung dieser Rede ist unter dem Titel »Ein neuer Bund« abgedruckt in: Bill Clinton, Al Gore, *Weil es um die Menschen geht. Politik für ein neues Amerika*, Düsseldorf/Wien 1993, S. 266-283 (Original: *Putting People First*, 1992).

29 Vgl. Murray Edelman, *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion*

ders auffällig ist, daß nirgendwo in diesen Reden auf eine bestimmte Religion Bezug genommen wird, weder auf Jesus Christus noch auf Moses, noch auf die christliche Kirche. In diesem Sinne handelt es sich um eine wirkliche *Zivilreligion* oder *Bürgerreligion*, die nicht verwechselt werden sollte mit der Anhängerschaft an eine bestimmte Konfession oder Sekte, denn diese ist in den USA – radikaler als in den meisten anderen Ländern der Welt – ausschließlich Privatsache.³⁰

Der Begriff »Zivilreligion« (*religion civile*) stammt aus Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*. Er hielt es für notwendig, daß das Staatsoberhaupt für die diesseitige Welt (für das Jenseits war es bei ihm nicht zuständig) ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis festlegen sollte, das die allgemeinen Ansichten enthielt, »ohne deren Befolgung man weder ein guter Bürger noch ein guter Untertan sein kann«. Sie sollten »einfach, gering an Zahl und bestimmt ausgedrückt sein und keiner Auslegungen und Erklärungen bedürfen«. Zu den Dogmen dieser bürgerlichen Religion zählte Rousseau jedoch so anspruchsvolle und extravagante Sätze wie »das Dasein einer allmächtigen, weisen, wohltätigen Gottheit, einer alles umfassenden Vorsehung; ein zukünftiges Leben, die Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Gottlosen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze«. ³¹ Immerhin war der einzige negative Glaubenssatz das Verbot der Unduldsamkeit.

Für die USA war es wie bei so vielen prägenden und charakteristischen Analysebegriffen Alexis de Tocqueville³², der feststellte, das Land werde von Menschen bevölkert, »die, nachdem sie die Autorität des Papstes abgeschüttelt hatten, keine andere religiöse

staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt am Main und New York 1990 (zuerst 1964).

³⁰ Otto Kallscheuer vertritt dagegen die These, die amerikanische Zivilreligion sei entschieden christlich, wenn auch tolerant. Vgl. Otto Kallscheuer, »Individuum, Gemeinschaft und die Seele Amerikas. Die christliche Republik«, in: *Transit*, Heft 5, 1992/93, S. 46 f. Harold Bloom hingegen erkennt die USA als postchristlich: *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York 1992.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*, Stuttgart 1968, 4. Buch, 8. Kapitel, S. 193.

³² Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Auflage, München 1984, Bd. 1, S. 311.

Oberhoheit anerkannten: Sie nahmen in die neue Welt eine Form des Christentums mit, die ich nicht anders benennen kann als eine demokratische und republikanische.« Religion war nicht antiklerikal oder diesseitig wie die Vernunftreligion, die im revolutionären Frankreich kurzzeitig propagiert wurde, sondern bot weitgehende Identitätsmöglichkeiten und eine vereinheitlichende politische Symbolik, die etwa am Erntedankfest, am Memorial Day (der Gedenktag an die im Krieg Gefallenen), am Unabhängigkeitstag und vielleicht noch für Schulen an den Geburtstagen George Washingtons und Abraham Lincolns zelebriert werden konnte. »Hinter der Zivilreligion stehen überall biblische Archetypen: Exodus, das auserwählte Volk [Lincoln sprach vom »beinahe auserwählten Volk«, WRS], das gelobte Land, das Neue Jerusalem, der Opfertod und die Wiedergeburt.«³³ Aber sie hat auch »ihre eigenen Propheten und ihre eigenen Märtyrer, ihre eigenen Feiertage und Heiligtümer, ihre eigenen feierlichen Rituale und Symbole«.³⁴

Bellahs Hoffnung, daß in der Zivilreligion ein Gegenmittel gegen Korruption und Verfall der Republik liegen könnte, vollzieht zu eng und zu unkritisch den Schritt von der Diagnose und Beschreibung zur gläubigen Nachfolge. Vermutlich verführt ihn eine Art von Wunschdenken dazu, ihre soziale Leistungsfähigkeit und auch ihren derzeitigen tatsächlichen Einfluß zu überschätzen. Für Rousseau stand es noch außer Frage, daß für den Zusammenhalt der Gesellschaft irgendeine Art von Religion unverzichtbar sei – in diesem Sinne hat übrigens auch Präsident Eisenhower gesagt: »Unser Regierungssystem ist sinnlos, wenn es nicht auf einer tiefempfundenen religiösen Überzeugung beruht – und mir ist es egal, was für eine Überzeugung das ist!«³⁵

33 Robert N. Bellah, »Zivilreligion in Amerika«, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 19-41 (zuerst 1967), S. 32.

34 Ebd., S. 38. Versuche, das Thema in Deutschland heimisch zu machen, stammen von Hermann Lübke, »Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität«, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, a.a.O., und von Niklas Luhmann, »Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, 2. Auflage, Opladen 1991, S. 293-308. Kritisch dazu: Walter Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 153-168.

35 Zitiert nach Bellah, »Zivilreligion in Amerika«, a.a.O., S. 21.

Aber aus heutiger Sicht sind alle Punkte, die Rousseau als unverzichtbare Grunddogmen aufgelistet hatte, vollkommen entbehrlich. Vielleicht hat ja doch der deutsche Politikwissenschaftler Wolfgang Fach recht, wenn er meint, die biblischen und patriotischen Aufwallungen lieferten nur den kleinen Leuten Stoff, um Flaggen zu verbrennen oder sich über verbrannte Flaggen zu empören, um Kunstwerke für obszön zu erklären oder die Obszönität als ultimativen Ausdruck der Meinungsfreiheit standhaft zu verteidigen, während in der großen Politik kühle Opportunisten mit handfesten Interessen agieren.³⁶ Jürgen Gebhardt allerdings, einer der besten Kenner der komplexen Zusammenhänge von politischer Kultur und Zivilreligion in den USA, die er unter dem Begriff »Amerikanismus« zusammenfaßt, kommt zu einem anderen Ergebnis. Der »Amerikanismus« ist für ihn ein in den Grundstrukturen erstaunlich stabiles Paradigma prägender Ideen, die als »amerikanisches Credo«, liberale Tradition, Republikanismus oder eben *Zivilreligion* das Traditionsfundament und die normative Letztbegründung der amerikanischen Existenz liefert.³⁷ Lincoln hat dies in seiner kurzen *Gettysburger Gefallenenrede* von 1863 in bis heute prägender Weise zusammengefaßt: »that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion – that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain, that this nation under God shall have a new birth of freedom – and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from earth«.³⁸

36 Wolfgang Fach, »Der Zeuge Tocqueville«, in: Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, a.a.O., S.47.

37 Jürgen Gebhardt, »Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA«, in: *Aus Politik und Zeitgeschehen. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, 30. November 1990, S. 6; vgl. auch Gebhardts bedeutende Studie: *Die Krise des Amerikanismus. Revolutionäre Ordnung und gesellschaftliches Selbstverständnis in der amerikanischen Republik*, Stuttgart 1976. »Das politische Glaubensbekenntnis Amerikas« haben Alva und Gunnar Myrdal im ersten Kapitel ihres Buches *Kontakt mit Amerika*, Stockholm 1944, S. 9-45, auf eindrucksvolle Weise zusammengefaßt und versucht, es Europäern verständlich zu machen.

38 Abraham Lincoln, *A Documentary Portrait through his Speeches and Writings*, hg. und mit einer Einführung von Don E. Fehrenbacher, Stanford: Stanford University Press 1977 (zuerst 1964), S. 245.

Nach Gebhardt herrscht in den USA ein Wechsel zwischen wertbezogener Gewissenspolitik und der normalen Politik der Interessendurchsetzung und der Macht, in der die ethischen Motivationen »gleichsam unter die gesellschaftliche Bewußtseinschwelle« absinken.³⁹ Auf Dauer wird der dazu nötige Zynismus, die dazu erforderliche kognitive Dissonanz aber unerträglich, und das wertkonservative Gewissen beginnt sich wieder zu regen. »Dieser dauernde Widerspruch zwischen dem bürgerzentrierten Ethos des Amerikanismus und der gesellschaftlichen Realität prägt die Zyklen der Politik in der amerikanischen politischen Kultur, in denen strukturkonservative Anpassung und wertkonservative Reform einander ablösen, was »einem steten Wechsel im nationalen Engagement zwischen öffentlicher Zielsetzung und privatem Interesse« in den Worten Arthur M. Schlesingers gleichkommt.«⁴⁰

Die Zahlen sprechen für Gebhardts Deutung, denn noch immer nehmen »86% der Amerikaner in ihrem persönlichen Leben die Religion für wichtig, 94% glauben an Gott und 71% an ein Leben nach dem Tode«.⁴¹ Entsprechend haben sich über 80% der Amerikaner in den achtziger Jahren mit Stolz zu ihrem Land und zu ihrem politischen System bekannt.⁴² Diese Bindungs- und Bekenntnisintensität geht weit über das hinaus, was aus anderen westlichen Demokratien bekannt ist, und stellt unser allzu schnelles Vorurteil in Frage, daß es mit der Religiosität heutzutage doch nicht mehr so ernst sein könne. Es steht damit heute wohl immer noch so, wie es Alexis de Tocqueville mit einer Mischung von diplomatischer Eleganz und Direktheit formulierte, die wohl nur im Zeitalter Heinrich Heines möglich war: »Ich weiß nicht, ob alle Amerikaner an ihre Religion glauben, denn wer kann in den Herzen lesen? Ich bin aber sicher, daß sie sie zur Erhaltung der republikanischen Einrichtungen für nötig halten. Diese Meinung ist nicht die einer Bürgerklasse oder einer Partei, sondern die des ganzen Volkes; man begegnet ihr in allen

39 Jürgen Gebhardt, »Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA«, a.a.O., S. 11.

40 Ebd., S. 18; das Schlesinger-Zitat stammt aus A. M. Schlesinger, *The Cycles of American History*, Boston 1986, S. 27.

41 Gebhardt, »Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA«, a.a.O., S. 12.

42 Ebd., S. 15.

Schichten.«⁴³ Mehr als dieser politische Forschungsreisende haben die heutigen empirischen Befragungen auch nicht herausgefunden.

6.2 Liberale Tugenden und die republikanische Tradition in Amerika

Für Tugend hat's
in großen Staaten nicht viel Platz.
Mandeville

In der Debatte, die sich zwischen liberalen Sozialtheoretikern und ihren kommunitarischen Kritikern entwickelt hat, geht es um die Lebensfähigkeit und Überlebensfähigkeit liberaldemokratischer Gesellschaften.⁴⁴ Diese Gesellschaften beruhen in liberaler Sicht auf den »normalen Lastern«⁴⁵ des Individualismus, des Selbstinteresses und der Habgier. In der klassisch gewordenen Formulierung Adam Smith' liest sich das so: »Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers oder 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 wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil. Niemand möchte weitgehend vom Wohlwollen seiner Mitmenschen abhängen, außer einem Bettler, und selbst der verläßt sich nicht allein darauf.«⁴⁶

Genau diese so produktiven Haltungen scheinen dazu zu tendieren, den politischen Zusammenhalt liberaler Gesellschaft zu unterminieren und sie in den Zustand der Korruption zu versetzen. Die liberalen Prinzipien waren bahnbrechend und haben Energien freigesetzt. Nach kommunitarischer Meinung aber bleiben die Gesellschaften auch weiterhin auf andere, ältere,

43 de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, a.a.O., S. 339.

44 Vgl. Axel Honneth, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 15.

45 Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge und London: Belknap Press 1984:

46 Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1974, S. 25.

öffentliche Tugenden der Demokratie angewiesen, wie sie von Montesquieu und in seiner Nachfolge von Hegel eingeklagt worden sind. Für Montesquieu waren die wichtigsten demokratischen Tugenden Liebe zur Republik, zur Gleichheit und zur Genußsamkeit. Ohne solche Tugenden wird in dieser Sichtweise die Republik zum Beutestück. Dagegen gilt für nichtdemokratische Regimes: »Zum Fortbestand oder zur Stützung einer monarchischen oder einer despotischen Regierung ist keine sonderliche Tüchtigkeit vonnöten. Unter der einen regelt die Kraft des Gesetzes alles oder hält alles zusammen, unter der anderen der immer schlagkräftige Arm des Herrschers.«⁴⁷

In der Diskussion zwischen Liberalen und Kommunitariern über die sogenannten Bürgertugenden, die *civic virtues*, wurde sehr bald deutlich, daß es um genau diesen Punkt, um die republikanische Tradition in der amerikanischen Politik, ging. Der Begriff *Republikanismus*, wie er in dieser Diskussion verwendet wird, ist nicht selbstverständlich. Er entstammt einer langen Tradition begrifflicher Zuspitzungen, die ihren bis heute unübertroffenen intellektuellen Höhepunkt wohl in einer Rede des französischen Abgeordneten und politischen Philosophen Benjamin Constant aus dem Jahre 1819 gefunden hat. Wer sich heute mit diesem Thema auseinandersetzt, greift am besten auf Constants Überlegungen zurück, die gerade wegen der ihnen inhärenten Übertreibungen die schärfste Strukturierung und Gegeneinanderführung der Positionen ermöglichen.

Er unterscheidet zwischen der *antiken* und der *modernen Freiheit*. In der modernen Form heißt Freiheit für die Bewohner Englands, Frankreichs oder der USA, »das Recht, nur den Gesetzen unterstellt zu sein, das heißt, nicht auf Grund willkürlicher Willensentscheidungen einer oder mehrerer Personen verhaftet, gefangengesetzt, hingerichtet oder in irgendeiner Form mißhandelt zu werden. Für jeden von ihnen ist sie das Recht, seine Meinung zu äußern, sein Gewerbe zu wählen und es auszuüben, über sein Eigentum zu verfügen, ja es sogar zu mißbrauchen, kommen und gehen zu können, ohne deswegen um besondere Erlaubnis nachsuchen zu müssen und ohne es nötig zu haben, über seine Beweggründe und Vorhaben Rechenschaft abzulegen. Für jeden ist zudem Freiheit auch das Recht, mit anderen zusam-

47 Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, hg. von Kurt Weigand, Stuttgart 1965, III. Buch, Kap. III, S. 118:

menzutreffen, sei es um mit ihnen über seine materiellen Interessen zu verhandeln, sei es um sich zur der Art von religiösem Kult zu bekennen, den er und seine Glaubensgenossen bevorzugen, sei es um einfach die Tage und Stunden in einer seinen Neigungen und Launen entsprechenden Weise auszufüllen. Schließlich bedeutet Freiheit auch für sie alle das Recht, auf die Regierung Einfluß zu nehmen, sei es durch Bestellung aller oder bestimmter Beamten, sei es durch Vorstellungen, Eingaben oder Anträge, die die Staatsgewalt zu berücksichtigen mehr oder weniger verpflichtet ist.«⁴⁸

In der Antike verstand man unter Freiheit dagegen etwas ganz anderes, viel Heroischeres und doch im Privatleben auch sehr viel engeres. Für die Polisbürger in der Antike bestand Freiheit »darin, gemeinsam mit anderen aber direkt einen erheblichen Teil der gesamten Souveränität auszuüben, auf dem Marktplatz über Krieg und Frieden zu entscheiden, mit fremden Völkern Bündnisse zu schließen, über die Gesetze abzustimmen, Gerichtsurteile zu fällen [...]. Während aber die Alten das alles als Freiheit bezeichneten, hielten sie die vollständige Unterordnung des einzelnen unter die Herrschaft der Gesamtheit mit der kollektiven Freiheit für vereinbar. [...] Alle privaten Handlungen unterliegen einer strengen Aufsicht. Nichts bleibt der persönlichen Selbständigkeit überlassen, weder was die Meinungsbildung noch was die gewerbliche Betätigung noch was vor allem die Religion betrifft. [...] Noch in die intimsten häuslichen Bereiche dringt die Staatsgewalt ein. Der junge Spartaner kann seine eben angetraute Gattin nicht nach Belieben besuchen. In Rom halten die Zensoren ein wachsames Auge auf alles, was sich im Innern der Familie zuträgt. [...]«⁴⁹

»So ist bei den Alten der einzelne zwar fast durchweg souverän in nahezu allen öffentlichen Angelegenheiten, aber Sklave in allen privaten Beziehungen. Als Staatsbürger befindet er über Krieg und Frieden; als Privatperson wird er bei allen seinen Unternehmungen überwacht, beobachtet und unterdrückt; als ein Teil der Gemeinschaft ist er in der Lage, die höchsten Beamten oder seine Vorgesetzten zu verhören, abzusetzen, zu verurteilen, zu enteig-

⁴⁸ Benjamin Constant, »Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen«, in: ders., *Werke in vier Bänden*, hg. Axel Blaeschke und Lothar Gall, Bd. 4: *Politische Schriften*, Berlin 1972, S. 367 f.

⁴⁹ Ebd., S. 368 f.

nen, zu verbannen oder die Todesstrafe über sie zu verhängen; als der Gemeinschaft unterworfenen Individuum kann er seinerseits durch die Machtvollkommenheit der Gesamtheit, von der er ein Teil ist, seines Standes, seiner Würden beraubt, verbannt und hingerichtet werden.«⁵⁰

Die antike Freiheit ist die republikanische Freiheit der Bürger-tugenden, wie sie in vielen Punkte auch noch Rousseau befür-wortet hat. Auch der Machiavelli der *Discorsi*, in denen er die Schriften von Livius ausführlich kommentierte und die repu-blikanischen Tugenden als unentbehrlich für die Existenz und Aufrechterhaltung des römischen Staats pries, kann zu dieser Denktradition gezählt werden. In der modernen akademischen Rezeption gilt er immer weniger als bloß machtpolitischer Für-stenberater. Er erscheint in diesem Zusammenhang nicht mehr länger als die beinahe teuflische Figur der Tradition, sondern als der florentinische Patriot, der einst schrieb: »Ich liebe meine Hei-matstadt mehr als meine Seele.«⁵¹ Seine *Geschichte der Stadt Florenz* kann als eine bürgerliche und republikanische Schrift in diesem Sinne gelesen werden.⁵² Die moderne Freiheit dagegen ist die liberale Freiheit der Selbstbereicherung und des ungehinder-ten staatsfreien Privatlebens, die man mit John Lockes oder auch James Madisons Theorie identifizieren kann.

Selbstverständlich handelt es sich hier um die idealtypische Gegeneinanderführung von Extremmodellen. Wenn in der ame-rikanischen Diskussion von Republikanismus die Rede ist, dann

50 Ebd., S. 369.

51 In einem Brief an Francesco Vettori, 16. 4. 1527. Machiavelli, *Opere*, hg. von Mario Bonfantini, 2. Auflage, Mailand und Neapel 1963, S. 1136; *The Chief Works and others*, Bd. 2, S. 1010, zitiert nach Herfried Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt am Main 1984, S. 295: »Amo la patria mia più dell'anima«. Vgl. dazu Don Herzog, »Some Questions for Republicans«, in: *Political Theory* 14, 1986, S. 473.

52 Vgl. zu dieser Deutung auch Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (Hg.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press 1990; Mark Huling, *Citizen Machiavelli*, Princeton: Princeton University Press 1984, und das Kapitel »Der Philosoph der Freiheit«, in: Quentin Skinner, *Machiavelli zur Einführung*, 2. Auflage, Hamburg 1990. Zur deutschen Rezeption vgl. vor allem Münkler, *Machiavelli*, a.a.O.

ist immer eine gemäßigtere Form gemeint. Seit den fünfziger Jahren wird intensiv darüber diskutiert, ob, wie es Louis Hartz in seinem einflußreichen Werk *The Liberal Tradition in America*⁵³ meinte, John Locke der Inspirator der amerikanischen Revolutionäre war oder ob, wie John G. A. Pocock in *The Machiavellian Moment*⁵⁴ dagegenhält, in Wirklichkeit die Bürgertugenden und der Patriotismus, wie Machiavelli ihn so herausgestellt hatte, prägend gewesen waren. »Pocock, so läßt sich sein Unternehmen zugespitzt auf den Begriff bringen, las Locke aus der amerikanischen Frühgeschichte heraus und statt seiner Machiavelli hinein.«⁵⁵ Diese beiden Werke sind nur die stilistisch besonders herausragenden und einprägsamen einer sehr viel breiteren Debatte.⁵⁶

Es ging in dieser Debatte darum, so etwas wie eine republikanische Grundströmung der amerikanischen Politik wiederzuentdecken, die bei Thomas Jefferson noch eine wichtige Rolle gespielt hatte. Dieser Republikanismus rechnete auf die Bürgertugenden, um den brüchigen sozialen Kontext gegen alle Gefahren der Korruption durch Macht, des Faktionalismus usw. aufrechtzuerhalten und zu stabilisieren. »Die Pamphlete der Revolution sprachen die Sprache des Bürgerhumanismus so klar, wie sie die Sprache des dissentierenden Protestantismus spra-

53 New York: Harcourt, Brace and Company 1955.

54 Princeton und Oxford: Princeton University Press 1975; vgl. auch John G. A. Pocock, *Die Andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt am Main, New York, Paris 1993.

55 Hans Vorländer, »Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA«, in: *Neue politische Literatur* 23, Heft 2, 1988, S. 229.

56 Sie wird übersichtlich referiert bei James T. Kloppenberg, »The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse«, in: *The Journal of American History* 74, Nr. 1, 1987, S. 9-33, besonders Anm. 2, S. 10; vgl. auch Gordon S. Wood, »Republicanism«, in: ders., *The Creation of the American Republic 1776-1787*, New York und London: Norton & Company 1969; vgl. auch den Literaturbericht von Richard Saage, »Probleme der Sozialgeschichte der amerikanischen Revolution«, in: *Neue Politische Literatur* 19, 1974, Heft 3, 310-339, sowie Willi Paul Adams, *Republikanische Verfassung und bürgerliche Freiheit*, Darmstadt 1973.

chen.«⁵⁷ Thomas Jefferson glaubte nicht an die harmonische Interaktion von Individuen, die ihrem Selbstinteresse folgten: er war ein Anhänger der Tugend, nicht des hobbesschen Besitzindividualismus.

Dieses Denken blieb in Amerika nicht unangefochten. James Madison, einer der Verfassungsväter, stellte sich gegen das Ideal eines »christlichen Sparta« und sah die kommerzielle Landwirtschaft und das Wirtschaftswachstum als die Rettung der amerikanischen Republik an. Die Verfassungsväter behielten in vielen Punkte noch eine republikanische Rhetorik bei, so daß nicht immer klar auszumachen ist, wo sie sich auf der Skala *antik* versus *modern* einordneten.

Vom Ergebnis der Debatte her gesehen aber ist eindeutig festzustellen: Als die amerikanische Verfassung 1787, also elf Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung, verabschiedet wurde, hatte nicht der Tugendrepublikanismus gesiegt, sondern die Vorstellung eines großen Staates der Individuen. »Amerika, wie wir es kennen, begann mit dem Tod der Gemeinschaft.«⁵⁸ Größe, Komplexität und Heterogenität des Bundesstaates – und natürlich die Entscheidung für Wachstum und Größe statt ländlicher Beschaulichkeit – hatten den Ausschlag gegeben. Die Verfassungsväter waren Realisten: sie verließen sich nicht auf die Bürgertugenden, die die Cliquenbildung verboten hätten, sondern bemühten sich, diese durch *checks and balances* unter Kontrolle zu halten. Sie kalkultierten den Liberalismus der Gier ein, statt die Tugend der Bescheidenheit zu fördern. Als die amerikanische Republik gegründet wurde, war der Laissez-faire-Liberalismus gewiß noch nicht präsent – er setzte sich aber in den ersten hundert Jahren der Existenz dieser Nation durch.⁵⁹ »Nicht die Gemeinschaft der Bürger bestimmte die politische Tradition der USA, die Gemeinschaft der Habgier kennzeichnete den amerikanischen Entwicklungsweg.«⁶⁰ So jedenfalls die heute gültige Deutung dieses Ablaufs. Robert Bellah hat allerdings recht, daß in das amerikani-

57 Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, a.a.O., S. 20.

58 H. N. Hirsch, »The Threnody of Liberalism. Constitutional Liberty and the Renewal of Community«, in: *Political Theory* 14, Nr. 3, 1986, S. 440.

59 Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism*, a.a.O., S. 29.

60 Vorländer, »Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas«, a.a.O., S. 228

sche Regierungssystem letzten Endes beide Züge, der republikanische und der liberale, eingegangen sind.⁶¹ Ganz ist die republikanische Unterströmung nie verschwunden und ermöglicht in Krisensituationen immer wieder den Appell an den Bürgersinn.

Soweit schien die Diskussion und die reale Entwicklung eindeutig zuungunsten der republikanischen Tugenden verlaufen zu sein. Es schien klüger, sich nicht auf die Tugendhaftigkeit der Bürger zu verlassen und den Staat möglichst so zu organisieren, daß er auch dann funktionieren konnte, wenn jeder nur seinem privaten Eigeninteresse nachging. »Zwei Generationen lang wurde die wissenschaftliche Forschung dominiert von dem Glauben, die liberale politische Gemeinschaft benötige keine individuellen Tugenden.«⁶² Dahinter steht Immanuel Kants berühmte These, auch ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben, müsse das Problem der Staatserrichtung lösen können.⁶³

Dieser Gedanke hat seinen ganz eigenen realistischen Charme. Man braucht das Gute im Menschen nicht vorauszusetzen, um eine funktionierende Staatsverfassung aufzubauen. Er hat allerdings einen wesentlichen Nachteil, denn in fast allen Bereichen des öffentlichen Lebens unserer modernen Gesellschaft kommt es eben doch darauf an, daß die Inhaber und Verwalter der Staatsmacht gewisse Tugenden haben, insbesondere daß sie nicht korrupt sind, daß sie die Erfordernisse der Öffentlichkeit über ihre persönlichen Interessen stellen, daß sie in gewissen Situationen, so im Falle der Rechenschaftslegung vor einem Parlamentsausschuß, bei der an Fakten überprüfbarer Wahrheit bleiben usw. Das sind offenbar keine gesinnungsethischen Ornamente, sondern Funktionserfordernisse. Ohne ein gewisses Maß an derart verstandener Tugendhaftigkeit würde der Staat weniger effizient funktionieren und weniger für seine Bürger tun können – wie

61 Bellah, *Zivilreligion*, a.a.O., S. 49.

62 William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, S. 213.

63 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1973, S. 145 f. Vgl. zur Interpretation: Otfried Höffe, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988, sowie Galston, *Liberal Purposes*, a.a.O., S. 91, S. 214.

man an mafios verwalteten Kommunen Italiens oder an kleptokratischen Regimes wie in Zaire erkennen kann.

Auch theoriegeschichtlich hat man im Zuge der kommunitarischen Diskussion wieder aufmerksam wahrgenommen, daß etwa John Lockes *Gedanken über Erziehung*⁶⁴ keineswegs von einem engherzig kalkulierenden Selbstinteresse ausgehen, sondern von einer ganzen Kollektion moralischer Tugenden. Judith Shklar weist sehr nachdrücklich darauf hin, daß der Gegensatz zwischen klassischer Tugend und hemmungsloser liberaler Selbstverwirklichung so nicht aufrechtzuerhalten ist. Liberalismus ist nicht moralfrei zu denken, sondern setzt vielmehr eine gar nicht einfach zu lebende, sich selbst begrenzende Toleranz und Fähigkeit voraus, Widersprüche, Komplexität und Divergenzen, also die Risiken der Freiheit, auszuhalten.⁶⁵ So verstanden sind die liberalen Tugenden jene Charakterzüge, »die der Liberalismus benötigt, nicht notwendigerweise die, die er hat«.⁶⁶ Das heißt nicht, daß jeder Bürger sie haben muß. Es steckt aber schon die Hypothese dahinter, daß die Funktionsfähigkeit der liberalen Gesellschaft abnimmt, »wenn die Zahl der nicht tugendhaften Bürger signifikant ansteigt«.⁶⁷

Die Wiederentdeckung der liberalen Tugenden ist gewiß eine Reaktion auf die kommunitarischen Angriffe gegen das liberale Menschenbild. Wenn man allerdings die Liste der liberalen Tugenden anschaut, wie William Galston sie in seinem Band *Liberal Purposes* zusammengestellt hat, dann wird sehr schnell auch die Problematik solcher Tugendkataloge erkennbar. Galston nennt zum Beispiel die Bereitschaft, im Notfall sein Leben zur Verteidigung des eigenen Landes zu riskieren, die Gesetze zu beachten und den Glauben an die Legitimität der eigenen Gesellschaft, also *Mut*, *Gesetzesgehorsam* und *Loyalität*. Hinzu kommen *Treue* und familiäre Solidarität, ohne die seiner Meinung nach stabile Familienstrukturen nicht aufrechterhalten werden können. In der Wirtschaft sind die Tugenden *Phantasie*, *Initiative*, *Schwung* und *Zielbewußtsein*, aber auch *Pünktlichkeit*, *Zuverlässigkeit*, die Bereitschaft, innerhalb feststehender Aufgaben und Rahmenbedingungen zu arbeiten, sowie *Höflichkeit* gegen-

64 Stuttgart 1980.

65 Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, a.a.O., S. 5.

66 Galston, *Liberal Purposes*, a.a.O., S. 217.

67 Ebd., S. 220.

über den Mitarbeitern, aber auch *Arbeitsethik* und *Anpassungsfähigkeit*.⁶⁸

In dieser Liste steckt ein doppeltes Problem: Mit den meisten dieser Tugenden kann man auch eine nichtdemokratische Gesellschaft betreiben. Andererseits könnte eine Gesellschaft, in der die Bindungen an von Privatunternehmen vorgegebene Aufgaben nicht auch noch moralisch gefordert würde und in der die Familienbande sich stärker auflösen und ausdifferenzieren, durchaus freier und lebenswerter sein. Ein allzu enges Tugendverständnis stellt die Macht der Gemeinschaft über die individuelle Unabhängigkeit und verletzt diese dadurch – das war schon der Vorwurf Benjamin Constants gegen die Freiheitsvorstellungen der griechischen Antike und der Phase des Tugendterrors in der Französischen Revolution, die ja ganz bewußt dem antiken Vorbild gefolgt war.⁶⁹

Galston versteht sich selbst durchaus als Interpret der liberalen Gesellschaft und sucht nach einer kohärenten Alternative zwischen liberaler Neutralität und deren kommunitarischen Kritikern.⁷⁰ Jedoch faßt er die liberalen Werte substantialistisch. Er gehört im übrigen mit Amitai Etzioni und Mary Ann Glendon zu den Mitverfassern des kommunitarischen Manifests, der »*Responsive Communitarian Platform*«⁷¹, ist also inzwischen sogar einer der Aktivisten der kommunitarischen Bewegung geworden. Die Suche nach einem Zwischenweg ist also eher so zu verstehen, daß er gerade auch Liberale mit seinen Positionen ansprechen und überzeugen will.

Man könnte seine Position am ehesten vielleicht als nearistotelisch kennzeichnen⁷², wenn auch nicht im verkürzten Sinn

68 Ebd., S. 213-237; vgl. auch ders., »Liberal Virtues«, in: *American Political Science Review* 82, Nr. 4, 1988, S. 1277-1289.

69 Constant, »Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen«, a.a.O., S. 383.

70 Galston, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 9.

71 Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York: Crown Publishers 1993, S. 251-267. Vgl. dazu das Kapitel 7.2 in diesem Band.

72 So auch Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press 1990, der seinerseits aber alle Erörterungen über »das Gute« meiden will.

einer Moralität der Üblichkeiten, wie bei einigen deutschen Neoaristotelikern. Sein Aristotelismus ist wesentlich anspruchsvoller, weil er von einer Konzeption des öffentlichen Guten und der öffentlichen Zwecksetzungen ausgeht. Damit negiert er drei gängige Thesen: daß erstens die Eigenart des liberalen Staates in der Abwesenheit bestimmter Zwecke liege, daß zweitens der liberale Staat neutral sei gegenüber bestimmten, je verschiedenen Konzeptionen des »Guten« und daß drittens der liberale Staat die Arena für den freizügigen Ausdruck von Unterschieden sei.⁷³ Er hält diese Thesen für irreführende Übertreibungen. Ihr wahrer Kern liegt darin, daß der liberale Staat in der Tat mehr Differenzen toleriert als jede andere Gesellschaft und daß die liberalen Werte den öffentlichen Raum keineswegs vollständig füllen. Sie sind aber seiner Ansicht nach trotzdem unentbehrlich.

Galston möchte statt dessen eine vollständigere Darstellung des liberalen Denkens liefern, um dadurch zur Entwicklung der öffentlichen Reflexion auf die Grundlagen der Politik beizutragen. Das liberale Denken hat seine eigenen Vorstellungen des Guten und der sozialen Gerechtigkeit. Es hat außerdem eine Reihe von Institutionen und Praktiken geschaffen, um diese Vorstellungen zu realisieren: repräsentative Regierungen, Verbände, Marktwirtschaften und Bereiche für private Aktivitäten. Um diese Institutionen und Praktiken aufrechtzuerhalten, benötigen die liberalen Bürger bestimmte Fähigkeiten und Charakterzüge: die liberalen Tugenden, die weder angeboren noch in anderer Weise naturgegeben sind und daher mühsam vermittelt und entwickelt werden müssen.⁷⁴ Dies ist die kurzgefaßte Ausgangsbasis für den dann so frappierenden Tugendkatalog.

Worin liegt nun genau das Irritierende solcher Kataloge? Es ist ein ganzes Bündel von Problemen. Wenn es eine der Tugenden liberaler Politik sein soll, kurzfristige Interessen zugunsten von längerfristig notwendigen Aktivitäten zurückzustellen, dann klingt das wie die Forderung nach allgemeiner Nächstenliebe, aber eben nicht wie ein politisches Konzept. Bei den Tugenden der liberalen Wirtschaftsordnung ist besonders auffällig, wie starr zwischen den Unternehmertugenden und den Tugenden der Arbeitskräfte unterschieden wird: diese Relation ist vorgegeben und führt zu jeweils unterschiedlichen Anforderungen.

73 Galston, *Liberal Purposes*, a.a.O., S. 3 f.

74 Ebd., S. 18 f.

In der Tat ist es richtig, daß unterschiedliche Aufgaben auch unterschiedliche Befähigungen erfordern; hier wird die Hierarchie und der Einkommensunterschied allerdings im Tugendkatalog gleich vorausgesetzt, während klassische liberale Denksätze ihren Charme gerade darin haben, nicht für unterschiedliche gesellschaftliche Klassen unterschiedliche Normen vorzugeben.

Es ist gerade das Problem der Konkretion solcher Kataloge, daß sie empfehlen, bürgerlich-funktionale und vertraglich erzwingbare Verhaltensweisen mit Moral aufzuladen. Seit es Stechuhren gibt, ist Pünktlichkeit im Wirtschaftsleben kein moralisches Problem mehr, sondern nur noch eine Frage des Eigeninteresses. Pünktlichkeit bei privaten Verabredungen mag dann immer noch eine Frage des Respekts vor der Person des anderen, also eine moralische Frage sein – für die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft, die ja Galstons Begründungsprogramm ist, spielt sie aber keine Rolle und kann hier deshalb außer Betracht bleiben. Die Bereitschaft schließlich, innerhalb vorgegebener Rahmenbedingungen und Aufgaben zu arbeiten⁷⁵, meint im Grunde die Bereitschaft zur Unterordnung unter Aufgaben, die häufig genug gerade unter moralischen Aspekten in Zweifel zu ziehen wären (ökologisch und gesundheitlich fragwürdige Produktionsmethoden etc.).

Vor allen Dingen steckt darin die Bereitschaft zur Akzeptanz vorgegebener Hierarchien, die möglicherweise gerade der Unternehmenseffizienz schaden könnten. Auch solche Probleme sollten sich in einer liberalen Gesellschaft besser über den Markt als über die Moral regeln. Wenn wirklich gute und dynamische Leute nicht mehr bereit sind, in bestimmten erstarrten Unternehmensstrukturen zu arbeiten, kann das gerade zur Förderung der Wirtschaft beitragen, weil dann die Unternehmen entweder eine erhebliche finanzielle Kompensation zahlen oder aber ihre Strukturen modernisieren müssen, während die Dynamiker sich selbständig machen werden. Es scheint zwar so zu sein, daß Wirtschaftsgesellschaften mit einem bestimmten traditionell geprägten Arbeitsethos wie lange Zeit Deutschland oder Japan dadurch eine Zeitlang Wettbewerbsvorteile erlangen können – die großen Innovationen etwa in der Computertechnologie sind aber doch in den USA eingeführt und weltweit erfolgreich verbreitet worden. Die Obsession vieler Kommunitarier vom Arbeitsethos ist

75 Ebd., S. 223.

gewiß eine amerikanische Eigenart und eine Reaktion auf eine offenbar verbreitete Schlamperei vor allem in den Massenproduktionsbereichen. Die Forderung aber, »give a day's work for a decent day's pay«, wie Amitai Etzioni sie aufgestellt hat⁷⁶, klingt im Grunde nur hilflos und predigthaft. Anerkennung, Anreize und Kontrollen wären da gewiß der effizientere Weg.

Ein weiteres Problem ist die Obsession Galstons und vieler anderer Kommunitarier von der *Familie*. Stimmt seine These wirklich, daß die persönliche Unabhängigkeit, die für das liberale soziale Leben erforderlich ist, auf der Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung basiert und daß diese die Tugenden der familialen Solidarität sind? Stimmt es wirklich, daß die Aufweichung der Familienstrukturen eine Gefahr für die liberale Gesellschaft bedeutet? Ist die liberale Gesellschaft wirklich auf eheliche Treue angewiesen, weil ohne diese die Familien nicht zusammenhalten und damit letztlich die Gesellschaft zerfällt?⁷⁷ Wo sind da all die Diskussionen geblieben, nach denen autoritäre Familienstrukturen autoritäre Charaktere produzieren und dadurch die Freiheit gefährden? Gegen Toleranz und andere Tugenden ist ja nichts zu sagen – aber werden sie wirklich in der Mehrzahl der Familien gelernt?

6.3 Liberale Tugenden als hermeneutisch-reflexive Selbstdeutung des Liberalismus (Stephen Macedo)

Einen interessanten Ansatz zur Reflexion liberaler Tugendkonzeptionen aus einem selber liberalen Selbstverständnis heraus bietet Stephen Macedo in seinem Buch *Liberal Virtues*, in dem er sich ganz bewußt von William Galstons verwandten Projekt wegen dessen Neoaristotelismus und seiner zu dick aufgetragenen Theorie des »Guten« absetzt.⁷⁸

Seine Grundthese lautet: »Liberale Politik hängt von Bürger-tugenden in einem bestimmten Ausmaß und einer bestimmten Qualität ab. Diese werden auf vielfältige Weise gefördert durch

76 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 25.

77 Galston, »Liberal Virtues«, a.a.O., S. 1282; ders., *Liberal Purposes*, a.a.O., S. 222.

78 Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 5.

das Leben in einigermaßen gerechten und toleranten, offenen liberalen Ordnungen.«⁷⁹ Er stellt die Frage nach den Charakterzügen, die Bürger liberaler Gesellschaften möglichst entwickeln sollten. Die liberalen Rechte basieren seiner Meinung nach nicht auf Eigeninteresse oder der Koordination von Nichtübereinstimmung, sondern auf moralischen Grundsätzen, die das gleiche Recht auf Freiheit rechtfertigen.⁸⁰ Die kommunitarische Kritik des atomistischen Selbst hat daher nur eine Karikatur der liberalen gesellschaftlichen Praxis geliefert. Er wirft Sandel und auch Alasdair MacIntyre vor, keine substantielle Vision eines gemeinsamen Guten zu haben. Ihr Kommunitarismus erscheine deshalb eher als »leeres Verlangen nach einem goldenen Zeitalter des Zusammenseins und der Harmonie«.⁸¹

Dieser Einwand ist sehr ernst zu nehmen. Zwar könnte man ohne große Überlegung antworten, daß sich diese Lücke leicht füllen lasse. Aber eben das stimmt nicht, wie am Beispiel von William Galstons Tugendkatalog zu sehen war. Auch wenn man prima facie nichts gegen kommunitäre Sehnsüchte einzuwenden hat: dort, wo die Vorstellungen konkret werden sollen, beginnt schon der Streit. Leicht vorstellbar, daß nur wenige gründliche Diskussionen über solche essentialistischen Kataloge erforderlich sind, damit unter den Teilnehmern ein umgekehrtes Verlangen nach möglichst leeren, aber wirksamen prozeduralen Regelungen einsetzt.

Macedo wählt einen Weg, der methodisch dem kommunitarischen Ansatz entspricht. Er füllt ihn aber politisch mit typisch liberalen Inhalten und Konzeptionen. Seine Methode ist die einer politischen Hermeneutik, um durch die Interpretation demokratischer Politikpraxis und verbreiteter Konventionen die tatsächlich schon vorhandene Gemeinschaftlichkeit innerhalb der liberalen Gesellschaft auszudeuten.⁸² Er macht also den Versuch, die Substanz der liberalen Gesellschaft herauszuarbeiten, oder anders ausgedrückt, er liefert eine substantialistische Interpretation des liberalen Prozeduralismus.

Trotz einiger Teilkritiken an Michael Walzer und Richard Rorty steht sein Ansatz dem Denken beider einigermaßen nahe. Er

79 Ebd., S. 3.

80 Ebd., S. 7.

81 Ebd., S. 17.

82 Ebd.

trägt eine Verteidigung des Liberalismus auf der Basis von politischen Idealen wie *citizenship*, Tugend und Gemeinschaft vor. Eine freie Regierung braucht eben auch ihre Helden, nämlich Individuen, die einige Opferbereitschaft für die liberalen Werte an den Tag legen – und die es in der Geschichte ja auch immer gegeben hat. Darüber hinaus bedarf es der bescheideneren Beiträge einer großen Zahl von Normalbürgern: »Toleranz und Respekt für die Rechte anderer, Selbstdisziplin, Reflektiertheit, Selbstkritik, Mäßigung, und ein angemessener Grad von Engagement in den staatsbürgerlichen Aktivitäten.«⁸³ Das zusammengekommen gibt einen großen Umriss dessen, was Macedo unter »liberalen Tugenden« verstanden wissen will. Ohne sie wird der Prozeduralismus nicht oder nur schlecht funktionieren. Sie basieren seiner Meinung nach nicht auf Meinungsverschiedenheiten, Streit oder Selbstinteresse, sondern sind abzuleiten aus den moralischen Prinzipien, die das gleiche Recht auf Freiheit rechtfertigen. Seine Antwort auf die kommunitarische Prozeduralismuskritik ist also eine Auflistung der Tugenden, deren dieser bedarf, sowie die Untersuchung, inwieweit diese in der amerikanischen Politie beheimatet sind.⁸⁴

Für ihn ist Michael Sandels Methode, gerade die Defizite des Prozeduralismus aufzuzählen, unzulänglich. Solche »philosophischen Nebengleise«⁸⁵ will er vermeiden und die demokratische Politik und die verbreiteten Konventionen sozusagen direkt als Wege zur *community* darstellen. Dieser antiphilosophische Affekt führt aber nur dazu, daß statt Hobbes- und Kant-Texten andere Texte, nämlich solche der Verfassungsväter, Urteile des *Supreme Court* und deren Auslegungen zitiert werden.

Macedo ist Repräsentant jener Teildisziplin der Politikwissenschaft, die in den USA »*Government*« genannt wird und hierzulande *Regierungslehre*. Er betreibt sie ganz traditionell: nämlich institutionenfixiert mit dem Blick auf jene Art von politischer Kultur, wie sie zur Existenzerhaltung und Ausfüllung dieser Institutionen erforderlich ist und wie sie von den Institutionen selbst auch nahegelegt und gefördert wird. Das ist eine Empirie, die im Bereich der Einstellungen, also der von ihm so genannten Tugenden, stark kontrafaktische Züge trägt. Die Fragestellung

83 Ebd., S. 2.

84 Ebd., S. 7.

85 Ebd., S. 17.

richtet sich auf die von den Institutionen geforderten und geförderten Tugenden, nicht aber auf die faktisch vorhandenen Einstellungen der Staatsbediensteten, der Aktivbürger und der Normalbürger. Damit begeht Macedo einen interessanten Mittelweg zwischen den beiden Grundformen politischen Denkens, wie sie einst Wilhelm Hennis in seinen »Aufgaben einer modernen Regierungslehre« aus dem Jahre 1965 skizziert hat, nämlich jener Tradition, die »vom einzelnen, [...] vom betroffenen Bürger her das Politische befragt« und die in der Stoa, im rationalen Naturrecht und in unserem liberalen Verfassungssystem mit seinen Schutzrechten für einzelne ihre wichtigsten Ausdrucksformen gefunden hat, und jener anderen, von Cicero, Machiavelli, der deutschen Kameralistik und den *Federalist Papers* formulierten Linie, die »nicht ausgeht von den Sorgen des einzelnen, sondern von den Sorgen des Staatsmannes, Regenten, leitenden Politikers oder wie immer man diese Figuren im Wandel der Geschichte bezeichnen mag«. ⁸⁶ Hennis fordert deshalb so etwas wie einen »Fürstenspiegel« für den demokratischen Politiker. Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, Macedos Gedanken der »liberal virtues« als einen Fürstenspiegel für den als Souverän verstandenen demokratischen Bürger zu kennzeichnen, auch wenn Macedo das gewiß nüchterner sieht, denn er will die Politie nicht auf der Tugendhaftigkeit der Bürger errichten, sondern analysiert umgekehrt die Institutionen auf das von ihnen geförderte und geforderte Tugendpotential hin.

Das wohl wichtigste Erfordernis ist die Bereitschaft, konsistente und vernünftige Gründe zur Rechtfertigung politischer Arrangements anzugeben, denn genau dadurch werden ja andere anerkannt als Wesen, die ihrerseits Gründe angeben und akzeptieren können. ⁸⁷ Die vernünftige Rechtfertigung ist dann Ausdruck des Respekts gegenüber den Mitbürgern. Die »einzige Alternative zur fairen und konsistenten Anwendung von moralischen Gründen ist Willkür, bloßer Eigensinn und Tyran-

⁸⁶ Wilhelm Hennis, »Aufgaben einer modernen Regierungslehre«, wiederabgedruckt in: Hans-Hermann Hartwich und Göttrik Wewer unter Mitarbeit von Lars Kastning (Hg), *Regieren in der Bundesrepublik*, Bd. 1: *Konzeptionelle Grundlagen und Perspektiven der Forschung*, Opladen 1990, S. 43-64, hier S. 59 f.

⁸⁷ Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 35.

nei«.88 Das würde allerdings nur für solche Gründe gelten, die nicht mit der Behauptung absoluter Wahrheitsgeltung auftreten, sondern die die Möglichkeit enthalten, sie zu diskutieren. Das heißt, Argumente ohne Fallibilitätsvorbehalt würden diese Funktion des Respekts vor Gleichen im Grunde nicht erfüllen können. Dieser Einschränkung könnte Macedo vermutlich zustimmen, auch wenn er sich zu diesem Punkt nicht weiter geäußert hat. Er reflektiert aber durchaus die Frage, welcher Stil des politischen Diskurses als angemessen gelten kann. Rein konventionalistische Argumente, wie Macedo sie bei einigen amerikanischen Verfassungsrichtern und Verfassungskommentatoren findet, sind seiner Meinung nach unzureichend, weil sie wegführen von der Suche nach guten Gründen. Er würde deshalb einen neoaristotelischen Ansatz, der vom Verweis auf Üblichkeiten ausgeht, verwerfen.

Er zeichnet ein erweitertes Liberalismusbild, denn er würde ihn nicht nur mit Konzeptionen wie Rechtsstaatlichkeit, Toleranz und an Rechten des einzelnen orientiertem Begriff von Gerechtigkeit charakterisieren, sondern auch als Form der vernünftigen Selbstregierung. Er würde Benjamin Constants Vorstellung von der »Freiheit der Modernen« erweitern in die Richtung von »sich selbst regierenden Bürgern und Amtsträgern, die alle dem gleichen Recht unterliegen«. Damit würde die Gegenüberstellung von gesetzgebendem Souverän und Gesetzesempfangenden Bürgern aufgehoben.⁸⁹ In dieser Struktur sieht er einen moralischen Kern, nämlich »die Verpflichtung zur öffentlichen Rechtfertigung: Die Anwendung von Macht sollte begleitet sein von Gründen, die alle vernünftigen Menschen akzeptieren können.«⁹⁰

Allerdings soll nicht jede Form der Rechtfertigung gelten, sondern nur eine politisch verstandene. Macedo lehnt theologische (»vor Gott«) und philosophische Rechtfertigungen ab, die letzteren mit einem sehr schönen Francis-Bacon-Zitat⁹¹: »As for philosophers, they make imaginary laws for imaginary commonwealths, and their discourses are as the stars, which give little

88 Ebd., S. 35, zu diesem Punkt auch Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main 1984, Kapitel 6.

89 Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 40.

90 Ebd., S. 40 f.

91 Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, London 1974, Book 2, Section 23, 49; zitiert nach Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 43.

light because they are so high.« Macedos ist besorgt, daß eine Moralphilosophie, wenn sie nicht den Bedürfnissen liberaldemokratischer Politik angepaßt ist, zur Quelle von Mystifikationen und von Tyrannei werden kann. Das entspricht Richard Rortys und Michael Walzers pragmatistisch geprägten Überlegungen vom Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. MacIntyres Sorge, daß uns heute das Verständnis dafür verlorengegangen sein könnte, was moralische Rechtfertigung überhaupt bedeute, wird auf diese Weise souverän umgekehrt. Rechtfertigung bedeutet nichts anderes als rationale Begründung im liberaldemokratischen Sinne und nach politischen Standards. Alles Weitergehende ist philosophische Mystifikation, die bei praktischer Anwendung Repressionsgefahr erzeugen würde.

Die Möglichkeit der öffentlichen Rechtfertigung selber sollte allerdings nicht ihrerseits wieder mystifiziert werden. Es handelt sich um die Etablierung von Diskurspraktiken »unter Leuten, deren Vernünftigkeitkapazität begrenzt ist«. ⁹² Macedo stützt sich in diesem Zusammenhang auf prozedurale Liberale wie Rawls, Scanlon, Nagel und Ackerman, die bei allen Unterschieden doch in einem Punkt übereinstimmen: Die Gründe sollten vernünftig sein in einem annehmbaren Sinn, das heißt, sie sollten auch zustimmungsfähig für einigermaßen vernünftige Leute in einer weithin pluralistischen Gesellschaft mit unterschiedlichen moralischen und philosophischen Bindungen und Interessen sein. ⁹³

Akzeptable Plausibilität wird also einer stringenten Begründung vorgezogen. Öffentliche Rechtfertigung hat damit ein doppeltes und nicht notwendigerweise kongruentes Ziel: Gesucht werden gute Gründe, aber auch solche Gründe, die von den Leuten, wie sie nun einmal sind, weithin als gute Gründe akzeptiert werden können. Es gibt »keinen unabhängigen Standard, von

92 Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 44.

93 Ebd.; vgl. auch Thomas Nagel, »Moral conflict and Political Legitimacy«, in: *Philosophy and Public Affairs* 16, 1987, S. 215-240; Bruce A. Ackerman, »Why Dialogue?«, in: *Journal of Philosophy*, 86, 1989, S. 5-22; John Rawls, »The Priority of Right and Ideas of the Good«, in: *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988, S. 251-276; deutsch: »Der Vorrang des Rechten und die Idee des Guten«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, hg. von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992, S. 364-397.

dem aus eine politische Theorie beurteilt werden kann.«⁹⁴ In diesem Punkt folgt Macedo Rawls' Konzeption der »Bürden der Vernunft«, die es besser erscheinen lassen, einen Konsens zu suchen als wirklich verbindliche und zwingende gemeinsame moralische Ideale. In einem Punkt allerdings wendet er sich gegen Rawls: Um das zu erreichen, um solche Zugeständnisse an die bloß partielle Rationalität des Alltagslebens zu machen, braucht die liberale politische Theorie nicht, wie Rawls meint, an der Oberfläche zu bleiben: Gründe, die weithin akzeptabel erscheinen, können dennoch durchaus weitgehende gemeinsame Implikationen haben, die sehr tief gehen. »Politik ist der letzte Rekurs für Leute, die keine Übereinstimmung finden können. Menschen, die über religiöse Glaubensinhalte oder andere Bindungen unterschiedlicher Meinung sind, müssen gemeinsame politische Prinzipien als regelnde Kräfte für alle Interaktionen mit anderen betrachten. Der Liberalismus erfordert deshalb nicht bloß einen überlappenden Konsens, sondern einen Konsens, der sich in der Praxis über alle konkurrierenden Werte hinwegsetzt.«⁹⁵ Jedenfalls dann, wenn sie den Bürger- oder Religionskrieg vermeiden wollen, das heißt, wenn ihnen das Zusammenleben oder der Friede wichtiger ist als die Wertvorstellungen, über die Differenzen bestehen. Das aber ist dann keine bloße Einigung an der Oberfläche, sondern eine sehr fundamentale, denn sie impliziert die Entscheidung, die politischen Werte des Ausgleichs und der Gemeinsamkeit über andere tiefgehende Verpflichtungen zu stellen. Im Grunde handelt es sich um eine Entscheidung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Wertsystem, nicht aber um ein bloßes Verbleiben an der Oberfläche.

Von einem religiösen Fanatiker verlangt die liberale Gesellschaft geradezu die Aufopferung seines Wesenskerns. Er soll die liberalen Werte und Tugenden über seine eigene religiöse Überzeugung stellen. In Wirklichkeit ist sie also keineswegs neutral. Der Neutralitätsglaube ist eine Unter- und Fehlbeschreibung der ausgesprochen autoritativen öffentlichen Wertvorstellungen, die dieses Denken in Wirklichkeit transportiert.⁹⁶ Bestimmte öffentliche Wertvorstellungen haben nämlich einen höheren Wert als religiöse Glaubenssätze: individuelle Freiheit und Verantwort-

94 Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 46.

95 Ebd., S. 53.

96 Ebd., S. 258.

lichkeit, Toleranz gegenüber Wandlungsprozessen und Vielfalt, Respekt für die Rechte anderer, die ihrerseits liberale Werte respektieren. Vor allem steht das liberale Denken für einen ausgesprochen hohen Wert der Freiheit, seinen eigenen Lebensplan zu entwerfen, zu revidieren usw., und schließt dadurch bestimmte andere Konzeptionen des »guten Lebens« aus, nämlich alle, die irgendeine Verletzung liberaler Individualrechte einschließen.⁹⁷

Es handelt sich, das ist die entscheidende These dieser Interpretation, nicht etwa um eine »weiche«, sondern um eine »harte« politische Konzeption, die den Anhängern abweichender Wertsysteme erhebliche Verzichtleistungen aufzwingt. Von den Liberalen selber wird das allerdings nicht unbedingt wahrgenommen, was zu gefährlichen Selbstmißverständnissen der eigenen politischen Kultur führen kann. Demjenigen, der sich für den wahrhaft Gläubigen hält, wird es als Härte vorkommen, wenn er in der liberalen Gesellschaft als fundamentalistischer Fanatiker erscheint. Ein liberales System, das dafür keinen Sinn aufbringt, wird mit einer derartigen Wahrnehmungsdifferenz und den daraus folgenden Auseinandersetzungen und Kampfansagen nur unzureichend umgehen können. Einen Gegner, den man ernst nimmt, kann man entschlossen bekämpfen. Respektiert man ihn nicht, weil man ihn bloß für unaufgeklärt hält, dann könnte man zu der Haltung kommen, daß gutes Zureden ausreicht. Wenn das liberale Wertsystem sich selber als ein substantielles und »hartes« auffaßt, dann wird es nicht der Illusion erliegen, es stehe neutral über den streitenden Gruppen, sondern es wird sich als Partei begreifen. Praktisch folgt daraus das Konzept einer streitbaren oder wehrhaften Demokratie, die, anders als etwa die Weimarer Republik, faschistischen Bewegungen nicht nur aus prozeduralistischen Gründen, sondern aus eigenen Glaubensüberzeugungen gegenübertritt.

Macedos Reflexion auf die in den Strukturen des westlichen Prozeduralismus immanenten und notwendigerweise vorausgesetzten substantiellen Wertkonzeptionen impliziert also durchaus so etwas wie einen westlichen Fundamentalismus der eigenen Werte. Das scheint unvermeidlich zu sein, denn die Vorstellung, eine universalisierte Form rationaler Konversation sei gegenüber allen je spezifischen Inhalten neutral, ist ein angenehmer und sich selbst beruhigender Schein. Neutralität besteht nur innerhalb des

97 Ebd., S. 258 f.

Rahmens, der von den liberalen Kriterien definiert ist, nicht aber gegenüber Fanatikern, Rassisten, Mächtgern-Märtyrern usw., die den gegenseitigen Respekt und die Verpflichtung, zuerst einmal Frieden zu halten, als weniger wichtig beurteilen. Diese Art von Neutralität »ist wie jede politische Neutralität selektiv, und eine selektive Neutralität ist nicht sehr neutral«. ⁹⁸

Der Anschein der Neutralität entsteht dadurch, daß in diesem Denken zwei Ebenen angenommen werden: die Ebene der Wertvorstellungen, die den Individuen zugerechnet werden, und die Ebene der allgemeinen Normen, die der Gesellschaft entsprechen. Die allgemeinen Normen sollen gegenüber den je einzelnen Werten neutral sein und diese so zur Entfaltung kommen lassen, daß sie miteinander vereinbar ist. Daraus folgt aber die Nichtneutralität gegenüber solchen Wertbindungen, die sich selbst als höherrangig oder auch nur gleichrangig gegenüber den formalen Entscheidungsprozeduren der liberalen Gesellschaft ansehen, die etwa das ewige Seelenheil für wichtiger halten als das Leben in irgendeiner weltlichen Gesellschaft.

Mit einer tiefgreifend liberalen Gesellschaft sind nur sehr restringierte und weitgehend individualisierte Formen religiösen und politischen Engagements vereinbar. Fanatische Massenparteien mit Bindungen an ganz andere Wertorientierungen sprengen den Neutralitätskonsens. Die Autonomie des Individuums ist nicht einfach ein Wert unter anderen, sondern der höchstrangige, der sich letztlich durchsetzen muß, wenn die liberale Gesellschaft erhalten bleiben soll.

Macedos liberaler Fundamentalismus hat also durchaus beunruhigende Züge. Besteht eine Möglichkeit, diesen so zu begrenzen, daß er annehmbar erscheint? Hauke Brunkhorst hat mit Blick auf die inneren Strukturen der westlichen Wertbindungen folgendes vorgeschlagen: Da die westlichen kulturellen Wertbindungen in sich selber pluralistisch und diskursiv sind, sind wir gerade im Konfliktfall gezwungen, »nicht auf je unseren letzten Wertstandpunkt zurückzufallen und dann die Waffen entscheiden zu lassen, sondern das Potential an Gründen zu mobilisieren, die für alle am jeweiligen Konflikt Beteiligten, sie mögen unsere Wertbindung teilen oder nicht, letztlich überzeugend sind oder doch sein sollten. Rechtlich und berechtigt kann immer nur der Zwang sein, der auch aus der Perspektive der Zwangsunterwor-

98 Ebd., S. 262.

fenen als ein berechtigter erscheint oder zumindest erscheinen könnte.«⁹⁹ Damit ist eine annehmbarere Formulierung gefunden, die zudem an die internen Begründungsforderungen der liberalen Diskurskultur appelliert. Die größere Milde im Vergleich zur Konzeption »Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit« wird allerdings dadurch erkauft, daß der Gedanke nur halb durchdacht bleibt, denn es fehlt eine Überlegung dazu, was geschehen soll, wenn die Begründungen nicht eingesehen werden, was in Konflikten der Normalfall sein dürfte. Insofern gehört Brunkhorsts Vorschlag eher in den Bereich der Beschwichtigungsrhetorik. Macedos Westfundamentalismus ist da intellektuell konsequenter, auch wenn es politisch unter dem Aspekt der Verhältnismäßigkeit immer rationaler sein wird, die Konsequenzen hieraus nicht bis zum Äußersten durchzuspielen.

Gerade in der Gegenüberstellung zu anderen kulturellen Üblichkeiten ist Stephen Macedos Erinnerung daran, daß die liberale Gesellschaft von einem liberal geprägten Bürger zwar recht wenig, von allen anderen aber sehr viel verlangt, sehr ernst zu nehmen. So könnte »eine liberale Gesellschaft nicht wohlgeordnet sein, in der persönliche Freundschaften, regionale Bindungen oder Mitgliedschaft in Gruppen typischerweise die Priorität gegenüber den liberalen Rechten haben.«¹⁰⁰ Es ist kein geringes Verlangen, öffentliche Interessen über die familiären und freundschaftlichen Bindungen stellen zu sollen.

Um es nochmals zu betonen: Es wäre ein Mißverständnis, wollte man Macedo als fundamentalistischen oder substantialistischen Außenseiter des liberalen Diskurses hinstellen. Er macht lediglich auf Momente aufmerksam, die die liberale Rhetorik entweder verbirgt oder so sehr als selbstverständlich voraussetzt, daß sie auf diese Weise schon wieder verborgen werden. Zum Beispiel zitiert er, was die religiösen Freiheiten angeht, Rawls' Aufsatz über den übergreifenden Konsens: Religiöse Glaubensformen sind gleichermaßen zulässig, »solange sie die Grenzen einhalten, welche die Grundsätze der politischen Gerechtigkeit ihnen auferlegen.«¹⁰¹ Im englischen Text steht noch deutlicher:

99 Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus*, Frankfurt am Main 1994, S. 9.

100 Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 56.

101 John Rawls, »The Idea of an Overlapping Consensus«, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, S. 1-27, hier S. 9; deutsch: »Der

»They are equally permissible provided they respect the limits imposed by the principles of political justice.« Macedo kommentiert: »Underline ›provided‹: all religions compatible with liberalism will be respected, those not compatible will be opposed.« Illiberale Religionen werden so weit akzeptiert, als sie darauf verzichten, nach ihren illiberalen Glaubenssätzen zu handeln.¹⁰²

Dieser Punkt ist deshalb der Erwähnung wert, weil er in der Geschichte des liberalen Denkens notorisch ist und den reinen Modus-vivendi-Prozeduralismus als Selbstmißverständnis erscheinen läßt. Diese Dinge werden heute meist verharmlosend formuliert. Die Klassiker waren da direkter. John Lockes berühmter Brief *Über Toleranz* hat die Atheisten und Mohammedaner ausdrücklich und die Katholiken implizit von der religiösen Tolerierung ausgeschlossen. Die Atheisten deshalb, weil für sie »Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind«, keine Geltung haben können. Katholiken deshalb, weil die Papstkirche »auf einem solchen Boden errichtet ist, daß alle, die ihr zugehören, sich dadurch ipso facto unter den Schutz und in den Dienst eines anderen Fürsten begeben«. ¹⁰³ Die Moslems deshalb, weil man nicht bloß in der Religion Moslem sein kann, sondern zu blindem Gehorsam gegenüber dem damaligen religiösen Oberhaupt des Islam, dem Mufti von Konstantinopel, verpflichtet sei. Auch wenn die Einschränkungen heute gegenüber einem verweltlichten Katholizismus und einem Normalität gewordenen Atheismus hinfällig geworden sind: gegenüber fundamentalistischen Formen des Islams gilt diese Lockesche Haltung auch ohne einheitliches Oberhaupt dieser Religion bis heute. Und zwar deshalb, weil der fundamentalistische Islam in erster Linie als politisch-ideologische Konzeption auftritt. Er ist keine bloße Konfession im liberalen Sinn.

Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 293-332, hier S. 306 f.; vgl. Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 60.

¹⁰² Ebd. und Anm.

¹⁰³ Beide Locke-Zitate in John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, englisch und deutsch, Hamburg 1957, S. 95; vgl. dazu Udo Thiel, *John Locke*, Reinbek 1990, S. 105 ff., und Walter Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main 1979, S. 218-220.

Auch wenn uns heute Lockes Ausgrenzung von Atheismus und Papismus einigermaßen skurril erscheinen mag, sie war in der damaligen historischen Situation politisch klar und konsequent gedacht und hat das Selbstverständnis des ja immer auch kämpferischen Liberalismus gewiß besser zum Ausdruck gebracht als alle undifferenziert inhaltsleeren Toleranzformeln. Die Kritik an gewissen fundamentalistischen Ausformungen des Islams wird möglicherweise in hundert Jahren im Angesicht eines verweltlichten und modernisierten Islam ebenso abwegig erscheinen – heute ist sie es jedenfalls noch nicht. Macedos Fazit ist in diesem Punkt eindeutig und recht kompromißlos: »Der Liberalismus zählt auf die aktive Unterstützung liberaler Religionen, auf die passive Anpassungsbereitschaft einiger anderer, aber steht in einer scharfen Differenz mit bestimmten religiösen Glaubensformen (vom Augustinischen Katholizismus bis zum islamischen Fundamentalismus) und vielen anderen Lebensweisen.«¹⁰⁴ Er ist sich der Tatsache sehr wohl bewußt, daß viele religiöse Menschen in den »liberalen Religionen« wenig mehr sehen können als Formen von säkularem Humanismus ohne großen Glaubenswert.

Macedos Konzept, diese Dinge direkt zu diskutieren und auszusprechen, steht in Opposition zu Rawls' Konzept der Vermeidung von philosophischen und metaphysischen Grundsatzdebatten. Wenn die liberalen Wertvorstellungen letztlich als die übergreifenden und durchzusetzenden gelten wollen, dann müssen sie auch in der Lage sein, sich direkt mit illiberalen persönlichen Idealen auseinanderzusetzen und zu argumentieren, »daß diese falsch oder weniger wichtig als konkurrierende liberale Werte sind, oder daß sie verbessert und mit dem Liberalismus vereinbar gemacht werden können«.¹⁰⁵

Man muß also ganz direkt die Frage behandeln, ob die Rede- und Wahlfreiheit wirklich wichtiger sind als der Versuch, eine gemeinsame Kultur der Frömmigkeit zu etablieren, die jenseitig orientiert ist und blasphemische Äußerungen bestraft.¹⁰⁶ Gerade hier sollte sich die politische Theorie nach Macedos Ansicht nicht, wie Rawls meint, zurückhalten, denn das Akzeptieren des liberalen Arrangements ist mehr als das bloße Akzeptieren von Verfahrensregeln: Es bedeutet, »Institutionen, Praktiken und

¹⁰⁴ Macedo, *Liberal Virtues* a.a.O., S. 74.

¹⁰⁵ Ebd., S. 60.

¹⁰⁶ Ebd.

Ideen zu akzeptieren, deren Einfluß auf unser Leben und das Leben unserer Nachkommen breit, tief und unnachgiebig sein wird: das Familienleben, das religiöse Leben und alle paradigmatischen privaten Assoziationen nehmen die Farbe der liberalen Werte an.«¹⁰⁷ So wird es zu einer der wichtigsten *liberalen Tugenden*, sich so weit gerade von seinen tiefsten und grundsätzlichsten Wertvorstellungen zu distanzieren, daß sie mit der liberalen Gesellschaftsordnung kompatibel werden.

Es wird dann zur Bürgertugend, es ertragen zu können, wenn gerade die tiefsten eigenen Wertvorstellungen von anderen blasphemisch in Zweifel gezogen werden. Hat man sich daran gewöhnt und darauf eingestellt, dann erscheinen die vorigen Grundwerte schließlich als archaisch, als vormodern, als einer Welt des starren Traditionalismus angehörig. Sie erscheinen in einem anderen Licht und bleiben durch den Einstellungswandel nicht unberührt. Die berühmte prozeduralistische Formel, daß die eigene Freiheit so weit gehe, daß sie mit der gleichen Freiheit aller übrigen vereinbar sei, ist nur eine wenn auch ingeniose Faustregel, nicht aber eine wertneutrale Superregel. Sie ist eher selber so etwas wie ein Grundwert, trägt also durchaus fundamentalistische Züge. Wenn man einmal akzeptiert, daß öffentliche Rechtfertigung die Grundlage sein soll, dann werden Gründe und Argumente herausgefiltert, weil sie zu privat sind, zum Teil auch, weil sie zu komplex sind, um weithin verstanden zu werden, oder weil sie aus irgendeinem anderen Grund voraussichtlich von vernünftigen Leuten nicht akzeptiert werden können. »Der Liberalismus fordert, daß alle privaten Bindungen eine bestimmte Form haben und in eine bestimmte Klasse fallen.«¹⁰⁸ Letztlich, das heißt im Konfliktfall, muß der Liberale ohnehin in der Lage sein, seine Parteilichkeit zu verteidigen und nicht etwa ihr auszuweichen.

Durch den Zwang zur öffentlichen Rechtfertigung wird die Philosophie, die man dazu heranzieht, politisiert. Die spezifische Art und Weise dieser Politisierung wird durch die politischen Institutionen festgelegt und vorangetrieben, so daß die Rechtfertigung nicht nur als innertheoretische wirkt, sondern selbst politisch tragfähig wird.¹⁰⁹ Macedo trägt also eine Institutionenlehre

107 Ebd., S. 62.

108 Ebd., S. 64.

109 Ebd., S. 78.

des Rechtssystems, der Legislative und der Exekutive vor, die alle drei dargestellt werden als institutionelle Ressource, die auch dort eine öffentliche Moralität einigermaßen garantieren, wo das liberale Selbstbild defizient ist. Dieser Schritt ist in seiner Theorie wesentlich, weil seine Tugendlehre dadurch einen stark realistischen Zug bekommt. Er wählt die Montesquieu/Hegelsche Lösung der Institutionalisierung und des Rechtssystems. Montesquieu hatte im *Geist der Gesetze* bekanntlich die Tugend als Prinzip der Demokratie angesehen, während die Monarchie es einfacher hat, denn in ihr »regelt die Kraft des Gesetzes alles oder hält alles zusammen«. ¹¹⁰ Er behauptet am Beispiel Englands im 17. Jahrhundert, daß der Versuch, dort eine Demokratie zu errichten, an der mangelnden Tugendhaftigkeit der Regierenden gescheitert sei: »Die Regierungen wechselten unaufhörlich, denn all die, welche mit den Staatsangelegenheiten zu tun hatten, besaßen keine Tugend. Ihr Ehrgeiz wurde durch den Erfolg des Wagemutigsten angestachelt, und der Parteigeist einer Fraktion war nur durch den einer anderen zu bändigen. Das verwunderte Volk suchte die Demokratie und fand sie nirgends. Zu guter Letzt mußte man sich nach vielem Hin und Her, nach vielen Überraschungen und Erschütterungen bei eben jener Regierung beruhigen, die man vertrieben hatte.« ¹¹¹ Ganz im Geiste Montesquieus hatte Hegel dazu bemerkt, daß »eine andere Form des vernünftigen Gesetzes als nur die der Gesinnung erforderlich sei«. ¹¹²

In allererster Linie ist es das Rechtssystem, das öffentliche Moralität in Formen gießt und dadurch garantiert. An dieser Wendung bei Macedo ist deutlich zu erkennen, daß es ihm weniger um die vielbeschworene Trennung von Recht und Moral geht, als vielmehr um eine Darstellungsperspektive, in der die innere Moralität des Rechtssystems selbst betont wird. Er nimmt die berühmte positivistische Trennungsthese von Recht und Moral, wie H. L. A. Hart ¹¹³ sie vorträgt, auf, kommt aber zum gleichen

¹¹⁰ Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, a.a.O., S. 118 (III, 3).

¹¹¹ Ebd., S. 119.

¹¹² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Red. Moldenhauer/Michel, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, S. 438 (§ 273).

¹¹³ Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 81 ff.; vgl. H. L. A. Hart, *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, Göttingen 1971; ders., *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt am Main 1973.

Ergebnis wie bei seiner Interpretation des Prozeduralismus: »In dem Ausmaß, in dem Liberale Furcht vor der Kontroverse haben und nach politischen Institutionen suchen, deren Autorität unabhängig von substantieller moralischer Übereinstimmung ist, haben sie guten Grund, sich von einem positivistischen Rechtsverständnis angezogen zu fühlen.« Aber selbst wenn man nur die Minimalbedingungen des Rechtssystems ins Auge faßt, stellt sich heraus, »daß Recht kein politisch neutrales Phänomen ist«. ¹¹⁴

Der Beleg ist einfach, denn selbst Minimalversionen des Rechts fördern und implizieren besondere Werte und Tugenden wie Selbstbeherrschung, Öffentlichkeit, Kritik, Regelakzeptanz, Allgemeinheit und Machtbegrenzung. Er glaubt, daß auch das positive Recht nicht allen politischen Wertvorstellungen dienstbar gemacht werden kann, was nach den deutschen Erfahrungen mit rechtspositivistischen Selbstrechtfertigungen nationalsozialistischer Richter als bezweifelbar erscheinen muß. ¹¹⁵ Wenn er allerdings die Ziele und Prinzipien des Rechtssystems deutet als regelgebundene Ordnung, moralische Kritik, Öffentlichkeit und Debatte, Fairneß, Vernünftigkeit, Gegnerschaft gegen Grausamkeit und das Recht von jedermann auf das ihm zustehende Gerichtsverfahren, dann wird deutlich, daß er wie Dworkin und andere Liberale, die die Trennungsthese zurückweisen, das Recht als Institutionalisierungssystem der Moralität deutet. ¹¹⁶

Er sieht allerdings das Problem, daß ein Moralismus der prinzipienorientierten Rechtsinterpretation potentiell trennend und streiterzeugend wirken kann. Er schlägt als Gegenmittel eine subtilere Version des Rechtspositivismus vor, bei der die Interpretation der grundlegenden Prinzipien selber rechtlichen Regeln unterliegt, aber letzten Endes doch als historische Kunstlehre verstanden wird. Dadurch wären dann sowohl Spielräume als auch eine gewisse Kontrollierbarkeit vorhanden. Die Historisierung der Interpretation würde mäÙigend auf einen allzu prinzipialistischen Moralismus wirken. ¹¹⁷

¹¹⁴ Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 83.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Vgl. Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, a.a.O., Kapitel 1; Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 84.

¹¹⁷ Ebd., S. 87 f. Der polemogene Charakter der Moral wird ganz ähnlich gesehen von Niklas Luhmann, *Paradigm lost: Über die*

Macedos interpretativ gewonnene Theorie der »liberalen Tugenden« hat gegenüber gängigen, abwiegelnden Versionen eines sich als neutral verstehenden Liberalismus den Vorteil der Klarheit, in der er sich zu den tatsächlich wirksamen Prinzipien äußert. Es ist ein zu simples und praxisfernes Modell, einfach zu behaupten, man müsse die Meinungen von nicht übereinstimmenden Personen gleichermaßen respektieren. In Wirklichkeit werden sie nur und können sie auch nur in dem Maße respektiert werden, in dem sie in das liberale Modell passen, und das heißt in jedem Fall: nur insoweit ihnen die nichtliberalen Zähne gezogen sind. Die Vorkehrungen allerdings, die er seinerseits dagegen einbaut, nunmehr in eine Art von liberalem Fundamentalismus und Prinzipialismus zu verfallen, erscheinen eher schwach. Dort, wo er über die Interpretation hinausgeht und selber programmatische Perspektiven entwickelt, ergibt sich – und das ist bei vielen Kommunitariern so, zum Beispiel auch bei Etzioni und Galston – eher eine Art Bekenntnislyrik. Ein Beispiel sei hier zitiert: »Liberal politics hold out the ideal of a community of interpreters, in which citizens are united by their devotion to a public morality.«¹¹⁸

Seine Perspektive allerdings, daß ein selbstreflexiver Liberalismus seine eigenen Tugenden entdeckt und dadurch auf die kommunitarische Kritik eine positive Antwort zu geben vermag, ist durchaus überzeugend. Die Antwort wird gefunden durch hermeneutische Interpretation, nicht durch Konstruktion, also durch eine eher kommunitarische Methode. Hier zeigt sich wie so oft die Bedeutung der Methodenwahl für das schließliche Ergebnis. Seine spezielle Art der Hermeneutik ist allerdings un-differenzierter als die etwa von Michael Walzer und Richard Rorty, weil er nur die Institutionalisierung der »Tugenden« betont, nicht aber auch die moderne Unterscheidung von Ebenen. Wenn das Verfahren zum Beispiel des Gerichtsprozesses so angelegt und durch Regeln gesteuert ist, daß die verschiedenen Parteien einigermaßen gleiche Artikulationschancen haben, dann brau-

ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt am Main 1990, S. 26, und in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1989, S. 370: »Moral ist polemogener Natur.«

¹¹⁸ Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 273.

chen der Staatsanwalt und der Verteidiger ihrerseits nicht unbedingt fair oder tolerant sein – sie können (und sollen bis zu einem bestimmten Grade auch) einseitig plädieren und die Überwachung der Verfahrenskorrektheit dem Richter überlassen. Die Tugenden, die in solchen Verfahren verlangt werden, sind dann auch weniger die Grundtugenden (für die sorgt die Institution) als vielmehr Sekundärtugenden wie Bereitschaft zur Regelakzeptanz oder, sagen wir, Pünktlichkeit.

Macedos liberaler Tugendfundamentalismus bekommt durch das Fehlen solcher Ebenentrennung einen vormodernen Zug, der, wie wir oben gesehen haben, leider auch nicht durch Brunkhorsts Einschränkungsvorschlag abzumildern ist. Er unterscheidet nicht zwischen den im liberalen politischen System implizierten und strukturell vorgegebenen »Grundtugenden«, die niemand mehr unbedingt persönlich haben muß, und denen, die zumindest eine gewisse Anzahl von Bürgern und Staatsbediensteten haben sollten, damit das System einigermaßen funktionieren und Bestand haben kann, wie zum Beispiel Bereitschaft zum Bürgerengagement, Verlässlichkeit und Verzicht auf Korruption. So hat er die Frage nach der Art des Charakters, dessen eine florierende liberale Gemeinschaft bedarf¹¹⁹, zwar richtig gestellt, aber die Antwort letztlich nicht auf dieser sekundären Ebene gesucht, sondern statt dessen die in ihrer Grundstruktur implizierten Normen herausgearbeitet und aus ihnen ziemlich direkt und unvermittelt recht allgemeine Schlüsse gezogen. Nicht seine hermeneutische Methode ist die Ursache dieses Fehlers, sondern vielmehr der zu undifferenzierte, zu eindimensionale Gebrauch, den er von ihr macht. Er unterscheidet nicht zwischen der Tugend der einzelnen Bürger und der »Tugend« der Institutionen. Wenn er Tugenden in der institutionellen Realität »auffindet«, dann ist dieses Finden ein normatives Finden des Geforderten, nicht ein empirisches Finden des Gegebenen. Er unternimmt nicht einmal den Versuch, der Frage nachzugehen, was denn eigentlich bei Abwesenheit dieser Tugenden geschehen wird – ganz anders als Montesquieu, der die Probleme der englischen Demokratie zu seiner Zeit eben darauf zurückgeführt hatte.

Ist damit jeder Ansatz, der auf den Begriff der »Tugenden« zurückgreift, unterkomplex und antimodern? Shelley Burt hat einige ernüchternde politische Anmerkungen zu den Tugenddis-

119 Ebd., S. 257.

kursen sowohl von liberaler als auch von republikanischer und kommunitarischer Seite gemacht. Sie problematisiert »das aggressive öffentlichkeitsorientierte, sich selbst opfernde Verhalten, das von den Repräsentanten der republikanischen Tradition gepriesen wird.«¹²⁰ Sie hat aber auch Zweifel an Stephen Macedos Darstellung der liberalen Individuen, die bereit seien, eine Idee liberaler Gerechtigkeit als »höchste moralische Verpflichtung« auf sich zu nehmen.¹²¹ Sie stellt die nüchterne Frage: »Aber wie plausibel sind solche Erzählungen, wenn man sie als reale politische Vorschläge betrachtet?«¹²² Sie würden dann nämlich wenig Zustimmung in der politischen Öffentlichkeit finden. Sie bestreitet nicht, daß viele der gerade von der liberalen Theorie aufgezählten Charakterzüge eindrucksvolle Herausforderungen sind und gewiß den demokratischen Idealbürger ausmachen könnten. Genau deshalb aber übersteigen sie die Möglichkeiten des Alltagsbürgers. »The difficulty with the politics of public virtue in any democratic regime is simply political: no one will vote for it.«¹²³ Allenfalls eine in erster Linie privat orientierte Tugend des Bürgers als »private citizen«, das heißt eine Bereitschaft zur Vertretung der eigenen Interessen, entspricht einer politischen Struktur wie der amerikanischen. Diese Antwort bleibt noch sehr im Allgemeinen, scheint aber zumindest eine Richtung vorgeben, die realitätsnäher ist als der direkte Schluß von den in den Institutionen inkorporierten Tugenden auf Anforderungen, die von irgendwoher an die Bürger zu stellen sind.

6.4 Politikwissenschaftliche Diskussionen in Deutschland zur Tugendlehre und zu den moralischen Ressourcen

Der Tugenddiskurs ist inzwischen auch auf die intellektuelle Linke in Deutschland übergeschwappt. Zwei ihrer bekanntesten Sprecher, Claus Offe und Ulrich K. Preuß, haben einen Aufsatz

¹²⁰ Shelley Burtt, »The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal«, in: *American Political Science Review* 87, 1993, Nr. 2, S. 360-368, hier S. 361.

¹²¹ Ebd., S. 362; Macedo, *Liberal Virtues*, a.a.O., S. 255.

¹²² Burtt, »The Politics of Virtue Today«, a.a.O., S. 362.

¹²³ Ebd., S. 367.

über »Demokratische Institutionen und moralische Ressourcen« veröffentlicht.¹²⁴ Ihre Überlegung: In der Ost-West-Konfrontation hatte man in erster Linie die Überlegenheit des westlichen sozioökonomischen Systems betont. Fragen der Regierungsform hatte man meist nur als abgeleitete Fragen behandelt, die dieser Grundstruktur nachgeordnet waren. Offe und Preuß konstatieren, daß dieser »materialistische« Blick gegenwärtig viel von seiner Plausibilität verliert.¹²⁵ Das liegt unter anderem daran, daß der Kapitalismus sich inzwischen längst nicht mehr auf die im wesentlichen demokratischen Länder des Westens beschränkt, sondern eine Vielfalt von politischen Regimes aufweist. Südkorea gehört genauso dazu wie Brasilien. Die alten linken Formeln vom unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und den Formen des politischen Überbaus lassen sich nicht mehr glaubhaft repetieren. Offe und Preuß fragen deshalb nach den Bedingungen des »demokratischen Kapitalismus«. Sie versuchen die Institutionen zu bestimmen, die angemessen sind, die Handlungsrationalität der einzelnen Akteure so zu modifizieren, daß sie mit der kollektiven Wohlfahrt kompatibel ist und zu ihr mehr beiträgt.¹²⁶ Bei diesen Überlegungen haben sie nicht einmal Berührungängste gegenüber dem Carl Schmittschen Gedanken, der moderne Demokratiegläubige könne verstanden werden als säkularisierte Version einiger der elementarsten Ziele christlicher Theologie. Nach Schmitt (und Joseph Schumpeter) ist die demokratische Allmacht des Volkes der Ersatz für den allmächtigen Willen Gottes geworden.

Thomas Hobbes hatte noch angenommen, der bloße Staat sei ausreichend, weil die ständige Gefahr des Rückfalls in den Naturzustand und den Kampf aller gegen alle *jede Form von Staat* besser erscheinen ließ als gar keinen Staat. In den Generationen nach Hobbes setzte sich die Einsicht durch, daß nicht allein der innere Friede das Ziel sei, sondern der gerechte Friede. Im Grunde ist in der Sicht von Offe und Preuß die liberale Lösung noch eine hobbesianische. Der Staat garantiert die äußeren Rahmenbedingungen, innerhalb deren die einzelnen Interessen frei agieren

124 Claus Offe, Ulrich K. Preuß, »Democratic Institutions and Moral Resources«, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford/UK: Polity Press 1991, S. 143-171.

125 Ebd., S. 144.

126 Ebd., S. 145.

können. Diese Lösung reicht aber nicht aus, weil schon die Gültigkeit des Axioms, daß einmal geschlossene Verträge auch gehalten werden müssen (*pacta sunt servanda*), nicht in Begriffen des Selbstinteresses allein erklärt werden kann. Für den Fall, daß ein Vertragsbruch für eine der Parteien einen größeren Vorteil bringt als die Einhaltung des Vertrages, muß die Bindung an eine moralisch fundierte Grundhaltung oder eine Selbstbegrenzung hinzukommen. An diesem Punkt wäre also eine Art von Tugend erforderlich.¹²⁷

Ein reines Regime der »checks and balances« dürfte so wenig realistisch und so wenig haltbar sein wie ein reines Regime der republikanischen Tugenden. »Das Dilemma ist: sollten demokratische Institutionen oder Verfassungen um den »empirischen« oder den »vernünftigen« Willen der Beteiligten herum gebaut werden?«¹²⁸ Hier liegt wohl das Grundproblem aller gegenwärtigen demokratischen Theorie. Die Institutionen und Prozeduren heutiger liberaler Demokratien enthalten drei einander verstärkende Mechanismen der politischen Entfremdung. Mit Entfremdung ist die Differenz zwischen der Subjektivität, den Motivationen und Zielen derjenigen gemeint, die am Entscheidungsprozeß mitwirken, und dessen Ergebnissen.¹²⁹ Erstens resultiert diese Entfremdung aus dem Unterschied zwischen Wahlen und Entscheidungen: über politische Probleme wird ja nicht direkt abgestimmt, sondern sie werden delegiert. Zweitens wächst die Trennung zwischen dem Volk und den Politikern, je mehr diese durch Ausbildung, Training und sozialen Hintergrund homogener werden. Drittens wächst die Differenz zwischen dem Expertenwissen der Politikprofis und dem Alltagswissen, den Alltagswerten und der Alltagserfahrung des normalen Bürgers.¹³⁰

Das Gegenkonzept von Offe und Preuß heißt deshalb: Wir brauchen eine Mischform von liberaler Demokratie des Aushandelns durch Eliten und republikanischer Demokratie der unmittelbaren Massenpartizipation. Vor allem auf der Mikroebene muß die Herrschaft des Gesetzes ergänzt werden durch die prinzipiengesteuerte Handlungsweise des bewußten Bürgers. Sie interpretieren das derzeit ausgeprägte Interesse an politischer und

127 Ebd., S. 156.

128 Ebd., S. 157.

129 Ebd., S. 164.

130 Ebd., S. 164 f.

angewandter Ethik als ein Zeichen dafür, daß juristische und statistische Kontrollmethoden zunehmend durch moralische und gesellschaftliche ersetzt bzw. ergänzt werden.

Partizipation allein ist allerdings für Offe und Preuß keineswegs ein Allheilmittel. Sie nennen als Beispiel die Entscheidung über einen Flughafenbau. Wer sind »alle Betroffenen«, die daran beteiligt werden müßten: die Anwohner oder auch die Flugreisenden und die Fluggesellschaften? Gerade die politischen Aktivistinnen neigen dazu, solche Partizipation auf die Frage zu beschränken, wie man die Draußenstehenden draußen halten könnte. Die Ergebnisse solcher Prozeduren sind dann oft »suboptimal«, wie es in der selber stark entfremdeten Sprache von Offe und Preuß heißt.¹³¹ Der Weg zu vernünftigeren Lösungen könnte möglicherweise darin bestehen, nicht mehr und breitere Partizipation zu fordern, sondern statt dessen nach einer stärker durchdachten, stärker abwägenden und eher reflexiven Prozedur der Motivbildung und Motividiskussion zu suchen. Weder die individualistische noch die solidaristische Lösung¹³² wirken heute noch besonders überzeugend. Was bleibt, ist also die Suche nach neuen und verbesserten institutionellen Abwägungsprozeduren. An diesem Punkt bleiben Offe und Preuß, obwohl sie sich auf Benjamin Barbers *Strong Democracy* beziehen, höchst unbestimmt. Sie bleiben in der Frage der institutionellen Ausformung bei Andeutungen stehen, wo die amerikanische Diskussion längst weiter ist.

Auf der Begründungsebene allerdings sind die Überlegungen Offes zu diesem Problem außerordentlich gewichtig und können hier dem Ansatz Macedos vor allem ein funktionales Argument hinzufügen. Offe spricht nämlich von einem »eminenten funktionalen Bedarf an ›verantwortungsethischen‹ Massensorientierungen (und nicht nur an Verantwortungsethik bei Eliten und Experten)«¹³³ in modernen komplexen Gesellschaften und

131 Ebd., S. 167.

132 Ebd., S. 169.

133 Claus Offe, »Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte ›intelligenter Selbstbeschränkung‹«, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1989, S. 758; vgl. Herfried Münkler, »Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-

ihren Teilsystemen. Er hat dafür ein doppelt ausgelegtes Argument:

- Die traditionale Alltagsittlichkeit mit ihren stereotypen Konfliktbewältigungsmustern und partikularistischen Traditionen ist der Komplexität nicht gewachsen.
- Eine bloße Vorteils- und Interessenorientierung reicht deshalb nicht aus, weil die Einhaltung diverser moralischer Normen für soziale Systeme insgesamt zwar außerordentlich wichtig ist, aber im jeweiligen Einzelfall nicht genügend Anreize für dieses Verhalten gegeben sein können.¹³⁴

Offe braucht also den Gemeinsinn, die Fähigkeit zur freiwilligen moralischen Selbstbindung, weil die »Bande der Gemeinschaft, die zwischen denjenigen bestehen, die gemeinsam an nicht mehr als einer Sprache, an einer durch Massenmedien vermittelten Öffentlichkeit und an einer modernisierten Lebenswelt teilhaben, für sich genommen zu schwach sind, um das Potential solidarischen Handelns zu entbinden.«¹³⁵ Die integrierenden Wirkungen der Nation oder eines göttlichen Heilsplans, die dazu motivieren könnten, auch über die gegenwärtige Generation und deren Interessen hinauszudenken, kann heute nicht mehr angenommen werden. Offe denkt bei den funktionalen Notwendigkeiten an Verhaltensformen, für die er als abstrakte Beispiele das Erziehungs-, Gesundheits-, Verbrauchs- und Verkehrsverhalten nennt, sowie an die Regulierung des Geschlechterverhältnisses, des Verhältnisses zwischen den Generationen, zwischen In- und Ausländern und zwischen Professionellen und ihren Klienten.¹³⁶ Vieles regelt sich in diesen Bereichen eben nicht durch Interessenbindung oder Preis/Leistungsverhältnisse. Konkrete Tugenden allerdings benennt Offe nicht. Gemeint ist wohl eine allgemeine Haltung der Fairneß, die je nach Bereich und Situation unterschiedliche Kriterien anwenden und unterschiedliche Ausformungen finden muß. Nur eine solche offene Konzeption könnte den funktionalen Anforderungen einer komplexen Gesellschaft einigermaßen gerecht werden.¹³⁷

moralischen Grundlegung?«, in: ders. (Hg.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, München 1992, S. 29.

¹³⁴ Offe, »Fessel und Bremse«, a.a.O., S. 759.

¹³⁵ Ebd., S. 761.

¹³⁶ Ebd., S. 758.

¹³⁷ Vgl. Münkler, »Politische Tugend«, a.a.O., S. 27.

Statt einen wie immer fragilen Tugendkatalog zu entwickeln, konzentriert sich Offe stärker als die Kommunitarier auf den institutionellen Aspekt. Die solidarische Entfaltung eines zivilisierten Gemeinns bedarf bestimmter Assoziationsverhältnisse, die er in bewußter Abhebung von den individuellen Sozialisationsverhältnissen so benennt. Gemeint ist, daß die Muster der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und das »assoziative Design« der Gesellschaft »der Ausbildung moralischer Kompetenzen ›entgegenkommen‹ müssen«. ¹³⁸ Die universalistische Moral bedarf als Voraussetzung universalistischer Lebensformen. Solidarität kann sich nur dann gegen die anderen starken Steuerungsressourcen wie Geld und administrative Macht durchsetzen, wenn sie sich in den dafür geeigneten Kontexten entfalten kann. Das »schwache Band der Zeitgenossenschaft« reicht dazu nicht aus, weil gerade bei weitreichenden Entscheidungen auch an zukünftige Generationen gedacht werden muß. ¹³⁹ Es bedarf also einer vorstellbaren, nachvollziehbaren und institutionell entscheidungsfähigen Grundlage »intertemporaler Solidarität«. ¹⁴⁰

Mögliche derartige Zusammenhänge sind nach Offe die Nation, aber auch so etwas wie ein göttlicher Heilsplan, wenn man sich in ihn einordnete, oder der berufsständische Kontext der wissenschaftlichen oder künstlerischen Disziplinen, inner-

138 Offe, »Fessel und Bremse«, a.a.O., S. 761; vgl. zur Gegenüberstellung der Begriffe »Community« und »Association« das 2. Kapitel in: R. M. MacIver, *Community. A Sociological Study*, 3. Auflage, London: MacMillan and Co. 1924, S. 22-47 (zuerst 1917). Zur Rede vom »Entgegenkommen« vgl. Jürgen Habermas, »Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 16-37, hier S. 28: »Jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken [...]«.

139 Offe, »Fessel und Bremse«, a.a.O., S. 792; vgl. Ulrich K. Preuß, »Die Zukunft: Müllhalde der Gegenwart?«, in: Bernd Guggenberger, Claus Offe (Hg.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen 1984, S. 224 bis 239.

140 Offe, »Fessel und Bremse«, a.a.O., S. 763.

halb dessen es zu verbindlichen Grundbestimmungen der Allokation kommen kann. Je enger und wirkmächtiger solche Kontexte sind, desto größer ist aber auch die Gefahr der Exklusion der nicht Dazugehörigen, zum Beispiel der Arbeitslosen und Teilzeitbeschäftigten, aus dem berufsständischen Vertretungsmodus der Industriegewerkschaften. Umgekehrt würde etwa das »Gefangenendilemma« den Grenzfall einer geradezu perfekten Dissoziation der Interaktionspartner darstellen, unter deren Bedingungen die Ausbildung von Solidarität höchst unwahrscheinlich wäre, weil die Situation der Getrenntheit eine Belohnung für moralisches Handeln sehr ungewiß macht, einen Nachteil dagegen mit hoher Gewißheit erwarten läßt.

In diesem Spannungsfeld zwischen extremer Dissoziation und allzu enger und deshalb restriktiver Assoziation plädiert Offe ganz traditionell für intermediäre institutionelle Arrangements, die dann jeweils auf ihre praktischen Folgen hin evaluiert werden müssen. Seine These ist: »ungünstige« institutionelle Kontexte inhibieren das Aufkommen moralischer Diskurse relativ zuverlässig, während »günstige« Bedingungen ihr Entstehen keineswegs gewährleisten.¹⁴¹ In dieser normativen Sicht sind moralische Diskurse also eher unwahrscheinlich. Empirische Forschungen über den Zusammenhang institutioneller Kontexte und moralischer Diskurse existieren noch kaum. Auch Offe bezieht sich hier vor allem auf Skizzen von Fritz W. Scharpf, der die Ursache für diesen Mangel im politikwissenschaftlichen Normativitätsdefizit und in der geringen Operationalisierbarkeit des Gemeinwohlbegriffs sieht.¹⁴² Scharpf nähert sich seinerseits deshalb der Lösung des frühen Rawls an, Anleihen bei der Ökonomie zu nehmen und auf das Pareto-Optimum und ver-

¹⁴¹ Ebd., S. 770.

¹⁴² Vgl. Fritz W. Scharpf, »Einführung: Zur Theorie von Verhandlungssystemen«, in: Arthur Benz, Fritz W. Scharpf, Reinhard Zintl (Hg.), *Horizontale Politikverflechtung. Zur Theorie von Verhandlungssystemen*, Frankfurt am Main und New York 1992, S. 11-28. Zur Forschungslage vgl. immer noch den nützlichen Literaturbericht von Rainer Schmalz-Bruns, unter Mitarbeit von Rainer Kühn, *Ansätze und Perspektiven der Institutionentheorie. Eine bibliographische und konzeptionelle Einführung*, Wiesbaden 1989; sowie neuer: Klaus von Beyme, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt am Main 1991, besonders S. 70 ff.

wandte, noch differenziertere Nutzenkalkulationsverfahren zurückzugreifen.

Auch Offes Fragenskizze scheint aber eher ein Teil des Problems als eine mögliche und sinnvolle Forschungsorientierung zu sein. Er fragt nämlich nach den Potentialen von »Assoziationen, moralische Orientierungen bei ihren Angehörigen sowohl zu fordern wie zu fördern«¹⁴³, denn hier wird die »moralische Kapazität der Individuen« als die Variable genommen, um deren Förderung und Entwicklung es gehen soll. Sie kann nach Offe um so mehr gefördert werden, je mehr die Institutionen den moralischen Diskursen Raum geben. Dieser Ausgangspunkt ist aber weder notwendig noch schlüssig. Deshalb sollen hier einige kritische Anmerkungen zu Offes Voraussetzungen gemacht werden. Von der Seite der Funktion her betrachtet, sind einige Institutionen auf mehr, andere auf weniger Moralität ihrer Funktionsträger angewiesen. Welches institutionelle Arrangement im Sinne von Stabilität und Zusammenhalt einer Gesellschaft richtig ist, hängt von den Voraussetzungen ab, auf welche die Institutionen zurückgreifen können. Institutionen mit hoher Eigenverantwortung und geringer Kontrolle werden nur in einer verhältnismäßig wenig zur Korruption neigenden politischen Kultur funktionieren. Institutionen mit hohen rechtlichen Kontrollpotentialen benötigen andererseits für ihr reibungsloses Funktionieren nur ein geringeres Potential an Moralität. Hier könnte sich ein Zuviel an moralischem Diskurs als Störfaktor erweisen. Im Rechtssystem wird deshalb immer wieder darauf verwiesen, daß es besser ist, ein rechtmäßiges Urteil nicht auch noch darauf zu befragen, ob es in einem moralischen Sinne gerecht ist.

Einen eher ideengeschichtlich statt soziologisch ausgerichteten Zugang zum Tugenddiskurs wählt Herfried Münkler. Er entwickelt zunächst die Gründe dafür, warum nach dem gegenwärtigen Stand des öffentlichen Bewußtseins der Tugenddiskurs als überholt erscheint. Das hat seine Ursache darin, daß die konkurrierende liberale Vertragstheorie sich leichter mit dem Fortschritts-optimismus vereinbaren ließ, der die Diskussionen trotz aller Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts im Grunde bis zum Beginn der ökologischen Krise beherrscht hat. »Die Abfolge der Gesellschaftsvertragskonstruktionen kann [...] als evolutive Realisierung normativer Vorgaben betrachtet werden. Bei

143 Offe, »Fessel und Bremse«, a.a.O., S. 766.

Hobbes ist es die Sicherung des physischen Überlebens, um desentwillen der Vertrag geschlossen ist und die der Souverän zu garantieren hat; bei Locke kommt die Sicherung des Eigentums hinzu, bei Rousseau dann noch die der Freiheit, die schließlich bei John Stuart Mill um die Forderung der Solidarität ergänzt wird. [...] Der Kontraktualismus ist normativ ausbaufähig.«¹⁴⁴ Der Tugenddiskurs dagegen verschließt sich dieser Entwicklungsvorstellung, er ist eher von einem Zyklus des Zuviel zum Zuwenig geprägt. »Um es vereinfachend zu skizzieren: politische Tugend mehrt den Reichtum eines Gemeinwesens, wachsender Wohlstand untergräbt die Sitten, Sittenkorruption aber zerstört die Tugend.«¹⁴⁵ Sie muß also von Zeit zu Zeit regeneriert werden. Diese Idee wirkt in der Tat unmodern.

Gegen diese Überholtheitserklärung setzt Münkler seine Behauptung, daß gegen einen kalkülrational argumentierenden Kontraktualismus wie gegen eine universalistische Diskursethik der Begriff der politischen Tugend eine dritte Möglichkeit eröffnet, nämlich die Möglichkeit zur Selbstexplikation einer Gesellschaft, die sich institutionell offen, regenerations- und anpassungsfähig gegenüber komplexen Wandlungsprozessen halten muß, die allein durch Institutionen nicht zu kontrollieren sind. Er wendet sich gegen Hans Jonas' und jede andere Art von Verantwortungsethik, soweit die Verantwortung Eliten vorbehalten bleiben soll, und schließt sich an Offes Konzept der *verantwortungsethischen Massensorientierung* an.¹⁴⁶

Gegen die kontraktualistische Tradition vertritt Münkler die Ansicht, »daß eine auf dem Konstrukt des von allen Wertorientierungen abstrahierten individualistischen Interesses fundierte Gesellschaftstheorie entgegen ihren eigenen Versicherungen keineswegs ohne normative Handlungsorientierungen auskommt, sondern darauf, im Unterschied zum Tugenddiskurs freilich eher implizit als explizit, immer wieder rekurrieren muß, wenn sie denn die Zwangsgestalt des absoluten Souveräns bei Hobbes durch den Ermöglichungsrahmen einer liberalen Verfassung ersetzen will.«¹⁴⁷ Sein Gedanke dabei ist, daß die internen Funktionalitätsimperative sich immer wieder als kontext- und tradi-

¹⁴⁴ Münkler, »Politische Tugend«, a.a.O., S. 39.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., S. 28 f.

¹⁴⁷ Ebd., S. 29.

tionsabhängig erwiesen haben. Sein Beispiel ist die Politik im sozialdemokratischen Jahrzehnt der siebziger Jahre, an dessen Ende die Interessen der individuellen Nutzenmaximierer schließlich zum Rückzug aus der Solidargemeinschaft und zur Abwahl sozialdemokratischer Parteien geführt haben. Die sozialdemokratische Politik hatte keinen Begriffsrahmen zur Verfügung, um soziomoralische Ressourcen zu mobilisieren, also die Bereitschaft, höhere Steuern zu zahlen, und sah sich deshalb gezwungen, zur Finanzierung der Sozialausgaben die öffentliche Verschuldung zu erhöhen. Münkler sieht hierin ein Scheitern der kontraktualistischen Rahmenkonzeption dieser Politik und möchte dagegen die Idee einer Zivilgesellschaft ausbauen.

In dieser Konzeption wird die Produktion von Umverteilungsgeneigntheit bei den steuerzahlenden Mittelschichten sehr deutlich zum Kerngedanken einer Moralkampagne gemacht, deren Grundlage Münkler allerdings noch weniger deutlich als Offe zu benennen vermag, denn bei ihm wird nicht einmal der nationale Rahmen des Solidarstaats thematisiert. Die ideengeschichtliche Herkunft des Tugendbegriffs¹⁴⁸ dagegen kann nicht einmal innerakademisch eine legitimierende Funktion ausüben, denn hieran gibt es, zugespitzt in J. L. Talmons Begriff der »totalitären Demokratie«, so viel massive Kritik, daß schon die Nennung des Namens Rousseau sofort die Gegenargumente evoziert.¹⁴⁹ Und das mit gutem Grund, denn derartige Tugendappelle dürften sich immer dann blamieren, wenn sie mit dem Interesse zusammenstoßen und nicht auf eine tragfähige und zündende Idee rekurren können.

Man wird also konstatieren müssen, daß der deutsche Tugenddiskurs im Gegensatz zu den am Anfang dieses Abschnitts diskutierten amerikanischen Modellen unbestimmt bleibt. Die Fragestellung, inwieweit das Funktionieren eines institutionellen Rahmens moralischer Einstellungen und Ressourcen bedarf, die möglicherweise sogar massenhaft verbreitet sein müssen, ist eine Frage, die im Prinzip einer empirischen Überprüfung zugänglich ist. Dazu ist allerdings noch eine konkretere Ausformulierung

148 Vgl. dazu ausführlich: Herfried Münkler, »Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa«, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 73, 1991, Heft 2, S. 379-403.

149 Vgl. J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln und Opladen 1961.

erforderlich. Im amerikanischen Diskurs dagegen haben wir es bei Bellah mit dem Ausgang von empirischen Befunden und deren Ausdeutung zu tun, bei Galston und dem liberalen Tugenddiskurs um die Evokation einer in den USA weitgehend unangefochtenen Tradition von »Verfassungsvätern« und bei Macedo um die kritisch-hermeneutische Explikation von Erfordernissen liberaler Institutionen. So unterschiedlich die angewendeten Methoden auch sein mögen: im Vergleich zu den bisher vorliegenden deutschen Ansätzen sind sie ausgereifter und der Reichweite der jeweils vertretenen Thesen angemessener. Es bedarf allerdings bei allen in diesem Abschnitt diskutierten Überlegungen einer bislang nicht geleisteten Rückvermittlung zur politischen Kulturforschung, deren Begrifflichkeit der Frage der »moralischen Ressourcen« am nächsten kommt und die ihrerseits an die theoretischen Verallgemeinerungsmöglichkeiten des Tugenddiskurses produktiv anknüpfen könnte. Hierzu sind weitere Studien vonnöten, weil die verwendeten Begriffsstrukturen derzeit noch kaum kompatibel sind.¹⁵⁰ So muß es zum Beispiel als ungeklärt gelten, wie sich der Begriff der »demokratischen Persönlichkeit« zu dem der moralischen Ressourcen verhält.¹⁵¹

150 Vgl. neuerdings u. a.: Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton: Princeton University Press 1990.

151 Vgl. dazu Wolfgang Bergem, *Tradition und Transformation. Eine vergleichende Untersuchung zur politischen Kultur in Deutschland*, Opladen 1993, S. 102 ff.

Siebttes Kapitel

Kommunitarische Praxis

Die interpretative Argumentationsweise kommunitarischen Denkens erleichtert den Praxisbezug. Die Tugendlehre kann als Versuch gesehen werden, mit einer wenn auch noch traditionellen Begrifflichkeit die Nähe der Politiktheorie zum tatsächlichen Handeln zu gewährleisten. Im nun folgenden Abschnitt werden drei Konzepte diskutiert, die allesamt einen stärker aktivistischen als interpretativen Einschlag haben, die die Praxisnähe also durch die Vorstellung einer Umsetzung von normativen Vorgaben herstellen wollen.

7.1. Kommunale Graswurzeldemokratie: Benjamin Barber

Benjamin Barber verkörpert unter den Kommunitariern am stärksten den Typus eines politischen Aktivisten aus der Tradition der damals *Neuen Linken* der sechziger Jahre, deren Gedankenlauf inzwischen schon die nostalgische Herbstfarbe des Emanzipationskonservatismus angenommen hat. Er stellt Liberalismus und Demokratie als zwei Grundkonzeptionen gegeneinander. Liberales Denken stellt die Freiheit des Individuums in den Vordergrund und gibt ihr absoluten Vorrang. Dadurch werden die Individuen und ihr Eigentum recht gut geschützt, aber die Voraussetzungen für kollektive Selbstregierung spielen darin nur eine höchst armselige Rolle. Der radikalste Liberalismus bestünde in der Abwesenheit jeglicher Regierung, also in der Anarchie. Der frühe Robert Nozick mit seinem Minimalstaat dürfte dieser Konsequenz recht nahe gekommen sein – allerdings nur im akademischen Diskurs, denn selbstverständlich ist nie ein wirklicher Staat nach reinen liberalen Prinzipien konstituiert worden.

In allen westlichen Staaten werden Prinzipien individueller Freiheit mit solchen kollektiver Selbstregierung kombiniert. Die Spannung zwischen beiden ist aber ständig präsent, besonders deshalb, weil ein ausgeprägter Individualismus eine Tendenz zur

politischen Apathie, zu niedriger Wahlbeteiligung und zu einem geringen Interesse für die öffentlichen Angelegenheiten in sich trägt. In einer Gesellschaft, in der die Wahl die erste und vornehmste staatsbürgerliche Aktivität ist, muß man die Teilnahmeverweigerung daran als ein Signal des Boykotts sehr ernst nehmen.¹ Die Ursache dafür liegt nach Barber in zuwenig Demokratie. Die große Sorge des Liberalismus war, daß ein Exzeß an Demokratie die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit mit sich bringe. Deshalb ist das System der repräsentativen Demokratie darauf angelegt, möglichst alle irgendwie beunruhigenden Äußerungen des Volkswillens auszuschließen. Zuviel Repräsentation aber zerstört auch dann die Bereitschaft zu Partizipation und Bürgerengagement, wenn sie die Berechenbarkeit der staatlichen Entscheidungen und die privaten Rechte fördert.²

Gegen die Apathie setzt Benjamin Barber seine »starke Demokratie« (»strong democracy«), die in verstärkter Partizipation auf allen politischen Entscheidungsebenen und der Reaktivierung von Bürgersinn besteht. Ohne eine solche Wendung wird, so fürchtet Barber, nicht nur die Demokratie von der politischen Szene verschwinden, sondern mit ihr auch die liberalen Werte. Barber versteht sich selbst also nicht als Fundamentalkritiker des Liberalismus: »Es ist kaum etwas falsch an den liberalen Institutionen, das nicht durch eine starke Dosis politischer Partizipation und wiederbelebter Bürgerschaft geheilt werden könnte.«³ Seine Liberalismuskritik ist darauf gerichtet, liberale Vorstellungen individueller Freiheit gerade dadurch zu erhalten, daß sie durch basisdemokratische Beteiligungsrechte gestützt werden. Barber trägt fünf Argumente gegen den Liberalismus, wie er sich heute versteht, vor⁴:

1. Der Liberalismus ist eine schwache oder »dünne« Demokratie (»thin democracy«). Politik wird verstanden als eine Art Raubtierhaltung, in der die gefährlichen und brutalen Wünsche der Individuen möglichst niedergehalten werden müssen. Die Lehre

1 Benjamin R. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1984, S. XIII.

2 Ebd., S. XIV.

3 Ebd., S. XI.

4 In den folgenden fünf Punkten fasse ich den ersten Teil, das heißt die Seiten 3-116, von Barbers *Strong Democracy* zusammen.

heißt: Furcht vor dem Volk statt Mitbürgerlichkeit und Entwicklung der Freuden der Selbstbeteiligung.⁵

2. Der vorbegriffliche Rahmen dieses Denkens läßt sich als newtonianisch charakterisieren. Politik soll beruhen auf der Vorstellung eines mechanischen Universums, dessen bestimmende Gesetzmäßigkeiten so einfach und so sicher sind wie die Sätze der Geometrie. Bei näherer Betrachtung sind diese Voraussetzungen in keiner Weise konsensfähig.

3. Der erkenntnistheoretische Rahmen des Liberalismus ist cartesianisch, das heißt, er beruht auf der Annahme, daß es einen unabhängigen Ausgangspunkt gibt, von dem die Begriffe, Werte, Ziele und Standards des politischen Lebens deduktiv abgeleitet werden können. Nach der liberalen Vertragstheorie ist man deshalb Bürger, weil man irgendwann einmal einigen abstrakten Wahrheiten zugestimmt hat. Nach Barbers kommunitarischer Gegenposition ist man Bürger eines bestimmten Staates mit einer bestimmten Geschichte und teilt deshalb mit anderen einige gemeinsame Wertvorstellungen.

4. Die psychologische Grundlage des Liberalismus ist die Vorstellung eines apolitischen Menschen, der separat von anderen existiert. In der antiken Demokratie galt das als Bedrohung und Strafe. Entfremdung und Einsamkeit ist die Konsequenz dieses radikalen Individualismus, der glaubt, die ganze Welt sei veränderbar, die naturgegebene Psyche der Menschen aber könne nicht wachsen oder sich erweitern. An diesem Punkt wird besonders deutlich, daß Barber wie viele Linke glaubt, durch sein Konzept basisdemokratischer Partizipation nicht nur die Gesellschaft, sondern die Menschen selbst verändern zu können.

5. Die »dünne Demokratie« enthält eine Reihe von pathologischen Potentialen: die Unabhängigkeit aller von allen könnte die Menschen auch auf tyrannische und totalitäre Herrschaftsformen vorbereiten, die ebenfalls die einzelnen radikal isolieren. Weitere Gefahren sind die Passivität des einzelnen, der sich als einzelner ja immer als machtlos empfinden muß, sowie die Leere der Zielsetzungen. Denn das grundlegende Verlangen der Menschen nach Gemeinschaft und Einheit kann nicht durch abstrakte Entmythologisierungen wegdefiniert werden. So sind gerade die Untertanen liberal konzipierter Gesellschaften durch die Versuche und Einheitsangebote des Totalitarismus gefährdet.

⁵ Ebd., S. 24.

Barbers »starke Demokratie« dagegen ist die moderne Form der Selbstregierung. Sie soll vereinbar sein mit der Befürwortung des politischen Konflikts, mit der Gesellschaftstheorie des Pluralismus und der Trennung des privaten und des politischen Handlungsbereichs. Barber will also weder zu einen antiquarischen Republikanismus noch zur Kirchturmpolitik – als jeder noch jeden kennen konnte – zurückkehren. Es gibt Gemeinsamkeiten mit der klassischen Demokratietheorie der antiken *polis*, zu denen sich Barber auch ausdrücklich bekennt. Eine Identität allerdings besteht nicht, denn die moderne Variante ist weniger umfassend und viel weniger einheitlich. Vor allem: sie geht aus von einer Reihe in der modernen Gesellschaft etablierter Praktiken. Barber distanziert sich von der »republikanischen Nostalgie solcher Kommentatoren wie Hannah Arendt und Leo Strauss«⁶, denn in der Moderne sind die Gefahren allzu unitarischer Politik längst bekannt. Wo die liberale Demokratie Konflikte eliminiert (in der anarchistischen Variante), unterdrückt (in der realistischen, hobbesianischen Variante) oder toleriert (in der minimalistischen Form), versucht die »starke Demokratie« sie umzuwandeln und Privatinteressen so zu reformulieren, daß sie dem öffentlichen Vorteil genügen. Sie versteht die Individuen nicht als abstrakte Personen, sondern als Staatsbürger. Sie betont also ihre Gemeinsamkeit und Gleichheit statt ihrer Separatheit.

Wenn, wie Barber meint, die Menschen von Natur aus soziale Lebewesen sind, dann ist die staatsbürgerliche Beteiligung die einzige legitime Form, die die natürliche Abhängigkeit der Menschen annehmen kann.⁷ Geschichtlich sind außerordentlich viele Formen der Bürgerschaft entwickelt worden. Idealtypisch kann man die repräsentative Demokratie und die direkte Demokratie in ihrer unitarischen, tendenziell totalitären Form gegeneinanderstellen, und die »strong democracy« als drittes Konzept davon abheben. Unitarische Gemeinschaftsvorstellungen wie zum Beispiel völkische Formen des Nationalismus werden durch die Orientierung an Geburt und Herkunft, also durch »Blut« zusammengehalten, reine repräsentative Demokratien durch freie Willensentscheidung.

Die gegenwärtigen Staaten sind meist Mischformen. Barbers starke Demokratie stellt den demokratischen Prozeß selbst in das

6 Ebd., S. 118.

7 Ebd., S. 217.

Zentrum; das heißt, nicht Stammes-Herkunft oder individueller Wille sollen die äußeren Voraussetzungen der Zugehörigkeit sein, sondern die Partizipation ist der Anfangspunkt, aus dem alles Weitere folgt. Übertragen auf eine Reihe von Politikfeldern läßt sich dieser Unterschied vielleicht am ehesten in einer Tabelle darstellen, die aus Barbers Buch stammt⁸:

	Repräsentative Demokratie	Unitarische Demokratie	Starke Demokratie
Die Bürger werden aufgefaßt als	Rechtspersonen	Brüder	Nachbarn
Sie werden zusammengehalten durch	Vertrag	Blut	gemeinsame partizipatorische Aktivitäten
Sie verhalten sich zur Regierung als	selbständig, aber als Untertanen	als korporativer Körper	als aktive Teilnehmer
durch Bindungen, die	vertikal sind (der Bürger zur Regierung)	horizontal sind (Bürger zu Bürger)	»dialektisch« sind (die Ebenen verschwinden)
Der politische Stil ist	mißtrauisch, passiv	selbstverleugnend, sich unterordnend	kooperativ, aktiv
Die Bürgertugend ist	Berechenbarkeit (gegenseitige Kontrolle)	Brüderlichkeit (gegenseitige Liebe und Furcht)	Zivilität (gegenseitige Empathie und Respekt)
Status der Bürgerschaft im Verhältnis zu anderen sozialen Identitäten	dem eigenen Ermessen überlassen (eine unter vielen)	allzuständig (die einzig zulässige Identität)	souverän (die erste unter Gleichen)
ideelle Grundlage (die tatsächliche Grundlage ist das Territorium)	gemeinsamer Vertrag (allgemeiner Konsens)	gemeinsame Glaubensüberzeugungen, Werte, Ziele, Identität (substantieller Konsens)	gemeinsames Sprechen, Entscheidung, Arbeit (kreativer Konsens)

⁸ Ebd., S. 219.

Der Geist der unitarischen Demokratie trägt die Gefahr einer Art von aktivistischem Totalitarismus in sich, wie man ihn noch bis vor kurzem in einigen Sektenbildungen der Nach-Achtundsechziger-Linken beobachten konnte. Gegen diese Gefahr und gegen die Apathie der Privatisierung setzt Barber Bürgerschaft als aktive Beziehung zwischen Fremden, die sie in Nachbarn verwandelt. Erstaunlicherweise übernimmt er dabei Überlegungen des konservativen Theoretikers Michael Oakeshott, nach denen Zivilität freie Handelnde versammelt, die im großen und ganzen gleich sind – nicht notwendigerweise von Natur aus, aber durch ihre Tugend und ihre gemeinsamen Überzeugungen.⁹ Haß, Neid, Mißgunst, Cliquen- und Faktionenkämpfe werden in diesem hochgestimmten Konzept von staatsbürgerlicher Beteiligung nicht erwähnt. Immerhin sieht Barber die Gefahr, die darin besteht, daß das eigene Entscheidungsrecht jederzeit durch die aktive Beteiligung an der Diskussion bestätigt werden muß. »Zum Beispiel, wenn Aktivität ein Maßstab für die Zugehörigkeit als Bürger ist, werden die Lethargischen, die Apathischen und die Entfremdeten dann ausgeschlossen, wie Hannah Arendt zu glauben scheint? Oder schließen sie sich selbst aus [...]?«¹⁰ Weil Aktivität Macht bedeutet, werden die Aktivsten eine größere Macht ausüben können. – Andererseits erhalten Neueinwanderer in einer Gesellschaft *starker Demokratie* nach Barber das Wahlrecht, indem sie die Fähigkeit und den Willen zur aktiven Beteiligung erwerben. Wer sich aktiv beteiligt, ist dabei – das scheint Barbers Konzept zu sein. Er will die traditionellen rechtlichen und nationalen Definitionen des Staatsbürgers nicht abschaffen oder ersetzen, er will aber der aktiven Beteiligung eine größere Bedeutung geben. Dieser Punkt ist gewiß der elementarste, denn hier werden die Voraussetzungen von Demokratie überhaupt berührt. Abstimmungen und Wahlen machen nur dann Sinn, wenn vorher festgelegt ist, wer zu den Wahlberechtigten gehört und wer nicht. Barber bleibt hier leider ein wenig unbestimmt, zumal seine Betonung des Aktivismus weit entfernt ist vom empirischen Selbstbild der amerikanischen Bürger.

Die mögliche Herrschaft der Aktivisten ist ein Grundproblem dieses Nachachtundsechziger-Denkens. Gerade am Aktivismus

9 Ebd., S. 84, 223; Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press 1975, S. 112.

10 Ebd., S. 23.

der damaligen weltweiten Studentenbewegung konnte man sehr gut beobachten, daß dann nicht demokratische Kriterien der möglichst gleichen Beteiligung aller, sondern eine Herrschaft der rhetorisch oder organisatorisch am meisten hervorstechenden Persönlichkeiten entsteht. Die angeblich »antiautoritären« Strukturen dieser Bewegung zeichneten sich in Wirklichkeit durch einen enormen Meinungsdruck und vor allem durch das Auftreten charismatischer Anführer aus, die aus der Situation heraus jeweils die Richtung des Handelns vorgaben.

Michael Walzer, ein Mit-Kommunitarier und ein sympathisierender Beobachter dieser Bewegungen, hat schon zu einem Zeitpunkt, als die Bewegung noch in allerhöchster Blüte stand, nämlich im Mai 1968, die Herrschaft der Aktivisten recht eindrucksvoll beschrieben. Wenn die Gesellschaft alle ihre Angelegenheiten durch öffentliche Diskussion selbst regeln soll, dann lauert hinter allen schönen Bildern der Selbstregierung und Selbstverwaltung eine machtvolle Figur: »der geschäftige Bürger, der an endlosen Versammlungen teilnimmt.«¹¹ Partizipatorische Demokratie muß auf einer außerordentlichen Einsatzfreude und einem ausgeprägten Verantwortungssinn beruhen, damit man sich auch auf die Anwesenheit und Teilnahmewilligkeit aller verlassen kann und damit die Aktivität konstant aufrechterhalten wird (denn es sollen ja keine wechselnden Zufallsmehrheiten entstehen). Das »Leben wird zu einer Folge von Versammlungen werden. Wann wird dann Zeit für die Kultivierung persönlicher Kreativität oder der freien Zusammenkunft ähnlich gesinnter Freunde sein?«¹² Gewiß wird sich, wie Michael Walzer vermutet, zwischen den endlosen Versammlungen doch immer irgendwie die Gelegenheit für ein Tête-à-tête ergeben. Er sieht jedoch klar, daß die Idee des Aktivbürgers auf der Linken immer eine dominierende Vorstellung war, die geradezu eine Ekstase der Aktivität und die Zurückdrängung aller Privatangelegenheiten bedeutete, ganz nach Rousseau: »In einem gut verwalteten Gemeinwesen eilt jeder zu den Versammlungen.«¹³

11 Michael Walzer, »A Day in the Life of a Socialist Citizen«, in: ders., *Obligations. Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970, S. 230.

12 Ebd., S. 231.

13 Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1968, S. 138 f. (3. Buch, Kapitel 15).

Walzer spottet über den tugendhaften Bürger, der diese Art von selbstverwalteter Republik bevölkert: »Um seine Tugend hervorzukehren, übernimmt er vielleicht einen asketischen Stil und gibt jede Art von Selbstdekoration auf: er trägt Sansculotten oder ungebügelte Hemden.«¹⁴ Das Problem ist: Diese Bürger haben offenbar nicht mehr die Wahlfreiheit zwischen aktiver Beteiligung und Passivität. Wenn aber nur Freiwillige partizipieren – wie viele werden es sein? Sollen sie daraus besondere Vorteile, das heißt Macht über die übrigen, ziehen dürfen? Eine große Gesellschaft mit stark partizipatorischen Elementen bedeutet offenbar die Herrschaft der Menschen, die die meisten Abende dafür übrig haben.¹⁵ Andere haben noch massiver vom »gnadenlosen Masochismus der gemeinschaftsorientierten und sich selbst regulierenden Männer und Frauen«¹⁶ gesprochen. Was ist dann mit den Rechten derjenigen, die vielleicht gelegentlich teilnehmen, ansonsten lange Spaziergänge machen wollen, während die Versammlungen endlos weitergehen, oder Bilder malen möchten, mit ihren Kindern spielen, sich lieben oder fernsehen?

In einer partizipatorischen Demokratie wird derjenige, der sich nicht selbst beteiligt, von seinen aktivistischen Mitbürgern dominiert werden. Die Apathischen, die Hedonisten, die gelegentlichen Enthusiasten, die Teilzeitarbeiter werden von den Vollzeitbürgern, den Militanten oder den Professionellen regiert werden.¹⁷ Und diese repräsentieren im Grunde nur sich selbst. Deshalb sprechen starke Argumente für eine repräsentative Demokratie: eine zu intensive Partizipation würde auf eine »Tyrannei der Apparatschiks« hinauslaufen, wie wir sie schon in unseren Partei- oder Gewerkschaftsapparaten beobachten können, wenn diese Aktivisten nicht gleichzeitig von einer größeren Wählerschaft (die Mitglieder eines Staates, einer Bewegung, einer Gewerkschaft oder Partei) zur Verantwortung gezogen werden können.¹⁸

Dieser Einwand Walzers, der die Rechte der Nichtaktivisten einklagt, ist einer der stärksten, der gegen die partizipatorische

14 Walzer, »A Day in the Life of a Socialist Citizen«, a.a.O., S. 233.

15 Ebd., S. 235.

16 Melvin Tumin, zitiert nach Walzer, »A Day in the Life of a Socialist Citizen«, a.a.O., S. 234.

17 Walzer, ebd.

18 Barber, *Strong Democracy*, a.a.O., S. 237.

Demokratie gemacht werden kann. Benjamin Barber hat nur mit großer Mühe darauf eine – recht eigenwillige Antwort gefunden. Sein erster Gegenzug ist, daß die Aktivbürger, um gut zu regieren, erst einmal regieren müssen und ihnen doch die Gelegenheit dazu gegeben werden sollte. Er stellt sich dann die Frage: »Wieviel Beredsamkeit kann eine Versammlung ertragen? Ist der heroische Bürger zu groß für die demokratische Gemeinschaft?«¹⁹ Die fairste Antwort auf solche Probleme wäre die Installierung eines »facilitators«, eines »Ermöglichers«, wie Barber das nennt. Jeder einigermaßen kompetente Lehrer kann expressive oder besonders artikulierte Schüler daran hindern, eine ganze Klasse zu dominieren, jeder fähige Richter kann dafür sorgen, daß die technischen Verfahrensregeln von den Prozeßbeteiligten beachtet werden. Der *facilitator* soll wie der Lehrer und der Richter für die Fairneß des Vorgehens, nicht aber für ein bestimmtes Ergebnis verantwortlich sein. Er soll also eine Art Ombudsmann der Gemeinschaft sein. Er soll dafür sorgen, daß das Schweigen seine Rechte bekommt, damit die Zurückhaltenden, die zum Nachdenken Ruhe brauchen, ihre Chance bekommen können.

Die affektiven Bindungen, die aus diesem Nachbarschaftskonzept resultieren, sind nach Barbers Meinung deutlich weniger riskant als der Patriotismus, der schnell in bloßen Chauvinismus und in fahrlässige Kriegsbegeisterung umschlagen kann, und auch weniger gefährlich als die *Zivilreligion*, die oft genug (wie zum Beispiel damals im calvinistischen Genf) den Stil fundamentalistischen Eiferertums angenommen hat.²⁰ Es ist das Problem von Massengesellschaften, daß die kommunitarische Sehnsucht nach gemeinsamen Grundlagen und nach einer gewissen minimalen Homogenität schnell zur Suche nach Uniformität wird.

Heutige Demokratietheoretiker halten die partizipatorische oder kommunitarische Demokratie durchweg für einen Anachronismus, angemessen allenfalls kleinen Stadtstaaten wie dem antiken Athen oder Rousseaus Genf. Barber hält ihnen entgegen, daß das Problem der Größe oder der Massengesellschaft in erster Linie nur ein Problem der Kommunikation ist und als solches gelöst werden kann. Es kommt nur darauf an, dezentrale, föderale oder andere zellenartige kommunikationsfähige Einheiten zu

19 Ebd., S. 240.

20 Ebd., S. 243.

schaffen. Auf jeden Fall muß aber der Wille bestehen, die Bürger selbst zu beteiligen und die Macht nicht jenen »seltsamen neuen Leviathanen der modernen Ökonomie« wie den multinationalen Konzernen, den internationalen Banken und den Kartellen²¹ zu überlassen, die zu groß, zu bürokratisch und zu weitreichend sind, um als wirkliche private Organisationen gelten zu können, die aber auch nicht als öffentlich gelten können, weil sie nicht verantwortlich sind und nicht zur Rechenschaft gezogen werden können.

»Der Großkonzern ist unvereinbar mit Freiheit und Gleichheit, ob diese nun individuell oder sozial aufgefaßt werden.«²² »Wenn die Korporation die Demokratie nicht besiegen soll, dann muß die Demokratie den Konzern besiegen.«²³ Die Mitbestimmung der Arbeitenden und die Demokratisierung der Arbeitsplätze können das Monopol der großen Korporationen ein wenig lockern, der entscheidende Kampf muß aber nach Barber auf dem politischen Feld ausgetragen werden, wenn er überhaupt gewonnen werden kann. Die korporative Gesellschaft und die Mentalität des Korporatismus stehen seiner Ansicht nach der Idee einer aktiven Bürgerbeteiligung am meisten im Wege und müssen deshalb als die Hauptgegner der starken Demokratie gelten. In dieser scharfen Gegnerschaft gegen Großkonzerne und Großbürokratien steht Barber von allen Kommunitariern gewiß am weitesten links. Es sollte aber nicht vergessen werden, daß er damit keineswegs eine Verstaatlichung der Produktionsmittel anstrebt, sondern durchaus in der Tradition amerikanischer Anti-Trust und Anti-Kartell-Gesetzgebung steht, durch die die kapitalistische Konkurrenz und der Freihandel gerade gefördert werden sollte. Zur Basisdemokratie gehört eben entscheidend eine Feindschaft gegen alle übermäßig dominanten Großorganisationen.

Barber erkennt durchaus an, daß seine starke Demokratie zwar aus einer attraktiven theoretischen Tradition abgeleitet ist, aber im Grunde ohne überzeugende gegenwärtige Praxis dasteht.²⁴ Er versucht deshalb in möglichst enger Anknüpfung an schon existierende Institutionen einige praxisnahe und realistische Hin-

21 Ebd., S. 256.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 257.

24 Ebd., S. 261.

weise auf Verwirklichungschancen zu geben, auch wenn klar ist, daß es sich um ein Gesamtkonzept handelt und daß die Verwirklichung lediglich einiger Teilmomente diese durchaus pervertieren kann. Zum Beispiel ist ein verpflichtender Bürgerdienst ohne Partizipation nichts anderes als bloße Massenaushebung billiger Arbeitskräfte – in einer partizipatorischen Gesellschaft wäre er aber nach Barbers Meinung durchaus wünschenswert.²⁵ Auch ist ihm klar, daß wirklich weise politische Entscheidungen nur dann aus der lokalen Beteiligung an Nachbarschaftsversammlungen und Gemeindeorganisationen entstehen können, wenn die örtliche Partizipation mit der Zentralmacht verbunden ist und wenn es gegen eine bloße Kirchturmspolitik auch die Disziplin einer wirklichen Verantwortung gegenüber der Allgemeinheit gibt.²⁶

Als historische Beispiele nennt Barber Bürgerbewegungen wie die Grünen in Deutschland oder Konzepte einer nachbarschaftlichen Selbstregierung, die inspiriert sind von den städtischen (nicht entscheidungs-, sondern nur beratungsbefugten) Vollversammlungen, wie sie in Vermont, Massachusetts, Connecticut und einigen anderen Neuengland-Staaten immer noch vorkommen.

Ihm ist klar, daß die Begeisterung für Partizipation nur in der Partizipation selbst entstehen kann. Er weist darauf hin, daß wir uns unter dem Einfluß der gängigen politischen Theorien angewöhnt haben zu denken, daß Menschen wirklich intensiv nur für ihre privaten Interessen und ihre wirtschaftlichen Vorteile kämpfen werden. In der Geschichte aber haben sie für ihre politischen Rechte genauso gekämpft. Barber empfiehlt deshalb einen zweiten Kampf für das Wahlrecht, eine zweite Kampagne, um eine wirkliche staatsbürgerliche Selbstbestimmung zu erlangen, die mit dem Wahlrecht versprochen schien, aber nie erreicht worden ist.²⁷

Er schlägt kommunale Vielzweckgebäude in den jeweiligen Nachbarschaften vor, die öffentlich finanziert werden müßten, um den kommunalen Aktivitäten überhaupt erst einmal einen Raum zu geben. »Zu lange war der Staatsbürger eine Identität ohne feste Adresse und ohne ständigen Wohnsitz.«²⁸ Dort müßte

25 Ebd., S. 263.

26 Ebd., S. 264.

27 Ebd., S. 266.

28 Ebd., S. 271.

natürlich auch ein Büro für den »facilitator« eingerichtet werden, damit die Versammlung einen Leiter und Sekretär hat.

Barber glaubt aus den Erfahrungen von kommunalen Schulausschüssen und anderen lokalen Organisationsformen fest daran, daß Partizipation mehr Partizipation erzeugt. Das Fernsehen kann seiner Meinung nach helfen, die Kommunikation auch sehr viel größerer Einheiten herzustellen. Es bringt gewiß neue Arten von Risiken mit sich, aber die moderne Telekommunikation kann durchaus zu einem Instrument demokratischer Diskurse auf regionaler wie auch auf nationaler Ebene entwickelt werden.²⁹

Partizipatorische Diskussionen sind dann im Prinzip auch auf weite Entfernungen möglich. Natürlich wird die unmittelbare Konfrontation von Angesicht zu Angesicht aufgegeben, und die Gefahren elitärer Manipulationen wachsen. Aber schon die ersten Versuche in dieser Richtung, die Jimmy Carter während seiner Präsidentschaft unternahm, waren vielversprechend, weil sie ihn oft genug mit Ansichten konfrontierten, die er von seinem Stab nicht unbedingt in dieser Form gehört hätte.³⁰ Wir wissen, daß heute in dieser Richtung weitergearbeitet wird. Schon in den frühen achtziger Jahren hat es in New York und New Jersey einige Stadtversammlungen gegeben, die mit Fernsehen und Telefon operierten. In Kalifornien und auf Hawaii haben Befürworter einer »Teledemokratie« anspruchsvollere interaktive Formen in Ansätzen entwickelt. All das wird hier nur erwähnt, um eine Andeutung auf zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten direkterer Formen von Demokratie zu geben. Die Möglichkeiten des Fernsehens hierbei sind, trotz aller allgemeinen und ideologischen Kontroversen um dieses Medium, bis heute nicht einmal in Ansätzen ernsthaft erwogen oder gar ausprobiert worden.

Ich denke, daß hier die Neigung zu Vorurteilen, die meist gegen solche Versuche ausfallen werden, geradezu übermäßig ist und bisher sogar verhindert hat, daß es zu entsprechenden, einigermaßen breit angelegten Forschungsprojekten in Europa gekommen ist. Wie bruchstückhaft, naiv und illusionär die »Teledemokratie« auch sein mag, wie elegant ein befähigter Conferencier wie Bill Clinton sie zu seiner Selbstdarstellung auch nutzen mag – hier wird es wie in so vielen anderen Fragen so sein, daß

29 Ebd., S. 274.

30 Ebd.

wir Europäer die Dinge noch nicht einmal ernsthaft erforschen, die in den USA längst ausprobiert werden.

Benjamin Barber hat ein Kurzprogramm für seine *starke Demokratie* entwickelt, das er ausdrücklich nicht als einen Weg dorthin, sondern als die *starke Demokratie* selbst auffaßt. Es sind zwölf Punkte zur Wiederbelebung des Bürgersinns und der bürgerlichen Beteiligung³¹:

1. Ein landesweites System von Nachbarschaftsversammlungen von bis zu 5000 Bürgern; diese würden anfangs nur Beratungsaufgaben haben, aber möglicherweise lokale Gesetzgebungskompetenz bekommen können.

2. Eine nationale Bürgerkommunikations-Kooperative, um den Gebrauch der neuen Telekommunikationstechnologien zu regulieren und zu überblicken und die Debatte und Diskussion bei Volksbefragungen zu überwachen.

3. Ein Bürgervideotextdienst und ein Gesetz zur öffentlichen Erziehung, um den Zugang zu Informationen anzugleichen und volle staatsbürgerliche Erziehung für alle Bürger zu fördern.

4. Experimente in Entkriminalisierung und informeller Laien-Rechtsprechung im lokalen Bereich.

5. Eine nationale Initiative zu Volksentscheiden, die öffentliche Initiativen und Referenden zur Gesetzgebung des Kongresses ermöglicht, mit Multi-Choice-Optionen und einem zweiten Wahlgang.

6. Experimentelle elektronische Wahlverfahren, anfangs nur für Erziehungszwecke und für Meinungsumfragen, unter der Oberaufsicht der Bürgerkommunikationskooperative.

7. Auswahl für bestimmte örtliche Ämter durch Losverfahren, mit Anreizen durch Bezahlung.

8. Experimente mit einem internen Gutscheinsystem für ausgewählte Schulen, Sozialwohnungen und den öffentlichen Nahverkehr.

9. Ein Programm eines allgemeinen Bürgerdienstes, der die Wahlmöglichkeit des Wehrdienstes für alle Bürger einschließt.

10. Unterstützung der öffentlichen Hand für lokale Freiwilligenprogramme in »Gemeinwesenarbeit« und »gemeinsamer Aktion«.

11. Öffentliche Unterstützung für Arbeitsplatzdemokratie, mit

31 Ebd., S. 267-307; Kurzfassung S. 307.

Institutionen der öffentlichen Hand als Modell für Alternativen in der Wirtschaft.

12. Eine neue Architektur des bürgerlichen und öffentlichen Raumes.

Barbers Konzept einer televisionären Graswurzeldemokratie ist das Konzept eines radikal modernisierten und auch für eine Massendemokratie geeigneten Rousseau. Von allen Kommunitariern hat er die genauesten Vorstellungen, wie man Partizipation auch praktisch institutionalisieren könnte. Seine Ideen bleiben aber doch im Bereich des nur in Ansätzen Erprobten.

Barber hat allerdings recht, wenn er darauf hinweist, daß die praktische Erprobung selbst das entscheidende Mittel zur Förderung des Bürgersinns ist. Er kann sich dabei auf das neuere Denken über die politische Urteilskraft stützen, wie es vor allem Hannah Arendt im Anschluß an Kant und Aristoteles wieder neu artikuliert hat.³² Urteilsvermögen, wie Barber es begreift, ist allerdings kein Mittel zu »wahrer« Erkenntnis, kein Weg vom Vorurteil zu wahren Wissen, sondern lediglich der Schritt von der Einsamkeit zur Soziabilität des Urteils.

Die Bürger müssen zur Entwicklung ihrer Urteilskraft ihre privaten Ansichten einem Test unterziehen, indem sie sie mit ihren Mitbürgern debattieren, sie als politische Parteiprogramme offerieren, bei Gericht durchsetzen, als Gesetzesinitiative umformulieren und einbringen, in der Presse veröffentlichen etc.³³ Politisches Urteil ist öffentliches Denken, wobei die Betonung auf dem Wort *öffentlich* liegt. Bürger sind definiert durch ihre Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, ihre Urteile als Bürger sind deshalb immer »Wir-Urteile«, während man eine Reihe von ästhetischen und moralischen Urteilen durchaus als solitäres Individuum abgeben kann. Barber geht sogar so weit zu sagen: »Ich kann nicht politisch urteilen, nur wir können politisch urteilen.«³⁴

Entsprechend ist *Expertentum* gerade keine Urteilsfähigkeit im

32 Benjamin Barber, *The Conquest of Politics, Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton: Princeton University Press 1988, Seite 193-211, vgl. Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München und Zürich 1985; Ernst Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977.

33 Barber, *The Conquest of Politics*, a.a.O., S. 199.

34 Ebd., S. 200.

politischen Sinne, und ein Experte als Präsident oder Kanzler kann durch sein spezialisiertes Wissen gerade von einem eigentlich politischen Urteil abgelenkt werden. Politisches Urteil wird deshalb in erster Linie durch Politik, weniger durch Erkenntnis hervorgebracht, obwohl Wissen und Information dabei durchaus hilfreich sein können. Da der politisch Urteilende als Bürger immer zugleich auch Handelnder ist, steht er in einer Situation, urteilen, entscheiden oder handeln zu müssen, ohne daß die Grundlagen der Entscheidung vorher gegeben sind oder gar der Sacherkenntnis offenstehen. Politisch urteilen heißt urteilen ohne verbindliche Standards oder bestimmende Normen, aber immer unter dem unausweichlichen Druck, handeln zu müssen.³⁵ Hier ist der Bürgersinn und die gemeinsame Entscheidungsfindung gefragt. Auf jeden Fall handelt es sich um Entscheidungen im nichtmetaphysischen Raum: »Politik ist das, was Menschen tun, wenn die Metaphysik scheitert; sie ist jedoch keine in einer Verfassung verkörperte Metaphysik.«³⁶

Die *Urteilkraft* steht von allen Fähigkeiten unseres Geistes gewiß auf dem schwankendsten Boden. Sie ist das Vermögen einer gewissen Unbestimmtheit, das erst in seiner Anwendung und Erprobung auch zu seinen immer nur übergangsweise gültigen Kriterien findet. Bürger mit einer wohlentwickelten Fähigkeit zu politischem Urteil sind eine Grundnotwendigkeit einer aktivistischen und partizipatorischen Demokratie – diese Fähigkeit kann allerdings nirgendwo anders als in der Partizipation selbst entwickelt werden. Barbers Zwölf-Punkte-Programm zeigt, daß es Übergänge gibt: Man muß ja nicht gleich alle Gesetzesentwürfe zur Volksabstimmung stellen, sondern kann der Basis das Recht geben, dem Parlament eine Gesetzesinitiative vorzulegen. Die Nachbarschaftsversammlungen sollen zunächst nur Beratungsfunktionen haben – es sind also Phasen der Erprobung und Bewährung vorgesehen, nicht die revolutionäre Installation auf einen Schlag.

In ihren konkreten Anwendungsmöglichkeiten bleiben all diese Ideen Barbers folglich innerhalb dessen, was sich Stück für Stück ausprobieren läßt, ohne gleich das ganze politische System zu erschüttern. Er sieht in seiner Argumentation beide Seiten, nämlich den Glauben republikanischer politischer Theorie, die

35 Ebd., S. 206.

36 Ebd., S. 209.

Menge sei weise, das Individuum aber töricht, und die Einsicht, daß das Staatsschiff ja ein Narrenschiff sein könne, in dem der Mob regiert, denn dann wird das politische Urteil ununterscheidbar vom bloßen Vorurteil der Massen, das gern öffentliche Meinung genannt wird.³⁷ Der Aktivbürger, den Barber sich vorstellt, ist in der Kunst sozialer Interaktion geschult, er ist der kompetente Bürger, der die »Wir«-Perspektive von der »Ich«-Perspektive unterscheiden kann und sich jederzeit bewußt ist, welche der beiden Perspektiven in einem bestimmten Bereich angemessen ist.

Benjamin Barber ist ein Planer und Projektmacher, der bei aller Sozialkritik und Basisorientierung doch einen für einen Wissenschaftler eher ungewöhnlichen Stolz zeigte, als der Präsident Barbers »Walt Whitman Center« besuchte und dabei die Einrichtung eines freiwilligen Zivildienstes ankündigte. Da die Rhetorik der Selbstinszenierung im Deutschen andere Techniken erfordert und deshalb, um auch die Zwischentöne und Anklänge richtig zu erfassen, eine sehr freie und dadurch sehr angreifbare Übersetzung nötig wäre, gebe ich hier ausnahmsweise den unübersetzten Originaltext: »In President Clinton's hands, the idea of national service has redeemed its public credentials and is being tied to citizenship and democratic responsibility. Helped along by a tactical alliance with student funding (national service volunteers will receive tuition credits up to \$ 9500), the Clinton programme is trying, Kennedy-style, to tap into youthful civic idealism. I am pleased to say that the President first brought the national spotlight to bear on his service plan while visiting my Walt Whitman Center last spring. He spent the day with students in our programme who were working in the community as part of Rutgers's [das ist die Universität, der das Walt Whitman Center zugeordnet ist, WRS] courses, and ended the day at the Rutgers Athletic Arena where in front of 10 000 enthusiastic students he announced his service plan to the nation.«³⁸ Eine ähnliche Nähe zur Clinton-Regierung ist bei dem im folgenden darzustellenden aktivistischen Konzept von Amitai Etzioni vorhanden.

³⁷ Ebd., S. 210.

³⁸ Benjamin Barber, »Letter from America – September 1993. The Rise of Clinton, the Fall of the Democrats, the Scandal of the Media«, in: *Government and Opposition* 28, 1993, Nr. 4, S. 433-442, hier S. 441.

7.2 Kommunitarisches Denken als politisch-soziale Bewegung: Amitai Etzioni

Amitai Etzioni sucht einen nichtpuritanischen und einen nicht-repressiven Weg, dem Gemeinschaftsdenken eine neue gesellschaftliche und politische Funktion zu geben. Seine Vorschläge für eine Remoralisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge sind auf die spezifische Situation in den USA der frühen neunziger Jahre gemünzt, in denen seiner Einschätzung nach der Sinn für Individualrechte und der Sinn für Verantwortlichkeiten in ein Mißverhältnis geraten sind. Andere, stärker korporatistisch oder kollektivistisch ausgerichtete Gesellschaften wie Japan oder China könnten dagegen seiner Ansicht nach eine wesentlich höhere Dosis von Individualismus vertragen.³⁹

Für die USA regt er deshalb an, die Öffentlichkeit solle für eine Übergangsperiode von etwa zehn Jahren auf die Proklamation neuer Rechte verzichten, weil das unaufhörliche Einführen neuer Rechte eine Art Inflation verursache und den moralischen Anspruch der einzelnen Rechte abwerte. Er fordert, immer zu bedenken, daß jedes neugeprägte Recht einen Rechtsanspruch gegen jemanden beinhaltet. Besonders häufig kommt es vor, daß die Forderung nach neuen Rechten entweder Schuldgefühle anderer ausnutzt oder sogar versucht, diese überhaupt erst zu wecken. Etzioni setzt dagegen, daß es nur eine begrenzte Menge von Schuld gibt, die man Leuten aufbürden kann, ohne sie in die Rebellion zu treiben.

Hinzu kommt die Besorgnis, daß die Sprache der Rechte⁴⁰ bzw. Rechtsansprüche, auch wenn damit durchaus legitime Ansprüche gemeint sind, polarisierend wirkt und es schwierig macht, zu Kompromiß und Konsens zu kommen. Die Sprache der Rechte treibt die Forderungen von einzelnen oder von Gruppen und die Erfordernisse des demokratischen Prozesses gegeneinander. Auch wenn die Konzeption der Rechte vorsieht, daß die Rechte jedes einzelnen durch die Rechte der anderen und die Bedürfnisse der Gemeinschaft begrenzt sind, so führt das Eindringen der Sprache der Rechte in den Alltagsdiskurs doch zu dessen Verarmung und zur Konfrontation. Die Feststellung unterschiedlicher

39 Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York 1993, S. 25.

40 Ebd., S. 6.

Interessen kann zum Kompromiß führen. »In dem Moment aber, in dem ich ein Recht auf dasselbe Stück Land oder Eigentum oder öffentlichen Raum beanspruche wie Sie, beginnen wir uns gegenseitig zu betrachten wie die Katholiken und Protestanten in Nordirland oder die Palästinenser und Israelis im Mittleren Osten.«⁴¹ Deshalb schlägt Etzioni die Rückkehr zu einer Sprache der sozialen Tugenden, Interessen und vor allem der sozialen Verantwortlichkeiten vor, weil dadurch das gesellschaftliche Zankpotential reduziert und die soziale Kooperation gefördert wird.

Etzioni versucht also, Recht und Verantwortlichkeiten auszutarieren. Dies ist nach seiner Erfahrung der kontroverseste Punkt. Seine These ist, daß bestimmte Verantwortlichkeiten die Einschränkung bestimmter Rechte rechtfertigen. Beispielsweise rechtfertigt es die Verantwortung als Autofahrer, auf der Straße Kontrollstellen gegen Alkohol am Steuer zu errichten. Aus demselben Grund ist es gerechtfertigt, zu prüfen, ob Flugzeugpiloten Drogen genommen haben, oder den Fluß von privatem Geld in die Taschen, Schubladen und Wahlkampfkassen von Abgeordneten zu kontrollieren.⁴² Diese drei Maßnahmen stoßen in den USA auf den energischen Protest vieler Libertarianer und der *American Civil Rights Union* (ACLU), weil das Abgleiten in Autoritarismus befürchtet wird. Dieser Punkt wird deshalb weiter unten einer besonders sorgfältigen Diskussion unterzogen. Etzioni hält es für das beste Mittel gegen Autoritarismus und rechtsgerichtete Tendenzen, in solchen Fällen, in denen drängende und legitime Besorgnisse der Öffentlichkeit vorliegen, nicht einfach auf absolute Freiheitsrechte zu verweisen, sondern sorgfältig abgewogene und auf genau definierte Ziele gerichtete Gegenmaßnahmen einzuführen.

Seit den sechziger Jahren sind viele moralische Prinzipien und Institutionen herausgefordert und beseitigt worden. Nach dieser – meist sehr berechtigten und notwendigen – Dekonstruktion ist so etwas wie ein Vakuum zurückgeblieben, denn die Beseitigung überholter Regeln ging recht schnell – es dauert aber außerordentlich lange, bis neue verbindliche Standards sich durchgesetzt haben. Etzioni zielt auf eine »moralische Rekonstruktion«.⁴³ Der

41 Ebd., S. 7.

42 Ebd., S. 11.

43 Ebd., S. 11 ff.

Begriff »moralisch« hat die Besorgnis vieler Liberaler hervorgerufen, die sich an die autoritäre »Moral Majority« der Reagan-Ära erinnern fühlten. Sein Verhältnis zur Moral Majority beschreibt er wie folgt: »[...] I believe that although they raised the right question they provided the wrong, largely authoritarian and dogmatic, answers. However, one of the purposes of this book is to retrieve for the realm of democratic discourse good, basic terms that we have allowed to become the political slogans of archconservatives and the right wing. [...] Just as we should not give up on patriotism because some politicians wrap themselves with the flag when it suits their narrow purposes, so should we not give up on morality because some abuse it to skewer their fellow community members.«⁴⁴

Sein politisches Ziel ist es also, einen mittleren Weg zu finden zwischen Autoritarismus und radikalem Individualismus. Seine kommunitarische Grundthese ist, daß freie Individuen einer Gemeinschaft bedürfen, die sie stützt gegen Übergriffe des Staates und die moralische Verhaltensweisen eher durch die sanften Sticheleien der Verwandten, Freunde oder Nachbarn sowie anderer Mitglieder aufrechterhält als durch Regierungskontrolle oder Furcht vor Autoritäten. Eine soziale Kontrolle ist seiner Meinung nach auf jeden Fall notwendig. Dieses Argument richtet er auch gegen die liberale These, daß von außen auferlegte Kontrollmechanismen ausreichen, um die Rechtseinhaltung zu garantieren. Seiner Auffassung nach wird es nie genug Polizei und Steuerfahnder geben, um die Millionen von Transaktionen effektiv zu kontrollieren, die täglich stattfinden. Und selbst wenn jeder zweite in der Bevölkerung eine Kontrolltätigkeit ausüben würde, wer würde dann darauf achten, daß auch die Kontrolleure dem Gesetz gehorchen?⁴⁵ Die Polizeimacht hält er deshalb nur für ein letztes Mittel gegen Soziopathen und besonders harte Gesetzesbrecher. Das Problem für ihn ist, daß sich die freiwillige Selbstkontrolle in den USA auf dem Rückzug befindet und daß große Teile der Bevölkerung nicht freiwillig tun, was sie tun sollten. Damit die Märkte, die Regierung und die Gesellschaft selbst wieder angemessen funktionieren, müssen die moralischen Fundamente deshalb neu formuliert, artikuliert und durch die Erin-

⁴⁴ Ebd., S. 13.

⁴⁵ Ebd., S. 30.

nerung an gesellschaftliche Sanktionsmöglichkeiten abgestützt werden.

Ein zweites Argument kommt hinzu: der informelle und im heutigen Amerika meist recht tolerante und zurückhaltende Druck der Gemeinschaft ist im Zweifel besser, als es die Alternativen staatlicher Zwang oder moralische Anarchie sind.⁴⁶ Allerdings muß man ständig auf der Hut sein vor selbstzentrierten Gemeinschaften – nicht anders als vor selbstzentrierten Individuen. Exzesse der Gemeinschaft sind seiner Meinung nach Erscheinungen wie der Ku-Klux-Klan oder die Kommunistenjagd der McCarthy-Zeit.⁴⁷

Etzioni stößt dabei jedoch auf Durchführungsschwierigkeiten. Selbst die Leute in den Vorstädten neigen eher dazu, kleinere Verstöße gegen Benehmensregeln zu ignorieren als ihr Befremden zu zeigen. Soziologische Befragungen bestätigen diesen Befund: »Amerikaner mögen nicht gern anderen sagen, wie sie sich zu benehmen haben.«⁴⁸ Hinzu kommt ein weiteres Problem: jede Art von derartigem sozialen Druck wird sehr schnell als »Zwang« gebrandmarkt. Für Etzioni liegt die Trennungslinie bei der Frage der Gewaltanwendung. Moralische Überzeugungsversuche verlaufen normalerweise ohne Gefängnisdrohung, Deportation, ohne physische Bedrohung der Angehörigen oder des Eigentums.⁴⁹

Etzionis Bild der Differenz von moralischem und juristischem Zwang ist also völlig entgegengesetzt zu dem von Luhmann. Für Luhmann schafft das Moralisieren Konflikt und Streit, während die rationale Sachlichkeit des Rechts zur Konfliktlösung beiträgt. Beide haben die Gegenposition allerdings negativ überzeichnet. Etzioni läßt aus rhetorischen Gründen hinter dem Bild der Staatsgewalt die totalitären Diktaturen erscheinen – nicht den wie auch immer bürokratischen, aber doch limitierten amerikanischen Staat.

Luhmann stellt dem sachlichen Rechtssystem nicht die sanft moralischen Hinweise des Nachbarn gegenüber, sondern sieht im moralischen Sprachspiel nur die Möglichkeit der Achtung

46 Ebd., S. 36.

47 Ebd., S. 36 f.

48 Ebd., S. 34 f. Er stützt sich auf M. P. Baumgartner, *The Moral Order of a Suburb*, New York: Oxford University Press 1988.

49 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 38.

oder Mißachtung der gesamten Person des anderen. Dann allerdings wird Moralität immer zu unverhältnismäßigen Zuspitzungen und Übertreibungen von Konflikten tendieren. Die gegensätzlichen Positionen sind hier also weniger in den Argumenten als in den Begriffsdefinitionen und den Problemstellungen begründet. Sie sind deshalb etwas schwieriger zu vergleichen und abzuwägen als direkt aufeinanderstoßende Argumente. Vor allen Dingen in einer politisch kontroversen Diskussion dürfte es zum Spiel endloser Mißverständnisse kommen.

Bei aller Faszination durch ein sachliches Rechtssystem muß hier allerdings die Verrechtlichungsdiskussion als einschlägig angesehen werden.⁵⁰ Wenn auch die kleinen Dinge, die im Alltagsleben den Ablauf erleichtern, rechtlich geregelt werden müssen, dann ist eine juristische Durchbürokratisierung der Gesellschaft nicht fern. Wenn der sanfte moralische Druck auf einen gegen bestimmte Konventionen verstoßenden Nachbarn nicht ausreicht, entsteht eine Flut von Zivilprozessen wegen kleiner und kleinster Differenzen. Falls das Rechtssystem sich dem, etwa durch die Heraufsetzung von Streitwerten, entzieht, kann in solchen Dingen (zum Beispiel Lärmbelästigung, Verschmutzung von Hausfluren und Bürgersteigen, Verunstaltung von Häuserfassaden) entweder jeder machen, was er will, oder das Problem wird doch an die integrative Kraft der Nachbarschaft zurückverwiesen.

Eine Gesellschaft, in der die anarchische Variante sich durchsetzt und in der nur die schlimmsten Gesetzesverstöße, nicht aber Ordnungswidrigkeiten oder Unfreundlichkeiten auf Sanktionen stoßen, ist nicht unbedingt ein Ort, an dem sich angenehm leben läßt. Die heutige amerikanische Gesellschaft hat sich vor allem in den Innenstadtbereichen der Großstädte in diese Richtung entwickelt. Das liberale Denken war offenbar zu sehr von der in der Tat eleganten marktwirtschaftlichen Lösung des Problems fasziniert, die an das Eigeninteresse appelliert.⁵¹ Diese Lösung funktioniert ausschließlich dort, wo Distribution von

50 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1985, S. 522 ff.; vgl. R. Voigt (Hg.), *Verrechtlichung*, Frankfurt am Main 1980.

51 Die Adam Smith klassisch formuliert hat; vgl. Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1978, S. 17, sowie Kap. 6.2 in diesem Band.

Freundlichkeit und Wohlwollen sozusagen eine angenehme Beigabe der Marktmechanismen ist. Dort aber, wo wir auf die Rücksichtnahme unserer Nachbarn oder Familienmitglieder angewiesen sind, sind solche Mechanismen normalerweise nicht vorhanden. Jenes allgemeine Klima der Freundlichkeit, wodurch das Einkaufen auf funktionierenden Märkten so angenehm wird, auch wenn man jederzeit »durchschauen« kann, daß es sich nur dem Eigennutz verdankt, ist zu einem sehr umfangreichen und keinesfalls zu vernachlässigenden Teil der nicht marktförmigen Sozialbeziehungen im Alltag allein der Einsicht geschuldet, daß eigene Freundlichkeit und Rücksichtnahme möglicherweise die der anderen befördert – eine im Kern moralische Einsicht, die denn auch angesichts des derzeit schlechten Rufs des »Moralisierens« oft genug enttäuscht wird und die dann nirgendwo mehr »eingeklagt« werden kann.

Ich werde weiter unten noch anhand der Abgeordnetenkorruption auf die politische Seite dieses Problems kommen. Zunächst muß aber die Frage behandelt werden, ob der Aufruf zu Formen gegenseitiger sozialer Disziplinierung nicht die Gefahr eines neuen Puritanismus in sich trägt, die Gefahr, daß irgendwelche Wichtigtuer ihren Mitmenschen beliebige und willkürliche moralische Standards auferlegen.⁵² Die Furcht, daß Moral- und Religionseiferer eine Führungsrolle übernehmen könnten, wenn man moralisierende Verhaltensweisen grundsätzlich fördert und positiv sanktioniert, ist auch nach Etzioni Ansicht nicht von der Hand zu weisen. Sein Gegenargument ist pragmatisch: es handelt sich um isolierte Gruppen. Die meisten Debatten über die meisten Fragen sind ernsthafte und sachliche Debatten, und die Kampagnen, die einigen Erfolg haben, sind meist Ausdruck des Konsenses der Gemeinschaft, nicht des Aktivismus von Sondergruppen.

Das Verhältnis von rechtlicher und moralischer Durchsetzung neuer moralischer Standards sieht Etzioni subsidiär. Wenn neuere Studien zeigen, daß Alkohol die Reaktionsweise bis zu 24 Stunden nach Genuß beeinflusst, dann sollten Piloten so lange vorher nicht trinken. Das läßt sich argumentativ einfordern – für die aber, die sich darüber hinwegsetzen, sind Kontrollen not-

52 Das befürchtete *Time Magazine* in einer Titelgeschichte. John Elton, »Busybodies: the New Puritans«, in: *Time*, 12. August 1991, S. 20 ff. Nach Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 40.

wendig, die von den Fluggesellschaften eingerichtet werden und die gesetzlich abgesichert werden müssen. Ähnliches gilt für das Autofahren. Auch hier müssen Straßenkontrollen durchgeführt werden (in den USA ist das in einigen Bundesstaaten immer noch umstritten, weil es sich um eine unspezifische, nicht auf einem gezielten Verdacht beruhende Kontrollmaßnahme handelt), die in dem Maße abgebaut werden können, in dem die moralische Negativwertung des Autofahrens in angetrunkenem Zustand die Häufigkeit des Delikts selbst reduziert.⁵³

Familie

Die deutlichsten konservativen Züge trägt Etzionis Kommunitarismus in seinen Vorstellungen von einer intakten Familie. Um auch den Stil und die Atmosphäre seines Argumentierens zu charakterisieren, sei hier ein etwas längerer Absatz aus seiner Exposition zitiert: »Wir alle müssen mit den Folgen leben, wenn Kinder nicht richtig erzogen worden sind, ob nun eine schlechte wirtschaftliche Lage oder selbstzentrierte Eltern dafür schuldig zu sprechen sind. Jugendliche Straftäter tun mehr, als das Herz ihrer Eltern zu brechen, und Drogenabhängige tun Schlimmeres, als ihren Eltern Kummer zu bereiten. Sie begehen Raubüberfälle auf ältere Menschen, überfallen Läden und Tankstellen und fallen über unschuldige Kinder her, die auf dem Heimweg von der Schule sind. Sie wachsen auf, um nutzlos zu sein oder, schlimmer noch, Arbeitnehmer zu werden, und sie können die Ressourcen und die Geduld des Steuerzahlers überbeanspruchen. Demgegenüber sind wohlerzogene Kinder mehr als eine Freude für ihre Familie; sie sind (sonderbar, daß es notwendig ist, das zu wiederholen) eine Grundlage stolzer und erfolgreicher Gemeinschaften mit vielversprechender Zukunft. Deshalb haben Eltern eine moralische Verantwortlichkeit der Gemeinschaft gegenüber, sich einzubringen in die ordentliche Erziehung ihrer Kinder, und Gemeinschaften haben die Verantwortung, den Eltern dies auch möglich zu machen.«⁵⁴

Das Insistieren auf der sozialen Verursachung von abweichendem Verhalten ist zwar ein klassisches »linkes« Thema, würde in

53 Ebd., S. 48 f.

54 Ebd., S. 54.

Europa aber zu einem Aufruf an staatliche Aktivitäten, nicht jedoch an das Verantwortungsbewußtsein der Eltern selbst führen. Der Appell an diese Art von Verantwortlichkeit ist konservativ. Etzioni versucht diesen Eindruck dadurch abzumildern, daß er die Verantwortung beiden Elternteilen auflastet, das heißt, ganz bewußt nicht die Rückkehr lediglich der Mütter in die Kindererziehung fordert. Entscheidend ist für ihn das Ausmaß, in dem sich Eltern den Kindern widmen. In Familien mit nur einem Elternteil kann in vielen Fällen durchaus eine intensivere Betreuung erfolgen als in Familien, in denen beide Eltern sich in erster Linie ihrer Berufstätigkeit widmen. Ihm gilt allerdings die Familie mit zwei Elternteilen immer noch als der Normalfall. In der kommunitarischen Familie sollen beide die gleiche Verantwortung für ihre Kinder haben und auch ausüben.

Die Gesellschaft soll dabei die Funktion übernehmen, mehr berufliche Arbeit in die Haushalte zu verlagern. Durch Computer, Modems, Satelliten und andere moderne Kommunikationsmittel ist das technisch inzwischen möglich geworden. Außerdem müßten die Möglichkeiten von Teilzeitarbeit ausgedehnt werden. Insbesondere sollten dann auch Väter, die von dieser Möglichkeit Gebrauch machen, ermutigt und unterstützt, nicht aber gesellschaftlich stigmatisiert werden. Außerdem schlägt er die Einführung europäischer Errungenschaften wie Kindergeld und einen bezahlten Erziehungsurlaub vor.

An diesem Punkt wie auch am folgenden wird deutlich, daß er durchaus eine Moralreform, das heißt eine Abweichung von den weithin immer noch geltenden und üblichen Verhaltensweisen und Standards der öffentlichen Wertung, anstrebt. Um die hohe Zahl von Scheidungen und damit von Kindern, die »Scheidungs-waisen« werden, zu reduzieren, schlägt er nämlich die Einführung von Warte- und Bedenkzeiten vor, bevor eine Eheschließung beantragt werden kann. Je besser die Entscheidung zur Ehe überlegt ist, desto geringer, so vermutet er, wird die Scheidungsrate sein. Außerdem sollten Scheidungen in Familien mit Kindern durch rechtliche und wirtschaftliche Sanktionen erschwert werden, denn je leichter eine Scheidung zu bekommen ist, desto weniger Energie wird man in die Rettung und Erhaltung der bestehenden Ehe einbringen. Die Belastung, die ein ständig streitendes Elternpaar für die Kindererziehung bedeutet, thematisiert er nicht.

Die kommunitarische Schule soll Lernziele wie Charakterbildung, Selbstdisziplin und Internalisierung von Normen in den Vordergrund stellen. Etzioni lehnt autoritäre Formen der Unterrichtsdisziplin und autoritäre Methoden der Schulreform wie die Erweiterung der Lehrpläne und Prüfungsanforderungen durch immer neuen Stoff und zusätzliche Fächer ab. In einigen Schulen gibt es zwar eine Art von »Ethikunterricht«, der aber als »moral reasoning«, also als eine eher theoretische Form des moralischen Rasonnierens über Problemfragen gelehrt wird. Es handelt sich um eine hochgradig kognitive Herangehensweise, die auf Ansätzen von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg basiert. Nach Etzioni können Jugendliche dabei höchstens lernen, über moralische Fragen zu argumentieren, ihr eigenes Engagement wird dadurch jedoch nicht gefördert. Besser wäre es, ihnen Wertvorstellungen und Werthaltungen zu vermitteln. Die naheliegende Frage, welche Werte dazugehören, glaubt Etzioni recht einfach durch den Verweis auf die Vorstellungen beantworten zu können, die unangezweifelt von den meisten geteilt werden – normalerweise nicht nur in den USA, sondern weit darüber hinaus. Dazu gehört die Ablehnung von Kindesmißhandlung, Vergewaltigung, Diebstahl, Mord, Diskriminierung usw.⁵⁵

Die Schule soll also nicht nur als Vermittlungsinstitution kognitiven Wissens, sondern als eigener Erfahrungsraum angesehen werden. Das sind Ideen, zu denen noch die partnerschaftliche oder kooperative Bildung gehört, die Anfang der fünfziger Jahre schon einmal den Weg aus den USA in das neu organisierte deutsche Schulsystem gefunden haben – und die mittlerweile offenbar in den USA selbst in Vergessenheit geraten sind.⁵⁶ Weitere Vorschläge Etzionis laufen auf die Wiedereinführung von Klassenverbänden an den *High Schools* zurück, was ja auch inzwischen auch von grünen und anderen Schulpolitikern in Deutschland diskutiert wird.

Ein weiteres spezifisch amerikanisches Problem kommt hinzu. Es ist üblich, daß die Schüler in den Ferien sogenannte »Jobs« haben, um eigenes Geld zu verdienen. Durch die heutige Struk-

55 Ebd., S. 99 f.

56 Vgl. zum Beispiel Friedrich Oetinger, *Wendepunkt der politischen Erziehung. Partnerschaft als pädagogische Aufgabe*, Stuttgart 1951.

tur des Dienstleistungssektors in den USA sind dies in einem hohen Maße Jobs in Fast-Food-Restaurants. Diese Tätigkeiten sind derart durchstrukturiert, uniformiert und routinisiert, daß sie im Grunde keinerlei Arbeitsethos, keine Selbständigkeit mehr befördern. Unter pädagogischen Gesichtspunkten schaden sie eher einer Entwicklung zur selbständigen Entscheidung und zu selbständigem Handeln. Deshalb sollten Schulen hier stärkeren Einfluß nehmen und zum Beispiel solche Jobs fördern, die ihren erzieherischen Kriterien entsprechen. Repräsentanten der Schulen sollten das Recht erhalten, die Arbeitsplätze von Schülern zu inspizieren, und die Firmen, die Teenager anstellen, sollten in Zusammenarbeit mit den Schulen festlegen, wie viele Stunden Erwerbsarbeit pro Woche (in Relation zu schulischer Arbeit) angemessen sind, und das auch überwachen. Der Glaube an den automatisch erzieherischen Wert der Arbeit sollte aufgegeben werden zugunsten eines genaueren Hinschauens.

Dazu kommt sein Vorschlag, ein Jahr »National Service« zwischen Schule und Studium einzuführen. In den USA ruht derzeit die Wehrpflicht, so daß ein derartiger Dienst auf freiwilliger Basis eingeführt werden könnte. Dadurch würden viele arbeitslose Jugendliche von den Straßen verschwinden und sie würden eine sinnvolle Arbeit ausüben können. Ein solcher Dienst würde außerdem verschiedene soziale Schichten zusammenbringen. Für derartige Erfahrungen gibt es im heutigen Amerika sonst wenig Raum. Die Schulen werden lokal betrieben, so daß die Schüler meist aus sozial relativ homogenen Wohnbevölkerungen stammen. Durch einen derartigen freiwilligen Dienst könnten viele Gemeinschaftsaufgaben, die sonst unbezahlbar wären, in Angriff genommen werden.

Neue Gemeinschaften und deren Problem: Segregation von der übrigen Gesellschaft

Die traditionellen Gemeinschaften sind gewiß verlorengegangen. Charakteristisch für die USA ist aber der Aufbau neuer Gemeinschaftsstrukturen – selbst in solchen Metropolen wie New York. Durch die postmodernen Technologien werden in den nächsten Jahren wieder sehr viel mehr Menschen zu Hause arbeiten und deshalb auch stärker in ihrem Wohnumfeld präsent

sein, das in der Zeit der Großindustrie und der Großbüros tagsüber meist ausgestorben war. Je mehr Bewohner sich tagsüber im Wohnumfeld aufhalten, desto weniger wahrscheinlich ist es auch, daß Einbrüche unbemerkt bleiben. Gemeint ist von den Kommunitariern deshalb nicht der simple Rückweg zur traditionellen Gemeinschaft, die meistens einengend und autoritär war, sondern eine »Neue Gemeinschaft«.⁵⁷ Diese können auch aus Leuten zusammengesetzt sein, die nicht nahe beieinander leben, sondern sich zum Beispiel aus den verschiedenen Teilen einer Großstadt treffen, um Bücher zu diskutieren oder Veranstaltungen zu organisieren. Heutige Gemeinschaften dürfen nicht mehr schlicht homogen sein, sondern brauchen ein Klima des inneren Pluralismus. Allzu enge Netzwerke, die Pluralismus und abweichende Meinungen verbieten, müssen vermieden werden.

Auch die Verbrechensvorbeugung in Form einer »crime watch« oder »neighbourhood watch« gehört zu den kommunitarischen Aktivitäten. Allerdings müssen solche Selbstorganisationsformen ihrerseits sehr kritisch beobachtet werden, damit sie tatsächlich schützend wirken und nicht bloß Institutionen zur Jagd auf Menschen anderer sozialer oder ethnischer Zugehörigkeit sind.⁵⁸

Die kommunitarische Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit faßt Etzioni in vier Grundsätzen zusammen⁵⁹:

- Erstens haben die Leute eine moralische Verpflichtung, sich selbst so gut zu helfen, wie sie können. Dieser Gedanke beruht auf einer Vorstellung von menschlicher Würde und dem Gefühl, es sei degradierend, von anderen abhängig zu sein.
- Die zweite Linie der Verantwortlichkeit liegt bei denen, die der betroffenen Person am nächsten stehen, also Verwandte, Nachbarn und andere Mitglieder der Gemeinschaft. Sie kennen die genuinen Bedürfnisse des Betroffenen am besten.
- Aus dem gleichen Grunde sollte im Prinzip jede Gemeinschaft soweit wie möglich für sich selbst sorgen.
- Zuletzt müßte die Gesellschaft (die als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften verstanden werden kann) denjenigen Gemeinden helfen, deren Fähigkeit zur Selbsthilfe begrenzt ist.

Dieses Modell, das die Fähigkeit zur Selbsthilfe in den Mittelpunkt stellt, klingt auf den ersten Blick gewiß anziehend. Es

57 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 122.

58 Ebd., S. 140.

59 Ebd., S. 144-147.

befördert aber »eine Sezession in Gemeinschaften mit vergleichbarem Einkommen«. ⁶⁰ 1978 betrug der Anteil von Zahlungen der Regierung an Einzelstaaten und lokale Budgets in den USA im Durchschnitt 27%, zehn Jahre später nur noch 17%. Der Bundesanteil zur Finanzierung des lokalen Nahverkehrs sank in dieser Zeit um 50%. Die Tendenz geht dahin, daß die reicheren Städte und Gemeinden ihren Bürger weiterhin gut ausgestattete Schulen, gute Straßen, Parks, Wohlfahrtseinrichtungen etc. bieten, während ärmere Regionen, in denen wegen der geringeren Einkommen ja eher ein größerer Bedarf für soziale Dienste besteht, hier immer mehr abbauen müssen. Es handelt sich um einen Segregationsprozeß, der auf diese Weise gefördert wird. ⁶¹

Das gilt in besonderem Maße für die öffentlichen Schulen. 1990 verdiente ein Lehrer in Arkansas durchschnittlich 20 300 \$ im Jahr, in Connecticut hätte er 33 500 \$ verdient. ⁶² Deutlicher noch ist ein Vergleich dreier Städte, die alle in der Nähe von Boston liegen. In *Belmont* verdiente ein durchschnittlicher Lehrer 1988 36 100 \$. In *Sommerville*, wo hauptsächlich Arbeiter und im persönlichen Dienstleistungsbereich tätige Menschen wohnen, dagegen nur 29 400 \$. Dort hat ein Drittel der Achtzehnjährigen die High School nicht beendet, und nur ein Drittel plant, die Universität zu besuchen. In Belmont dagegen haben nur 4% den High-School-Abschluß nicht geschafft, und über 80% wollen zum College. In *Chelsea*, wo die ärmsten aus den drei Städten leben, verdient ein Lehrer durchschnittlich 26 200 \$, über ein Drittel weniger als in *Belmont*. Dort haben mehr als die Hälfte der 18jährigen die High School nicht geschafft, und nur 10% planen, aufs College zu gehen. ⁶³

Solche Zahlen machen deutlich, daß hier von Chancengleichheit nicht die Rede sein kann. In diesem Beispiel sind alle drei Städte vorwiegend von Weißen bewohnt, so daß hier das alte Problem der Benachteiligung der Schwarzen noch nicht einmal eine Rolle spielt. Der Wirtschaftswissenschaftler und demokratische Politiker Robert B. Reich (er war 1992-1997 *Secretary of Labor* in der Clinton-Regierung) hat deshalb erhebliche Zwei-

⁶⁰ Robert B. Reich, *The Work of Nations*, New York 1992, S. 272.

⁶¹ Die Daten stammen von Reich, ebd., S. 272 f.

⁶² Ebd., S. 274 f.

⁶³ Ebd., S. 275; die Zahlen stammen aus dem *Boston Magazine*, September 1989, S. 144.

fel am lokalen Community-Konzept angemeldet. Die heutigen Communities gruppieren sich nach dem Einkommensniveau: »Man kann ohne großes Risiko wetten, daß man ungefähr das gleiche verdient wie die übrigen Leute in der Straße.«⁶⁴ Der neue Geist der Gemeinschaft bedeutet dann im Grunde nur eine Solidarität innerhalb der gleichen Einkommensgruppen, und die Generosität endet an deren Grenzen. Andere Gemeinschaften sollen für sich selbst sorgen.

Es kommt natürlich darauf an, wie weit oder eng das vierte, das Subsidiaritätsprinzip in Etzions Liste ausgelegt wird. Setzt die Hilfe des Bundes nur dann ein, wenn die örtlichen Behörden die Schulen überhaupt nicht mehr finanzieren können, oder schon vorher, um eine stärkere Gleichheit der Ausgangsbedingungen zu gewährleisten? Hier ist jede Abstufung möglich. Je stärker allerdings die lokalen Gemeinschaften gegenüber dem Bund aufgewertet werden, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß Ausgleichszahlungen auf breite Zustimmung stoßen. Deshalb ist Robert Reichs Diagnose, die Wohlhabenden in den USA betrieben eine Art friedliche Sezession und der Kommunitarismus sei dazu eine hilfreiche Ideologie, nicht viel entgegenzusetzen.⁶⁵

Die Sezession der Informatiker, Rechtsanwälte, Manager und Forscher hat allerdings schon in den siebziger Jahren und im Zeichen des Individualismus begonnen. Vorher hatte die Ausdehnung der Industrie in die südlichen und westlichen Bundesstaaten auf der Suche nach billigeren Arbeitskräften die Lebensbedingungen eher vereinheitlicht. Diese Tendenz ist in den siebziger Jahren dann abgebrochen, als die Industrie begann, diese Arbeitskraftsuche in Mexiko, Südostasien und anderen Orten fortzusetzen. »Seitdem sind die meisten ärmeren Städte und Regionen in den Vereinigten Staaten relativ ärmer geworden; die meisten wohlhabenderen Städte und Regionen dagegen wohlhabender.«⁶⁶

Hier zeigt sich wieder, daß das kommunitarische Denken in der Tat weniger ein Gegenkonzept als vielmehr eine Variante innerhalb des amerikanischen Liberalismus ist. Durch seine Gemeinschaftsorientierung trägt es zwar Tendenzen zur Überwindung einer allzu engen Selbstbegrenzung in sich, diese bleiben aller-

64 Reich, *The Work of Nations*, a.a.O., S. 277.

65 Vgl. ebd., Kapitel 23 und 24.

66 Ebd., S. 273.

dings durchweg unterhalb der Grenzen des Nationalstaats. Etzions Verständnis des Nationalstaats als »Gemeinschaft der Gemeinschaften« klingt ohnehin zu sehr bloß rhetorisch. Das Problem einer gesellschaftsweit zu denkenden sozialen Gerechtigkeit gehört deshalb zu den Schwächen des Kommunitarismus.

*Sozialer Gruppendruck als Mittel gegen
Diskriminierung und rassistische Äußerungen*

Eine weitere Schwäche zeigt sich an der Frage der sogenannten »*Campus Hate Speech*«, also an dem Problem, ob rassistische, sexistische oder andere nach momentan geltenden Maßstäben anstößige Äußerungen verboten werden dürfen. Um 1992 hatten mehr als 130 amerikanische Universitäten sogenannte »Speech Codes« erlassen, in denen definiert war, was zu sagen erlaubt war und was nicht und in welcher Form verbotene Äußerungen bestraft werden sollten. Etzioni hält das für problematisch. Die Grenzen sind schwer zu ziehen zwischen beleidigenden Äußerungen, die einzelne stigmatisieren oder eine einschüchternde Umgebung schaffen, und solchen, die nichts als der vielleicht provokante Ausdruck der freien Meinungsäußerung sind, die immerhin im ersten Zusatz zur amerikanischen Verfassung geschützt ist. Er hält eine rein juristische Lösung des Problems durch Verbote im übrigen für ein Kurieren an Symptomen: Nicht der Rassismus wird dadurch bekämpft, sondern nur seine Äußerungsformen. Sein Konzept ist deshalb, Worte nur mit Worten zu bekämpfen. Die übrigen Mitglieder der akademischen Gemeinschaft sollten sich aufgerufen fühlen, jemandem, der zum Beispiel in betrunkenem Zustand rassistische Äußerungen macht, darauf hinzuweisen. Auch wenn das nicht in jedem Fall hilft, erfahren dann wenigstens die Opfer von Beleidigungen, daß die Mehrheit keinen Haß und kein Vorurteil ihnen gegenüber empfindet.⁶⁷

Der Druck durch rechtliche Konsequenzen soll also ersetzt werden durch gesellschaftlichen Druck. Etzioni behandelt in diesem Zusammenhang einige Problemfälle. Eines dieser Beispiele soll hier genannt werden, weil es seiner Grundthese widerspricht:

67 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 192-208.

Ein aidskranker Jugendlicher wird von der High School entfernt, muß aber wieder zugelassen werden. Daraufhin wird er von Mitschülern gequält, beleidigt und zu Unrecht angeklagt, andere gebissen zu haben. Auch seine Mutter bekommt es mit entsprechenden Vorurteilen beim Einkaufen zu tun. Sie müssen schließlich in eine andere Stadt ziehen. Sie konnten dem Druck der Gemeinschaft nur durch den Wechsel an einen anderen, anonymen Ort entgehen. Etzioni hat aber insofern recht, als hier jedenfalls kein Verbot von ablehnenden Äußerungen, sondern nur ein Bewußtseinswandel der Gemeinschaft geholfen hätte. Seine Beispiele mit gutem Ausgang, in denen vorurteilsbeladene Frauenfeinde und Rassisten in geduldigen Workshops zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft umerzogen worden sind, stammen allerdings alle aus dem Universitätsmilieu, wo gewisse Formen von pädagogischer Einwirkung schon institutionell naheliegen.

Die extralegale Einwirkung der Gesellschaft kann durchaus ebenso massive Formen annehmen wie ein förmliches Verbot. Das »belehrende Gespräch«, ob es nun durch ein Kollektiv oder durch jemanden mit Vorgesetztenfunktion durchgeführt wird, kann genauso kollektive Vorurteile und Repressionsmechanismen zum Ausdruck bringen wie legalistische Sanktionen. Die unmittelbare Gegenwehr ist zudem schwieriger und erfordert entweder eine ausgeprägte Zivilcourage oder ein besonders tief sitzendes Ressentiment. Allerdings ist es immer möglich, in eine andere Stadt, eine andere Schule oder eine andere gesellschaftliche Sphäre auszuweichen, während juristische Sanktionen zumindest für einen ganzen Bundesstaat gelten würden. Das ist der Unterschied zwischen der Tyrannis des Kollektivs und der des Staates: Repressiven Kollektiven gegenüber hat das Individuum auch nur wenig Chancen, zu gewinnen, kann aber in eine andere Stadt gehen. Wer dagegen einem tyrannischen Staat ausgesetzt ist, muß in einem anderen Land um Asyl nachsuchen, und es ist noch lange nicht gewiß, daß er einen Platz findet, der ihn aufnimmt.

In Gemeinschaften geht es immer wieder darum, wer für sie die Stimme erhebt. Wenn die Regeln und Standards nicht durch Tradition oder klare Regeln festgelegt sind, haben kleine und geschlossen auftretende Gruppen von Aktivisten eine besonders große Chance zur Vorherrschaft über bestimmte umgrenzbare

Bereiche. Arthur M. Schlesinger hat in seiner Analyse der Bewegung für »politische Korrektheit« gezeigt, wie Regelungen, die ursprünglich dazu dienten, barbarische studentische Riten und Sitten (ein Gegenstand von Besorgnis, seit es Universitäten gibt!) einer Kontrolle zu unterwerfen und zu zivilisieren, nach und nach ein Mittel wurden, um die Studienpläne und die Fakultäten ebenfalls zu kontrollieren. Selbst die zustimmende Verwendung des Wortes »Individuum« kann dann schon als Signal für einen dominierenden weißen Rassismus gewertet werden, der anderen ethnischen Gruppen ihre kollektive Identität abspricht.⁶⁸

Etzioni fordert, daß die Bürger in solchen Gemeinschaften sich gegen die Aktivistendominanz artikulieren sollen. Er beruft sich dazu auf Umfrageergebnisse. Im Jahre 1986 lehnten 62% der Bewohner von Colorado folgendes Statement ab: »Es sollte gesetzwidrig sind, wenn jemand öffentlich für den Rassismus spricht.« 1989 waren 87,5% der Bürger Alabamas mit dem Statement einverstanden: »Auch Leute mit unpopulären Ansichten sollten öffentlich ihre politischen Gefühle ausdrücken dürfen.« Eine landesweite Umfrage aus dem Jahre 1991 allerdings ergab 51% dafür, daß die Regierung Äußerungen des Hasses gegen jemandes Rasse, Geschlecht, nationale Herkunft oder Religion verbieten sollte.⁶⁹ Die Zahlen sind also nicht eindeutig – die neuere Diskussion könnte in diesen Fragen durchaus einen Meinungswandel bewirkt haben, der aber erst weiterer Bestätigung bedarf. Außerdem hängt bei diesem Problem fast alles von der genauen Formulierung der Frage ab.

Etzionis Konzept allerdings steht und fällt mit solchen Ergebnissen. Er stellt sich nämlich vor, daß die repressionsfeindlich eingestellte Bürgermehrheit sich aufraffen soll, gegen lautstarke Minderheiten das Wort zu erheben. Seine kommunitarische Be-

68 Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America*, New York und London 1992, S. 113-118.

69 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 195 f. Etzioni gibt für diese drei Umfragen folgende Quellen an: 1986 Colorado: The Denver Post/News Center 4 issues poll conducted by Talmey Associates of Boulder, Colorado, June 1986; Alabama 1989: The Annual Report of Southern Opinion Research, Tuscaloosa, Ala., Southern Opinion Research 1990, »Flag, First Amendmend«, S. 8; 1991: Bill of Rights Survey, conducted by Research USA for the American Bar Association, July 1991.

wegung ist also durchaus gedacht als Appell an eine schweigende Mehrheit. Eine solche Argumentation allerdings bleibt darauf angewiesen, daß es sich tatsächlich um eine Mehrheit handelt. Schlesinger würde auch dann noch das Recht auf freie Meinungsäußerung verteidigen, wenn eine Mehrheit es unterbinden möchte. Der gesellschaftliche Weg, Minoritätengruppen unter Meinungsdruck zu setzen, hätte dann jedoch seine Kraft und seine Ressourcen verloren. Der Gemeinschaft ist in diesem Dingen weniger zuzutrauen als der Selbstbehauptungskraft sei es auch nur einiger weniger Individuen, die auf ihrem Recht zur freien Meinungsäußerung bestehen.

*Kommunitarische Vorschläge und Forderungen
für den Bereich des politischen Systems*

Die kommunitarische Politik nun ist durchaus als bundesweite Initiative gedacht. Es gibt Probleme, die innerhalb von lokalen Gemeinschaften nicht zu lösen sind. Dazu gehört die Frage der Abgeordnetenkorruption und der Wahlkampffinanzierung durch Interessengruppen. In diesen Bereichen reicht der relativ milde soziale Druck, mit dem nach dem kommunitarischen Modell im sozialen Umfeld der Nachbarschaften die Einhaltung von Normen durchgesetzt werden soll, nicht mehr aus. Die Öffentlichkeit muß tatsächlich gelegentlich zu Formen der »Belagerung« greifen, wie das zum Beispiel beim Parteitag der amerikanischen Demokraten in Chicago 1968 geschehen ist und wie Habermas das generalisierend für das Verhalten der Öffentlichkeit gegenüber dem politischen System empfiehlt.⁷⁰

In den USA ist, anders als in Deutschland, die Bestechung von Abgeordneten verboten, und Wahlkampfspenden durch Organisationen sind auf verhältnismäßig geringe Beträge begrenzt. Die Versuche zur Umgehung solcher Regelungen sind um so zahlreicher, zum Beispiel durch die Gründung einer Vielzahl von angemeldeten Lobbyistenbüros, die oft bloß Briefkästen zur Durchschleusung der Gelder sind, hinter denen aber die immer gleichen mächtigen Interessenten stehen. Einzelfälle werden als Skan-

⁷⁰ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, S. 626.

dale immer wieder in die Öffentlichkeit gebracht, die Interessengruppen (*Political action committees*) reagieren darauf meist nur durch Umfirmierung und Namensänderung. Im Gegensatz zur Öffentlichkeit »haben die Interessengruppen eine dauerhafte Macht. [...] Auf längere Sicht ist eine aufgerüttelte öffentliche Meinung für Sonderinteressen kein ebenbürtiger Gegner.«⁷¹

Deshalb reicht das Modell einer mobilisierten Öffentlichkeit hier nicht. Amitai Etzioni hält eine *soziale Bewegung* nach dem Modell der Bürgerrechtsbewegung, der Frauen-, der Umwelt oder auch der neokonservativen Bewegung für die angemessene Antwort. »Soziale Bewegungen sind sehr viel effektiver als bloße Wellen der öffentlichen Meinung, weil sie über einen beständigen Kern von Anführern verfügen (statt von den Medien »geführt« zu werden). Sie beziehen sich auf starke gemeinsame Werte und geformte Symbole. Sie besitzen Kader, die die Anhängerschaft mobilisieren, wenn Aktionen erforderlich sind. Und sie wenden Sozialtechniken wie Demonstrationen, Sit-Ins und Boykotts an, um gewählte Repräsentanten von den partikularen Interessengruppen wegzustoßen [...].«⁷²

Es geht also darum, kommunitarische Überlegungen und Zielvorstellungen in Form einer politisch-sozialen Bewegung zu institutionalisieren. Etzioni hat zu diesem Zweck mehrere Initiativen ergriffen:

- Er hat eine kommunitarisch ausgerichtete Zeitschrift ins Leben gerufen: *The Responsive Community: Rights and Responsibilities*, die seit dem Januar 1991 vierteljährlich in Washington erscheint.
- Zweitens hat er eine *Responsive Communitarian Platform* verfaßt, die von Ann Glendon und William Galston überarbeitet und ergänzt wurde. Eine Gruppe von 70 Intellektuellen hat diese Plattform am 18. November 1991 verabschiedet.⁷³
- Sein 1993 erschienenes Buch, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* endet mit der schlichten Aufforderung: »Join us.« Drüber hinaus nutzt er jeden Vortrag, jedes politische Gespräch, vor allem auch mit politischen Führungsgestalten, und auch jede Auslandsreise,

71 Etzioni, *The Spirit of Community*, a.a.O., S. 229.

72 Ebd., S. 230.

73 Diese Plattform ist abgedruckt im Anhang von Etzioni, *The Spirit of Community*, ebd., S. 253-267.

um für seine Bewegung Werbung zu treiben und neue Mitglieder zu gewinnen.

Ein historisches Modell sieht er im *Progressive Movement* vom Anfang des Jahrhunderts, das eine wichtige Rolle bei der Wahl der Präsidenten Theodore Roosevelt und Woodrow Wilson spielte sowie eine Reihe von Reformen durchsetzte, unter anderem die öffentliche Wahl der Senatoren (statt ihre Wahl durch die Parlamente der Einzelstaaten, wodurch eher Industriellenvertreter bevorzugt worden waren) und Antitrustgesetze. Etzioni strebt eine »neoprogressive kommunitarische Bewegung« (»a neoprogressive communitarian movement«) an, die folgende politischen Hauptziele verfolgen soll:

- Kongreßwahlen sollen ähnlich wie schon die Präsidentschaftswahlen durch öffentliche Zuschüsse finanziert werden, um die Abhängigkeit der Kandidaten von Interessengruppen zu verringern.
- Der Zufluß von privatem Geld in die Taschen der Kongreßmitglieder sollte möglichst gestoppt werden. Sogenannte *Political action committees* sollten vollkommen abgeschafft werden, Privatspenden sollten auf 250 \$ pro Person begrenzt werden.
- Die Wahlkampfkosten sollten verringert werden, unter anderem dadurch, daß den »Bona-fide«-Kandidaten kostenlose Zeit im Fernsehen und Radio zur Verfügung gestellt werden. Die Reduzierung der Wahlkampfdauer könnte ebenfalls zur Kostensenkung beitragen. In Großbritannien war 1992 der Wahlkampf auf drei Wochen und die Höhe der Ausgaben pro Parlamentsmandat auf umgerechnet 15 000 \$ begrenzt.
- Lobbyisten sollten registriert werden, jeder Kontakt mit einem Abgeordneten sollte in eine öffentlich zugängliche Liste eingetragen werden.
- Schon bestehende Regulierungen zur Wahlkampffinanzierung sollten auch durchgesetzt und wirkungsvoll überprüft werden. Zum Beispiel war die Prüfung der Finanzierung des Präsidentschaftswahlkampfes 1988 erst im Oktober 1991 abgeschlossen.
- Der Einfluß der politischen Parteien sollte gestärkt werden. Durch die traditionelle Schwäche des amerikanischen Parteiensystems ist der direkte Einfluß der Abgeordneten und ihrer umfangreichen Mitarbeiterstäbe wesentlich höher – sie sind aber auch empfänglicher für individuelle Wahlkampfbeiträge

durch Interessengruppen. Bei größerer Parteidisziplin wären individuelle *deals* bei Einzelgesetzgebungen schwerer durchzuführen. Anders formuliert: ein einzelner Abgeordneter ist für weniger Geld zu haben als eine ganze Partei. Etzioni sieht allerdings das Problem, daß auch Parteien nur schwer auf die Durchsetzung des öffentlichen Interesses festzulegen sind. Deshalb versieht er diesen Vorschlag mit der Einschränkung, daß eine solche Maßnahme nur dann ergriffen werden sollte, wenn alles andere nichts geholfen hat.

- Der letzte Vorschlag ist, seriöse politische Diskussionen im Fernsehen wiederherzustellen. Zwischen 1968 und 1988 ist die durchschnittliche Zeit, in der ein Kandidat seine Position erklären konnte, von 42 Sekunden auf 9 Sekunden gesunken, bis 1992 dann sogar auf 6,5 Sekunden. Unter solchen Umständen kann man eigentlich nur noch blitzschnelle Gehässigkeiten austauschen, aber nicht mehr inhaltlich diskutieren.⁷⁴

Es gibt schon seit einiger Zeit in den USA Organisationen mit dem Ziel, ähnliche Reformen des politischen Systems durchzusetzen. Diese haben aber bislang keine breitere Aufmerksamkeit wecken können. Etzioni führt das auf ihren eher begrenzten Ansatz zurück. Für eine wirkliche soziale Bewegung ist ein breites Programm erforderlich, das den Bereich der Gesetzgebungsreform überschreitet und die dahinterstehenden moralischen Grundfragen mit in den Blick nimmt.

Ob seine Bewegung eine größere Resonanz findet, wird sich zeigen. Eine politikwissenschaftliche Definition des Begriffs *Bewegung* jedenfalls wird durch das, was Etzioni derzeit schon ins Werk gesetzt hat, zum größeren Teil schon erfüllt: »Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen.«⁷⁵

74 Hierzu und zu den Reformvorschlägen: ebd., S.234-244.

75 Joachim Raschke, »Zum Begriff der sozialen Bewegung«, in: Roland Roth, Dieter Rucht (Hg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1987, S. 19-29, hier S. 21. Vgl. auch Joachim Raschke, *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*, 2. Auflage, Frankfurt und New York 1988, S. 77.

Lediglich der Aspekt der hohen symbolischen Integration (zum Beispiel durch Kleidung wie Sansculotten oder Jeans, besondere Umgangsformen oder sprachliche Eigentümlichkeiten) ist nicht erfüllt und ist auch eher unwahrscheinlich bei einem so auf die Interessen und Lebensgewohnheiten der durchschnittlich und besser verdienenden Normalbürger ausgerichteten Konzept. Aber das mag in den Augen eines externen Beobachters schon vollkommen anders aussehen.

Gerade die Forschungen über neuere soziale Bewegungen (Ökologie, Atomenergie, Frauen, Frieden) zeigen, daß eigentlich überall zwar linke und rechte Positionen vorhanden sind, aber »nicht als Grundlage der Differenzierung in Teilbewegungen«⁷⁶ dienen. Auch in Etzionis kommunitarischer Programmatik mischen sich konservative und progressive Zielsetzungen.

Wie die *Lebensreform*- und die *Jugendbewegung* der industriellen und die *Alternativbewegung* der postindustriellen Gesellschaft gehört der kommunitarische Ansatz zu einem erheblichen Teil in den kulturellen Bereich – will allerdings gewisse Kontroll- und Verhaltensstandards dieser Sphäre durchaus in die Politik übertragen, so daß neben die kulturelle auch eine ansatzweise Machtorientierung tritt. Es handelt sich nicht um eine Gegenbewegung gegen eine schon vorhandene Bewegung, sondern durchaus um einen autochthonen Ansatz. Bewegungen müssen keineswegs immer nur von Randgruppen ins Leben gerufen werden, die um ihren Platz in der Gesellschaft kämpfen müssen. Auch ein *middle class movement* ist vorstellbar, wenn diese soziale Schicht eine Realitätswahrnehmung entwickelt, nach der ihre Wertvorstellungen in ihrem Lebensumfeld nicht mehr hinreichend zur Geltung kommen und ihre Repräsentation im politischen System nicht hinreichend gesichert ist.

Letztlich kommt es allein auf die Mobilisierungswirkung an, die man ja auch der Ökologiebewegung anfangs nicht zugetraut hat. Joachim Raschke weist warnend darauf hin, »daß es bisher noch nie gelungen ist, eine soziale Bewegung vorherzusagen (auch Marx und die Marxisten haben nur Projektionen für die bereits auf dem Weg befindliche Arbeiterbewegung vorgenommen)«. ⁷⁷ Besondere Skepsis ist geboten, wenn man es mit einem Ansatz zu tun hat, dessen erste, in der akademischen Welt aller-

⁷⁶ Raschke, *Soziale Bewegungen*, a.a.O., S. 82.

⁷⁷ Ebd., S. 124.

dings bahnbrechende Überlegungen in Form einer ziemlich esoterischen Rawls-Kritik am Schreibtisch entwickelt worden sind. Etzionis kommunitarische Plattform ist ja nicht das von einem Intellektuellen nur aufgeschriebene Programm einer schon in Gang befindlichen Bewegung, sondern allenfalls der Ausdruck einer in der Öffentlichkeit vorhandenen Denk- und Gefühlsströmung, aus der sich eine wirkliche Bewegung noch nicht geformt hat.

Da die Ziele dieser Bewegung, wenn wir sie denn im Vorgriff schon ihrem Anspruch nach benennen wollen, keinen politischen Messianismus wie etwa bei den faschistischen und nationalsozialistischen Bewegungen beinhalten, sondern nur die Artikulierung von Wertvorstellungen und die Förderung von Verhaltensweisen innerhalb der bestehenden Ordnung angestrebt wird, sind besondere Sorgen und Bedenken gegenüber einem moralbasierten sozialen Aktivismus wohl nicht angemessen. Der vorpolitische Teil der Ziele wird ganz bewußt auch vorpolitisch definiert und besteht im wesentlichen in Appellen an die Mitbürger, die nur in einigen Fällen (Beispiel: Alkohol im Straßenverkehr und Drogenkontrollen für Piloten und ähnliche Befehle) auch mit staatlich-politischen Mitteln durchgesetzt werden. Die direkt politischen Ziele auf der anderen Seite zielen vor allem auf eine Reform der Parlamentswahlen und eine Zurückdrängung partikulärer Interessengruppen. Diese Ziele sind wiederum so deutlich politisch formuliert und auch, soweit die Überlegungen schon hinreichend ausgereift sind, mit konkreten Umsetzungsvorschlägen versehen, daß hier ebenfalls nicht zu befürchten ist, daß ein funktionsstörendes fundamentalistisches Aktivitätspotential (»Antipolitik«) den politischen Bereich überfällt und gefährdet.

Bestimmte Fragen, in welcher geeigneten Form man zum Beispiel von Privatsendern verlangen kann, Parlamentskandidaten Redezeiten einzuräumen und ihnen in *talk shows* auch nicht sofort das Wort abzuschneiden, befinden sich zwar noch in einem unausgereiften Diskussionszustand. Aber auch an diesen das Privateigentum und die Pressefreiheit berührenden, daher besonders heiklen Fragen wird deutlich, daß die kommunitarischen Forderungen nicht auf eine Medienzensur, sondern zumindest in der Zielvorstellung nur auf die Einräumung fairer und angemessener Darstellungsmöglichkeiten zielen. In Etzionis kommunita-

rischer Agenda treten nirgendwo Vorstellungen auf, nach denen bestimmte Sendungen, die etwa das moralische Gefühl von sozialen Gruppen verletzen könnten, verboten oder auf andere Weise zensiert werden sollen.

Die Zurückdrängung der starken Beeinflussung von Abgeordneten durch zahlende Interessengruppen schließlich ist nur über einen hinreichend hartnäckigen und langanhaltenden Bürgerprotest möglich, weil die Parlamentarier hier Gesetze in eigener Sache machen müssen, wobei sie naturgemäß besonders wohlwollend mit solchen Problemen umgehen. Eine bloß sachlich-funktionale politikwissenschaftliche Argumentation würde nicht genügend motivierend wirken – es bedarf eines gewissen moralischen Furors, um bei so gelagerten Fragen ernsthaften Wandel zu bewirken.

7.3 Sozialdemokratischer Aristotelismus: Martha Nussbaum

Die bisher dargestellten kommunitarischen Ansätze waren auf den Nationalstaat oder gar auf kleinere Gemeinschaften hin orientiert. Dadurch könnte der Anschein entstehen, als ob Vorstellungen von Gemeinschaft für größere Dimensionen, gar für Fragen der Entwicklungspolitik, unangemessen wären. Dieser Eindruck soll im folgenden Abschnitt korrigiert werden. Martha Nussbaum, Professorin für Philosophie und antike Literatur, war gleichzeitig tätig als Forschungsberaterin an einem UNO-Institut für Entwicklungspolitik in Helsinki⁷⁸ und hat sich sehr intensiv mit Problemen der Lebensqualität in Ländern der dritten Welt befaßt.

Martha Nussbaum wendet sich in erster Linie gegen den heute gängigen ethnologischen Relativismus. Unter den Akademikern, die als fortschrittlich gelten, hat sich eine Haltung ausgebreitet, die die Erhaltung traditioneller gemeinschaftlicher Lebensformen in Dritte-Welt-Ländern für einen der obersten Werte hält. Diese Position kann durchaus kommunitarische Argumente für sich anführen: geht es doch um eine »Lebensweise der Ein-

⁷⁸ Es handelt sich um das World Institute for Development Economics Research. Dazu der von Martha Nussbaum und Amartya Sen herausgegebene Band *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press 1992.

bettung«. In konkreten Fällen allerdings wird dieses Denken oft reichlich abstrus. Martha Nussbaum zitiert zum Beispiel den Vortrag einer französischen Ethnologin, die bedauerte, daß die englische Kolonialmacht durch die Einführung der Pockenschutzimpfung in Indien den uralten Kult von Sittala Devi ausgerottet habe: nämlich den Kult der Götter, die angebetet wurden, um die Pockenerkrankung abzuwenden. »Irgendein Konferenzteilnehmer erhebt den Einwand, daß es sicherlich besser sei, gesund statt krank zu sein, zu leben statt zu sterben. Darauf erfolgt die kühle Antwort: Die westliche essentialistische Medizin faßt die Dinge in binären Gegensätzen; das Leben wird dem Tod entgegengesetzt, die Gesundheit der Krankheit. Wenn wir uns dieser Scheuklappensichtweise entledigen, werden wir jedoch die radikale Andersheit der indischen Tradition verstehen. An diesem Punkt erhebt sich Eric Hobsbawm, der die Vorträge und Diskussionen mit einem immer unbehaglicheren Schweigen angehört hatte, um ein ätzendes Urteil über den in dieser Gruppe vorherrschenden Traditionalismus und Relativismus abzugeben. Er zählt Beispiele dafür auf, in welcher Weise die Bezugnahme auf Tradition und Gemeinschaft in der Geschichte angewandt wurde, um verschiedene Arten von Unterdrückung und Gewalt zu verteidigen. Sein letztes Beispiel ist der deutsche Nationalsozialismus. Im Chaos, das anschließend entsteht, verlangen die meisten Kommunitaristen unter den Sozialwissenschaftlern (vor allem diejenigen aus dem Ausland, die nicht wissen, wer Hobsbawm ist), daß Hobsbawm aufgefordert wird, den Konferenzraum zu verlassen.«⁷⁹ Hobsbawm, der Ökonom und eine der berühmtesten Gestalten der britischen Linken, konnte dann doch bleiben.

Das Beispiel (Martha Nussbaum hat aus ihrer reichhaltigen internationalen Konferenz Erfahrung noch einige weitere beigetragen, und man muß nur Veranstaltungen der Unesco aufsuchen, um ähnliche Beispiele sammeln zu können) zeigt ein Grunddilemma: es gibt offenbar zwei Arten von kommunitarischem Denken. Derjenige Kommunitarier, der vom Common sense ausgeht, muß es als eine Geistesverrenkung empfinden, wenn er das

⁷⁹ Martha C. Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 323-363, hier S. 325.

binäre Denken (binär heißt ja nichts anderes als in Kategorien wie wahr oder falsch, Leben oder Tod, gesund oder krank zu denken) aufgeben soll. Der radikale Kommunitarier, der jede Art von Gemeinschaft und deren Kulte, besonders solche der dritten Welt, als an sich erhaltenswert und schützenswert auffaßt, wird moderne Medizin und damit auch die Schutzimpfungen als problematisch empfinden. Durch die Ablehnung »binären Denkens« wird zwar versucht, der Konsequenz auszuweichen, aber letztlich wird der Pockentod dann als gegeben hingenommen, weil er in jenen traditionellen Gesellschaften nun einmal üblich war. Diese Position umgibt sich mit einer progressiven Aura und dekoriert sich mit Derrida- und Foucault-Zitaten, nach denen es in allen diesen Dingen keinen privilegierten Standpunkt geben könne. Jeder andere Standpunkt wird als schlechtes essentialistisches Denken hingestellt, das den Wert der Andersheit nicht wahrnehmen könne.

Der Weg, dieses Dilemma aufzulösen, besteht für Martha Nussbaum in einer philosophischen Grundlagenreflexion. Es kommt darauf an, den Unterschied herauszufinden zwischen den Eigenschaften menschlicher Lebensformen, die unverzichtbar sind und die deshalb für alle gelten müssen, auch für die Bewohner des abgelegensten indischen Dorfes, und solchen Eigenschaften, in denen sich die Verschiedenheit und Andersheit gerade ausprägen kann und soll. Das heißt, sie will gerade das Wesentliche, die Essenz oder Substanz herausarbeiten und vom Akzidentiellem unterscheiden, vom Wechselnden, von dem, was hinzutreten oder auch wegbleiben kann, ohne das Wesen zu verändern. Dies aber ist die Methode des Aristoteles. Sie bekennt sich deshalb ausdrücklich dazu, Aristotelikerin und Essentialistin zu sein. »Essentialismus« wird in der akademischen Welt und den von ihr beeinflussten Lebensbereichen allmählich zu einem unanständigen Wort. Essentialismus – worunter ich hier die Auffassung verstehe, daß das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind – wird von seinen Gegnern mit Unkenntnis der Geschichte und mit mangelnder Sensibilität für die Stimmen von Frauen und Minderheiten in Verbindung gebracht.«⁸⁰ Einige dieser Kritiken hatten durchaus ihre Berechtigung, waren doch jahrhundertlang Eigenschaften wie die Vorherrschaft der Weißen oder des

80 Ebd., S. 326 f.

Mannes für essentiell erklärt worden, die es bei näherer Betrachtung nun wirklich nicht waren. Aber alle diese Kritiken schließen es nicht aus, daß man die elementaren menschlichen Bedürfnisse und Tätigkeiten in historisch sensibler Form darstellt und damit die »Grundlage für eine globale Ethik und eine im umfassenden Sinne internationale Begründung der Verteilungsgerechtigkeit«⁸¹ schafft. Martha Nussbaum möchte also aus der Interpretation der unverzichtbaren und in allen Kulturen im Prinzip gleichen Bedürfnisse Bewertungsgrundlagen der Entwicklungspolitik ableiten.

Sie weiß sehr wohl, daß vor allem in Europa jede Bezugnahme auf Aristoteles als politisch und gesellschaftlich konservativ gilt.⁸² Aristoteles gilt als Theoretiker der Üblichkeiten und des Herkommens, der die hochfliegende Utopie der Philosophenkönige und der Theoriediktatur aus Platons *Staat* auf den Boden der Tatsachen zurückgeholt hat, als Philosoph des gesunden Menschenverstandes und der praktischen Klugheit, die immer am Bestehenden anknüpft und auf den großen Gegenentwurf einer ganz anderen Gesellschaft verzichtet. Auch Alasdair MacIntyre hatte Aristoteles eher konservativ gedeutet – allerdings handelt es sich bei ihm um den Aristoteles der mittelalterlichen Tradition. Martha Nussbaum setzt dagegen zunächst den ganz beiläufigen Hinweis, daß die genaue Lektüre des Aristoteles und besonders sein Praxisbegriff einen nachhaltigen Einfluß auf den jungen Marx hatte, und schlägt dann ganz plakativ eine Anwendung aristotelischer Kategorien im Rahmen der Entwicklungshilfe vor, »um die Grundlage für eine sozialdemokratische Begründung der Aufgabe öffentlicher Planung bereitzustellen; eine Begründung, die in ihren Folgerungen [...] internationalistisch ist«.⁸³ Der Begriff »sozialdemokratisch« ist bei ihr im skandinavischen Sinne zu verstehen.⁸⁴ Gemeint ist er in erster Linie

81 Ebd., S. 327.

82 Vgl. Herbert Schnädelbach, »Was ist Neoaristotelismus?«, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2, Frankfurt am Main 1992, S. 205–230.

83 Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit«, a.a.O., S. 328; zur Bedeutung ihrer Interpretation des jungen Marx für ihr Aristoteles-Verständnis vgl. John R. Wallach, »Contemporary Aristotelianism«, in: *Political Theory* 20, 1992, Nr. 4, S. 622 f.

84 Martha C. Nussbaum, »Aristotelian Social Democracy«, in: R. Bruce

als direkte und bewußte Opposition gegen das derzeit vorherrschende Aristoteles-Bild, das sie als klassische Philologin für unangemessen und falsch hält.

Sie macht den Versuch, die menschlichen Grundfunktionen als »dichte, vage Theorie des Guten« darzustellen; »dicht« als Kontrast zu John Rawls' Konzeption einer »dünnen (schwachen) Theorie des Guten«. Die Liste der Grundfunktionen soll »vage« sein, um Platz zu lassen für regionale und auch persönliche Spezifizierungen. Ganz bewußt spricht sie von »Grundfunktionen«. Sie nimmt nicht an, daß es die menschlichen Grundeigenschaften, die sie aufzählen wird, als metaphysische Wesenheiten tatsächlich gibt. Wir müssen sie uns nur gegenseitig zusprechen, weil wir »uns über viele Unterschiede der Zeit und des Ortes hinweg gegenseitig als Menschen anerkennen« und weil es tatsächlich einen weithin akzeptierten Konsens gibt »hinsichtlich jener Eigenschaften, deren Fehlen das Ende einer menschlichen Lebensform bedeutet«. ⁸⁵ Sie neigt also zu einer eher funktionalen Denkweise. Die Liste menschlicher Eigenschaften ist selbstverständlich unbegrenzt, offen und heterogen, denn es ist sowohl möglich, Neues von anderen zu lernen als auch Neues über sich selbst zu entdecken. ⁸⁶ Als erste Annäherung nennt Martha Nussbaum folgende Punkte ⁸⁷:

1. Sterblichkeit: ein Faktum, das im Grunde alle anderen Elemente des menschlichen Lebens überformt.
2. Der menschliche Körper: Gewiß ist die Körpererfahrung auch kulturell geprägt, aber gewisse Grundeigenschaften wie Hunger und Durst, Bedürfnis nach Unterkunft, sexuelles Bedürfnis und Begehren, Bewegung und Verlangen nach Mobilität, Fähigkeit zur Lust und Abneigung gegen Schmerz dürften ziemlich allgemein sein.
3. Kognitive Fähigkeiten wie Wahrnehmen, Vorstellung und Denken.
4. Frühkindliche Entwicklung: Alle Menschen beginnen als hilf-

Douglass, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 203-252, hier S. 206.

⁸⁵ Nussbaum, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 333.

⁸⁶ Ebd., S. 334.

⁸⁷ Ebd., S. 334-340.

lose Säuglinge und sind auf Sozialität angewiesen. Sie entwickeln die damit verbundenen Gefühle und Gefühlsstrukturen, wenn auch gewiß auf kulturell verschiedene Art.

5. Praktische Vernunft: Alle Menschen sind in irgendeiner Weise mit der Planung und Führung des eigenen Lebens befaßt oder versuchen es zumindest.

6. Zugehörigkeit zu anderen Menschen: Eine gewisse Bindung und Anteilnahme gegenüber anderen und die damit verbundene Lebensform dürfte bei allen vorhanden sein.

7. Bezug zu anderen Spezies und zur Natur: Die Menschen sind nicht die einzigen lebenden Wesen, sie sind von anderen abhängig und entwickeln ihnen gegenüber Verhaltensweisen und Gefühle.

8. Humor und Spiel: Überall scheint zum menschlichen Leben auch Platz zur Erholung und für das Lachen zu gehören.

9. Vereinzelung: Im Prinzip ist jede Person als eine einzige vorhanden, empfindet ihren eigenen Schmerz und nicht den der anderen. Selbst in der intensivsten menschlichen Interaktion handelt es sich um wechselseitiges Reagieren und Antworten und nicht um wirkliche Verschmelzung.

10. Starke Vereinzelung: Die Grade der Vereinzelung sind von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden, aber jede Person identifiziert sich als sich zunächst einmal selbst. Es ist bislang keine Lebensweise bekannt, die es unterläßt, die Wörter »mein« und »nicht mein« in einem persönlichen und ungeteilten Sinn zu verwenden.

Diese Liste umfaßt Grenzen und Fähigkeiten, weil beide Voraussetzungen der *conditio humana* ausmachen. Die Fähigkeiten enthalten ein Minimalkonzept des Guten: Fehlt einer dieser Punkte, dann wäre das Leben mangelbehaftet und verarmt. Es gibt aber einen Unterschied. In einigen Fällen wäre das Leben zu verarmt, um überhaupt als menschliches Leben gelten zu können. In anderen Fällen könnte es jedenfalls nicht als *gutes* menschliches Leben gelten. Hier handelt es sich offensichtlich um zwei Ebenen, die unterschiedliche Niveaus von Ressourcen und Fähigkeiten erfordern. Auf der zweiten Ebene geht es um eine Liste der elementaren menschlichen Funktionsfähigkeiten, die den Übergang zu einem guten Leben ermöglichen. Es liegt auf der Hand, daß diese Ebene für die Entwicklungspolitik besonders wichtig ist. Allerdings gibt es hier Bereiche, besonders im Felde der sozialen Bindungen, der praktischen Vernunft und der Eigentätigkeit, wo

eine Gesellschaft, die ihre Bürger über die erste Schwelle gebracht hat, es besser ihnen selbst überläßt, nach ihren eigenen Vorstellungen auch die zweite Schwelle zu überschreiten. Auf der zweiten Ebene ergibt sich bei den elementaren menschlichen Funktionsfähigkeiten etwa folgende Liste:

»1. Fähig zu sein, bis zum Ende eines vollständigen menschlichen Lebens leben zu können, soweit es möglich ist; nicht frühzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so vermindert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.

2. Fähig zu sein, eine gute Gesundheit zu haben; angemessen ernährt zu werden; angemessene Unterkunft zu haben; Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung zu haben; fähig zu sein zur Ortsveränderung.

3. Fähig zu sein, unnötigen und unnützen Schmerz zu vermeiden und lustvolle Erlebnisse zu haben.

4. Fähig zu sein, die fünf Sinne zu benutzen; fähig zu sein, zu phantasieren, zu denken und zu schlußfolgern.

5. Fähig zu sein, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst zu unterhalten; diejenigen zu lieben, die uns lieben und sich um uns kümmern; über ihre Abwesenheit zu trauern; in einem allgemeinen Sinne lieben und trauern sowie Sehnsucht und Dankbarkeit empfinden zu können.

6. Fähig zu sein, sich eine Auffassung des Guten zu bilden und sich auf kritische Überlegungen zur Planung des eigenen Lebens einzulassen.

7. Fähig zu sein, für und mit anderen leben zu können, Interesse für andere Menschen zu zeigen, sich auf verschiedene Formen familiärer und gesellschaftlicher Interaktion einzulassen.

8. Fähig zu sein, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben.

9. Fähig zu sein, zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.

10a. Fähig zu sein, das eigene Leben und nicht das von irgend jemand anderem zu leben.

10b. Fähig zu sein, das eigene Leben in seiner eigenen Umwelt und in seinem eigenen Kontext zu leben.«⁸⁸

Bei allen diesen praktischen Überlegungen ist es der Aristotelikerin wichtig, den konkreten Kontext, die Eigenart der Handelnden und deren gesellschaftliche Situation, also die Unterschiede,

88 Ebd., S. 339 f.

immer möglichst sensibel wahrzunehmen. Eine Kritik an unge- rechten und unterdrückerischen Traditionen ist von dieser Posi- tion aus immer möglich, weil sie verallgemeinernde Vorausset- zungen enthält. Diese Voraussetzungen sind allerdings nicht aus dem angeblichen »Wesen des Menschen« deduziert worden, son- dern stellen eine Interpretation von Beobachtungen von Men- schen in den verschiedensten Gesellschaften dar, wie sie von den Ethnologen oder den Mitarbeitern von UNO-Kommissionen zusammengetragen werden.⁸⁹

Es handelt sich bei dieser Liste um ein intuitiv entwickeltes Arbeitskonzept. Sie ist nicht als wirklich systematische philoso- phische Theorie gemeint.⁹⁰ Die notwendigen Bedingungen und Ressourcen sollen jedem zur Verfügung gestellt werden. Der Entscheidungsraum der einzelnen allerdings wird dadurch nicht angetastet. Sie verweist auf ein Beispiel, das eine zentrale Rolle in der Ethik des indisch-amerikanischen Ökonomen Amartya Sen spielt: »Eine Person, der ausreichend viel Nahrung zur Verfü- gung steht, kann sich jederzeit zum Fasten entschließen.«⁹¹ Ähn- lich ist es mit dem anfangs erwähnten Impfprogramm: »Der Ari- stoteliker würde das Impfprogramm einführen und es dann den Bürgern überlassen, ob sie die Beziehung zu dieser Gottheit wei- terhin aufrechterhalten wollen. Nichts würde sie daran hindern; sollten sie aber nach Beseitigung der Krankheit in der Befolgung des Kultes keinen Sinn mehr sehen, dann würde der Aristoteliker keine nostalgischen Tränen darüber vergießen.«⁹²

Das Konzept für die Entwicklungspolitik beruht also auf den menschlichen Fähigkeiten und ist dadurch realitätsnäher und fle- xibler als die bloße Orientierung am Bruttosozialprodukt pro Kopf; denn dieses berücksichtigt nicht einmal die Ressour- cenverteilung und könnte durchaus einem Land mit extremen Ungleichheiten und schreiender Armut allerbeste Entwicklungs- resultate zubilligen. Gegen solche groben Raster empfiehlt sie der Entwicklungspolitik ihren *aristotelischen Essentialismus*,

89 Ebd., S. 342.

90 Nussbaum, »Aristotelian Social Democracy«, a.a.O., S. 219.

91 Ebd., S. 243, vgl. Amartya Sen, »Equality of What?«, in: ders., *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford: Basil Blackwell 1982, S. 353-369.

92 Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit«, a.a.O., S. 349.

denn die angebliche Wertfreiheit der neoklassischen Entwicklungsökonomie ist ihrer Ansicht nach in Wirklichkeit eine verdrehte Stellung zur Wertfrage, weil sie das Vorhandensein von mehr Geld und mehr Ressourcen für die einzige Determinante von Lebensqualität hält, während es doch genauso wichtig ist, welchen und wie vielen Menschen diese Ressourcen zugute kommen. Dabei ist nicht allein der subjektiv empfundene Nutzen entscheidend, wie es der anfangs erwähnte »örtlich traditionsgebundene Relativismus und Kommunitarismus« glaubt, der die subjektiven Präferenzen, wie sie etwa in Umfragen geäußert werden, keiner weiteren kritischen Prüfung mehr unterzieht. Dadurch werden die örtlichen Normen für gut erklärt und dazu noch romantisiert. Sie hält dagegen Untersuchungsergebnisse aus Indien, in denen subjektive und eher objektive Parameter vergleichbar sind: »Eine Umfrage unter Witwern und Witwen in Indien ergab, daß die Witwer voller Klagen über ihren Gesundheitszustand waren, während die Witwen ihren Gesundheitszustand meist als ›gut‹ einschätzten. Eine medizinische Untersuchung zeigte dagegen, daß die Witwen in Wirklichkeit sehr viel stärker als die Witwer an Krankheiten aufgrund von mangelhafter Ernährung litten. Einige Jahre später, nach einer Zeit der ›Bewußtseinsförderung‹, wurde die Untersuchung wiederholt. Die Nutzeneinschätzung der Frauen war gesunken, und zwar in dem Sinne, daß sie eine sehr viel größere Unzufriedenheit über ihren Gesundheitszustand zum Ausdruck brachten. (Ihre objektive medizinische Situation war weitgehend unverändert geblieben.) Für den Aristoteliker bedeutet dies dagegen einen Fortschritt: Ihre Wünsche und Erwartungen stimmten nunmehr besser mit der Information darüber überein, wie ein gedeihliches Leben aussehen könnte. Sie wissen nun, welche Funktionen ihnen fehlen.«⁹³

Es wäre zu einfach, dieses aristotelische Denken für eine schlichte Anwendung des gesunden Menschenverstandes zu halten, obwohl etwa Hobsbawms Protest gegen den einmal um die Ecke gedachten ethnologischen Relativismus gewiß aus dem Common sense gespeist war. »Der gesunde Menschenverstand ist in der Welt der Entwicklungsländer heute, angesichts des enormen Einflusses und Ansehens der ökonomischen Theorie und in neuerer Zeit auch angesichts des scheinbar nur oberflächlichen,

93 Ebd., S. 342.

in bestimmter Hinsicht jedoch tief verwickelten Einflusses des traditionalistischen Kommunitarismus, in einer schwachen Position.«⁹⁴ Aus diesem Grunde hält Martha Nussbaum den nicht ganz unkomplizierten Überbau ihrer aristotelischen Theorie des Guten für unverzichtbar, um alldem einen begrifflich durchdachten und gleichzeitig erfahrungsgesättigten sozialdemokratischen Kommunitarismus entgegenhalten zu können. Es ist in der Tat eine Art Hochseilakt⁹⁵, den richtigen Weg auszubalancieren zwischen dem Hinhören auf das, was die Menschen sagen, und dem Bewußtsein, daß viele Menschen verwirrt sind, daß es ihnen an Bildung und Ausbildung mangelt, daß sie von Vorurteilen und verzerrten Präferenzen geleitet sind.

Im siebten Buch der *Politik* des Aristoteles heißt es: »kein Bürger sollte des Unterhalts ermangeln« oder, in anderer Übersetzung, »kein Bürger sollte mit Rücksicht auf Nahrung in Verlegenheit« sein.⁹⁶ Aristoteles schlägt deshalb ein Programm gemeinsamer Mahlzeiten für alle Bürger (keineswegs nur für die Bedürftigen, sondern für alle!) vor und durchaus auch ein entsprechendes Modell der Gesundheitsfürsorge und der öffentlichen Erziehung für alle Bürger. Um die gemeinsamen Mahlzeiten zu bezahlen, wird der Grundbesitz in zwei Teile geteilt: ein Teil gehört den Privatbesitzern, der andere ist gemeinsam und wird wiederum zur Hälfte für die Kosten des religiösen Kultus, zur anderen Hälfte für die Mahlzeiten verwendet.

Seine Begründung: »Auf diese Weise ist die Gleichheit und Gerechtigkeit gewahrt.«⁹⁷ Martha Nussbaum interpretiert das als eine recht moderne Sozialpolitik. Aristoteles hatte – entgegen vielen heutigen Auslegungen – durchaus einen ausgeprägten Sinn für die individuellen Wahlmöglichkeiten, die in einem solchen Lebenskonzept enthalten sind. Im Gegensatz allerdings zur modernen liberalen Theorie steht bei ihm das Gute als Zielvorstellung im Vordergrund, während es nach liberaler Vorstellung jedem einzelnen überlassen bleiben soll, das für ihn selbst Gute herauszufinden, und er gegenüber der Gesellschaft nur Rechtsansprüche und Pflichten hat.

Läßt das aristotelische Denken genug Raum für moderne plura-

94 Ebd., S. 352 f.

95 Ebd., S. 353.

96 Aristoteles, *Politik*, a.a.O., 1330 a 3.

97 Ebd., 1330 a 16.

listische Vorstellungen, oder will es alle Bürger in paternalistischer Manier auf eine einzige Konzeption des Guten festlegen? Dies ist gewiß die Hauptsorge des typischen Liberalen gegenüber allen essentialistischen Vorschlägen. Martha Nussbaum meint nun, daß sowohl für pluralistische als auch für lokale Spezifizierungen genug Raum bleibt. Die aristotelische Konzeption ist zu verstehen als »Einladung, an einem reflexiven Abenteuer teilzunehmen. [...] Die Teilnehmer werden versorgt mit einer Landkarte der Möglichkeiten, oder besser: eingeführt in einen Dialog über eine solche Karte, und dann, nach einfallsreichen Reflexionsprozessen, werden sie gefragt, was sie wählen würden.«⁹⁸

Sie sieht durchaus das Problem der skandinavischen Sozialdemokratie, daß eine tiefe Spannung zwischen dem Wert der Entscheidungsfreiheit und dem Wert des Wohlergehens und der Wohlfahrt bestehen kann. Wahlmöglichkeiten gibt es in vier Bereichen: Die vage Konzeption des Guten läßt schon aufgrund ihrer Unbestimmtheit einige Spielräume. Zweitens bei der Entscheidung über die politischen Planungsvorgaben, drittens dann hat man die Entscheidung, in jeder einzelnen Lebenssphäre sich zu engagieren und zu »funktionieren« – oder eben nicht, und viertens, innerhalb der Gestaltung der Privatsphäre. Wie weit diese definiert wird, ist von Gesellschaft zu Gesellschaft außerordentlich verschieden. Die Frage, wie weit die Regierung eigentlich in das tägliche Leben der Bevölkerung eingreifen darf, war für Aristoteles nicht von Bedeutung. In diesem Punkt (und natürlich in den heute selbstverständlichen Fragen der Ablehnung der Sklaverei und der Mitbeteiligung der Frauen an der politischen Willensbildung) weicht die moderne Aristotelikerin von seinem Denken bewußt ab.

Die entschiedene Befürwortung des Aristotelismus und Essentialismus durch eine klassische Philologin und Philosophin, die ein bedeutendes Werk über »Glück und Ethik in der griechischen Tragödie und Philosophie«⁹⁹ geschrieben hat, heute aber genauso als UNO-Forscherin in der Entwicklungspolitik engagiert ist,

98 Martha C. Nussbaum, »Aristotelian Social Democracy«, a.a.O., S. 237.

99 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.

mag als ungewöhnlicher Zug erscheinen. Ihre Überlegungen sind aber durchaus zu verstehen als praxisorientierte und praxisrelevante Anwendungen kommunitarischen Denkens, entstanden aus der Opposition gegen einen ethnologischen Relativismus, der uns zur Bewegungslosigkeit und Untätigkeit in Fragen der Entwicklung verdammen würde. Die Bezeichnung »traditionalistischer Kommunitarismus« für diese Gegenposition erweckt den Anschein, als ob es sich hier um eine Kontroverse unter Kommunitariern handelt. Der Genauigkeit halber sollte deshalb hinzugefügt werden, daß es unter den bekannten und in diesem Band dargestellten Kommunitariern keinen einzigen gibt, der die am Anfang dieses Kapitels karikierte Position eines ethnologischen Relativismus vertritt oder etwa gar für Klitorisbeschneidung oder Witwenverbrennung als erhaltenswerte lokale oder regionale Traditionen eintritt. All diese auf internationalen Konferenzen immer wieder ins Spiel gebrachten Positionen werden jedenfalls bis jetzt durchweg nicht kommunitarisch begründet, sondern mittels sprachphilosophischer oder sonstiger Relativismen. Gewiß ist zu erwarten, daß derartige Dinge bald auch im kommunitarischen Diskurs eine Rolle spielen werden, denn intellektuelle Moden pflegen sich in alle Bereiche und Diskussionen auszudehnen, und es gibt keinen patentrechtlichen Schutz gegen Unfug und Absurditäten. Bis jetzt aber lassen sich solche Thesen in den Veröffentlichungen der Kommunitarier nicht finden.

Der Schritt über den Rahmen der nationalstaatlichen Gemeinschaft in die Entwicklungspolitik ist von Martha Nussbaum *auf hermeneutischem Wege*, nämlich durch die Interpretation menschlicher Fähigkeiten und Bedürfnisse, vollzogen worden. Ausgegangen wird also vom Partikularen, und von hier aus wird die Universalisierung vorgenommen. Um dies auch begrifflich deutlich zu machen und Mißverständnissen vorzubeugen, stellt sie die Begriffe des Generellen und des Universellen einander gegenüber. Das Generelle steht dem Konkreten entgegen. Eine generelle Regel umfaßt nicht nur viele Fälle, sondern erfaßt sie vor allem durch die Annahme einiger nichtkonkreter Charakteristika. Eine universelle Regel dagegen paßt auf alle Fälle, die in wichtigen Aspekten ähnlich sind. Sie kann dadurch außerordentlich konkret sein. Zwar könnte Moral nicht gelehrt werden, wenn man nicht einige allgemeine und vereinfachte Regeln aus

ihr abstrahieren würde, es kommt aber ebenso darauf an, diese so kontextspezifisch wie möglich auszuformulieren.

Nach ihrer Aristoteles-Interpretation ist das Partikulare in moralischen Fragen dem Allgemeinen vorgeordnet, und die allgemeinen Regeln sind nicht viel mehr als ungefähre Bestimmungen (»rules of thumb«).¹⁰⁰ Sie stützt sich hier auf seine Konzeption der Billigkeit, nach der »jedes Gesetz allgemein ist, in einigen Dingen aber in allgemeiner Weise nicht korrekt gesprochen werden kann. Wo man allgemein reden muß, dies aber nicht angemessen tun kann, da berücksichtigt das Gesetz die Mehrzahl der Fälle, ohne über diesen Mangel im unklaren zu sein. Dennoch geht es richtig vor. Denn der Fehler liegt weder im Gesetz noch beim Gesetzgeber, sondern in der Natur der Sache. Die Materie des Handelns ist nämlich von vornherein von dieser Art.«¹⁰¹ Hieraus schließt sie, Aristoteles habe in dieser und den folgenden Passagen die Superiorität des Partikularurteils in praktischen Fragen vertreten. Dies geht weit über eine Interpretation hinaus, die den Vorrang des allgemeinen Gesetzes annimmt und lediglich seine Anwendung im Einzelfall flexibel handhabt.¹⁰² Die Anwendung ist mehr als eine bloß situationsspezifische Umsetzung, sondern eine eigene und eigenständige Rationalitätsform und insofern schon im Kern partikular. Es gibt also weder eine systematische Hierarchie von Regeln noch irgendeinen allgemeinen Algorithmus für die richtige Entscheidung.¹⁰³ Die aristotelische Position richtete sich gegen den »sokratisch-platonischen Intellektualismus in der Frage nach dem Guten«¹⁰⁴, trifft aber in Mar-

100 Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford und New York 1990, 67 f.

101 Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, Zürich und München 1967, 1137 b 11 ff.; vgl. Nussbaum, *Love's Knowledge*, a.a.O., S. 69 f.

102 Vgl. ähnlich die Diskussion zusammenfassend Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, a.a.O., S. 236 ff. Vollrath kommt allerdings zu einer distanzierteren Haltung gegenüber der Phronesis, da diese einen intakten Urteilkontext voraussetzt, der heute nicht mehr rekonstruierbar ist.

103 Nussbaum, *Love's Knowledge*, a.a.O., S. 73.

104 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1972, S. 295.

tha Nussbaums heutiger Interpretation ebenso sehr szientistische und utilitaristische Theorien rationaler Entscheidung.

Aristoteles' Platon-Kritik hat für sie drei Dimensionen, die gleichermaßen in einem kritischen Verhältnis zu gegenwärtigen angelsächsischen Ethiken stehen:

- Die Kritik an der Vorstellung, alle Dinge seien in ihrem Wert kommensurabel.
- Den Vorrang des partikularen Urteils vor dem universellen.
- Die Verteidigung von Emotion und Phantasie als wesentlich für die vernünftige Entscheidung.¹⁰⁵

Dieser Aristotelismus erhebt also einen Aktualitätsanspruch ganz anderer Art als etwa Alasdair MacIntyre. Bei MacIntyre geht es in erster Linie um die Gewinnung eines Kritikstandpunktes, bei Nussbaum dagegen um die Grundlegung einer aktuell wirksamen politischen Konzeption.¹⁰⁶ Die essentialistische Sprache ist durchaus irritierend. Das Gute wird in Begriffen menschlicher Fähigkeiten definiert, die allgemein zustimmungsfähig sein sollen und in einem Reflexionsschritt gewonnen werden, der das Akzidentielle vom Essentiellen trennt. Wenn aber ein Wertpluralismus, ein bleibender Dissens von Wertvorstellungen angenommen werden muß, ist eine tatsächliche Einigung auf das Wesentliche eher unwahrscheinlich. Deshalb hat Christiane Scherer den Nussbaumschen Grundgedanken in die Form eines Dilemmas gebracht: »Hält man trotz mangelnden empirischen Konsenses daran fest, daß es universale ethische Kriterien gibt, fällt man zurück in eine metaphysische Ethik, selbst wenn diese Kriterien angeblich von einem internalistischen Standpunkt aus gewonnen werden. Nimmt man empirischen, ethischen Dissens als unhintergebar hin, fällt das Projekt des Essentialismus in sich zusammen. Nussbaums Schwanken zwischen essentialistischer Emphase und Einräumung empirischen Dissenses spricht dafür, daß ihre Theorie zwischen den Stühlen des Empirismus und Essentialismus sitzen bleibt.«¹⁰⁷

¹⁰⁵ Nussbaum, *Love's Knowledge*, a.a.O., S. 55 und passim.

¹⁰⁶ Vgl. John R. Wallach, »Contemporary Aristotelianism«, a.a.O., S. 613-641, besonders S. 625 f. und passim.

¹⁰⁷ Vgl. Christiane Scherer, »Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, S. 905-920, hier S. 911.

Ist dieses Dilemma unausweichlich? Offenbar ist die von Christiane Scherer gemachte Voraussetzung eines unhintergehbaren und unüberwindbaren Dissenses über die Grundbedingungen eines guten Lebens zu stark. Die oben zitierten Nussbaumschen Listen sind gerade als Versuch gedacht, eine derartige Einigkeit herzustellen, also auf intuitive Weise Plausibilitätskriterien zu finden. Die Frage ist also, ob das perzeptive Gleichgewicht, das sie aus empirischer Heterogenität und Common-sense-Erwägungen herstellt, nicht doch als Grundlegung durchaus ausreichend ist. Die essentialistische Argumentation erfüllt in Martha Nussbaums Konzeption eher einen heuristischen Zweck. Sie dient nämlich nicht so sehr dazu, mit philosophischer Emphase Wesensaussagen zu machen, als vielmehr dazu, die möglichen Gegenstände des Dissenses zu limitieren. Über die konkrete Ausgestaltung des »guten Lebens« in all seiner empirischen Vielfalt braucht keine Einigkeit hergestellt zu werden. Es kommt lediglich darauf an, eine annäherungsweise Einigkeit über einige unverzichtbare Grundelemente herzustellen, die universell angestrebt werden können. Selbst diese Einigkeit kann auf eine empiristische Grundlage zurückgreifen, nämlich, um einen ähnlichen Gedanken von Rawls, der bei diesem ebenfalls als »aristotelisch« etikettiert wird, aufzugreifen, auf die Dinge, »von denen man annimmt, daß jedermann sie gewöhnlich zur Ausführung seiner Pläne braucht«. ¹⁰⁸ Normativ wird dieser Gedanke erst durch den nächsten Schritt, nämlich durch den Gedanken, daß das Funktionsnotwendige dann möglichst auch jedermann zustehen und für ihn bereitgestellt werden soll. Die Tatsache, daß auch Rawls schon zur Zeit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* derartige aristotelische Annahmen macht und auch »wesentliche soziale Positionen« herauszuarbeiten sucht, zeigt, daß es weder im Bereich der Sozialstaatlichkeit noch der Entwicklungspolitik möglich zu sein

108 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, S. 115 (Original: *A Theory of Justice*, 1971). Die deutsche Rezeption konzentriert sich meist auf die »kantianischen« Züge dieses Buches und neigt dazu, die demgegenüber eher in der Überzahl befindlichen aristotelischen und perfektionistischen Züge zu übersehen. Der wichtigste Unterschied zwischen Rawls und Nussbaum ist, daß bei ihm die Grundgüter abstrakter gefaßt werden. Es sind Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und Selbstwertgefühl.

scheint, mit reinen Prozeduralismen auszukommen. Nussbaums Theorie ist empirisch angelegt – wie übrigens auch die des Aristoteles, die normative Züge erst durch die aus heutiger Sicht von seinen Beschreibungen zu isolierenden teleologischen Momente gewinnt.

Nussbaums Argument richtet sich also gegen einen vordergründigen Prozeduralismus, der mit dem Verweis auf die nicht zu vereinheitlichende empirische Vielfalt der Konzepte des guten Lebens und die philosophische Überholtheit aller Wesensbestimmungen alle möglichen Gehalte beiseite läßt und sich ausschließlich auf Verfahren konzentriert. Nussbaums Funktionalismus der Fähigkeiten trägt allerdings in einem gewissen Sinne selbst prozeduralistische und dadurch modernitätsangemessene Züge, denn auch bei ihr bleibt es den Menschen selbst überlassen, wie die Grundfunktionen im einzelnen auszufüllen und auszuüben sind, wenn nur gewährleistet ist, daß überhaupt die Voraussetzungen dazu vorhanden sind. Die Theorie soll bewußt vage sein, aber als »dichte« Theorie eine bewußte Erweiterung zu Rawls' »dünner«, prozeduralistischer Theorie des Guten darstellen.¹⁰⁹ Die Vagheit ist das Zugeständnis an den Prozeduralismus und soll die notwendige Offenheit garantieren, die »Dichte« ist das Resultat des interpretativen Zugangs, der die Universalisierung nicht als »dünn« allgemeines Gesetz, sondern durch eine Ausweitung von zunächst auf internalistischem Wege gewonnenen Einsichten vollzieht. Diese werden auf dem Wege einer »rationalen Akzeptierbarkeit« auch für andere Kulturen als nachvollziehbar vorgeschlagen.¹¹⁰ Keine Theorie der Grundbe-

¹⁰⁹ Ebd., Kapitel 60; vgl. Nussbaum: »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, a.a.O., S. 333. Dort ist von »dick« die Rede. Ich lehne mich bei der Übersetzung allerdings an die Übersetzung von Clifford Geertz' »thick description« als »dichte Beschreibung« durch Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann an. Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1991.

¹¹⁰ Die Begrifflichkeit des Internalismus und der rationalen Akzeptierbarkeit stammt von Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1982, S. 75 ff. Zu den Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Putnam und Nussbaum vgl. Martha C. Nussbaum, »Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam«, in: *New Literary History* 15, 1983, S. 201-208;

dürfnisse und Grundgüter kann ohne eine dichte Beschreibung menschlicher Fähigkeiten und Funktionen auskommen.

Das von Christiane Scherer formulierte Dilemma ist offenbar zu formal aufgebaut. Ein gewisses Maß an Dissens über Fragen des guten Lebens ist unvermeidlich, ein »empirischer ethischer Dissens« ist aber gerade etwas, was auf keinen Fall hingenommen werden kann, sondern als praktische Frage behandelt und wenigstens Partiaillösungen zugeführt werden muß, sofern es hier um konkrete Probleme des Zusammenlebens geht. Es kommt also darauf an, bei einem zunächst zu konstatierenden Dissens die möglichen Grundlagen einer Gemeinsamkeit herauszuarbeiten. Hierzu ist die Nussbaumsche Entwicklungstheorie ein Konzept, das sie in Zusammenarbeit mit Amartya Sen als »Fähigkeitenethik« (»capability ethics«) noch wesentlich weiter ausgefeilt und praktisch handhabbar gemacht hat.¹¹¹ Ein faktisch zu konstatierender Dissens in Grundfragen kann kein Endergebnis, sondern nur ein Zwischenergebnis auf der Suche nach möglichen Übereinstimmungen sein. Es ist dann nur noch die Frage, ob diese Übereinstimmungen auf einer abstrakten, rein prozeduralistischen Ebene gesucht werden müssen oder auf einer konkreteren, hermeneutischen Ebene der Bestimmung von Grundfähigkeiten. Auch das wäre noch eine höhere Ebene. Die Differenz liegt dann eher in der Methode und im Grad des anzustrebenden Prozeduralismus. Sie ermöglicht dadurch eigentlich keinen ausschließenden, also ein Dilemma erzeugenden Gegensatz mehr. Allerdings wäre es dann erforderlich, auf die essentialistische Emphase zu verzichten¹¹², denn Grundlagen, auf die man sich in geduldigen Interpretations- und Aushandlungsprozessen einigt, sind gewiß pragmatischer und nüchterner zu betrachten als das, was klassisch »Wesen« hieß.

Hilary Putnam, »Taking Rules Seriously – A Response to Martha Nussbaum«, in: *New Literary History* 15, 1983, S. 193-200, sowie Nussbaum, *Love's Knowledge*, a.a.O.

111 Ein Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand findet sich bei David A. Crocker, »Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic«, in: *Political Theory* 20, 1992, Nr. 4, S. 584-612; sowie Nussbaum/Sen (Hg.), *The Quality of Life*, a.a.O.

112 Vgl. Scherer, »Das menschliche und das gute menschliche Leben«, a.a.O., S. 914.

Mit dieser kritischen Diskussion will ich es an dieser Stelle bewenden lassen und eine stärker zusammenfassende Bewertung des kommunitarischen Denkens erst im nächsten Kapitel vornehmen, weil zu einem hinreichend vollständigen Bild noch die Auseinandersetzung mit dem kommunitarischen Gemeinschaftsbegriff gehört, um die spezifischen europäisch-amerikanischen Interferenzen und den fragwürdig ambivalenten Glanz dieses Grundbegriffs der Debatte wenigstens skizzenhaft deutlich machen zu können.

Achtes Kapitel

Kritische Perspektiven

8.1 Ein kritischer Exkurs zum Gemeinschaftsbegriff in den USA und Europa: Von Tönnies über Parsons zu Plessner und Sennett

Der Gedanke, daß Politik als Grundlage einer Gemeinschaft bedürfe, kann auf Aristoteles' berühmten Anfangssatz seiner *Politik* zurückgeführt werden, nach dem »jeder Staat uns als eine Gemeinschaft (κοινωνία) entgegentritt und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut verfolgt [...]«. ¹ In dieser Frühversion des politischen Denkens sind Gemeinschaft und Gesellschaft noch nicht ausdifferenziert. ² Die zweite für den kommunitarischen Diskurs wichtige philosophische Quelle des Gemeinschaftsdenkens ist Hegels Kritik an der abstrakten Moralität der Aufklärung zugunsten einer in einem sozialen Umfeld situierten konkreten Sittlichkeit. ³ Charles Taylor etwa versteht sich ausdrücklich als Hegelianer, Alasdair MacIntyre und Martha Nussbaum knüpfen ganz bewußt auf sehr verschiedene und sehr gegensätzliche Weise bei Aristoteles an.

Die begriffliche Gegeneinanderführung von Gemeinschaft und Gesellschaft jedoch findet sich am präzisesten und soziologisch auch am meisten ausgearbeitet in der deutschen Soziologie, nämlich bei Ferdinand Tönnies. Die wichtigsten Fälle von Gemeinschaft sind für Tönnies die Familie, die Nachbarschaft und die Freundschaft. Systematisch sind diese drei Möglichkeiten an drei ihnen entsprechende soziale Hintergründe gebunden: den Haus-

1 I. Buch, 1. Kapitel, 1252 a.

2 Vgl. Manfred Riedel, »Gesellschaft, Gemeinschaft«, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 801-862.

3 Vgl. Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986. Kuhlmann dokumentiert die Aktualisierung der Diskussion im Umkreis von Habermas. Vgl. dazu in diesem Band Kapitel 2.

halt, das Dorf und die Stadt.⁴ Max Weber nennt in ganz ähnlicher Weise die Hausgemeinschaft, die Nachbarschaftsgemeinschaft und die Sippe als die wichtigsten Fälle.⁵ Das sind zunächst nur Beispiele, die einem derartigen Begriff aber eine gewisse Anschaulichkeit geben. Charakteristisch für gemeinschaftliche Strukturen ist »gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (*consensus*) begriffen werden soll. Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.«⁶ *Gesellschaft* dagegen ist ein Kreis von Menschen, die zwar friedlich nebeneinander leben und arbeiten, aber doch »wesentlich getrennt sind«.⁷ Gesellschaften beruhen auf einem Vertrag. Gesellschaft ist vor allem die Privatwirtschaft, aber auch der Staat. Gesellschaft basiert auf der Vorstellung, jeder sei des anderen Feind (Hobbes' *homo homini lupus*), Gemeinschaft auf der Vorstellung organischen und aktiven Zusammenlebens (Aristoteles' Konzept des Menschen als *zoon politikon*). Die heutige Soziologie versucht sich dieser Reduzierung eines Grundkonflikts auf zwei Kategorien zu entziehen, indem sie diese durch eine lange Denk- und Diskussionstradition aufgeladenen Begriffe wegen ihrer angeblichen »Unschärfe« möglichst vermeidet und durch Ersatzkategorien wie »Primärgruppe« oder »Intimgruppe« ersetzt.⁸ Das verführt allerdings zu einem Ausweichen vor Grundsatzdiskussionen und hat wohl dazu beigetragen, daß die Debatte über den Kommunitarismus auch im wesentlichen von politischen Theoretikern und Philosophen geführt worden ist – Soziologen haben sich nur dann beteiligt,

4 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1988 (zuerst 1887), I, § 6, §§ 14-18; vgl. dazu Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig und Berlin 1930, S. 240-252.

5 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Auflage, Tübingen 1976, II. Teil, Kapitel II; vgl. dazu ebenfalls Hans Freyer, a.a.O.

6 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 17, § 9.

7 Ebd., S. 34, § 19.

8 Vgl. mit diesem Unterton zum Beispiel Günter Hartfiel, Karl-Heinz Hillmann, *Wörterbuch der Soziologie*, 3. Auflage, Stuttgart 1982, S. 244 f.

wenn sie, wie das Team um Robert Bellah, keine Scheu vor den Grundbegriffen hatten.

Die Verwendung des Begriffs »Gemeinschaft« in den USA hat eine längere Vorgeschichte. Hans Joas hat auf einen Teil dieser Tradition aufmerksam gemacht. Während dieser Begriff durch die nationalsozialistische *Volksgemeinschaft* und Walter Ulbrichts *sozialistische Menschengemeinschaft* bei uns weitgehend diskreditiert ist, kann der Begriff *community* in den USA sehr viel unschuldiger benutzt werden. Das Bedeutungsfeld von *community* meint dabei meist Gutes. Der Begriff ist gewiß diffus. Joas vertritt allerdings die These, daß er leichter handhabbar wird, wenn man ihn grundsätzlich als Gegenbegriff betrachtet: »Das heißt, unter diesen Begriff läßt sich vieles von dem subsumieren, was von den mächtigen Tendenzen instrumenteller Rationalität eingeschränkt oder bedroht wird. Nicht-zweckhafte Handlungsweisen und soziale Beziehungen, nicht-rationale Orientierungen, nicht-individualistische Bindungen werden so tastend bezeichnet. Die Diffusität dieses Bezeichnungsversuchs ist meines Erachtens den aufklärungsgesinnten Versuchen vorzuziehen, in fast schon fundamentalistischer Rigidität die Artikulation von Verlustgefühlen im Zuge von Modernisierungs- und Rationalisierungsprozessen mit einem Tabu zu belegen.«⁹

Joas warnt sogar vor einem für Verluste unsensiblen Rationalitätspathos. Was hier mit »community« bezeichnet wird, kommt Habermas' Begriff der »Lebenswelt« mit ihrer Abwehr von Bürokratisierung, Rationalisierung und Monetarisierung ziemlich nahe.¹⁰ Der Unterschied zwischen dem bisherigen Gemeinschaftsdiskurs in den USA und in Deutschland ist nach Ansicht von Hans Joas, daß dieser Diskurs in den USA innerhalb einer im wesentlich liberal geprägten Gesellschaft stattfand und deshalb als Beitrag zu deren Selbstverständigung geführt werden konnte, während er in Deutschland bis 1945 in einer im wesentlichen illiberalen Umgebung geführt wurde. Selbst ein Autor wie Ferdinand Tönnies, der sich am Schluß seines Lebens den Sozial-

9 Hans Joas, »Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 49-62, hier S. 51.

10 Vgl. dazu Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1991, S. 40 ff.

demokraten anschloß, konnte im Nazi-Sinne gelesen werden. Joas zieht aus dem neuerlichen Überschwappen der Kommunitarismus-Debatte nach Deutschland den optimistischen Schluß, daß wir möglicherweise inzwischen auch soweit seien, diese Diskussion unverstellt führen zu können.¹¹

Die Gemeinschaftsdiskussion in den USA hat mehrere Wurzeln. Schon die puritanischen Einwanderergemeinden beruhten ja häufig auf tatsächlich abgeschlossenen ursprünglichen Verträgen und verstanden sich deshalb als »contract communities«, als Vertragsgemeinschaften.¹² Künstlich und bewußt geschlossene Verträge wurden hier nicht als Gegensatz zu gewachsenen und entstandenen Gemeinschaftsformen verstanden – wie etwa dann bei Tönnies und Max Weber. In Amerika war es offenbar von Anfang an kein Problem, das, was wachsen soll, zunächst einmal zu pflanzen, während man in Europa, wenn man von gewachsenen oder traditionellen Strukturen spricht, grundsätzlich von dem ausgeht, was aus irgendeinem Grunde »schon da« ist.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist, daß in Europa alle entsprechenden soziologischen Theorien von zwei Phasen ausgehen: die Gemeinschaft wird durch die Gesellschaft abgelöst. In den USA dagegen muß man sich ein dreiphasiges Schema vorstellen. »Auf den Gemeinschaftsverlust folgt in dieser Perspektive – zumindest potentiell – die Entstehung neuer Gemeinschaften. Als klassischer Fall können Einwanderungsstudien gelten, in denen die Zersetzung europäischer Dorfgemeinschaften und die Entstehung nicht einer Massengesellschaft isolierter Individuen, sondern neuer Gemeinschaftsformen [...] kontrastiert wurden.«¹³ Joas macht zu Recht darauf aufmerksam, daß es auch für Europa lehrreich sein könnte, alle Diagnosen über Gemeinschaftsverlust mit einem genauen Zeitindikator zu versehen. Wenn Ulrich Beck in seiner *Risikogesellschaft* über die Individualisierung und den Zerfall der industriegesellschaftlichen Lebensformen schreibt, dann analysiert er ja den Verfall einer Gemeinschaft, die erst im vorigen Jahrhundert als Reaktion auf den Zerfall der Dorfgemeinschaften und den massenhaften Zuzug in die Arbeiterquartiere der Großstädte entstanden war.¹⁴

11 Joas, »Gemeinschaft und Demokratie in den USA«, a.a.O., S. 52.

12 Ebd., S. 53.

13 Ebd.

14 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt am Main 1986, Teil 2,

Ein liberaler Autor wie John Dewey konnte deshalb in seinem Buch *The Public and its Problems* aus dem Jahre 1927 durchaus die »Great Community« als Zielvorstellung der Gesellschaftsreform empfehlen.¹⁵ Demokratie als Idee ist für ihn die Idee des Gemeinschaftslebens selbst.¹⁶ Deweys Gemeinschaftsbegriff bleibt allerdings noch einigermaßen unscharf.

Tönnies' Buch ist zuerst 1940 in New York unter dem Untertitel *Fundamental Concepts of Sociology* von Charles P. Loomis ins Englische übersetzt worden. Die zweite Auflage erschien 1955 in London und hieß *Community and Association*. Der Titel erklärt sich daraus, daß schon 1914 eine frühe Tönnies-Rezeption eingesetzt hatte mit Robert MacIvers Buch *Community*¹⁷, in dem dieser in leichter Abwandlung von Tönnies das Begriffspaar *community* und *association* einander gegenübergestellt hatte.¹⁸ Ab 1957 lautete der Titel dann korrekt *Community and Society*.¹⁹ Aber schon lange vor dieser Übersetzung hatte Talcott Parsons Tönnies gelesen und in seiner »Note on Gemeinschaft and Gesellschaft« in *The Structure of Social Action* (zuerst 1937) zusammenfassend dargestellt.

In dem Abschnitt, der eigentlich Max Weber gewidmet war, stellt Parsons fest, es sei angemessener, Tönnies' Begriff von Gemeinschaft und Gesellschaft zu behandeln, weil dieser den Begriffsgegensatz eingeführt habe, während Weber ihn lediglich nachmodelliert habe und im übrigen nur deskriptiv verwende. Da Parsons seine kontinentalen Studienergebnisse immer in solche Begriffe zu übersetzen pflegte, die er dem angelsächsischen Horizont für angemessen hielt, charakterisierte er Tönnies' *Gesellschaftsbegriff* als den Typ sozialer Beziehungen, wie er von der utilitaristischen Denkschule formuliert worden war. Es geht

vgl. Joas, »Gemeinschaft und Demokratie in den USA«, a.a.O., S. 56.

15 Athens, Ohio und Chicago: Swallow Press 1985 (zuerst 1927), S. 147.

16 Ebd., S. 148.

17 R. M. MacIver, *Community. A Sociological Study*, 3. Auflage, London: MacMillan and Co 1924 (zuerst 1917).

18 Vgl. dazu und zur Begriffsgeschichte von *community* überhaupt: Carl J. Friedrich, »The Concept of Community in the History of Political and Legal Philosophy«, in: ders. (Hg.), *Community, Nomos* 2, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 3-24.

19 East Lansing und New York, Neuauflage New York 1963, 1965.

um die Verfolgung rationaler Selbstinteressen. *Gemeinschaft* dagegen ist Schicksalsgemeinschaft und enthält eine breitere Solidaritätsbeziehung über eine undefinierte allgemeine Ebene des Lebens und der Interessen hinweg. Gemeinschaften sind unfreiwillig, während man in gesellschaftliche Relationen freiwillig durch Vertrag eintritt.

Parsons macht schon an dieser Stelle darauf aufmerksam, daß Tönnies hier nicht ganz den Punkt trifft, weil es sehr wohl freiwillig eingegangene Gemeinschaften gibt, nämlich Freundschaft und Heirat.²⁰ Er bringt auch ein Fragezeichen an, ob eine bloß zweistellige Dichotomie wirklich ausreichend zur Erfassung komplexer sozialer Strukturen sein kann. Später hat er diesen Einwand dann präzisiert: »Vor allem aber ist es notwendig, entsprechende theoretische Verbindungen zwischen der Psychologie des Individuums, dem Funktionieren sozialer Systeme in ihrer Mannigfaltigkeit und den im kulturellen System verankerten normativen Faktoren zu schaffen. Hierbei stellt sich das Problem, wie man simple Dichotomien nach Art von Gemeinschaft-Gesellschaft vermeidet, die eine so auffallende Parallele zu der Dichotomie Sozialismus-Kapitalismus bildet. Unter den heutigen Intellektuellen herrscht die betrübliche Tendenz, davon auszugehen, daß die Rückkehr zur Gemeinschaft auf einer relativ primitiven Stufe das einzige Hilfsmittel dagegen darstellt, was weitverbreitet als Krankheit und moralisches Übel der heutigen Gesellschaft angesehen wird.«²¹

Parsons begründet seine Kritik der Dichotomisierung ganz eindeutig politisch und nicht etwa aus der Komplexität der Realität oder der soziologischen Methode. Deshalb entscheidet er sich auch für einen politisch motivierten begrifflichen Gegenzug, nämlich die Einführung des Begriffs »*gesellschaftliche Gemeinschaft*«. Zusammen mit Gerald M. Platt hat er 1973 einen hochideologischen Aufsatz über amerikanische Werte und die amerikanische Gesellschaft verfaßt, in dem er in den USA den neuen

²⁰ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe/Ill. 1949, S. 686-694.

²¹ Talcott Parsons, »Die Entstehung der Theorie des sozialen Systems: Ein Bericht zur Person«, in: ders., Edward Shils, Paul F. Lazarsfeld, *Soziologie – autobiographisch. Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft*, Stuttgart 1975, S. 40 f.

Typ einer »societal community« diagnostiziert, der ihre Führungsrolle in der (damals) neuesten Phase der Modernisierung rechtfertigt. Diese *gesellschaftliche Gemeinschaft* erreicht nach Parsons und Platt die Chancengleichheit, die im Sozialismus so betont wird, und setzt eine Marktwirtschaft, eine von der Regierung relativ unabhängige Rechtsordnung und einen Nationalstaat voraus, der emanzipiert von religiöser und ethnischer Kontrolle ist.

Sie habe dadurch mehr Freiheiten institutionalisiert als jede frühere Gesellschaft, nämlich die Freiheit von vielen Krankheiten, von zu kurzer Lebensdauer und von räumlich-geographischer Beengtheit. Der größte Teil der Bevölkerung sei die meiste Zeit nur noch in reduzierter Weise direkter physischer Gewalt ausgesetzt, größere Masseneinkommen garantierten Konsumfreiheit, zu Dienstleistungen wie Ausbildung usw. bestehe ein relativ breiter Zugang. Es gebe Freiheit der Ehwahl, der Berufswahl, der Religionszugehörigkeit, des politischen Engagements und der öffentlichen Meinungsäußerung. »Aus einer vergleichenden und evolutionären Perspektive haben die privilegierten Gesellschaften des späten zwanzigsten Jahrhunderts erfolgreich die liberalen Werte des 19. Jahrhunderts verwirklicht.«²²

Der triumphierende Unterton gegen »die Meinung vieler Intellektueller« durchzieht die ganze Schrift, auch wenn Parsons einräumt, daß die Frage der Rassenintegration vor allem gegenüber der schwarzen Minderheit keineswegs gelöst sei. Vor allem aber geht er auf zwei Einwände linker Kritiker ein: das Fehlen der Gemeinschaft und die mangelnden Partizipationsmöglichkeiten der Bürger. Er gibt zu, daß die nachbarschaftliche Gemeinschaft durch den Rückzug auf die Privatheit erheblich gelitten hat und daß viele Bürger ihre Aktivitäten in große, unpersönliche, formale Organisationen verlagern mußten. Parsons glaubt aber, daß das System der Massenkommunikation ein funktionales Äquivalent zu den verschwindenden Eigenschaften der Gemeinschaft dar-

22 Der Artikel ist abgedruckt in: Talcott Parsons, *On Institutions and Social Evolution. Selected Writings*, hg. von Leon H. Mayhew, Chicago und London: The University of Chicago Press 1982, S. 331; vgl. dazu Cornelius Bickel, »Gemeinschaft, »Societal Community« und politische Institutionen. Tönnies, Parsons und die amerikanischen Kommunitarier«, in: *Tönnies-Forum. Mitglieder-Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft* 2 1993, Nr. 1, S. 49-54.

stellen könnte. Es ermöglicht dem Individuum, selektiv je nach seinen eigenen Standards und Bedürfnissen teilzunehmen. Allerdings gibt er sich mit dieser Lösung nicht zufrieden, zumal das Problem der Partizipation damit ja noch keineswegs gelöst ist. Der Wunsch nach Partizipation ist der Wunsch nach Inklusion, nach voller Akzeptanz als Mitglied solidarischer Gruppen.²³ Die entscheidende Zukunftsaufgabe ist deshalb in seiner Sicht die Integration. Sein Konzept der *gesellschaftlichen Gemeinschaft* soll dazu beitragen, weil weder ethnische noch Klassenzugehörigkeiten, noch andere Partikularismen dazu eine tragfähige Basis abgeben können. Die gesellschaftliche Gemeinschaft ist also gedacht als integrative Institution: Sie muß jenseits der Verfügung über politische Macht und Wohlstand so etwas wie Anerkennung, Prestige und gesellschaftlichen Einfluß vermitteln können, sie muß vorstoßen zu Wertverpflichtungen und Einflußmechanismen.²⁴ Sie ist vom politischen System abzuheben und dient dazu, Institutionen der repräsentativen Demokratie, aber auch der Wirtschaft zu »kollegialisieren«.²⁵

Parsons' Begriff der *gesellschaftlichen Gemeinschaft* bleibt hier letztlich unbestimmt. Er erkennt zu Recht, daß die Überwindung der begrifflichen Dichotomie im Kern ein politisches Problem ist, daß es nämlich darauf ankommt, integrative Momente von Gemeinschaft in eine Gesellschaft mit desintegrativen Zügen einzufügen. Dadurch, daß er die Begriffe aber so direkt zusammenzwingt, vergibt er die Chance, gerade in der Absetzung, Abgrenzung und Gegeneinanderführung genauer zu bestimmen, welche Formen von eventuell neuartiger Vergemeinschaftung einer modernen Gesellschaft angemessen sein könnten. Gewiß sind Dichotomien Vereinfachungen – die Vereinigung zweier gegensätzlicher Begriffe aber ist eine Paradoxierung der Problematik, die zuviel in der Schwebe läßt. Parsons' Tönnies-Rezeption ist deshalb, so einleuchtend seine Kritik an der vereinfachten Polarisierung auf den ersten Blick auch scheinen mag, selber eine Simplifizierung und Verflachung, weil die Trennschärfe der Begrifflichkeit darüber verlorengegangen ist.

Die Kommunitarismus-Debatte hat – ganz unbeeindruckt von

23 Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, a.a.O., S. 333.

24 Ebd., S. 338, deutsch in: Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Weinheim und München 1985, S. 155.

25 Ebd., S. 135.

Parsons' Einwänden – solche eindrucksvollen Funken aus diesem Begriffsgegensatz schlagen können, daß seine Kritik sich auch in dieser Hinsicht als zu leichtgewichtig erwiesen hat.²⁶ Eine durchdachte begriffliche Polarisierung ist einer zu kostengünstigen Harmonisierung immer vorzuziehen. Jürgen Habermas hat Parsons' »societal community« übrigens mit »Gemeinschaftssystem« übersetzt, was die Paradoxie genauso ausdrückt, aber auch nicht aufzuheben vermag.²⁷

Die Probleme, in die Parsons hier geraten ist, zeigen, daß die Kritik an der begrifflichen Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft nicht sehr weit führt. Interessanter und ergiebiger sind solche Kritiken, die die Begriffe zwar als sinnvolle Analysekatoren akzeptieren und auch verwenden, aber an der Sache selbst, das heißt an der Gemeinschaftlichkeit, etwas auszusetzen haben. Die Kritik richtet sich dann nicht gegen die Methode, sondern gegen den Inhalt des Gemeinschaftsbegriffs. Gemeinschaft wird zum Idol eines sozialen Radikalismus, wie er sich in der deutschen Jugend- und Wanderbewegung herausgebildet hatte. Helmuth Plessner hat das in seinen *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* aus dem Jahre 1924 sehr scharf kritisiert: »Das Idol dieses Zeitalters ist die Gemeinschaft. Wie zum Ausgleich für die Härte und Schalheit unseres Lebens hat die Idee alle Süße bis zur Süßlichkeit [...]. Maßlose Erkaltung der menschlichen Beziehungen durch maschinelle, geschäftliche, politische Abstraktionen bedingt maßlosen Gegenentwurf im Ideal einer glühenden, in allen ihren Trägern überquellenden Gemeinschaft.«²⁸ »Es geht nicht gegen das Recht der Lebensgemeinschaft, ihren Adel und ihre Schönheit. Aber es geht gegen ihre Proklamation als ausschließlich menschenwürdige Form des Zusammenlebens; nicht gegen die *communio*, sondern gegen die *communio* als Prinzip, gegen den

26 Zur Tönnies-Rezeption in den USA vgl. Klaus H. Heberle (Hg.), *Ferdinand Tönnies in USA. Recent Analyses by American Scholars*. Hamburg 1989.

27 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, S. 99.

28 Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1981, S. 28 (zuerst Einzelausgabe Bonn 1924).

Kommunismus als Lebensgesinnung, gegen den Radikalismus der Gemeinschaft.«²⁹

Dagegen setzt Plessner die Unaufhebbarkeit der Öffentlichkeit, sobald der enge Raum personaler Beziehungen überschritten wird, die Notwendigkeit des Taktes und der gegenseitigen Abgrenzung in der geselligen Konversation, ja sogar das Zeremoniell und das Prestige, die Rückzugsmöglichkeiten offenlassende Diplomatie und das Bewußtsein und die Notwendigkeit politischer Machtausübung anstelle wohlwollend gemeinschaftlicher Verschmelzung.

Richard Sennett hat diese Kritik in seinem *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, auf Fragen der Architektur, der Stadtplanung und der Gestaltung des öffentlichen Raumes ausgeweitet. »Leute, die darum kämpfen, eine Gemeinschaft zu sein, verhaken sich leicht in den gegenseitigen Empfindungen und verlieren zusehends den kritischen Blick für die Machtapparate. [...] Eine Gesellschaft, die nicht personale Beziehungen und Verhältnisse fürchtet, stärkt Phantasien von einer beschränkten, engstirnigen Existenzweise der Gemeinschaft. Die Bestimmung des ›Wir‹ wird zu einem hochselektiven Akt der Einbildungskraft: die unmittelbaren Nachbarn, die Arbeitskollegen, die Familie. [...] Ein Gemeinschaftsgefühl, das aus der Vergemeinschaftung von Gefühlsregungen entsteht, verstärkt diese Angst vor dem Unbekannten und erhebt die Agoraphobie zum ethischen Prinzip. [...] Das Handeln der Gemeinschaft beschränkt sich auf die Pflege ihres Gefühlshaushalts, das heißt auf die ›Säuberung‹ der Gemeinschaft von denen, die nicht wirklich dazugehören, weil sie nicht so empfinden wie die anderen.«³⁰

Sennett wendet sich gegen den Lokalismus des kommunalen Engagements und der örtlichen Partizipation, denn je »weiter diese Lokalisierung fortschreitet, desto mehr setzen die Menschen einander unter Druck, die Barrieren von Sitte, Regel und Gestik, die der Freimütigkeit und Offenheit entgegenstehen, aus dem Weg zu räumen. Sie hegen die Erwartung, Nähe erzeuge auch Wärme. Sie streben nach einer intensiven Geselligkeit, doch

²⁹ Ebd., S. 41.

³⁰ Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main 1983, S. 91 ff. (Original: *The Fall of Public Man*, New York: Alfred A. Knopf 1974).

ihre Erwartung wird enttäuscht. Je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen untereinander.«³¹ Das ist die von ihm beklagte Tyrannei der Intimität, eine Form der Rückkehr ins Stammesleben, bei dem die Leute in ihren hübschen Gärten in Highgate oder Scarsdale fern von London oder New York sich schauernd von den Schrecknissen der Großstadt abwenden. Für ihn ist das im Grunde das Kennzeichen einer unzivilisierten Gesellschaft, in der die Menschen sich in kleinen Gemeinschaften verbarrikadieren. Dagegen setzt Sennett die Großstadt als Schule öffentlichen politischen Handelns, als Chance zu einer Begegnung mit anderen Menschen, »ohne daß gleich der zwanghafte Wunsch hinzutrete, sie als Personen kennenzulernen«.³²

Aus diesem Grunde lehnt Sennett, ein ehemaliger Linker, Formen der »progressiven Stadtplanung«, die auf Dezentralisierung und lokale Partizipation zielen, konsequent ab – hier ist er genau gegenteiliger Ansicht wie Benjamin Barber. Nach Sennetts Ansicht führt eine solche Dezentralisierung zur Abschließung und Einschließung in ethnische Gettos, mit deren Repräsentanten dann auf höherer, also auf Bezirks- oder gar gesamtstädtischer Ebene, kein Gespräch und kein Interessenausgleich mehr möglich ist. Außenkonflikte im angeheizten Gemeinschaftsklima führen eher zu einem inneren Zusammenrücken und zu einer Radikalisierung der Wir-Gruppen, nämlich zu einem verstärkten Bewußtsein davon, daß ein Außenstehender sie ohnehin nicht verstehen könne.

An einem Konflikt im Stadtteil Forest Hills in New York zeigt Sennett, was er damit meint. Dort siedelte in den siebziger Jahren vor allem ein jüdischer Mittelstand, der sich durch das Projekt des Bürgermeisters, in ihrem Viertel Schwarze anzusiedeln, bedroht fühlte. Zunächst ging es nur um kühle Interessenvertretung, im Verlauf der Zuspitzung des Konflikts aber wurde jede äußere Intervention städtischer Funktionäre als Akt des Antisemitismus abgewiesen. Was anfangs als realpolitisches Argument eingesetzt wurde, das glaubte nach einer Phase erregter Diskussion am Ende der größte Teil der lokalen Gemeinde. Sennett analysiert das Problem so: »Die einzige Maske, die einer machtlosen Gruppe in der Auseinandersetzung mit einer mächt-

31 Ebd., S. 425.

32 Ebd., S. 428.

gen Institution wie der Stadt New York zur Verfügung steht, ist die der Moral. [...] Die meisten Gruppen, die auf dieser Basis eine Auseinandersetzung beginnen, benutzen ihre eigene, aufrichtige moralische Empörung dazu, sich zu legitimieren. Entscheidend ist nun, daß die in der modernen Gesellschaft herrschenden Glaubwürdigkeitscodes in ihnen allmählich die Überzeugung wecken, diese Empörung sei ein derart hohes Gut, daß sie niemals Gegenstand von Kompromissen sein, daß sie niemals durch wirkliches Handeln abgemildert werden dürfe, denn sie ist zur Definition der Gemeinschaft als einer Kollektivpersönlichkeit geworden. An diesem Punkt nun schlägt Politik um in Psychologie.«³³

Entsprechend werden in solchen Gemeinschaften vor allem die Virtuosen der Empörung zu Repräsentanten gewählt, was die Kompromißfähigkeit nach außen weiter einschränkt. Wie schwer sich solche Mechanismen auch von innen her, von den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst, durchbrechen lassen, zeigt sich an der Reaktion der Basis, wenn etwa die Anführer nun doch den Weg von Verhandlungen mit allen damit verbundenen Kompromissen und Zugeständnissen beschreiten wollen. Gemeinschaften, in denen »die Seelen zusammenschlagen und Herzen ineinander aufgehen«³⁴, neigen gerade deshalb dazu, Konflikte in die Ewigkeit zu verlängern.

Wir rücken aus diesem Grunde Staat und Gemeinschaft nicht mehr so eng aneinander, wie es Aristoteles in dem berühmten Eröffnungssatz seiner *Politik* tat: Die Gefahren der Gemeinschaftsorientierung sind im amerikanischen wie im europäischen Kontext erkannt, auch wenn der Begriff Gemeinschaft besonders in Deutschland zum »sozialideologischen Leitbegriff jener national-konservativen und völkischen Bewegung, die nach dem Ersten Weltkrieg Sozialismus, Kapitalismus und Industrialismus zugleich zu »überwinden« trachtete«, geworden ist.³⁵ Gemeinschaftskontexte müssen gerade deshalb, weil sie quasi naturwüchsige Züge tragen, als vermachtet und von nichtlegitimer, weil lediglich traditionell aufgebauter Macht durchsetzt betrachtet werden.

Unter den vielfältigen polemischen Antworten aus der Sicht

33 Ebd., S. 384.

34 Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, a.a.O., S. 241.

35 Riedel, »Gesellschaft, Gemeinschaft«, a.a.O., S. 859.

des von den Kommunitariern so scharf attackierten Liberalismus ist vor allem eine bemerkenswert, weil sie dem kommunitarischen Denken dessen Probleme wie ein Spiegel vorhält und dessen Schwächen in wenn auch überzogener Pointierung beleuchtet. Deshalb fasse ich hier die Kritik an Stephen Holmes zusammen, auch wenn diese einen erheblichen Nachteil hat: Sie kann doch nur wieder die alten liberalen Glaubenssätze als Gegenkonzept bieten, wird also der kommunitarischen Kontextualisierung nicht wirklich gerecht. Die liberale Gegenpolemik bleibt so noch in der alten Frontlinie Liberalismus versus Kommunitarismus stecken. Im dritten Teil werde ich einen anderen, weiterführenden Ausweg aus diesen Grabenkämpfen aufzuzeigen versuchen, der die Elemente der kommunitarischen Kritik in einer produktiveren Weise aufzunehmen geeignet ist. Die liberale Kritik zusammengenommen mit der Problematisierung des Gemeinschaftsbegriffs ist dennoch wichtig, um die Grenzen des Kommunitarismus aufzuzeigen.

Für Stephen Holmes stehen die Kommunitarier in der Tradition der Gegenaufklärung, die ihre Inspirationen von Rousseau erborgte, im 19. Jahrhundert solche Anhänger wie Joseph de Maistre und Friedrich Nietzsche aufwies und in den zwanziger und dreißiger Jahren auf dem europäischen Kontinent sogar so etwas wie eine kulturelle Dominanz erringen konnte. Zwar be ruft sich Alasdair MacIntyre auf Aristoteles als Quelle seiner wichtigsten Gedanken. Holmes wirft ihm aber vor, den Antiliberalismus dieses Jahrhunderts völlig außer acht zu lassen. »Jedes antiliberalen Argument, das heute Einfluß hat, ist energisch vorweggenommen worden in den Schriften der europäischen Faschisten. Brillante, aber im Rückblick diskreditierte Theoretiker wie Giovanni Gentile und Carl Schmitt griffen die liberale Tradition leidenschaftlich an.«³⁶ Auch bei ihnen findet sich der Hinweis auf die atomistische Konzeption der Gesellschaft³⁷, die Kritik am Mythos des vorgesellschaftlichen Individuums, an der

36 So etwa Stephen Holmes, »The Permanent Structure of Antiliberal Thought«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge/Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 227-254, hier S. 229.

37 Giovanni Gentile, *Genesi e struttura della società*, Florenz: Sansoni 1946, S. 65, zitiert nach Holmes, »The Permanent Structure of Antiliberal Thought«, a.a.O., S. 89, 284 f.

Indifferenz gegenüber der Gemeinschaft, die Ablehnung des Primats der Rechte und des abstrakten Prozeduralismus der bürgerlichen Verfassungen und natürlich der Hinweis auf die Flucht vor »dem Politischen« in die Vorherrschaft ökonomischer Kategorien.

Solche Übereinstimmungen lassen sich vorzüglich und wirkungsvoll polemisch nutzen: »Antiliberale sprechen endlos über Verwurzelung und Tradition, aber sie mißachten in nonchalanter Weise ihre eigene intellektuelle Abstammung. [...] Offenbar wollen sie die faschistische Rhetorik rehabilitieren, ohne sich auf faschistische Anklänge einlassen zu müssen.«³⁸ MacIntyre beklage im Tone der Besorgnis die tiefgreifende Unordnung unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Das könne aber nur dann plausibel wirken, wenn man davon ausgehe, daß im Jahrhundert Hitlers und Stalins der eigentliche und wirkliche Feind der Menschheit der Liberalismus sei.

In der Sicht von Stephen Holmes ist der Antiliberalismus mehr eine Stimmung als eine zusammenhängende Theorie. Mehr eine Kultur oder ein Haufen geteilter Vorurteile als ein dicht argumentierendes Gedankensystem.³⁹ Er bemüht sich deshalb, die wichtigsten Fehler dieses Denkens aufzuzeigen, um zu warnen, aber auch, um den Antiliberalen, die sich durch diese Kritik mißverstanden fühlen, eine Art Prüfliste der möglichen Fehlinterpretationen an die Hand zu geben, damit sie diese in Zukunft durch Klarstellungen vermeiden können.⁴⁰

Im folgenden fasse ich Holmes' Kritik am kommunitarischen Denken in *sechs Punkten* zusammen und versuche dabei, seinen polemischen Stil durchscheinen zu lassen, damit auch die Atmosphäre und Tönung dieser Auseinandersetzung spürbar wird: Das *erste* theoretische Problem der Kommunitarier besteht darin, daß sie von einer nicht beschreibbaren, einer Phantomgemeinschaft ausgehen. Je nachdem, ob sie diese unfaßbare Gemeinschaft in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen, ringen sie ihre Hände über die Welt, die wir verloren haben, über Verfall, Zusammenbruch, Abstieg, Erosion, Verarmung und Verfinsterung. Die anderen stimmen Rhapsodien an über Nachbarschaften, Kirchengemeinden, Elternräte usw., aber nie liefern

38 Ebd., S. 228.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 253.

sie ausreichende Details, um uns den Vergleich der illiberalen Gemeinschaft mit den Tugenden und Lastern der liberalen Gesellschaft, wie wir sie kennen, zu ermöglichen. Würde ein beharrlicher Nichtkommunitarier des »incivisme« angeklagt werden können – wie während des jakobinischen Terrors in Frankreich? Darüber schreiben die Kommunitarier nichts – wahrscheinlich deshalb, weil dann deutlich werden würde, wie sehr auch sie bürgerliche Freiheiten und individuelle Rechte verteidigen. Ihre Liberalismuskritik würde dann viel von ihrem Schwung verlieren.⁴¹

Das *zweite* Problem ist der kommunitarische Mythos des »Sozialen«. In den Augen der Kommunitarier scheint die Gemeinschaft auf jeden Fall besser zu sein als das Individuum. Aus der unbestrittenen Prämisse, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, folgern sie unzulässigerweise, daß dann auch eine »warme und solidaristische soziale Ordnung obligatorisch sei«. ⁴² Aus einem Faktum wird also ein Wert deduziert – der typische naturalistische Fehlschluß vom Sein aufs Sollen. Dieser Schluß ist nicht nur philosophisch unzulässig. Das Argument vergißt nämlich auch, daß das soziale Umfeld ein recht gefährlicher Platz für Heranwachsende ist. Ihre schlimmsten Verrücktheiten und Fanatismen erwerben die Menschen gerade durch intensive soziale Interaktion. »Das menschliche Vermögen zu Intoleranz oder Rassismus würde niemals florieren in einer vorgesellschaftlichen Isolation.« ⁴³ Das Faktum, daß menschliche Potentiale sich nur in sozialen Zusammenhängen entwickeln, kann also zum Bösen wie zum Guten ausschlagen: es ist moralisch neutral, und es enthält für sich genommen keinen Hinweis darauf, wozu Menschen verpflichtet sind und wozu nicht.

Der *dritte* Fehler der Kommunitarier ist ihr Denken in einfachen Gegensatzpaaren, die aber unvollständig sind. Sie stellen öffentliche Tugend gegen Privatinteresse, Individualismus gegen die edle Gemeinschaft. Es liegt aber auf der Hand, daß es auch private Tugend geben kann. Individualismus muß nicht notwendigerweise antisozial sein, sondern er kann auch eine erhöhte Aufmerksamkeit für andere als Individuen statt als bloß Mitglieder irgendwelcher Gruppen beinhalten. »Die größte Bedrohung

41 Ebd., S. 230 f.

42 Ebd., S. 232.

43 Ebd., S. 232 f.

menschlichen Zusammenhalts entsteht nicht durch Individualismus, sondern durch kollektive Leidenschaften, ideologischen Konflikt und vererbte Rivalitäten zwischen feindlichen Fraktionen. Stehen Fraktionen gegeneinander, ist Solidarität nicht die Lösung, sondern das Problem.«⁴⁴ Das Wort »Fraktion« ist durch Sallusts *Verschwörung des Catilina* üblich geworden. Seitdem bezeichnet man damit polemisch Formen politischer Cliquenbildung, die die Republik und die Demokratie dadurch unterminieren, daß der innere Zusammenhalt der Fraktion ihren Mitgliedern wichtiger ist als der Zusammenhalt des Staates und die Aufrechterhaltung der Republik.⁴⁵

Der Gegensatz von Selbstlosigkeit und Selbstinteresse ist keineswegs ein Gegensatz von gut und böse. Selbstloser Einsatz kann ja durchaus den verabscheuungswürdigsten Zielen gelten – »es würde keinen Terrorismus oder ethnischen Krieg ohne selbstlose Hingabe an soziale Gruppierungen geben. Die blutigen Ereignisse, von denen wir jeden Tag lesen, enthalten eine ständige Widerlegung einer der entscheidenden Prämissen des Antiliberalismus.«⁴⁶

Das vierte Problem kommunitarischen Denkens ist seine Wechselhaftigkeit in der Argumentation. Anfangs bietet man die unbeschreibbare Gemeinschaft als Alternative zur liberalen Gesellschaft an, um die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Hat man dann genügend kritische Zuschauer gewonnen, zieht man sich auf eine bescheidenere Position zurück und versteht die Gemeinschaft nur mehr als eine Ergänzung zur liberalen Gesellschaft. »Der erste Anspruch ist absurd, der zweite trivial.«⁴⁷ Holmes klagt ironisch darüber, daß die kommunitarischen Texte im Unterschied zu den kühnen faschistischen Entwürfen der zwanziger und dreißiger Jahre keine stilistische Einheit aufweisen, daß

44 Ebd., S. 233.

45 Zur Bedeutung und Geschichte dieses Begriffs vgl. Klaus von Beyme, »Partei, Fraktion«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, herausgegeben von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 677-733. Vgl. zur Definition auch den *Federalist* Nr. 10 in: *The Federalist Papers* by Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, New York: Bantam Books 1982, S. 43.

46 Holmes, »The Permanent Structure of Antiliberal Thought«, a.a.O., S. 233.

47 Ebd.

auf hochgesteckte Jeremiaden immer wieder ein Rückzug auf Zehenspitzen folgt.⁴⁸

Fünftens wechselt das Ziel der Attacken zwischen der liberalen Theorie und der liberalen Praxis. Wie Michael Walzer besteht Holmes darauf, daß man entweder vertreten muß, die individualistische liberale Theorie sei falsch, weil die Gesellschaft in Wirklichkeit durch stärkere soziale Bande zusammengehalten wird, oder aber, die liberale Praxis sei falsch, weil sie den sozialen Zusammenhalt zerstört. »Es ist offenkundig widersprüchlich zu sagen, daß liberale Individuen nicht existieren und daß diejenigen, die existieren, auf schmerzhaft Weise unglücklich sind.«⁴⁹ Gegen Holmes muß allerdings festgehalten werden, daß dieser Widerspruch so offenkundig nun doch nicht ist, denn gemeint ist ja, daß uns eine falsche Theorie zu einer Praxis führt, die noch bestehende soziale Bande immer weiter auflöst und so den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet. Ein Widerspruch zwischen diesen beiden Positionen ergibt sich nur dann, wenn man den Faktor der Zeit bzw. der Entwicklung außer acht läßt.

Das *sechste* Problem der Kommunitarier ist ihr Glaube, daß ihre Theorie als Therapie dienen könnte. Darin steckt eine Überschätzung theoretischer Überlegungen, während sie andere Gründe als theoretische Erfordernisse für die Verwirklichung ihrer Konzeption nicht angeben können.

Dies sind für Holmes die sechs grundlegenden politisch-philosophischen Fehler der Kommunitarier. Zusätzlich hält er ihnen noch eine Reihe von historischen Fehldarstellungen vor. Zum Beispiel lehnt er die Vorstellung einer direkten kausalen Verbindung zwischen der Aufklärungsphilosophie und dem Terrorregime der Französischen Revolution ab. Das soll hier aber nicht vertieft werden, denn interessant sind eigentlich nur die theoretischen Argumente.

Diese Art von Polemik ist nützlich, weil sie wirkliche Probleme des Gemeinschaftsdenkens benennt. Der Liberalismus ist ein Denken, das ja ganz bewußt die vorhandene Tradition in Frage gestellt hat – um unbegründete feudale Vorrechte zu beseitigen. Die intellektuelle Traditionszerstörung war eine außerordentlich notwendige politische und soziale Befreiungstat. Dieser Aspekt

48 Ebd., S. 234.

49 Ebd.

des liberalen Traditionsbruchs wird eigentlich bei keinem der kommunitarischen Autoren hinreichend hervorgehoben. Ihr Liberalismusbild gerät dadurch zu ungeschichtlich, und es ist nur zu berechtigt, wenn die Verteidiger liberalen Denkens auf diesen Punkt nachdrücklich aufmerksam machen.

8.2 Kommunitarismus und Feminismus

Das Verhältnis des feministischen zum kommunitarischen Diskurses ist auf eine so interessante Weise ambivalent, daß eine Darstellung sich lohnt. Auf den ersten Blick scheint es so, daß die feministische und die kommunitarische Liberalismuskritik in die gleiche Richtung gehen. Vor allem Carol Gilligan hat die These aufgestellt, daß die männliche und liberale Ethik den »verallgemeinerten Anderen« in ihr Zentrum stellt, während empirische Untersuchungen darüber, wie moralische Konflikte von Frauen bearbeitet und behandelt werden, darauf hinausliefen, daß diese sich auf den »konkreten Anderen« konzentrieren.⁵⁰ Männer pflegen sich auf eine »Moral der Rechte« zu berufen, die auf Gleichberechtigung und einem Verständnis von Fairneß beruht, während Frauen eine »Ethik der Verantwortung« vorziehen, in der die Anerkennung von Unterschieden, von Bedürfnissen sowie Grundhaltungen von Mitgefühl und Fürsorge (»care and concern«) die zentrale Rolle spielen.⁵¹

Die Moralphilosophie von Rawls und von Lawrence Kohlberg, der das Denken von Rawls seinen empirischen Untersuchungen über Stufen der moralischen Reife zugrunde legt, ist nach Carol Gilligans Ansicht männlich geprägt. Ausgangspunkt ihrer kritischen Überlegungen waren immer wiederkehrende Befragungsergebnisse, nach denen Männer in Kohlbergs Stufenkonzept

⁵⁰ Vgl. Carol Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München und Zürich 1984; Seyla Benhabib, »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«, in: Elisabeth List und Herlinde Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt am Main 1989, S. 454-487, Seyla Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main 1992, S. 231 f.

⁵¹ Gilligan, *Die andere Stimme*, a.a.O., S. 200.

tion⁵² signifikant häufiger die höhere Stufe 5, die Orientierung am verallgemeinerten Sozialvertrag, erreichten als Frauen. Frauen erreichten meist nur die Stufen 3 oder 4. Stufe 3 war die Orientierung an gegenseitigen Erwartungen und an stabilen Beziehungen, Stufe 4 die Orientierung am sozialen System und an den Erwartungen, die von diesem ausgehen. Die empirisch festgestellte Moral von Frauen war also stärker konventionell und an der sozialen Gemeinschaft orientiert, die von Männern stärker an der Verallgemeinerung und an der individualistischen Vertragstheorie.

Da Carol Gilligan den Schluß, Frauen stünden moralisch auf einer niedrigeren Stufe, nur empörend finden konnte, stellte sie die vertragstheoretischen Grundlagen dieser Stufentheorie in Frage. Eine ganze Reihe von Feministinnen ist ihr in dieser These gefolgt. Vor allem Seyla Benhabib spießte die individualistischen Vorstellungen des vertragstheoretischen Denkens anhand eines Hobbes-Zitates mit überlegener Ironie auf: »Betrachten wir die Menschen [*men*] ... als ob sie eben jetzt aus der Erde gesprießt und gleich Pilzen plötzlich ohne irgendeine Beziehung zueinander gereift wären.«⁵³ Männer sind wie Pilze, und am Anfang war der Mann allein.

»Dieser Vergleich von Männern mit Pilzen ist ein vollendetes Bild der Autonomie. Die Frau, die Mutter, die für die Geburt eines jeden Individuums unerlässlich ist, wird nun durch die Erde ersetzt. Die Leugnung des Geborenwerdens durch eine Frau befreit das männliche Ich von seiner natürlichsten und fundamentalsten Abhängigkeit. Dieses Bild trifft auch auf Rousseaus edlen

52 Vgl. Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper and Row 1981, sowie ders., Charles Levine, Alexandra Hewer, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel und New York 1983. Kohlbergs sechs Stufen sind: Orientierung an Strafe und Gehorsam (Stufe 1); naiv-egoistische Orientierungen (Stufe 2); Rollen-Konformismus (Stufe 3); Recht und Ordnung (Stufe 4); Kontraktororientierung (Stufe 5); Orientierung an Gewissen und Prinzipien (Stufe 6).

53 Dieses Hobbes-Zitat stammt aus Thomas Hobbes, »Philosophical Rudiments Concerning Government and Society«, in: *The English Works of Thomas Hobbes*, Bd. 2, Darmstadt 1966, S. 109, zitiert nach Benhabib, »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere«, a.a.O., S. 464.

Wilden zu, der lüstern durch die Wälder wandert, gelegentlich mit einer Frau kopuliert und dann ausruht.«⁵⁴ Für Rawls wie für Kohlberg ist das »Einnehmen des Standpunktes des anderen« das perfekte Bild für eine moralisch akzeptable Haltung. Genau dies wird von Carol Gilligan und Seyla Benhabib in Frage gestellt, weil der andere hinter dem »Schleier des Nichtwissens« ja immer nur der bindungs- und körperlose verallgemeinerte andere sein kann. Normen der Solidarität, der Freundschaft, Liebe und Fürsorge richten sich ja weniger auf die allgemeine Menschlichkeit des anderen als vielmehr auf dessen konkrete Individualität.⁵⁵ Im vertragstheoretischen Denken werden diese Gefühle streng von den Verpflichtungen getrennt und aus dem ernsthaften moralischen Diskurs im Grunde genommen ausgeschlossen. Bei Kant wäre eine solche Haltung bloß neigungs-, nicht aber pflichtorientiert und deshalb moralisch nicht besonders hoch einzuschätzen.

Von solchen Überlegungen aus läge der Übergang zu kommunitarischen Positionen nahe. Carol Gilligan schlägt denn auch vor, für Männer und Frauen unterschiedliche absolute Werte anzunehmen.⁵⁶ Eva Feder Kittay hat in ihrer Einleitung zu einer Aufsatzsammlung von Carol Gilligan und anderen die aristotelische Philosophie als eine der wichtigsten Vorläufferrichtungen für das Modell des Sich-Kümmerns dargestellt.⁵⁷ Suzanne Sherry geht in ihrer Studie über die amerikanische Verfassungstheorie und -geschichte sogar noch weiter: »Dieser Artikel will zeigen, daß moderne Männer und Frauen im allgemeinen deutlich verschiedene Perspektiven auf die Welt haben und daß, während die männliche Vision parallel zur pluralistischen liberalen Theorie steht, die weibliche Vision enger verbunden ist mit der klassi-

54 Benhabib, ebd. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, »Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen«, in: ders., *Schriften zur Kulturkritik*, hg. von K. Weigand, Hamburg 1983, S. 77 ff.

55 Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie*, a.a.O., S. 232.

56 Gilligan, *Die andere Stimme*, a.a.O., S. 202.

57 Zitiert nach Donna Greschner, »Feminist Concerns with the New Communitarians: We Don't Need Another Hero«, in: Allan C. Hutchinson, Leslie J. M. Green (Hg.), *Law and the Community. The End of Individualism?*, Toronto, Calgary, Vancouver: Carswell 1989, S. 127.

schen republikanischen Theorie, die in ihren unterschiedlichen Formen repräsentiert wird von Aristoteles, Machiavelli und Jefferson.«⁵⁸

Das Problem ist, wie man bei radikal verschiedenen Perspektiven und Lebenshaltungen in einer Gesellschaft oder gar in engeren Beziehungen, etwa in einer Familie, das Zusammenleben normativ strukturieren kann. Der Weg der Getrenntheit wird deshalb von Seyla Benhabib nicht akzeptiert. Sie schlägt eine kommunikative Ethik der Bedürfnisinterpretation vor, in der nicht nur abstrakte Rechte, sondern auch konkrete Bedürfnisse zum Zuge kommen können.⁵⁹ Sie kann sich der Diskursethik von Habermas teilweise anschließen, weil diese die Bedürfnisinterpretationen ins Zentrum des moralischen Diskurses rückt. Allerdings nur zum Teil, weil der Maßstab auch bei Habermas letztlich der verallgemeinerte Andere bleibt.

Sie strebt deshalb nach einer »Bedürfnis- und Solidargemeinschaft«⁶⁰, die allerdings nicht mit schon bestehenden traditionellen, ethnischen, rassischen oder religiösen Gemeinschaften identisch sein darf, sondern sich erst entwickeln soll »im Gefolge des emanzipatorischen Handelns der Unterdrückten, Ausgebeuteten und Erniedrigten«, und die »auf universalistische, egalitäre und konsensuelle Ideale verpflichtet werden«⁶¹ muß. Die Verallgemeinerungspflicht wird in diesem Denken vom einzelnen weggenommen und auf eine unbestimmte, erst noch zu bildende Gemeinschaft verlagert.

Seyla Benhabib weicht vor den Konsequenzen kommunitarischen Denkens in eine unbestimmte, im präzisen Sinne utopische Gemeinschaftsidee aus – denn eine solche Gemeinschaft ist in der Tat ein Fluchtpunkt im Nirgendwo. Sie spricht denn auch direkt von »einer kommunikativen Utopie« und siedelt diese im Jenseits konkreter Politik und Subjektphilosophie an: »Jenseits der Philosophie des Subjekts gibt es eine Politik der emanzipatori-

58 Suzanne Sherry, »Civic Virtue and the Feminine Voice in Constitutional Adjudication«, in: *Virginia Law Review* 72, 1986, S. 543, zitiert nach Greschner, »Feminist Concerns with the New Communitarians«, a.a.O., S. 128.

59 Benhabib, »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere«, a.a.O., S. 477.

60 Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie*, a.a.O., S. 234 f.

61 Ebd., S. 235.

schen Ermächtigung, die die Ausweitung von Rechten und Ansprüchen ermöglicht und zugleich Freundschaft und Solidarität erzeugt.«⁶² Sie möchte die Kontroverse von Kommunitarismus und Liberalismus, das Streben nach Gemeinschaft und das Bedürfnis nach Differenz als unnötige Antinomie deshalb in einem Dritten, in einer Konzeption »deliberativer Demokratie« versöhnen.⁶³ Wenn jedoch der Preis der Versöhnung eine derart unbestimmte Zielvorstellung ist, dann dürfte er wohl zu hoch sein. Die Differenzen zwischen Gemeinschaftssinn und liberaler Gesellschaftsordnung sind möglicherweise auch gar nicht so störend und bedürfen eher der Artikulation als der Beseitigung, weil sie auch der Klarheit über die von uns gewünschte Lebensweise und unsere Lebensperspektiven dienen.

Die feministische Suche nach einem Mittelweg zwischen Liberalismus und Kommunitarismus hat einen wichtigen Grund darin, daß eine feministische Identifikation mit der kommunitarischen Liberalismuskritik in Schwierigkeiten gerät, solange das Verhältnis zu schon bestehenden, traditionellen Gemeinschaften ungeklärt ist, in denen Frauen durchweg benachteiligt sind. Wenn die affektive Gemeinsamkeit der Mitglieder ein größeres Gewicht hat als das Beharren auf gleichen Rechten, wird ein Wandel hin zu größeren Rechten für Frauen schwieriger sein. Das gleiche gilt dann, wenn Selbstverwirklichung vor allem als Verwirklichung des gemeinsamen Guten verstanden wird, aber nicht als individuelle Befreiung aus den engen Banden etwa von Familie und Ehe.⁶⁴ Beate Rössler, die dieses Problem deutlich sieht, kommt aber zu einer ähnlichen und ähnlich unbestimmten Zielkonzeption wie Seyla Benhabib: »Die feministische sieht sich also zwischen beiden Theorien: Sie beharrt auf der Idee einer Gemeinschaft und zugleich auf der Idee individueller Freiheit

62 Ebd., S. 236.

63 Seyla Benhabib, »Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 97-116, hier S. 101 (Original: »Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida«, in: *The Journal of Political Philosophy* 2, Nr. 1, 1994, S. 1-23).

64 Beate Rössler, »Gemeinschaft und Freiheit. Zum problematischen Verhältnis von Feminismus und Kommunitarismus«, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 74-86, hier S. 82 f.

und sieht die Idee einer politischen Utopie in der Versöhnung beider.«⁶⁵

Wenn Frauenrechte mit genuin kommunitarischen Argumenten eingeklagt werden sollen, dann müßte schon eine sehr gewagte Hermeneutik emanzipatorischer Traditionen einer ansonsten von Männern dominierten Vergangenheit dazu herangezogen werden. Gilligans Hypothese einer eigenen Frauenmoral als Antwort auf die Forschungsergebnisse Lawrence Kohlbergs kann als Versuch in dieser Richtung angesehen werden. Ihre Überlegungen entsprechen allerdings nur einer der beiden großen Hauptströmungen im gegenwärtigen Feminismus, nämlich dem, was man als feministischen Kulturalismus bezeichnen könnte. Im gegenwärtigen Feminismus gibt es zwei Hauptströmungen: den *kulturellen* und den *universalistischen Feminismus*.⁶⁶ Die erste Richtung plädiert für eine Emanzipation dadurch, daß traditionell weibliche Lebenshaltungen und Wertvorstellungen einen höheren Rang als bisher bekommen. Diese Richtung würde sich Carol Gilligans Idee, daß weibliche Moral etwas spezifisch anderes sein könnte als die männliche Moral der Vertragstheorie, ohne Probleme anschließen könnten. Die Begründungskonzeption dieser Richtung bestünde darin, mit interpretatorischen Mitteln eine besondere weibliche Tradition und Moral herauszuarbeiten bzw. zu konstituieren. Dieser Feminismus stellt die besonderen weiblichen Erfahrungen und Kulturtraditionen heraus. Sein Vokabular überschneidet sich an vielen Stellen mit dem kommunitarischen Denken.

Die andere Richtung dagegen ist stärker an den universalistischen vertragstheoretischen Entwürfen orientiert und fordert aus diesem Grunde exakt die gleichen individuellen Rechte für Frauen wie für Männer. Diese Richtung setzt sich dem Vorwurf aus, eine spezifisch männliche Moral universalisieren zu wollen. Sie möchte, daß alle Funktionen, Ämter und Berufe Männern wie Frauen gleichermaßen offenstehen, und findet es empörend, daß Frauen immer noch in vielen Führungsfunktionen unterreprä-

65 Ebd., S. 85.

66 Vgl. hierzu Cornelia Klinger, »Déjà-vu oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Frauenbewegung«, in: *Kommune*, Heft 12, 1986, S. 57-72; vgl. Greschner, »Feminist Concerns with the New Communitarians«, a.a.O.

sentiert sind. Diese zweite Richtung entspricht recht genau der liberalen Gleichheitsdoktrin und hätte kein Problem mit Rawls' Vertragstheorie.

Zwischen diesen beiden idealtypischen Grundpositionen siedeln sich die tatsächlichen Ansätze feministischen Denkens an. Anders als Seyla Benhabib mit ihrer in unterbestimmten Rekonziationszielen verschwimmenden Position vertritt Susan Moller Okin einen »humanistischen Liberalismus«. Sie stellt die liberale Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich in Frage, weil gerade die Unterdrückung von Frauen im privaten Bereich nur durch Politisierung solcher Konflikte bekämpft werden kann.⁶⁷ Den Kommunitarismus Alasdair MacIntyres und Michael Sandels hält sie für nostalgisch, weil bei beiden traditionelle Familienformen idealisiert werden. Sandel kritisiert zwar das körperlose und voraussetzungsfreie Selbst, übersieht aber die Prägung der Geschlechtsrollen in der Familie. Das heißt, sein nicht mehr freischwebendes Selbst ist immer noch geschlechtslos, seine Kritik an den Abstraktionen des Liberalismus macht halt vor der Frage der Geschlechtsrollen. Andererseits kritisiert Sandel die liberale Lehre vom Primat der Gerechtigkeit in allen Lebensbereichen gerade mit dem Hinweis auf solche Sozialstrukturen wie die Familie, in denen seiner Meinung nach die Güterverteilung und die Verteilung aller anderen knappen Ressourcen nicht nach Gerechtigkeitserwägungen, sondern nach Wohlwollen und Gefühl stattfinden. Seine These ist, daß in intimen und auf Solidarität beruhenden Gemeinschaften Gerechtigkeitserwägungen eher eine nachrangige Rolle spielen.⁶⁸ Genau das ist aus feministischer Sicht der Grundfehler, dessen sich viele kommunitarische Denker überhaupt nicht bewußt zu sein scheinen. Gerade dadurch, daß die Intimität Gerechtigkeitserwägungen auszuschließen scheint, macht sie der Unterdrückung freie Bahn. Es kommt also darauf an, die Familie nicht als intime Gemeinschaft, sondern als öffentliche Einrichtung anzusehen: »Sandels Argumentation gegen den Primat von Gerechtigkeit bricht zusammen, wenn wir die Familie realistisch einschätzen

67 Susan Moller Okin, »Gender, the Public and the Private«, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford/UK: Polity Press 1991, S. 67-90, hier S. 76.

68 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1982, S. 31.

und sie als eine grundlegende gesellschaftliche Institution ansehen, die Gerechtigkeitsstandards zumindest genügen sollte.«⁶⁹

Nach Okins liberalen Vorstellungen soll der Staat in einer so heiß umstrittenen Frage wie der des Geschlechterverhältnisses zwar nicht Partei beziehen, aber doch dafür sorgen, daß es einen einklagbaren Vertrag gibt und daß eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, wenn sie denn einvernehmlich beschlossen werden sollte, jedenfalls »keine ökonomische Abhängigkeit nach sich zieht und daß die langfristigen Partizipationschancen in Berufsleben und Öffentlichkeit für keinen der Partner gefährdet werden.«⁷⁰

Vor allem die kanadische Feministin Donna Greschner hat einige sehr deutliche Warnungen vor der allzu direkten Übernahme kommunitarischen Denkens in den feministischen Diskurs ausgesprochen. Sie macht darauf aufmerksam, daß eine Anknüpfung an den aristotelisch-republikanischen Tugenddiskurs für Feministinnen absurd sei. Nicht nur, daß die lateinische Wurzel von *virtus*, Tugend, das Wort *vir* enthält, das nun einmal »Mann« bedeutet – bei Machiavelli wird Tugend ja ganz direkt als Männlichkeit definiert. Im übrigen bedeutete die traditionelle Tugend für Frauen Jungfräulichkeit. Hinzu kommt das Problem einer unkritischen Sicht der Familie, das die Kommunitarier allerdings mit den Liberalen teilen: ist doch die Familie der primäre Ort der Frauenunterdrückung. Für die meisten Feministinnen sind Frauenbefreiung und die Abschaffung der traditionellen Ehe und Familie eng verbunden, auch wenn die kulturellen Feministinnen die Familie seit einiger Zeit in einem günstigeren Licht darstellen. Selbst ein Liberaler wie John Rawls verzichtet darauf, seine Gerechtigkeitsprinzipien auf die Institution der heterosexuellen Ehe anzuwenden, obwohl er anerkennt, daß die Familie eine der fundamentalen sozialen Institutionen ist – er rechnet sie aber der Sphäre der Privatheit zu, in der Gerechtigkeit offenbar keine Rolle spielt. Bei den Kommunitariern sieht es ähnlich aus. Sandel hält die Familie für das Modell einer Gemeinschaft – ganz offenbar ohne jedes Bewußtsein dafür, welch problematischen Status sie aus feministischer Sicht einnimmt.⁷¹ Hier ist der Aristotelis-

69 Okin, »Gender, the Public and the Private«, a.a.O., S. 86.

70 Ebd., S. 88 f.

71 Greschner, »Feminist Concerns with the New Communitarians«, a.a.O., S. 129-133; vgl. Sandel, *Liberalism*, a.a.O., S. 30 f., 33 f., 169.

mus, der die Familie als die kleinste Einheit der politischen Analyse ansieht, ein äußerst fragwürdiges Erbe.

Der kommunitarische und der feministische Diskurs haben zwar einige Berührungspunkte, es scheint jedoch so, daß der Hauptstrom feministischen Denkens doch lieber den liberalen Weg der gleichen Rechte als den kommunitarischen Weg des Sonderrechts für Gruppen geht. Da feministische Argumente in gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen letztlich doch auf die mögliche Zustimmung aller ausgelegt sind, wird der verallgemeinerte Andere als eben auch für Männer verbindliche Argumentationsbasis ins Feld geführt.

Das wirft gleichzeitig ein kritisches Licht auf einen erheblichen Mangel im kommunitarischen Grundansatz. Die Kommunitarier stehen ständig vor der Schwierigkeit, zu unterscheiden zwischen der berechtigten Betonung konstitutiver Gemeinschaften und der Billigung von Konformismus, Autoritarismus und Patriarchalismus. Ein Kommunitarismus, der annehmen würde, unser Selbst sei vollständig von unseren Lebensgemeinschaften konstituiert, so daß wir den Traditionen, in die wir hineingeboren sind, nicht entkommen könnten, wäre notwendigerweise antifeministisch.⁷²

Für das kommunitarische Denken folgt hieraus, daß es die in unseren Gesellschaften üblich gewordenen Fähigkeiten zur Kritik, zur Herausforderung und Infragestellung derartiger konstitutiver Identitäten in seinen Ansatz aufnehmen muß.⁷³ Aus feministischer Sicht folgt, daß die atomistische Beschreibung des Selbst zwar vor allem jenen Frauen, welche die Erfahrung der Schwangerschaft und engen Verbundenheit mit einem Kind gemacht haben, absurd erscheinen mag, daß aber genau diese Vorstellung von getrennten, gleichen Personen die Möglichkeit der Wahl und damit den Raum der Kritik eröffnet, mittels deren die Frauen sich von der akkumulierten Last des jahrhundertelangen Patriarchats befreien können. Donna Greschner kommt deshalb

72 Greschner, »Feminist Concerns with the New Communitarians«, a.a.O., S. 135.

73 Vgl. zu diesem Punkt: Seyla Benhabib, »Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue«, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, S. 380.

zu dem Schluß, daß die Frauen sich aus beiden Lagern, aus dem kommunitarischen wie dem liberalen, mit Argumenten bedienen sollten, daß aber das liberale Denken wegen seines Aspekts der »liberatio«, der Befreiung, wenigstens derzeit noch dem Feminismus nähersteht.⁷⁴

8.3 Ein Rückblick auf den kommunitarischen Diskurs unter dem Aspekt der Frage nach Begründung, Anwendung, Institutionen, Motivation und der Ausdifferenzierung

8.3.1 *Das Begründungsproblem*

Auf den ersten Blick scheint das Begründungsproblem bei den Kommunitariern in geradezu genial einfacher Weise gelöst zu sein. Es bedarf keiner deduktiv externalistischen Begründung, sondern einer Reflexion auf die Voraussetzungen des liberalen Selbst und der liberalen Gesellschaftsordnung. Die Begründung wird dann nicht konstruiert, sondern durch Interpretation »gefunden«. Man braucht nur auf das Vorgefundene zu zeigen. Diese Methode hat so den Vorteil der Realitätsnähe und Anschaulichkeit. Sie ist allerdings davon abhängig, daß die Interpretation zutrifft. Sosehr Sandels und MacIntyres Argument richtig ist, daß wir uns geprägt durch Familie, Herkunft und Kontext in einer bestimmten Rolle finden, so wenig ist diese Beschreibung des liberalen Selbst vollständig. Sie müßte von einer liberalen Persönlichkeit wegen ihrer Enge geradezu zurückgewiesen werden, da in heutigen Gesellschaften die überwiegende Mehrzahl der Menschen tatsächlich die Möglichkeit hat, das Vorgefundene fragwürdig oder schlecht zu finden und – seltener – durch sozialen Auf- oder Ausstieg die eigene Rollenzuweisung auch zu verändern.⁷⁵ Diese Möglichkeit der Rollendistanzierung gehört zum Bild des liberalen Selbst konstitutiv hinzu.

74 Greschner, »Feminist Concerns«, a.a.O., S. 141, vgl. auch S. 125.

75 Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press 1989, S. 53 ff. John Rawls schließt sich diesem Argument von Kymlicka an; vgl. ders., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 27 Anm.

Will Kymlicka wirft den Kommunitariern, besonders Michael Sandel, eine erhebliche Ambiguität vor. Es sei nicht eindeutig auszumachen, ob sie die starke These vertreten, die Prägung des Selbst durch das Vorgefundene sei so stark, daß eine Veränderung nicht möglich ist, oder nur die schwächere These, daß ein auf eine bestimmte Weise konstituiertes Selbst sich verändern, rekonstituieren kann. Die erste These sei unplausibel, die zweite unterscheide das kommunitarische Denken nicht vom liberalen Projekt.⁷⁶ Eine gewisse Ambiguität ist bei Sandel zwar in der Tat nicht zu leugnen. Sie läßt sich allerdings nicht in diese Form eines der in solchen akademischen Debatten beliebten, aber meist unvollständigen und dadurch wenig Klarheit schaffenden Dilemmata bringen. In Wirklichkeit nämlich vertritt Sandel einen dritten Satz: Das liberale Selbst soll sich seiner Einbettung in soziale Zusammenhänge stärker bewußt werden und daraus die Konsequenz ziehen, seine Handlungsprämissen weniger individualistisch anzulegen. Diese Position setzt ein gewisses Maß an Entscheidungsfreiheit des Selbst voraus, denn andernfalls wäre eine solche Empfehlung sinnlos.

Sandels Ambiguität besteht meiner Auffassung nach in etwas anderem. Die Frage ist im Grunde: Liegt mit der kommunitarischen Hermeneutik ein gesellschaftskritisches Modell vor, das mit solchen Formen der Erinnerung nur Handlungsmöglichkeiten nahelegen kann, oder handelt es sich um eine autoritative Hermeneutik, die mit der geballten Autorität des hinter ihr stehenden und von ihr in Anspruch genommenen Traditionszusammenhangs auftritt? Kürzer gefragt: Sind die Kommunitarier *traditionelle oder kritische Hermeneutiker*? Ist die vorfindliche Gesellschaftsordnung ihr heiliger Text, oder zielen sie auf die Entwicklung von Dialogizität zwischen Vorverständnis und möglichem sozialen Sinn? Es handelt sich um die Ambiguität der hermeneutischen Denkweise selbst.⁷⁷ Dies gilt für alle Kommu-

⁷⁶ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, a.a.O., S. 56.

⁷⁷ Vgl. Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992; John B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1981; Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park und London: Pennsylvania State University Press 1989.

nitärer, deren politische Unterschiede sich mit ihrer Stellung zu dieser Dichotomie korrelieren lassen.

Dabei ergibt sich keineswegs ein simplizistisches Links-Rechts-Modell. Ich werde dazu weiter unten im Zusammenhang mit der Überlegung, ob es sich beim kommunitarischen Denken um ein romantisches Modell oder gar um politische Romantik handelt, noch einiges mehr sagen. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, daß Begründung durch Auslegung ersetzt wird. Die verschiedenen Probleme des Begründungsdenkens werden dadurch aber nur auf eine andere Ebene transponiert, bleiben also im Kern bestehen.

8.3.2 Das Applikations-, Motivations- und Institutionenproblem

Die Bandbreite applikativer Modelle ist bei den Kommunitariern besonders umfassend. Sie reicht von der aktivistischen Politik Barbers über Etzionis Konzept einer sozialen Bewegung bis zu Nussbaums Theorie der Grundbedürfnisse, die als Vorschläge für internationale Beratungsgremien gedacht sind. Die politischen Tugendlehren Galstons und Macedos und die zivilreligiösen Überlegungen Bellahs dürften ihr Anwendungsfeld eher im Bereich der Erziehung oder politischen Bildung finden, weil es hier um die Prägung von Haltungen geht. Die Analysen Sandels und Taylors lassen sich verstehen als Beiträge zum Selbstverständnis und zur Selbstdefinition westlicher Gesellschaften. Sie zielen also auf den öffentlichen Selbstverständigungsdiskurs und richten sich, wie bei Sandel zu sehen, durchaus an die Wahlkampfplanung einer großen Partei oder bemühen sich wie Taylor um die Entwicklung von überzeugenden Argumentationsformen für die besonderen Interessen der französischsprachigen Minderheit und der indianischen Ureinwohner in Kanada.

Diese Vielfalt reduziert die Verallgemeinerungsmöglichkeiten. Gegenüber den Diskursethiken bleibt aber festzuhalten, daß die Institutionalisierungsvorstellungen etwa bei Ben Barber sehr viel konkreter und weiter ausgereift sind. Die Diskursinstitutionen und auch ihr Verbindlichkeitscharakter sind deutlich dargestellt und umrissen. Der ganze Ansatz trägt pragmatische Züge.

Das gilt auch für den organisationspraktisch sehr viel diffuseren

Versuch Etzionis, eine netzwerkartige soziale Bewegung in Gang zu setzen. Auch dies verbleibt nicht im Ungefähren, sondern ist mit praktisch-organisatorischen Anstrengungen und Absichten verbunden, deren Erfolg oder Mißerfolg letztlich feststellbar sein wird. Die Ambiguität der kommunitarischen Kritiken am liberalen Individualismus, die Frage also, auf welcher Basis sie beruhen, ob sie traditionaler oder auf kritischer Hermeneutik verpflichtet sind, wird durch die kommunitarische Politik Barbers und Etzionis ins Aktivistische verlagert, indem durch neue Institutionendesigns oder durch eine soziale Bewegung, also durch Aktivismus, eine neue Basis überhaupt erst geschaffen wird. Dann kann es keinen Zweifel mehr geben, daß Veränderungen stattfinden sollen. Über die Richtung allerdings, ob zum Beispiel mit Etzioni mehr Familie nötig ist, oder mit Barber mehr Basisdemokratie, wird der Streit weitergehen. Er kann auf dieser Theoriegrundlage, wenn ich recht sehe, normativ gar nicht entschieden werden, sondern nur durch die Praxis, also durch den Erfolg der Veränderungsbewegung. Nach Barber wird mehr Partizipation auch mehr Übung in und Bedürfnis nach Partizipation mit sich bringen, alle möglichen Fragen werden also auf die Zukunft verschoben. Wenn Etzionis kommunitarische Bewegung genügend Anhänger gefunden hat, werden die kommunitarischen Wertvorstellungen entsprechend weit verbreitet sein und schon von daher eine überzeugende gesellschaftliche Grundlage, auf die gezeigt werden kann, für deren Gültigkeit darstellen. Es ist jene Verschiebung vom Normativen ins Praktische, die als charakteristische Wendung schon den Diskurs der alten Arbeiterbewegung bestimmt hatte, wo die reale Bewegung die Normativität ersetzen sollte. Es ist ein Aktivismus, der sich die ihn legitimierende Basis faktisch verbreiteter Wertvorstellungen, auf die dann interpretativ rekurriert werden kann, durch seine eigene Tätigkeit überhaupt erst schafft – ein methodisch gewiß höchst irritierendes, in der politischen Praxis aber häufig durchaus wirkungsvolles Vorgehen.

Die Tugendlehren sind der problematischste Bereich, weil hier die traditionelle gesellschaftliche Grundlage, nämlich der gesicherte soziale, pädagogische, institutionelle und vor allem sanktionsmäßige Unterbau nicht mehr vorhanden ist. Als Rekonstruktionsvorschlag überzeugt am ehesten das Modell von Macedo, der den Zusammenhang bestimmter liberaler Tugenden mit

der Funktionsfähigkeit moderner Gesellschaften betont. Er kann also auf ein modernitätsangemessenes Tugendkonzept verweisen und braucht nicht vormodernen Tugendformen nachzutruern, wie dies MacIntyre und in gewisser Weise auch Galston tun.

Wenn man von Barbers Konzept einer demokratisierenden Institutionenreform absieht, kommen konkrete Institutionen bei den Kommunitariern eher zu kurz. Sie scheinen darin kein Problem zu sehen, weil sie grundsätzlich von den vorgefundenen Rahmenbedingungen ausgehen können und diese lediglich zu erweitern und zu ergänzen, also fortzuentwickeln brauchen. Institutionentheorien, die mit typischen kommunitarischen Mitteln arbeiten, liegen zum Beispiel vor in *The Good Society* von Robert Bellah und seinen Mitarbeitern sowie in Etzionis *A Responsive Society*. Bei Bellah werden sowohl das Marktsystem und die Arbeitswelt, auch die Regierung, das Rechtssystem, der extragouvernementale Politikbereich, die Erziehung und die öffentliche Wirksamkeit der Kirchen beschrieben. Bei Etzioni geht es um die Wirkungsweise und Begrenzung von Interessengruppen, um die Entwicklung des Wettbewerbssystems und die Herausbildung von Gemeinschaftsformen auf internationaler Ebene. Anders als etwa bei der Diskursethik, in deren Anfangsphase man schon aus methodischen Gründen die Vermutung haben konnte, Institutionen seien auf ihrer Grundlage überhaupt nicht zu denken, sondern lediglich aufzulösen, ist auf diesem Sektor zwar keine besonders große Zahl von Veröffentlichungen und ebensowenig von originellen Ideen zu verzeichnen, es ist aber deutlich, daß der Ansatz hierfür offen ist und im übrigen auf die vorhandenen Vorarbeiten der deskriptiven und empirischen Politikwissenschaft zurückgreifen kann. Allenfalls könnte man eine Neigung hin zu den schon bestehenden Institutionen befürchten, was aber eigentlich keinen Sinn macht, denn die Institutionen werden selbstverständlich unter den typisch kommunitarischen Gesichtspunkten betrachtet, zum Beispiel ob sie die Atomisierung der Individuen bewirken oder die Bildung von Gemeinschaften fördern.

Das kommunitarische Denken versucht den Gemeinschaftsinn, den »sense of community«⁷⁸, den es als notwendig erachtet,

78 Michael J. Sandel, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self«, in: *Political Theory* 12, Nr. 1, 1984, S. 91.

wenigstens auf der theoretischen Ebene des Selbstverständnisses der Gesellschaft nicht zu untergraben. Das ist der beanspruchte Unterschied zum Liberalismus und der kommunitarische Beitrag zu dem Problem, wie eigentlich zu einem als richtig erkannten moralischen Verhalten auch motiviert werden kann. Der Anspruch ist also durchaus bescheiden, nicht einmal von einer »Erziehung zur Gemeinschaft« ist in den hier behandelten kommunitarischen Texten die Rede, obwohl dies doch naheliegen würde und gewiß auch bald von pädagogischer Seite nachgeholt werden wird. Die Motivation erfolgt durch den Appell an gemeinsam geteilte Voraussetzungen. Deshalb kann es nur dort auf Plausibilität und Akzeptanz zählen, wo derartige Voraussetzungen vorhanden bzw. geschaffen worden sind. Es hilft nicht in prekären transitorischen Situationen wie in den nachkommunistischen Gesellschaften Osteuropas. Das ist vor allem in der polnischen Diskussion um Charles Taylor deutlich geworden.

8.3.3 *Das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem*

Nach Luhmannschen Maßstäben dürfte das kommunitarische Denken eher als ein wenig unterkomplex anzusehen sein. Das Überwiegen narrativer Elemente in den kommunitarischen Texten macht schon deutlich, daß es Züge des gemeinschaftsstiftenden Mythos trägt. Es wiederholt Erzählungen von funktionierenden Gemeinschaften, um diese zu propagieren und durch Zeigen auf sie, also in erster Linie mit Methoden der Anschaulichkeit Empfehlungen auszusprechen. Die Kritik am atomistischen Liberalismus hat daneben eine Begründungsfunktion durch Aufbau eines negativen Gegenbildes, das zwar von Sandel mit textanalytischen und philosophischen Überlegungen zu Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelt wird, aber im Grunde auch nur narrativ ist.

Wenn man Michael Walzers Ansatz ausklammert, den ich mit guten Gründen wegen seiner reflektierteren und komplexeren Methode und seiner stärker als andere Kommunitarier am amerikanischen politischen Liberalismus orientierten Ziele im Kapitel über die Trennungstheorien der Moral behandle, dann wird man sagen müssen, daß die einzelnen kommunitarischen Konzeptionen

nen auf der Differenzierungsebene in der Tat nicht sehr komplex sind. Die kommunitarische Sehnsucht nach Gemeinschaft, ihr »longing for community« trägt Züge *politischer Romantik*. Wenn man, wie es sich seit Carl Schmitts Studie aus dem Jahre 1919 eingebürgert hat⁷⁹, sowohl einen basisdemokratischen Rousseauismus (wie ihn unter den Kommunitariern etwa Benjamin Barber vertritt) als auch die Orientierung an vorgegebenen, nicht bewußt konstruierten sozialen Ordnungsformen als Richtungen der politischen Romantik auffaßt, ist diese Charakteristik keineswegs abwegig. Allerdings ist mit dieser Begriffsverwendung noch nicht besonders viel ausgesagt, denn die Romantiker konnten im Reich ihrer intellektuellen Träume »von Anfang an« radikalisierte Subjektivität, »höchste Wertung der Persönlichkeit und Tendenz zur Gemeinschaft eng miteinander« verbinden.⁸⁰

Die Gesellschaft isolierter Individuen ist nicht die unausweichlich notwendige Lebensform der Moderne. Auch diese sozialgeschichtliche Erfahrung ist ein wesentliches Moment, das wenigstens teilweise zu erklären vermag, weshalb der Gemeinschaftsbegriff in den USA nicht so sehr belastet ist wie bei uns. Der Versuch allerdings, eine Gemeinschaft in einem nationalen, das heißt für den einzelnen nicht mehr recht überschaubaren Maßstab zu etablieren, wäre vermutlich in Europa wie den USA dazu verurteilt, in mindestens unehrliche, meist aber gefährliche und den einzelne unterdrückende Ideologie auszuarten.

Auch der Wunsch nach Etablierung neuer Gemeinschaften in einer ansonsten liberalen und individualistischen Gesellschaft könnte immer noch der Ausdruck verzweifelter Antirationalität sein. Die politische Romantik in Deutschland war verbunden mit einer Sehnsucht nach dem Mittelalter und einer ständestaatlichen und korporatistischen Organisation der Gesellschaft. Politische Romantik würde nach heutigen Maßstäben zum Beispiel vorliegen, wenn man fordern würde, die Anrechte auf die Verteilung öffentlicher Mittel an kleine soziale Gemeinschaften zu übertragen. Dann nämlich würde die individualistische Gesellschaft sich

79 Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 4. Auflage, Berlin 1982; vgl. zum gleichen Thema, unter Ausklammerung des Rousseauismus, Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1984 (zuerst 1924).

80 Paul Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Halle a. d. S. 1925, S. 2.

tatsächlich in eine Gruppenstruktur oder in einen Korporatismus hinein entwickeln. Der herkömmliche ständestaatliche Korporatismus des 19. und 20. Jahrhunderts hatte genau diesen Weg vorgeschlagen und war damit in vielen Punkten zum Vorbild für die Gesellschaftskonzeption des europäischen Faschismus geworden.

An dieser interessanten Frage zeigt sich, wie sehr die modernen Kommunitarier, die in diesem Band behandelt wurden, innerhalb der gegenwärtigen liberalen Gesellschaftsstruktur argumentieren. Nicht einmal der gegenüber Othmar Spann's »Wahrem Staat« und Mussolinis »Stato Corporativo« außerordentlich gemäßigte sogenannte »Neokorporatismus«, der in den achtziger Jahren eine vorübergehende Konjunktur in der akademischen Politikwissenschaft erlebte, wurde von den Kommunitariern als ernsthafter Diskussionsbeitrag herangezogen.⁸¹

Es ist von zentraler Bedeutung, ob Freiheitsrechte und soziale Verteilungsrechte jedem Einzelnen oder aber bestimmten Gruppen garantiert werden. Wenn zum Beispiel die Freiheit der öffentlichen Meinungsäußerung, des Zusammenschlusses, des Denkens und der Religionsausübung Korporationen statt Individuen zugebilligt würden, dann würden dadurch existierende Gemeinschaften geschützt vor anderen Gruppen oder vor staatlichen Einflüssen. Dagegen wäre die Gründung neuer Gruppen durch Individuen, die mit den vorherrschenden ihrer Ansicht nach verknöcherten und erstarrten Gemeinschaftsformen unzufrieden sind, erheblich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.⁸² Wer

81 Vgl. dazu Klaus von Beyme, »Neokorporatismus – neuer Wein in alte Schläuche?«, in: ders., *Der Vergleich in der Politikwissenschaft*, München und Zürich 1988, S. 171-198. Als Beschreibungskategorie soll der Begriff hier nicht kritisiert werden, aber gerade bei von Beyme werden die mitgemeinten normativen Implikationen überdeutlich, wenn er zum Beispiel auf die korporatistische Politik der italienischen Linken hinweist. Die Verwendung eines Begriffs, der auf -ismus endet, legt normative Assoziationen ohnehin nahe, die man, wenn man sie aus methodischen Erwägungen ernsthaft vermeiden möchte, auch in der Begriffssprache vermeiden sollte. Vgl. meinen Aufsatz »Am Ausgang des korporatistischen Zeitalters«, in: *Gegenwartskunde* 45 (1996), Heft 3, S. 323 bis 336.

82 Hierzu und zu dem folgenden Argument: Allen E. Buchanan, »Assessing the Communitarian Critique of Liberalism«, in: *Ethics* 99, 1989, S. 862.

Veränderung will, muß in solchen Fällen die Korporationsstruktur aufbrechen. Befinden sich die Anrechte und Freiheitsrechte dagegen in der Verfügungsgewalt der Individuen, ist friedlicher Wandel eher möglich und wahrscheinlich.⁸³

Gruppenrechte würden Hierarchien aufbauen und verstärken, individuelle Rechte dagegen sind im Kern antipaternalistisch und bieten am ehesten die Chance, hierarchische Verteilungsstrukturen zu verhindern.⁸⁴

Die Anführer von ethnischen Minderheitsgruppen haben immer wieder Gruppensonderrechte verlangt, die dann der internen Verteilung innerhalb der Gruppe überantwortet sein sollten. Statt einer demokratischen Gesellschaft der Gleichheit würde auf diese Weise eine ständestaatliche Privilegiengesellschaft entstehen, also eine Regression ins Mittelalter. Der Vorwurf der politischen Romantik gegen kommunitarische Denkansätze hat genau hier seinen Ursprung. Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, daß ein derartiger Korporatismus bei den heutigen Kommunitariern nur eine sehr geringe Rolle spielt. Allerdings ist diese Frage, wie sich an Charles Taylors Position zur Quebec-Frage zeigt, noch keineswegs ausreichend diskutiert worden.

Sosehr sich die Kommunitarier vom radikalen Liberalismus der individuellen Selbstbereicherung unterscheiden – mit den modernen Wohlfahrtsstaatsliberalen herrscht letztlich weitgehende Übereinstimmung: Die Freiheits- und Verteilungsrechte bestehen gegenüber dem Staat, nicht gegenüber einzelnen Untergruppen. Er ist das, was John Dewey mit der »great community« meinte. So wichtig kleinere Einheiten für das Zusammenleben und auch für das öffentliche Leben sein mögen und sosehr sie aus diesem Grunde auch Förderung verdienen: in allen zentralen Bereichen von Rechten muß auch nach der Vorstellung eigentlich aller Kommunitarier Gleichheit auf dem gegenwärtig erreichten Stand der Universalisierung, also mindestens auf nationalstaatlichem Niveau angestrebt werden.

Eine Gemeinschaft dieser Größenordnung aber trägt unvermeidlich Züge all dessen, was die Kommunitarier an der Gesellschaft kritisieren. Hier liegt ein Dilemma vor. Will man keine

83 Diese Überlegung geht auf ein klassisches Argument John Stuart Mills zurück: vgl. ders., *Über die Freiheit*, Stuttgart 1974.

84 Buchanan, »Assessing the Communitarian Critique of Liberalism«, S. 863.

auseinanderstrebenden, mit unterschiedlichen Privilegien versehenen Sondergruppen, muß man für die Gemeinschaft einen möglichst großen Maßstab wählen und das Individuum direkt dieser Großorganisation gegenüberstellen. Die Fremdheit und Entfremdung, die dadurch entsteht, muß dann wieder durch kleinere Organisationsformen wie beispielsweise durch Zweck- und Gefühlsgemeinschaften nach der Art von Elterngruppen, Nachbarschaften, Familien und Vereine zurückgedrängt werden.

Wer solche Organisationsformen als ausschließlich schicksalhafte und unausweichliche Bindungen betrachtet, ist gewiß ein Sozialromantiker. Wenn aber nur gemeint ist, daß sie durch bewußtes Verhalten, also ein gewissermaßen reflexives Bekenntnis gefördert und aufrechterhalten werden sollen, dann können sie als Korrektiv in einer im übrigen liberal geprägten Gesellschaft angesehen werden. Hier liegt eine große Schwierigkeit kommunitarischen Denkens, das letztlich immer nur als korrigierende Minderheitsströmung eines mächtigeren liberalen und individualistischen Diskurses politisch erträglich ist. Wenn es jedoch selber dominant und politikprägend wird, dürfte es auch in einer ansonsten liberalen Gesellschaft schnell repressive Züge bekommen. Deshalb hat Michael Walzer dem Kommunitarismus, dem er eine wohlwollende Prognose geben wollte, denn auch vorausgesagt, daß er, in welcher Form auch immer, eine ständige Begleiterscheinung des modernen Liberalismus bleiben wird.⁸⁵

Gerade der methodische Ausgang von Traditionszusammenhängen steht in der Gefahr, diese zu global zu setzen, weil dann das Unterscheidungskriterium zwischen erhaltenswerten, anknüpfungswerten Traditionen auf der einen Seite und den zu verwerfenden, aufzugebenden oder zu überarbeitenden auf der anderen Seite verlorengeht. Sobald aber eine derartige Differenzierung vorgenommen werden soll, stellt sich für den Kommunitarier das Methodenproblem. Wer nämlich aus Traditionen auswählt, hat sich aus dem Traditionsverband selbst immer schon gelöst und kann sich zur Rechtfertigung seiner Position eben nicht mehr auf diesen berufen. Die Selbstsicherheit der eigenen Position geht dadurch verloren. Die Kommunitarier geraten auch dort, wo sie ihrer politischen Parteinahme nach überhaupt

85 Michael Walzer, »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main/New York 1993, S. 157.

keine konservativen Neigungen haben, in dieses klassische Dilemma des Konservatismus.⁸⁶ Das Dilemma ist nur um so offensichtlicher, weil bei den meisten Kommunitariern die interpretative Distanz schon vorgegeben ist.

Dieser Punkt wird im kommunitarischen Denken nicht wirklich ausgetragen und durchdiskutiert. Dadurch schleicht sich in den Texten der Kommunitarier eine ausgeprägte rhetorische Note ein: sie ersetzen Begründungen durch unbestimmte Appellativität, die aber nicht näher ausgeführt werden kann, weil sie dann die Evidenzgeste des interpretativen Traditionsbezugs in Frage stellen würde, also dem eigenen Ansatz gerade die möglichen Stärkemomente entzöge. Die mangelnde Differenzierung ist also keine bloße Schwäche einiger Theoretiker, die nicht ganz zu Ende gedacht haben und die durch konsequente Weiterarbeit behoben werden könnte, sondern ihre Ursache liegt im Ansatz selbst.

Die gesamte Methodik des Kommunitarismus bleibt dadurch mit einer eigentümlichen Prämodernität behaftet, die im Leser, je mehr er die umfangreiche Textproduktion zur Kenntnis nimmt, ein immer stärkeres Unbehagen an dieser Art von nicht wirklich ausgewiesenem Normativismus aufkommen läßt. Prämoderne Züge sind vor allem deshalb festzustellen, weil letztlich der Glaube inhärent bleibt, mit traditionellen philosophischen Mitteln Wesentliches zur Erhellung normativer Elemente der heutigen Gesellschaften beitragen zu können. Vor allem der Tugenddiskurs zeigt aber, daß dies alles zu unbestimmt bzw., wo es konkretisiert wird, zu leicht bestreitbar bleibt. Was fehlt, sind letztlich die modernitätsangemessenen Differenzierungsformen. Erst der von Walzer, Rawls und Rorty vollzogene Schritt, Demokratie und Philosophie systematisch zu trennen, sowie die konsequente Bereichsbegrenzung auch innerhalb der politischen Ethik eröffnet einen Ausweg aus dieser Blockierung.

86 Vgl. Martin Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Neuausgabe, Frankfurt am Main 1986.

8.3.4 Die Auseinandersetzung mit dem kommunitarischen Denken vom Standpunkt der Diskursethik

Weil Karl-Otto Apel im Grunde am gleichen Problem, nämlich der Frage nach der Basis für überzeugende Normenbegründungen – wenn auch mit anderen Lösungsansätzen als die Kommunitarier – arbeitet, stammt die wohl produktivste Auseinandersetzung mit ihren Theorien von ihm. Seine kritisch weiterführende Lektüre der kommunitarischen Texte soll deshalb in ihren wesentlichen Punkten dargestellt werden. Er hat als einziger der Frankfurter Philosophen sofort erkannt, daß zwischen seiner Diskursethik und dem kommunitarischen Denken eine grundlegende Gemeinsamkeit besteht: Apels Diskursethik geht vom Apriori der *Kommunikationsgemeinschaft* aus. Damit ist einerseits ein faktisches Apriori im Sinne der philosophischen Hermeneutik Heideggers und Gadamers gemeint: die partikulare und zufällige Gemeinschaft, in der wir kommunizieren, bildet die tatsächliche Voraussetzung dieser Kommunikation. So geht in die Diskursethik ein Element der Faktizität und der Gemeinschaftlichkeit ein.

Andererseits aber, und hier liegt die Differenz zum kommunitarischen Denken, meint Apel mehr, nämlich die prinzipielle Existenz einer *Kommunikationsgemeinschaft* als notwendiger Voraussetzung jeder Art von Kommunikation. Jegliche faktische Kommunikation würde ja, wie jede Vereinbarung unter zwei oder mehr Menschen, nur für die Betroffenen gelten und könnte von den übrigen als irrtümlich oder fehlerhaft erkannt werden. Wirklich verbindlich wäre nur eine universelle Kommunikation. Sie wäre so etwas wie eine von allen getroffene Vereinbarung. Da es aus der Geschichte hinreichend Beispiele auch noch für einen irrtümlichen *consensus catholicus* gibt, für einen im Ergebnis völlig falschen allgemeinen Konsens, müßte diese Gemeinschaft wenigstens der Idee nach auch noch in die Zukunft ausgedehnt werden.

Charles Sanders Peirce, der Begründer des amerikanischen Pragmatismus und einer der Hauptanreger von Apels und Habermas' Diskursethik, hat deshalb die Idee der unbegrenzten Gemeinschaft aller Verstandeswesen entwickelt, der »indefinite community«. Wahr oder richtig wäre dann die »ultimate

opinion« dieser Gemeinschaft: die letzte Meinung, zu der sie kommt.⁸⁷ Dieser Schritt über tatsächlich existierende Gemeinschaften hinaus ist der Schritt, der Apel letzten Endes dann doch von den kommunitarischen Positionen trennt. Zwischen Diskursethik und kommunitarischem Denken besteht also eine Verwandtschaft im Grundbegriff der Gemeinschaft und gleichzeitig eine Differenz darin, daß die Gemeinschaft bei Apel und Habermas mehr als nur partikular und faktisch ist: Sie ist zugleich transzendental gedacht, in sie ist der Bezug auf eine regulative Idee eingebaut. Unter dem Aspekt der politischen Romantik wäre Apel der konsequentere Romantiker, weil er an dieser Stelle die Unendlichkeit in den Blick bekommt, während die Kommunitarier demgegenüber als geradezu bodenständig und realistisch erscheinen.

Dies vorausgesetzt, soll im folgenden Apels Auseinandersetzung mit wichtigen kommunitarischen Grundüberlegungen skizziert werden.⁸⁸ Der kommunitarischen Kritik am Hobbeschen Atomismus kann er nur zustimmen. Mit einer bloß strategischen Vernunft des Selbstinteresses läßt sich zwar der Abschluß eines Sozialvertrages begründen, nicht aber die Tatsache, daß dieser dann auch eingehalten wird. Vertragsehrlichkeit ist bei Hobbes wie bei Friedrich August von Hayek eine Funktionsvoraussetzung des Wirtschaftsliberalismus. Vom rationalen Eigeninteresse aus gesehen aber ist die Position des *free riders* die rationalste: davon auszugehen, daß die anderen den Vertrag einhalten, selber aber die parasitären Vorteile dessen in Anspruch zu nehmen, der nicht bezahlt. Empirische Studien zu diesem Thema haben übrigens ergeben, daß die einzige soziale Gruppe, die bei Umfragen ein solches Verhalten zugab und für sinnvoll hielt, Ökonomen waren, während alle anderen sich doch stärker Gemeinschaftswerten verpflichtet fühlten. Damit ist aber nicht bewiesen, daß die These falsch ist, Schwarzfahren sei, wenn man

87 Vgl. dazu Walter Reese-Schäfer, *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Hamburg 1990.

88 Er hat sie vorgetragen in Karl-Otto Apel, »Das Anliegen des anglo-amerikanischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die ›kommunitären‹ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?«, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 149-172.

selbst es tut und nicht die anderen, das strategisch rationalste Verhalten, sondern nur, daß der Gemeinsinn bislang eben doch stärker ausgeprägt ist und daß die Handlungsmotivationen der Bürger faktisch nicht oder wenigstens noch nicht bzw. nicht immer vom rationalen Eigeninteresse dominiert werden.⁸⁹

Philosophisch gesehen folgt aus dieser Debatte, daß die radikale Reduktion menschlicher Motivation auf das rationale Eigeninteresse keine funktionierende Gesellschaft begründen kann. Daß das Selbstinteresse faktisch ohnehin nicht konsequent das Handeln bestimmt, wäre dann eine Erklärung dafür, wieso Gesellschaften trotzdem funktionieren können.

Die zweite wesentliche Liberalismuskritik, in der Gemeinsamkeiten zwischen Kommunitariern und Diskursethikern bestehen, ist die Kritik am Bild des autonomen Individuums. Kants Autonomiebegriff war gewiß nicht atomistisch gedacht – weil das autonome Individuum nicht von der Willkürfreiheit, sondern von der Vernunft bestimmt sein sollte. Bis dahin wäre eine Kritik nicht berechtigt. Aber »es fehlt bei Kant – ebenso in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie – eine selbst noch transzendentalphilosophische Reflexion auf jene Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gültigkeit von Bedeutungs- und Regelverständnis, die erst durch Sprache und Kommunikation gewährleistet werden.«⁹⁰ Deshalb muß Kant dem autonomen Subjekt den guten Willen zutrauen bzw. zumuten, der doch in Wirklichkeit durch die Tradition der Kultur, des Sprachgebrauchs, und damit letztlich der Gemeinschaft, der gelebten Moral und damit in gewissem Sinne auch der konventionellen Normen erzeugt wird. Bei Kant war so etwas wie eine objektive Gegebenheit von geistigen Traditionen gar nicht vorgesehen. Dieser Gedanke, der den Kantischen Dualismus von Faktizität und Erkenntnis überwand, kam erst durch Hegel und seinen Begriff des »objektiven Geistes« in die Diskussion, der dann später die Begriffsgrundlage der verstehenden Geisteswissenschaften bei Dilthey ergab.⁹¹

89 Gerald Marwell, Ruth E. Ames, »Economists free ride, does anyone else? Experiments on the provision of public goods«, in: *Journal of Public Economics* 15, 1981, S. 295–310.

90 Apel, »Das Anliegen des anglo-amerikanischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik«, a.a.O., S. 155.

91 Ebd., S.156 f.

Apel beharrt darauf, daß die Verbindlichkeit von Normen etc. nicht allein aus der Tradition, aber eben auch nicht allein aus der Autonomie des Individuums abgeleitet werden kann. Kants kleinere Schriften zur Politik, aber auch einige zentrale Überlegungen in der *Kritik der Urteilskraft* sowie in seiner Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geben mit ihrer Verwendung von Begriffen wie »Gemeinschaft«, »Gemeinsinn« (*sensus communis*), »Beistimmung der anderen« und »Öffentlichkeit« aber Hinweise, die eine transzendentalpragmatische Radikalisierung seiner Position im Sinne der Diskursethik sinnvoll erscheinen lassen.⁹² Apels Grundidee ist die einer nichtpartikularen Gemeinschaft, nämlich die der unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft als regulativer Idee. »Eine solche Konzeption nun findet sich meines Wissens bei keinem der repräsentativen Vertreter des anglo-amerikanischen Kommunitarismus.«⁹³

Die Grundschwäche kommunitarischen Denkens bleibt nach Apels Ansicht, daß es eine rationale Begründung von universal gültigen Normen wie zum Beispiel von Menschenrechten, nicht ermöglicht. Auch dann nicht, wenn man wie Charles Taylor sich in die universalistische Tradition des Westens hineinstellt, allerdings mit kommunitarischen Argumenten. Der Gedanke, daß die besondere westliche Tradition, zu der die Kommunitarier sich bekennen, zugleich die Tradition der Allgemeinheit ist, selbst aber nicht mehr allgemein begründet werden kann, läuft für Apel auf den Versuch einer substantialistischen Synthese der Menschheitsgeschichte hinaus. Damit sei schon Hegel gescheitert, denn der Bezugspunkt ist dann immer nur die begrenzte faktisch bestehende Gemeinschaft mit allen ihren Schwächen und Fehlern, die sich aber absolut setzt und im Grunde auch eine privilegierte Aussichtsposition in irgendeinem Endpunkt der Geschichte annehmen muß.

Deshalb gibt sich Apel mit der kommunitarischen Botschaft, daß jedes Selbst in bestimmten kommunitären Bedingungen situiert sei, nicht zufrieden. Die persönliche Identität »kann nicht nur geschichtlich bedingt sein; sie muß vielmehr, zumindest auch [...] durch den Bezug des Subjekts der praktischen Vernunft auf die kontrafaktisch antizipierte ideale Kommunikationsgemein-

92 Ebd., S. 158.

93 Ebd., S. 159.

schaft bestimmt sein.«⁹⁴ Das ist nicht nur eine Frage der Moraltheorie, sondern vor allem der internationalen Politik. Apel kritisiert deshalb an den Kommunitariern, daß sie zwar einzelne Gemeinschaften und Staaten als Schicksalsgemeinschaften im Blick haben, nicht aber die internationalen Verflechtungen. »Dabei hatte doch schon Kant darauf hingewiesen, daß eine ideale republikanische Staatsordnung schwerlich in einem Land realisiert werden könne, das heißt unabhängig davon, daß gleichzeitig eine weltbürgerliche Rechtsordnung durch einen Staatenbund realisiert wird.«⁹⁵

Dieser Schluß Apels vom Internationalen auf das Universale ist allerdings nicht zwingend. Auch internationale Konflikte können nach Regeln behandelt werden, die »sich ergeben haben«, die sich in bestimmten Traditionen als tragfähig erwiesen haben. Darauf werde ich im Zusammenhang mit Michael Walzers Argumenten weiter unten noch ausführlicher eingehen, denn er ist diesen kommunitarischen Weg gegangen: er argumentiert kasuistisch, von den Einzelfällen her, er appelliert an Erfahrungen.⁹⁶ Nach schwersten Konflikten befriedete und kooperierende Räume wie das moderne Westeuropa können Vorbilder abgeben. Es können gerade lokale Traditionen sein, denen andere sich dann anschließen. Auch internationale Politik läßt sich mit kommunitarischen Argumenten diskutieren. Erprobte und eingelebte Verfahrensweisen der Konfliktregelung scheinen sogar tragfähiger zu sein als abstrakte Prinzipien des Völkerrechts. Das, worauf zwei oder mehr Partner sich faktisch einigen können, kann dann als Lösung gelten, nicht aber ein Prinzip, das immer schon für alle gilt. In der Entwicklungspolitik hat übrigens Dieter Senghaas einen ganz ähnlichen Weg vorgeschlagen: *Von Europa lernen*.⁹⁷ In einer Hinsicht allerdings ist Apels universalistischer Einwand berechtigt: Mit einer solchen Denkweise läßt sich nicht kritisieren, wenn eine von mehreren Beteiligten gemeinsam gefundene Lösung auf Kosten anderer oder gar aller übrigen geht. Eine sich nach außen, besonders gegenüber den Entwicklungsländern ab-

94 Ebd., S. 162.

95 Ebd., S. 163.

96 Vgl. hierzu: Kapitel 10.6 über Universalismus, Kriegsgründe und Kriegführung.

97 Dieter Senghaas, *Von Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt am Main 1982.

schottende Festung Europa wäre mit universalistischen Argumenten nicht zu rechtfertigen, wohl aber mit kommunitarischen Argumenten.

Trotzdem kommt Apel den Kommunitariern in einem entscheidenden Punkt sehr weit entgegen, und zwar deshalb, weil er sich durch das konsequente Weiterdenken seiner eigenen, nicht nur transzendentalen, sondern gleichzeitig hermeneutischen Position dazu gezwungen sieht. Der Ausgangspunkt der Diskursethik war die Doppelung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft als regulative Idee und der Zugehörigkeit zu einer faktischen Kommunikationsgemeinschaft – die ebenso unausweichlich ist, weil man außerhalb einer solchen nicht als Mensch existieren kann. Insofern kann auch für Apel »ein endlicher Mensch – ein Mensch als Fleisch und Blut und ein Mensch mit *Thymos* im Sinne Platons (und Fukuyamas) nicht ohne einen *Patriotismus* im Sinne Taylors, und das heißt nicht *nur* im Sinne eines international anschlussfähigen Verfassungspatriotismus, seine persönliche Identität gewinnen bzw. bewahren [...]. Ich muß aber sogleich hinzufügen, daß der Verfassungspatriotismus als *der* spezifisch *postkonventionelle Patriotismus* [...] heute einen normativ-moralisch relevanten Vorrang einnehmen muß.«⁹⁸

Das gilt übrigens nicht nur für Apel selbst, der sich von seiner individuellen Lebensgeschichte her immer als Patriot gefühlt hat, sondern auch für Jürgen Habermas, der gerade in seinen letzten Arbeiten deutlich erklärt hat: »Für diese Verwurzelung universaler Prinzipien braucht man immer eine *bestimmte* Identität.«⁹⁹ Die Diskursethik bedarf einer Ergänzung durch ein Konzept des konkreten Lebens und des guten Lebens als Zielvorstellung. Aber, das stellen Apel wie Habermas immer wieder klar: der wichtige Unterschied zu allen kommunitarischen Positionen bleibt letztlich doch, daß sie allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien grundsätzlich den Vorrang einräumen vor allem konkreten Ansprüchen der Gemeinschaft.

98 Apel, »Das Anliegen des angelsächsischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik«, a.a.O., S. 166, Hervorhebungen von Apel. Fukuyamas moderne Interpretation von Platons Thymos-Begriff findet sich in Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992, S. 229 f., 253-267, 707-720.

99 Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt am Main 1990, S. 152.

Dritter Teil
Differenzierungstheorien der Moral –
Die neuen Grenzgötter

Jenseits von Konsens und Gemeinschaft geht es im dritten Teil dieser Arbeit um Grenzziehungskonzeptionen der Ethik. Immanuel Kant hat an prominenter Stelle von dem Grenzgott der Moral gesprochen, der dem Jupiter als dem Grenzgott der Gewalt nicht weicht.¹ Diese Bemerkung geht auf eine Erzählung des Titus Livius zurück. Als Tarquinius Priscus den Jupitertempel plante, wollte er den Platz von anderen Kulturen frei machen und beschloß, die wenigen dort vorhandenen Heiligtümer und Kapellen aufzuheben. Doch während das Orakel die Aufhebung der anderen Kultstätten zuließ, untersagte es diese beim Heiligtum des Grenzgottes Terminus, so daß von ihm seitdem die Legende geht, er habe dem neuen Gott nicht weichen wollen. Man beließ einen dem Terminus geweihten Stein, der keine Skulptur, sondern ein echter Grenzstein gewesen sein soll, in der Cella des Jupiter, in dem festen Glauben, daß sich darin die Sicherheit und langdauernde Beständigkeit des römischen Reichs andeute.²

Es handelt sich bei diesem Bericht natürlich um eine mythologisierende Geschichtskonstruktion des Livius und anderer in legitimierender Absicht. Allerdings haben die Römer in der Tat die Grenzsteine von Privatgrundstücken als göttliche Wesen verehrt und ihnen zu Ehren am 23. Februar des Terminalienfest gefeiert. Es handelte sich wohl um eher fröhliche Zusammenkünfte von Nachbarn.³ Diese beiläufige und doch nicht belanglose Erzäh-

1 Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, Hamburg 1973, S. 151.

2 Liv. I, 55, 2 ff.

3 Vgl. dazu *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hg. von W. H. Roscher, Bd. 5, Leipzig 1916-1924; *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, hg. von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Zweite Reihe, Neunter Halbband, Stuttgart 1934; *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Art. Grenzgott, Viertes Band, 1. Abteilung, Leipzig 1935; *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* von Herbert Hunger, Wien, 8. Auflage, o.J., sowie Hor., *Epod.* 2, 59 zu den Terminalien. Die Grenzgötter stellte man sich nicht als Personen vor. Im ältesten römischen Recht galt übrigens das Verrücken von Grenzsteinen (*crimen termini moti*) als Kapitalverbrechen, das mit der Todesstrafe zu ahnden war.

lung sowie der freie Umgang des Livius mit ihr hat mich motiviert, die Grenzgötter als Allegorie für die im letzten großen Teil behandelten Verfahrensweisen der Bereichstrennung innerhalb pluralistischer Gerechtigkeitskonzeptionen zu nehmen. Der Titel dieser Arbeit lautet deshalb auch: Grenzgötter der Moral.

Neuntes Kapitel

Sprachanalyse und pluralistische Gerechtigkeit: Jean-François Lyotard

9.1 Die verlorengegangene Begründung

Auf zwei Ebenen und mit zwei Grundargumentationen stellt Lyotard das Begründungsdenken in Frage. Einmal mit der Erzählung vom Ende der großen Erzählungen und von der Grundlagenkrise der modernen Wissenschaften. Zum zweiten mit einer sprachanalytischen Argumentation, nach der zwischen verschiedenen Diskursarten keine strikt verbindlichen Übergänge möglich sind. Die erste Argumentationsweise setzt auf Plausibilität und Analogien zur Auflösung wissenschaftstheoretischer Selbstgewisheiten durch die neuere Diskussion. Sie hat in philosophischer Sicht den Mangel, einer Erzählung wiederum nur narrativ zu begegnen. Die zweite Argumentation versucht sich auch den Philosophen verständlich zu machen und erreicht so zwar eine prinzipielle Ebene jenseits der Erzählungen, sieht sich nun aber wieder der noch prinzipielleren Nachfrage ausgesetzt, in welcher Diskursart man denn überhaupt die Unvereinbarkeit von Diskursarten behaupten könne.

Die philosophische Furcht vor Plausibilitätsargumenten muß man im politiktheoretischen Diskurs nicht unbedingt teilen, zumal selbst eine nach innerfachlichen Maßstäben gelungene Letztbegründung nur dann im Reich des Politischen auch Verbindlichkeit erlangen kann, wenn sie sich dort nach den dortigen Kriterien plausibel zu machen versteht. Deshalb sollen die beiden Argumentationen Lyotards in der oben angegebenen Reihenfolge rekonstruiert werden.

9.1.1 Die Unplausibilität der Legitimationserzählungen

Die Wissenschaftsentwicklung selbst hat traditionelle selbstlegitimierende Metaerzählungen wie die Geschichtsphilosophie und die Erzählung der Aufklärung, »worin der Heros der Wissen-

schaft an einem guten ethisch-politischen Ziel, dem universellen Frieden, arbeitet«⁴, überholt und in Frage gestellt. Solche großen Erzählungen haben ihre Glaubwürdigkeit verloren. Sobald man die Spielregeln der empirischen Wissenschaft gegen ihre eigenen großen Legitimationserzählungen kehrt, erscheint sie als Ideologie und Machtinstrument, als abhängig vom vorwissenschaftlichen Wissen.

Das emanzipatorische Legitimationsmodell, das zuletzt Habermas noch festhalten will, zerfällt, weil das Bewußtsein dafür sich durchsetzt, daß aus wissenschaftlichen Beschreibungen keine präskriptiven Aussagen gewonnen werden können. Kants Teilung der Vernunft in ein theoretisches und ein praktisches Sprachspiel führt zu der Einsicht, daß die Wissenschaft das praktische Spiel nicht reglementieren kann – genausowenig wie das ästhetische. Sie kann nicht einmal mehr die Verbindlichkeit ihrer eigenen Regeln begründen.

Für Lyotard folgt aus der Theorieentwicklung des kritischen Rationalismus ein weitreichender Zweifel an der Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Aussagen überhaupt: »wenn tatsächlich und prinzipiell jede kritisierbar ist, wie kann man dann einem allgemeinen Zweifel am Wert der Wissenschaft in ihrer Gesamtheit entgehen?«⁵ Wenn zur Versicherung der Gewißheit kein Rekurs mehr auf ein Anderes, ein Absolutes, eine unbezweifelbare Gegebenheit mit Evidenzanspruch mehr möglich ist, »muß sich die Erkenntnis auf die einzigen Mittel stützen, die sie selbst autorisiert, auf die einer rational ›guten‹ Form oder Konstruktion.«⁶ Sie muß sich also selbstreferentiell fundieren und gerät damit in die Paradoxie selbstreferentieller Aussagen. Wenn sie diese, um Widersprüche zu vermeiden, per Dekret verbietet, also nach dem Modell Russells und des Wiener Kreises die Metaphysik ausgrenzt, kann sie zwar Fundierungsansprüchen aus dem Wege gehen, müßte dann aber auch in der Rhetorik ihrer Selbstvergewisserung bescheidener auftreten, was sie jedoch wiederum nach dem Vorbild des Wiener Kreises nur selten tut.

Lyotards Kritik im *Postmodernen Wissen* bezog vor allem daher

4 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, S. 14 (Original: *La condition postmoderne*, Paris 1979).

5 Lyotard, »Grundlagenkrise«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26, 1986, S. 2.

6 Ebd.

ihre Überzeugungskraft, daß sie an längst gewußte, längst entwickelte wissenschaftstheoretische Einsichten anknüpfen konnte. Sie verwendete Selbstinfragestellungstendenzen der neueren Wissenschaftstheorie gegen die immer noch vorherrschende Rhetorik des Szientismus, die ganz gegen dessen eigene Ansprüche noch parasitär von den alten metaphysischen Gewißheiten zehrte.

Dies ist von vielen deutschen Rezipienten mißverstanden worden. Axel Honneth bemerkt zum Beispiel, der Gebrauch, den Lyotard von Einsichten Thomas S. Kuhns und Paul Feyerabends mache, sei »irreführend, ja falsch: Er begreift als eine historische Tendenz der Wissenschaftsentwicklung, was dort als eine Struktureigenschaft der wissenschaftlichen Forschung überhaupt betrachtet wird.«⁷ Lyotards Fragestellung richtete sich nicht auf den wissenschaftlichen Forschungsprozeß selbst, sondern immer – in seiner Begriffssprache – auf dessen metanarrative Dispositive der Legitimation. Die Kritik richtet sich gegen das Unglaubwürdigwerden des heroischen Selbstbilds.

Für ihn war (anders als für Feyerabend) nie die Frage relevant, ob dieses Selbstbild irgendwann einmal zutraf. Entscheidend für Lyotard ist, daß es einst geglaubt wurde und nun nicht mehr. Auch Hans Lenk schließt Lyotard ziemlich unmittelbar mit Paul Feyerabend kurz und kritisiert dann ersatzweise diesen, was Lyotard angeblich treffen soll, aber an seinen Überlegungen vorbeigeht, da für dessen Argumentation die Berufung schon auf Popper völlig ausreichend ist.⁸ Diese Mißverständnisse gehören einerseits gewiß in das Syndrom der affektblinden Ablehnung allen postmodernen Denkens, andererseits aber lehren sie auch etwas über Lyotards Argumentation. Er argumentiert nicht, wie seine Kritiker aus seinen Texten herauslesen, auf epistemologischer Ebene, sondern auf der Ebene der Legitimation. Lenk und andere nehmen umstandslos an, daß die Begründung nur auf der Ebene der Epistemologie liegen könne, und beklagen entsprechend, daß die Erkenntnis von Pluralität und Inkommensura-

7 Axel Honneth, »Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne«, in: *Merkur* 38, 1984, S. 899.

8 Hans Lenk, »Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus. Wie epigonal oder rational sind Post(modern)ismen?«, in: Walter Ch. Zimmerli (Hg.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, München 1988, S. 153-198.

bilität »nicht das Fundament für eine Gültigkeitsbewertung von Theorien leisten«⁹ (sic) könne. Dies war Lyotard nun allerdings bewußt – er versuchte nur die Konsequenzen aus derartigen Einsichten auszuarbeiten. Aus größerem Abstand zu dem Bedürfnis der Wissenschaftstheorie, fest an sich selbst zu glauben, hatte er schon im *Postmodernen Wissen* mehrere austauschbare Legitimationsformen diskutiert: Fortschritt, Aufklärung, Emanzipation, Geschichte, die alle ihre Funktion verloren haben. Lyotards Gegenspieler neigen immer wieder zu dem gebieterischen Fehlschluß vom unabweisbaren Legitimationsbedürfnis auf die Unbestreitbarkeit der jeweils von ihnen angebotenen oder auch nur angedeuteten Legitimation.

Lyotard dagegen ist in der Situation des Legitimationsskeptikers, der kein eigenes Gegenmodell vorträgt. Dies ist eine Stärke und Schwäche zugleich. Eine Stärke deshalb, weil direkte Gegenargumente, die ihm nun einen eigenen Legitimationsversuch aus der Inkommensurabilität unterstellen, ihn nicht treffen. Eine Stärke auch deshalb, weil er nicht behaupten muß, daß es prinzipiell überhaupt keine Begründung mehr geben könne. Er braucht lediglich zu konstatieren, daß die gängigen Begründungserzählungen nicht mehr geglaubt werden. Eine Schwäche allerdings, weil seine gesamte Argumentation auf dieser Konstatierung, die lediglich für den Moment gelten kann, beruht und deshalb jederzeit durch erfolgreiche Begründungsversuche widerlegt werden könnte. Theoriestrukturell gesehen geht Lyotard hypothetisch vor. Er versucht nicht wie Feyerabend die aktive Destruktion der Wissenschaftstheorie, die diesen in die bekannten Paradoxien eines erkenntnistheoretischen Anarchismus und einer Vorstellung von Wissenschaft als Kunst geführt haben¹⁰, sondern er bemüht sich um die Reflexion auf Denkformen jenseits der großen Erzählungen.

Es geht ihm um die Einsicht, daß die Wissenschaft sich nicht, wie es die wissenschaftstheoretische Spekulation angenommen hatte, selbst legitimieren kann – genausowenig wie sie die anderen Sprachspiele legitimieren kann. Die Sprachspiele werden dis-

⁹ Lenk, »Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus«, a.a.O., S. 184.

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1980.

seminiert, sie verlieren ihr einheitliches Band und werden auseinandergesprengt.¹¹

Von diesem Gesichtspunkt war für ihn eine Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apels Letztbegründungstheorem naheliegend, das sozusagen die »letzte Grundlage« wollte bilden können. Gegen Apel trägt er drei Einwände vor:

A. Apel hält die Bedingungen des argumentativen Sprachspiels für vorrangig gegenüber der sinnlichen Gebung. Das durch Anschauung Gegebene existiert in Apels Konzeption nur insofern, als es in der Argumentation angeführt wird. Dagegen Lyotard: vernünftige Letztbegründung kann »nicht allein«¹² in den Bedingungen argumentativer Pragmatik gefunden werden. Zumindest muß jeder Argumentation, die auf Wirklichkeit bezogen ist, das Moment des »Zeigens« abverlangt werden. Das würde selbst dann gelten, wenn dieses Gegebene »technisch hervorgebracht wäre durch Apparaturen«.¹³ Lyotard erinnert an seine These aus dem *Postmodernen Wissen*, daß das Entscheidende am kognitiven Verfahren nicht so sehr in der Suche nach dem Konsens bestehe, sondern in der Fähigkeit, den Dissens hervorzubringen, um die Argumentation wiederzubeleben. Das setzt natürlich voraus, daß »Tatsachen« produziert werden. Dafür sind die Naturwissenschaftler, die einer empirischen Pragmatik verhaftet sind, im Grunde viel empfänglicher als Karl-Otto Apel. Für die Naturwissenschaften konstatiert Lyotard: »Es ist ihnen wesentlich, so technisiert sie auch sein mögen, das zu unterstellen, was man ein neu Gegebenes nennt, und folglich, ob sie wollen oder nicht, daß es eine Gebung, ein ›Außerhalb‹ der argumentativen Sphäre, gibt.«¹⁴ Dieser Gedanke bezieht sich deutlich auf Kants Begriff der Anschauung, mit dem dieser dem empiristischen Moment in der Erkenntnis Geltung verschaffen wollte.

B. Lyotard hält Apels Argument, die Regeln des Sprachspiels »Letztbegründung« seien die eines jeden Spiels und besäßen damit universelle kommunikative Geltung, für problematisch. Im Bereich der Gefühle würde das Argument etwa so aussehen: Gefühlsmäßige Argumentationen verstießen zwar gegen das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch und auch gegen das Ver-

11 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 119 f.

12 Lyotard, »Grundlagenkrise«, a.a.O., S. 9.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 10.

bot einer *petitio principii* (wenn sie auch nur wieder in Gefühlen begründet sind), aber dies beweise ja gerade, daß die Vernunftprinzipien auch im affektiven Diskurs vorausgesetzt bleiben – denn sonst könnte man nicht gegen sie verstoßen. Lyotard fühlt sich hier an das sophistische Argument der Umkehrung (*antistrephon*) erinnert: die Leidenschaft verleugnet die Vernunft, folglich erkennt sie sie an. Ein noch offenkundiger unsinniges Beispiel wäre vielleicht: der Atheist leugnet Gott, folglich erkennt er ihn an. Lyotard vermutet hier bei Apel eine Art »Fatalismus Hegelscher Inspiration«. ¹⁵ Im übrigen scheint es sich bei Apels Beschränkung der Erkenntnisart auf die Argumentation um einen Beschreibungsirrtum zu handeln. Es gibt bei der Suche nach den Überzeugungen verschiedene Arten von Überredungsweisen, die miteinander unverträglich sind, so daß der Erkenntnisdiskurs keineswegs rein argumentativ ist, sondern vielmehr eine gewisse Nähe zur Umgangssprache aufweist. Lyotard nennt

- einen Überzeugungsversuch
- einen Versuch zu gefallen
- zu siegen
- zu überreden
- in einer Beschreibung »sichtbar zu machen«. ¹⁶

Daraus folgt: Entweder ist die argumentative Rationalität nur eine Diskursart unter anderen, dann wäre es irrational, ihr Kriterium auf alle anderen auszuweiten. Oder, so scheint die hegelianisierende Tendenz bei Apel nahezulegen, man bezeichnet die in allen Spielen implizierten Voraussetzungen als »rational«, »dann sind die irrationalen Aspekte oder Spiele rational in diesem Sinne«. ¹⁷ Die Probleme dieser zweiten Denkmöglichkeit hatte Lyotard aber, wie eben dargestellt, am affektiven Diskurs aufgezeigt. C. Lyotards dritter Einwand entspricht von der Struktur her dem ersten. Der entscheidende Punkt in Apels Letztbegründungsargument ist die Reflexivität. Der Anlaß für sie ist offenkundig der Einwand des Dialogpartners. Damit bleibt Apels Denken »innerhalb der Grenzen des gegenwärtigen Logozentrismus« ¹⁸, also der sprachlichen Vernunftwelt. Lyotard möchte demgegenüber darauf hinaus, daß der Anlaß der Reflexion etwas Äußeres, Hete-

15 Ebd.

16 Ebd., S. 11.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 12.

rogenes ist, etwas Gegebenes, Unmittelbares oder Präreflexives. »Logozenismus« ist zunächst einmal mehr ein Vorwurf als ein Einwand, denn es könnte unvermeidlich sein, so zu denken. Es könnte ja sein, daß unser Denken notwendig eine argumentative Struktur hat und jegliche Außenwelt selber nur wieder in der Form des Denkens reproduzieren kann, daß also der Gedanke des unmittelbar Gegebenen ein Widerspruch in sich wäre. Unabhängig von diesem Gegeneinwand bleibt festzuhalten, daß Lyotard nach einer präreflexiven Vernunftgrundlage vor aller Argumentation sucht. Er hält ursprüngliche Empfänglichkeit dabei durchaus für vernunftgemäß – er verwendet also einen weiten Vernunftbegriff. Lyotard, der nicht an die sprachlich und begrifflich gebildete Vernunftseinheit glaubt, scheint für den präreflexiven Bereich doch an so etwas wie einer Unmittelbarkeit, einer passiven Synthese festzuhalten.¹⁹

9.1.2 *Der Widerstreit*

Lyotards linguistische Argumentation im *Widerstreit* versucht die Konsequenz aus Einsichten der angelsächsischen sprachanalytischen Philosophie in der Nachfolge Wittgensteins zu ziehen, die sich seiner Ansicht nach zu sehr gehütet hat, ihre eigenen Weiterungen und Folgerungen darzulegen.²⁰ Der Grundgedanke ist: die Sprache ist nicht einheitlich, sondern heterogen. Es gibt unterschiedliche Diskursarten: Wissen, Lehren, Rechthaben, Verführen, Rechtfertigen, Erschüttern, Kontrollieren usw. Es gibt nicht »die Sprache« im allgemeinen, es sei denn als Gegenstand einer Idee.²¹ Die verschiedenen Diskursarten sind miteinander inkommensurabel, das heißt, es fehlt normalerweise eine übergreifende Urteilsregel in bezug auf ungleichartige Diskursarten. Nach dem Niedergang der großen Erzählungen erleben wir nun auch in der Sprache, in der die Philosophie einen neuen

19 Ebd., S. 23.

20 Jean-François Lyotard, J. P. Dubost, »Ödipus oder Don Juan?« Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch. Ein Gespräch«, in: *Theatrum Machinarum*, Wien 1982, Heft 3/4, S. 127-150 (dieser Band enthält auch die deutsche Erstübersetzung von »Das postmoderne Wissen«), hier S. 132.

21 Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 10.

Halt suchte als nun wirklich letztem Fundament allen Denkens, daß es keine übergeordnete, schlichtende Autorität gibt. Unzweifelhaft ist eigentlich nur, daß Sätze »geschehen«, weil, wenn man das anzweifelt, es geschieht, daß man zweifelnde Sätze formuliert. Bis hierher folgt Lyotard noch dem klassischen Argument von Descartes und dessen sprachphilosophischer Umformung durch Apel. Die Frage ist immer: »geschieht es?«, »*arrive-t-il?*«. Lyotard ist an diesem Punkt sehr vorsichtig, um den Sätzen nicht das Prädikat »ist wirklich« oder »ist« zuzusprechen.²² Man kann aussagen, daß etwas geschieht, aber *was* geschieht, gehört schon einer bestimmten Diskursart an. Die Logik ist »vor dem Wie, nicht vor dem Was.«²³

Das Problem des Widerstreits ist nun folgendes: Auf einen Satz folgt ein nächster (auch Schweigen wird als Satz charakterisiert, allerdings als besonders komplizierter, weil vieldeutiger Fall²⁴); verkettet wird ein Satz mit dem nächsten nach Satzregelsystemen, die innerhalb eines Diskursgenres gelten. Man könnte aber auch eine ganz andere Fortsetzung finden, gleichgültig welche, die dann einer anderen Diskursart angehören würde. Man muß verketteten, aber nicht in einer bestimmten Weise. Indem man verkettet, verhält man sich immer ungerecht gegenüber den möglichen Verkettungen, die nicht gewählt werden. Das ist der Kern eines »Widerstreits« (*différend*) im Unterschied zu einem »Rechtsstreit« (*litige*), der innerhalb eines Diskursgenres stattfindet und nach dessen Regeln entschieden werden kann. Ein Rechtsstreit ist prinzipiell entscheidbar, ein Widerstreit nicht. Jeder angeblich übergeordnete Diskurs oder Metadiskurs wäre auch nur ein Diskurs neben anderen. In und nach welchem Diskurs sollte sich entscheiden lassen, daß einer dem anderen überzuordnen wäre?

Zu entscheiden, ob es sich um einen Widerstreit oder um einen Rechtsstreit handelt, ist selbst schon ein Problem. Ein historisches Beispiel: Kommunistische Parteien standen unter dem Zwang, zwei prinzipiell heterogene Diskursarten zusammenzubringen: die Arbeiterkasse einerseits als »das ideale Objekt

22 Ebd., S. 131 f.

23 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7. Auflage, Frankfurt am Main 1969, Aph. 5.552, S. 87; Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 118, Aph. 99.

24 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 34, Aph. 24.

(vielleicht auch Subjekt) der Idee der emanzipierten arbeitenden Menschheit«²⁵, andererseits die reale Arbeiterklasse als Gegenstand kognitiver Sätze. Der Übergang vom Beschreiben zum Vorschreiben ist nicht möglich, er führt in einen Widerstreit und damit, politisch gesehen, in die Tyrannis: die Partei maß sich das Monopol der Verfahren zur Ermittlung auch der kognitiven Seite, der historisch-politischen Wirklichkeit, an. Dann ist die angeblich faktische Beschreibung der Wirklichkeit auch normativ durchformt. Das Bild wird vereinheitlicht, der Widerstreit verdrängt.

Das hat fatale Folgen, weil er im Kern der Arbeiterbewegung ständig wiedergekehrt ist, besonders in der Form von wiederholten Auseinandersetzungen über die Organisationsfrage, also um das Monopol der Partei und innerhalb ihrer wiederum der Führung. Wenn man versuchte, den Streit als Rechtsstreit zu führen, dann entschied das Politbüro als Gericht. Es war immer selbst Partei und entschied immer zugunsten des Zentralismus, des Monopols. Aber, da es sich um einen Widerstreit handelte, wurde er dadurch nur von neuem produziert, er reproduzierte sich an den Rändern der Organisation.²⁶

Heute kann man hinzufügen: bei hartnäckiger Nichtbeachtung des Widerstreits trägt er dazu bei, die Organisation selbst in den Untergang zu treiben. Auf Ignorierung oder Unterdrückung des Widerstreits stünde also die Strafe des Untergangs. In diese Schärfe allerdings hat Lyotard selbst die möglichen Konsequenzen eines Widerstreits nicht formuliert. Zu Recht, denn einen Automatismus könnte man in diesem Punkt nur dann annehmen, wenn man wiederum auf nur geschichtsphilosophisch zu begründende Ablaufmechanismen setzte, die Lyotard aber gerade verwirft.

In den Bereich des Widerstreits gehört weiterhin jener Fall von Unrecht, »in dem der Kläger seiner Beweismittel beraubt ist und dadurch zum Opfer wird.«²⁷ Ein wichtiges Argument Lyotards dafür, daß es immer wieder zu Situationen des Widerstreits kommt, ist der Fall, daß Sätze unterschiedlicher Regelsysteme nicht ineinander übersetzt werden können.²⁸ Es gibt keine Meta-

25 Ebd., S. 284.

26 Ebd., S. 284 f., Aph. 239.

27 Ebd., S. 27.

28 Ebd., S. 92.

regel, die solche Übersetzungen wieder regulieren würde. »Diese Nicht-Existenz einer Metaregel (eines obersten Prinzips, eines Gottes, eines Königs, eines Jüngsten Gerichts oder auch nur einer respektablen Diskurspolizei) macht das Herz dieser Lyotardschen Konzeption wie des Postmodernismus überhaupt aus.«²⁹

Philosophen, die Wittgensteins Argument, es könne keine Privatsprache geben, im Ohr haben, werden möglicherweise geneigt sein, dies gegen die Möglichkeit des Widerstreits ins Feld zu führen. Der Widerstreit liegt allerdings auf einer anderen Ebene: »Der Konflikt entspringt nicht einem Sprachproblem, jede Sprache ist übersetzbar (was nicht verhindert, daß die Sprachunterschiede gelegentlich zur Verschärfung des Konflikts beitragen.«³⁰ Das Problem liegt in der Unvereinbarkeit divergenter Diskursarten, die allerdings mitunter auch, in einem etwas verschobenen Sinne, als »Sprachen« bezeichnet werden. In dieser etwas metaphorischen Formulierung besteht der Widerstreit dann darin, daß es keine verbindliche Metasprache gibt: es gibt nicht »die« Sprache, in die letztlich alle heterogenen Diskursarten zurückgeführt werden könnten. Auch die Alltagssprache kann diese Aufgabe nicht erfüllen, weil sie über keine paradoxienuflösende Kompetenz verfügt. Sie würde das Paradox jederzeit bestehen lassen können, so wie in ihr auch unterschiedliche »kleine Erzählungen« ihren Raum haben und die läppischsten, einander ausschließenden Sprichwörter zur Grundausrüstung gehören. Der Glaube an die Alltagssprache gehört genauso zur Romantik wie der Glaube an die Konsistenz der Volkspoese oder des Sprichwortes, die jede beliebige Sache genau wie ihr Gegenteil zu behaupten vermögen.³¹

Vor der Ausarbeitung seiner Sprachtheorie im *Widerstreit* hatte Lyotard eine mögliche Lösung noch ganz im Sinne der außerparlamentarischen nach-achtundsechziger Linken in einer Art *Patchwork der Minderheiten* gesehen, in einer Stärke der Schwa-

29 Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, S. 232.

30 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 261.

31 Jean-François Lyotard, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien 1987, S. 37; vgl. die französische Ausgabe *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986, S. 41 mit dem schönen Beispiel »Tel père, tel fils« und »A père avare, fils prodigue«.

chen.³² Jetzt zeigt sich aber, daß auch dies lediglich ein Bestandteil der allgemeinen Hervorbringung von Situationen des Widerstreits sein kann. Was bleibt, ist nicht die Hoffnung auf Kämpfe und Teilsiege der Minderheiten, die durch ihre Schwäche oder andere Eigenschaften privilegiert wären, sondern allein das Empfinden, die Artikulation, die Bezeugung des Widerstreits, also die Entwicklung von Wahrnehmungsmöglichkeiten für diesen.³³

Die Theorie des Widerstreits ist ein völlig andersgearteter Begründungstypus als die bisher diskutierten: nicht die philosophische Reflexion auf transzendente Notwendigkeiten und auch nicht das Zeigen auf etwas, das als gut und ausbaufähig angesehen wird, sondern die Konstatierung unauflösbarer Konfliktlagen, das ist es, worum es im *Widerstreit* geht. Aus einer etwas distanzierteren Perspektive allerdings ist die Differenz so groß wieder nicht, denn Lyotard beschreibt mit seinen sprachphilosophischen Mitteln eine Ausgangssituation, und aus dieser sind praktisch-politische Folgerungen zu ziehen. Auch wenn er uns mit seiner Theorie schlüssig an einen Nullpunkt der Begründungsmöglichkeiten geführt hätte, gingen die politischen Diskurs- und Handlungserfordernisse weiter. Die politischen Folgerungen werden im nächsten Abschnitt zu behandeln sein. Vorher sind allerdings noch einige Bemerkungen zum spezifischen Typus eines Begründungsdenkens der Nichtbegründbarkeit erforderlich.

In seinem Gutachten zum Wissenschaftssystem, im *Postmodernen Wissen*, hatte er als letzte Legitimationsmöglichkeit die Legitimierung durch die Paralogie angegeben, also jene Form von Neuerung, die durch eine Verschiebung oder einen Wechsel einzelner Regeln und ganzer Regelsysteme erreicht wird. Das, was im jeweils traditionellen Diskurs nur als Fehlschluß angesehen werden kann, ermöglicht den Sprung in eine neue Sichtweise. Der Wunsch nach dem Unbekannten kann nur durch eine solche Vorgehensweise erfüllt werden.³⁴ Lyotard empfiehlt hier also, in die Sprache der Wissenschaftstheorie übersetzt, den *context of justification* so gut wie vollständig durch den Blick auf den *context of discovery* zu ersetzen. Kein Zweifel, daß dadurch die In-

32 Vgl. Jean-François Lyotard, *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin 1977.

33 Vgl. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 237 f.

34 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 175-193.

novation beschleunigt werden kann, aber gewiß um den Preis der Validität, die sich dann ganz gegen Lyotards Intention allenfalls noch technisch oder am Markt würde beweisen können, aber nicht mehr innerwissenschaftlich zu erhärten wäre. Sein Ansatz würde also auf eine Selbstentmächtigung des Wissenschaftsdiskurses hinauslaufen – so wie sich ein ästhetischer Diskurs, der keine innerästhetischen Wertkriterien angeben kann, selbst zugunsten des Kunstmarktes entmächtigt. Dann entscheidet allein der Preis über den Wert.

Aus der Perspektive der lyotardschen Linguistik würde sich hier ein Widerstreit ergeben: die Entmächtigungsdrohung des Marktes gegenüber den immanenten Diskursen von Wissenschaft oder Kunst. Lyotard selbst hat oft genug betont, daß das *postmoderne Wissen* nur eine Gelegenheitschrift war.³⁵ Es führt im Resultat in Paradoxien, die erst dann verständlich, wenn auch immer noch nicht auflösbar werden, wenn man Sprachtheorie hinzunimmt. Dann erweist sich die »Legitimierung durch die Paralogie« als paradoxe Sprechweise für die Unmöglichkeit jeder Art von Legitimation. Was aus diesem Begründungsdefizit folgt, ist der Sprung in das Irrationale: man findet keine Worte und greift zum »Alarmruf des Gefühls«³⁶, mit dem man den Widerstreit nur noch bezeugen, aber eben nicht lösen kann.³⁷ Der Begriff des Irrationalen ist damit gefallen, weil er an diese Stelle gehört. Es folgt hier aus Lyotards Dekonstruktion der Begründungsmöglichkeiten, ist also keine Beigabe, sondern im Kern seiner Theorie verankert. Trotzdem muß daraus noch nicht der Vorwurf des politischen Irrationalismus resultieren, da der Rationalitätsbegriff selber zu vielschichtig ist. Ich will diese Mehrschichtigkeit in der etwas vergrößerten, dadurch aber um so deutlicheren Form einer kleinen tabellarischen Darstellung verdeutlichen³⁸:

35 Ebd., S. 17.

36 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 33.

37 Ebd., S. 12.

38 Zur Entgegensetzung von metaphysischem und methodologischem Rationalismus beziehungsweise Irrationalismus vgl. Herbert Schnädelbach, »Vernunft«, in: ders. und Ekkehart Martens (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek 1985, S. 77-115, sowie Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983.

	Rationalismus	Irrationalismus
methodologischer	Weber, Skinner	Lyotard
politischer		Skinner
metaphysischer	Aristoteles, Hegel	Weber, Schopenhauer

Einige skizzenhafte Beispiele sollen die Vielfalt der Kombinationsmöglichkeiten klarmachen. Ein metaphysischer Irrationalismus mit all seinen Sinnlosigkeitseinsichten kann, wie zum Beispiel bei Max Weber, mit hochgradiger methodologischer Rationalität verbunden sein. Ein rationalistischer Behaviorismus wie der B. F. Skinner kann politisch völlig irrationalistisch ausgerichtet sein und auch problemlos mit einem metaphysischen Irrationalismus verkoppelt werden. Lyotards sprachanalytische Methode bemüht sich um eine völlig konsistente, methodisch transparente Argumentation und ist nicht schon deshalb irrational, weil sie zur Konsequenz einer irrationalistischen Metaphysik führt. In der Sicht eines rationalen Politikers oder politischen Philosophen wie etwa der John Rawls' muß ohnehin schon jede Art von Metaphysik, zumindest wenn sie auf Politik angewendet wird, als irrational gelten – auch und gerade die rationale Metaphysik. Und die politische Rationalität der Urteilskraft dürfte gerade die unreflektierte Anwendung eines wissenschaftsmethodologischen Planungsrationalismus auf politische Kontexte für hochgradig irrational halten.

Daraus folgt: Es wäre ein Kurzschluß, anzunehmen, daß aus Lyotards Konstatierung der Inkommensurabilitäten und damit der Basisirrationalität des Sprachlichen schon ohne weiteres Konzepte eines politischen Irrationalismus folgen.³⁹ Erst wenn er aus dem ontologischen⁴⁰ Krieg der Sätze auch irrationalisti-

³⁹ Da ich den Metaphysikbegriff in diesem Zusammenhang unpolemisch verwende, erlaube ich mir die Zurechnung der Grundsatzargumentation im *Widerstreit* in die obere Spalte der kleinen tabellarischen Darstellung.

⁴⁰ Vgl. Jean-François Lyotard, »Der Name und die Ausnahme«, in: Manfred Frank, Gérard Raulet, Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, S. 181.

sche politische Konzepte direkt ableiten würde, wäre ein solcher Vorwurf gerechtfertigt. Ich werde zu zeigen versuchen, daß Lyotards Konsequenzen in der Tat ambivalent sind und zwischen einer politisch rationalen Pluralismustheorie und einer irrationalen Politik des Eingedenkens, der Geschichtszeichen und des Erhabenen schwanken. Er neigt deutlich dem zweiten Modell zu, der Politik des Erhabenen, wie ich es abgekürzt nennen will. Er unterliegt dadurch meiner Meinung nach selbst einem Fehlschluß, der sich aus einem unzureichend differenzierten Rationalitätsbegriff ergibt.

9.2 Die philosophische Politik des Widerstreits: Das Applikationsproblem

Wenn Situationen des Widerstreits unaufhebbar sich ergeben, ist dann überhaupt ein politischer Umgang mit ihnen möglich? Bei Lyotard findet sich eine ausdrückliche Reserve und die Betonung einer gewissen Politikferne, für die er eine Gemeinsamkeit mit Adorno reklamiert. Er bedauert geradezu, daß man sich in der französischen Tradition »politisch geben muß«. ⁴¹ Auf die Frage: »Warum schreiben Sie überhaupt?« entgegnet er, er habe sich zur Entschuldigung immer einen politischen Grund gegeben. ⁴² Im *Widerstreit* versucht er, davon sich frei zu machen, um so minimalistisch wie möglich argumentieren zu können.

Auf der anderen Seite sind sowohl die Beispiele im *Widerstreit*, wo es immer wieder vor allem um zwei Problemfelder geht, nämlich die Geschichte der Arbeiterbewegung und die Judenvernichtung in Auschwitz, als auch seine Vorstellung einer »Politik der Gerechtigkeit« ⁴³ nicht nur politikbezogen, sondern auch von politischen Erfahrungen her gedacht.

Der hier vorliegende Widerspruch ist nur scheinbar: Lyo-

⁴¹ Lyotard/Dubost, »Ödipus oder Don Juan?« Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch«, a.a.O., S. 145.

⁴² Jean-François Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Au Juste*, Paris 1979, S. 34; vgl. Lyotard/Dubost, »Ödipus oder Don Juan?«, a.a.O., S. 144.

⁴³ So in dem wichtigen Gespräch mit van Reijen und Veermann, in: Walter Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, 2. Auflage, Hamburg 1989, S. 146.

tard war zwölf bis fünfzehn Jahre in linksradikal und antistalinistisch ausgerichteten Gruppen wie *Socialisme ou Barbarie*, die von 1949 bis 1966 existierte und deren Abspaltung *Pouvoir ouvrier* tätig gewesen.⁴⁴ Diese extrem kleinen Gruppen trugen in ihrer politischen Praxis massive Züge sektenhafter Engführung. Er berichtet zum Beispiel, daß der Kreis von *Pouvoir ouvrier* nur 15 Aktivisten umfaßt habe. Es war diese Art von »Politik«, von der er sich frei machen mußte, und es war zweitens die Politik der Intellektuellen, also der qua Prominenz selbstermächtigten Stellungnahme zu allen möglichen Fragen, von der er sich distanzierte.⁴⁵

Für ihn sind die terroristischen Aktionen der siebziger Jahre nur eine Art künstlichen Verlängerungsversuchs solcher Ansätze, solchen Glaubens an die großen Erzählungen, an das Epos der Arbeiterklasse gewesen.⁴⁶ Für die Intellektuellen gilt das gleiche: wenn sie weiterhin ihre Stellungnahmen verbreiten, »so darum, weil sie blind sind gegenüber einem im Vergleich zum 18. Jahrhundert neuen Tatbestand in der Geschichte des Abendlandes: daß es kein universelles Objekt oder Opfer gibt, das in der Wirklichkeit ein Zeichen gäbe, in dessen Namen das Denken Anklage erheben könnte, eine Anklage, die zugleich eine ›Weltanschauung‹ wäre (der Leser mag hier die entsprechenden Namen einsetzen). Selbst die ›Benachteiligtsten‹, deren Standpunkt Sartre einzunehmen suchte, um einen Faden durch das Labyrinth der Ungerechtigkeiten zu finden, stellten im Grunde nur eine negative, anonyme und empirische Entität dar. Ich sage nicht, man habe sich nicht um ihr Los zu kümmern, im Gegenteil, man hat es zu tun, aufgrund einer ethischen und bürgerlichen Verantwortlichkeit. Aber dieser Gesichtspunkt erlaubt nur defensive und lokale Stellungnahmen.«⁴⁷

Wie kann angesichts der Inkommensurabilität von Diskursarten überhaupt noch Politik möglich sein? Auch hier operiert

44 Zum Begriff des linken Radikalismus vgl. Hans Michael Bock, *Geschichte des »linken Radikalismus« in Deutschland*, Frankfurt am Main 1976; die genaueren Daten seines politischen Engagements in: Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, a.a.O.

45 Vgl. dazu: Jean-François Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz und Wien 1985.

46 Lyotard/Dubost, »Ödipus oder Don Juan?«, a.a.O., S. 147.

47 Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, a.a.O., S.17 f.

Liotard mit einer paradoxalen Ausgangsbestimmung: »Alles ist Politik, wenn Politik in der Möglichkeit des Widerstreits bei der geringfügigsten Verkettung besteht.« Dagegen steht: Sie ist selber keine Diskursart, und vor allem nicht »die Diskursart, die alle anderen enthält.«⁴⁸ Sie ist vielmehr »die Drohung des Konflikts zwischen den jeweils möglichen Verknüpfungen.«⁴⁹ Sie kann also einerseits Diskursart sein und führt dadurch zur Überwältigung und Auslöschung von Möglichkeiten, sie kann aber auch, als Nicht-Diskursart, in eine Art von Geltenlassen münden.⁵⁰ Sie hat dann die Funktion, »darauf zu achten, daß die Verknüpfung den anderen Mikrokosmen, den Sätzen, die man mit dem ersten hätte verknüpfen können, möglichst wenig Schaden zufügt.«⁵¹

Liotards »Politik der Gerechtigkeit« versucht damit letztlich doch ein »Minimum an Sicherheiten« zu garantieren. Es kommt darauf an, den ständigen Krieg zwischen den Sätzen, den Monaden der Sprache, auf irgendeine Weise zu regulieren.⁵²

Er besteht aber auf der Unableitbarkeit jeder Art von Verpflichtung und versucht das an einer Analyse von Kants Denkfigur einer »Kausalität aus Freiheit« in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu belegen. Kant hatte festgestellt, daß keine Deduktion der objektiven Realität des moralischen Gesetzes mittels der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft möglich sei. Es ist vielmehr umgekehrt: Der präskriptive Satz selber kann als eine Art Faktum verstanden werden und so aus Ausgangspunkt einer Deduktion, nämlich der Deduktion der Freiheit, dienen. Lyotard folgert: »Das Gesetz bleibt unabgeleitet.[...] Man kann *strictu sensu* nicht behaupten, die Freiheit ermögliche die Erfahrung von Moralität, die Verpflichtung. Diese ist kein Faktum, das man belegen könnte, sondern nur ein Gefühl, ein Faktum der Vernunft, ein Zeichen. Die Freiheit wird negativ abgeleitet.«⁵³ Daß das moralische Gesetz nicht weiter begründbar, sondern ein Faktum der Vernunft sei, war Kants Gedanke.⁵⁴ Lyotard geht einen Schritt weiter: dann ist es ein

48 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 231.

49 Lyotard, »Der Name und die Ausnahme«, a.a.O., S. 180.

50 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 235.

51 Ebd., S. 180 f.

52 Lyotard, »Der Name und die Ausnahme«, a.a.O., S. 181.

53 Ebd., S. 206.

54 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von Karl

Gefühl, ein Zeichen. Die Übergänge vom kognitiven zum präskriptiven Bereich können nicht in theoretischen Ableitungen bestehen, sondern müssen woanders gesucht werden, nämlich im Urteilsvermögen, in der *Urteilkraft*. Auch Lyotard erweist sich damit als Theoretiker der politischen Urteilkraft, gibt diesem Gedanken aber eine radikalere Wendung, die nicht nur von der traditionellen aristotelischen *phronesis* mit ihrer Hintergrundgewißheit, sondern auch von der beschwichtigenden Deutung der reflektierenden Urteilkraft weit entfernt ist, weil er an keiner Stelle vergißt, daß diese ohne Regel funktionieren muß.

Lyotard versteht sich als Kantianer der dritten und vierten Kritik. Mit der »vierten Kritik« meint er die vielfältigen politischen Schriften Kants, die gerade durch ihre Vielfalt gegenstandsgerichtet sind und anzeigen, daß eine einheitliche »Kritik der politischen Vernunft« nicht schreibbar war.⁵⁵ Eine in diesem Sinne verstandene Politik muß dissoziativ und eben nicht strikt unter einem Begriff subsumierend sein. In diesen Kant-Texten sucht Lyotard nach nicht-theoretischen, nicht-begrifflichen Übergängen, die als Umgangsformen mit Situationen des Widerstreits in Betracht gezogen und diskutiert werden könnten: zum Beispiel das Schöne als Symbol des Guten – ein Übergang zwischen dem ästhetischen und dem moralischen Bereich oder, als Beispiel für einen scheiternden Übergang, die Illusion, die entsteht, wenn wir auf Gebieten argumentieren, für die kein Anschauungsobjekt in Raum und Zeit gegeben ist.

Für den politischen Bereich ist vor allem ein Übergang interessant: das Geschichtszeichen. Kant verwendet diesen Ausdruck in § 5 des *Streits der philosophischen Fakultät mit der juristischen*.⁵⁶ Es ging um die Frage, »ob das menschliche Geschlecht im be-

Vorländer, Hamburg 1974, unveränderter Nachdruck der 9. Auflage von 1929, S. 56; vgl. ähnlich, aber schärfer noch als Lyotard argumentierend, Karl-Heinz Ilting, »Der naturalistische Fehlschluß bei Kant«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i. B. 1972, S. 113-130.

55 Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 12.

56 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, besonders 2. Abschnitt: »Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei«, in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. VIII, Berlin 1968.

ständigen Fortschreiten zum Besseren sei«. Kant lehnte jegliche »Weissagung« natürlich ab. Ein direkter Beweis schien ihm nicht möglich, weil es um Ideen ging. Wie aber sollte dies Fortschreiten empirisch, in der Anschauung zu bestätigen sein? Es ging ja um das noch nicht Vorhandene. Kant suchte also nach einem Indiz, einer Begebenheit, die allerdings nicht selbst Ursache des Fortschritts sein durfte, denn sonst hätte die Argumentation sich im Kreise gedreht. Er hat dieses Zeichen gefunden in dem Enthusiasmus, den die Französische Revolution unter ihren Zuschauern, zum Beispiel in Deutschland, hervorrief.⁵⁷ Dieser Übergang ist nicht ohne Fragwürdigkeit, denn der Enthusiasmus ist ein Affekt, »eine starke Gefühlsaufwallung und als solche blind«. ⁵⁸ Kant war sich des Problems bewußt und hatte in seinem kritischen Bewußtsein dazu erklärt, er könne kein »Wohlgefallen der Vernunft verdienen«. ⁵⁹ Lyotard zieht daraus deshalb auch eine durchaus ambivalente Folgerung: »Der historisch-politische Enthusiasmus bewegt sich also am Rande der Demenz, ist ein pathologischer Anfall und besitzt als solcher in sich keine ethische Gültigkeit, da die Ethik die Befreiung von jeglichem motivierenden Pathos verlangt; sie läßt nur jenes apathische Pathos zu, das die Verpflichtung begleitet, die Achtung. Dennoch bewahrt das enthusiastische Pathos in seiner vorübergehenden Entfesselung ethische Gültigkeit, es ist ein energetisches Zeichen, ein Tensor des »Wunsches«.« ⁶⁰

Die Gefahren des Irrtums in diesem Affekt sind ungeheuer – das hat jeglicher Revolutionsenthusiasmus bis heute immer wieder gezeigt. Lyotard bezeichnet das als die politische Illusion, die darin bestehen würde, diese Zeichen mit der Realität zu verwechseln. Kant wie Lyotard bestehen darauf, daß sie nur den Enthusiasmus der nicht betroffenen, nicht direkt interessierten Zuschauer meinen. ⁶¹

57 Ebd., § 6; vgl. ausführlich dazu: Jean-François Lyotard, *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, Wien 1988; sowie ders., *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 273 ff.

58 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 275.

59 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968, § 29, »Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile«, S. 199.

60 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 275.

61 Kant, *Der Streit der Faktultäten*, a.a.O., § 6.

Der Enthusiasmus ist ein ästhetisches Gefühl. Nur dann, wenn dieses Konzept nicht direkt politisiert wird, kann die klassische Auflösung der Antinomie des Geschmacksurteils funktionieren: daß man über Geschmacksurteile zwar streiten, aber nicht mit verbindlichen Argumenten disputieren kann. Der Enthusiasmus appelliert an einen Gemeinsinn (*sensus communis*), der eine »unbestimmte Norm«⁶² ist. Diese Unbestimmtheit garantiert, daß es keinen verbindlichen Begriff gibt, auf den man sich einigen müßte, wohl aber, auf einer reflexiven Ebene, ein Begriffsvermögen, ein Darstellungsvermögen. Geschmacksurteile, so lautete Kants Auflösung der Antinomie des Geschmacks, haben insofern Allgemeinheitscharakter, als sie an einen allgemein vorhandenen Sinn appellieren, der bei anderen vorausgesetzt werden kann. Die Gemeinsamkeit liegt also nicht im einzelnen Urteil, sondern auf der reflexiven Ebene des gemeinsamen Vermögens. Es handelt sich um eine Idee, die nie unmittelbar darstellbar ist. »Die kantische Auflösung beruft sich auf das Gefühl selbst, das alle beide notwendigerweise empfinden, andernfalls könnten sie sich nicht über ihre Uneinigkeit verständigen.«⁶³

Für Lyotard ist diese Auflösung einer Antinomie ein Paradebeispiel für den denkbaren Umgang mit einem Widerstreit. Man findet eine gemeinsame reflexive Basis, auf der man sich über die Uneinigkeit verständigen kann. Das heißt aber auch, daß sie nicht wie ein Rechtsstreit auf ihrer eigenen Ebene selbst auflösbar ist. Die Uneinigkeit verschwindet durch diese Verständigung nämlich keineswegs – das wäre jener Fehlschluß, den zu bekämpfen er sich wohl zum Hauptziel seines Philosophierens gesetzt hat.

Hier liegt auch der tiefere Grund seines Dissenses mit Habermas. Diesem wirft er seine Vorstellung vor, »daß alle Sprecher über Regeln oder über die für alle Sprachspiele universell gültigen Metapräskriptionen einig werden könnten, obwohl diese selbstverständlich heteromorph sind und heterogenen pragmatischen Regeln zugehören.« Außerdem sei bei ihm »die Finalität des Dialogs der Konsens«, während es doch gerade darauf ankomme, Gerechtigkeit dadurch zu ermöglichen, daß man sich nicht an den Konsens bindet, sondern den Dissens ermöglicht.⁶⁴ Dieser Zug ist für Lyotard wesentlich: die Menschheit wird nicht

62 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., § 22.

63 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 278.

64 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 189 f.

mehr verstanden als universelles und kollektives Subjekt ihrer eigenen Emanzipation, sondern als eine Welt des Widerstreits, in der allenfalls lokale Konsense und zeitweilige Lösungen möglich sind.

9.3 Das Institutionenproblem

Der Gedanke einer Verständigung über die Uneinigkeit zeigt, daß Lyotard so weit doch nicht entfernt ist von einer politischen Vertragstheorie. Sie basiert gegen alle sonnigen Harmoniekonzepte auf seiner schwarzen Diagnose des Kriegs der Sätze untereinander, die allerdings auch nicht politisch zusammengezwungen werden sollen. Ihm geht es darum, den Widerstreit im Unentschiedenen und Spannungsvollen zu erhalten. Reflexives Denken ist schon als Methode nicht in der Lage, diese Spannungen aufzulösen, sondern nur, sie wahrzunehmen und darzustellen. Dem Widerstreit soll Ausdruck gegeben werden, um ihn nicht gleich wieder im Rechtsstreit zu ersticken, das heißt in der entscheidbaren prozessualen Regelung. »Für eine Literatur, eine Philosophie und vielleicht sogar eine Politik geht es darum, den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idio-me verschafft.«⁶⁵ Eine Theorie, die mehr will, beruht auf Illusionen und Fehlschlüssen. Die Geschichtsphilosophie im Sinne von Hegel und Marx etwa erliegt dem Schein, die Geschichtszeichen sozusagen für Tatsachen zu nehmen.

»In der deliberativen, der beratenden Politik, in der Politik der modernen Demokratien, exponiert sich der Widerstreit.«⁶⁶ Hier manifestieren sich die verschiedenen Diskursarten: die Ermittlung der Gegebenheiten, der Handlungsmöglichkeiten, der Entscheidungsfindung, des Urteils, der normativen Grundlagen usw. Die moderne Politik steht ständig vor der Situation, verschiedenartige Diskursarten verbinden zu müssen. Die Illusion der Einheitlichkeit kann dabei durchaus entstehen und den Widerstreit vorübergehend vergessen oder erträglich machen. Alles in allem ist das Deliberative aber außerordentlich schwach und zerbrechlich, während das Narrative, die mythische Erzählung, die Geschichtsphilosophie fester, stärker, verbindlicher sind und

65 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 33, Aph. 22.

66 Ebd., S. 274.

deshalb eine ständige Überwältigungsdrohung beinhalten. Das Narrative ist eine Diskursart, das Deliberative nur eine lose Anordnung davon, »und dies reicht aus, um das Vorkommnis und den Widerstreit darin sprießen zu lassen«. ⁶⁷

Sein Gerechtigkeitsbegriff ist so definiert, daß keine Diskursart eine Hegemonie über die anderen ausüben darf. ⁶⁸ Nicht einmal, wie etwa bei Höffe, der philosophische Gerechtigkeitsdiskurs. Die Sprache ist nicht eine Einheit, die mit sich selbst im Frieden liegt und dadurch Harmonie garantieren kann, sondern gerade die Vielheit, Mannigfaltigkeit und Konflikthaftigkeit. ⁶⁹ Offenbar war es für Lyotard gerade die Erfahrung mit der sektenhaften Engführung politischer Diskurse (aus der seine oben erwähnte Politikdistanz resultierte), die ihn doch für eine Rettung politischer Elemente gegenüber einer diskursiven Hegemonie des Kapitals, also der ökonomischen Diskursart über alle anderen Bereiche plädieren läßt. ⁷⁰ Diese Gefahr hält er für eine der größten, neben jener anderen, die er an der Menschenrechtserklärung von 1789 demonstriert: Die Berufung auf ein normativ höchstes überpolitisches Niveau von Legitimität in Form der Menschenrechte stattet eine in Wahrheit nationalistische Politik mit einer erschlichenen höheren Legitimität aus. Die Vertreter der französischen Nation haben sich in seiner Analyse die Macht angemaßt, für die Menschheit insgesamt zu sprechen.

Die historisch-politische Welt gehört immer noch zur Diskursart der traditionellen Erzählungen mit ihrer Orientierung an Gemeinschaften und Nationen, nicht zur Diskursart der großen Ideen. An dieses Problem sind auch die internationalistischen Deklarationen der Arbeiterbewegung immer wieder gestoßen. Lyotard läßt offen, ob das unwiderruflich so ist. Er bleibt bei der Konstatierung des Widerstreits zwischen der politischen »Auto-

67 Ebd., S. 250.

68 Ebd., S. 262.

69 Vgl. ebd., S. 229 f.; dazu auch Wolfgang Welsch, »Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ›Postmoderne‹. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Heft 1, 1987, S. 120, sowie zu diesem ganzen Zusammenhang die hervorragende Deutung von Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., besonders Kapitel 8 über den Widerstreit als postmoderne Gerechtigkeitskonzeption.

70 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 236, 299.

risierung der Macht, wie sie durch die Mythen geschieht« und der durch ideelle, transzendente Metanormen stehen.⁷¹

Die deliberative moderne Politik enthält eine partielle Überwindung des Narrativen insofern, als sie schon eine Distanz gegenüber der verbissenen Verbindlichkeit mythisch narrativer Legitimationsformen voraussetzt. Sie kann nur funktionieren, wenn diese schon im Zerfall begriffen sind. Wo das Narrative übermächtig wird, ist deliberative Politik zum Scheitern verurteilt, und der Widerstreit wird jene verbrecherischen Dimensionen annehmen, wie Lyotard sie an Auschwitz und anderen Geschichtszeichen beschrieben hat.

Dies ist im Kern die politische Ethik Lyotards. Von der äußeren Gestalt her betrachtet handelt es sich um eine pluralistische Theorie, die die Verschiedenheit der Diskurse garantieren möchte. Sein ontologisch ausgerichteter Ansatz ist allerdings zu allgemein, als daß er spezielle demokratietheoretische Fragen in den Blick bekommen könnte wie zum Beispiel die Frage, ob es sich um einen Pluralismus der Individuen oder von Gruppen handeln soll.

Trotzdem scheint es mir erforderlich, der Frage nachzugehen, ob der massive Eindruck des Pluralismus, der sich hier aufdrängt, hinreichenden Anlaß gibt, hier vielleicht einen »neoliberalen Pluralismus der Interessengruppen«⁷² zu vermuten. Seyla Benhabib stellt diese Frage, die durch die Theorietradition des Pluralismusbegriffs durchaus auch nahegelegt ist. Ernst Fraenkel hat in seinem Plädoyer für einen Neopluralismus diese neuere Geschichte des Terminus mit seiner Herkunft aus der englischen Rezeption Otto von Guericke und dessen Begrifflichkeit der realen Verbandspersönlichkeit meisterhaft knapp dargelegt. So fern ihm sprachphilosophische Überlegungen waren, so auffällig sind

71 Vgl. seinen Exkurs über die Menschenrechte: ebd., S. 241–245. Das Zitat findet sich auf S. 245. S. 261 lokalisiert er das Problem »zu diesem Zeitpunkt«, allerdings mit dem ironischen Hinweis, daß man schon deshalb von hier aus argumentieren müsse, weil man andernfalls das Ende der Zeiten abwarten müsse, und dann bliebe keine Zeit mehr für ein Urteil.

72 Seyla Benhabib, »Kritik des ›Postmodernen Wissens‹ – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard«, in: Andreas Huyssen, Klaus R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek 1986, S. 121.

doch die Parallelen zu Lyotards Totalitarismuskritik. Der von Fraenkel charakterisierte Antipluralismus ist genau jene die Politik vereinheitlichende Diskursart, die Lyotard ablehnt. Fraenkels Kritik an der totalitären Demokratie und an Rousseau stimmt weitgehend mit Lyotards Kritik der Französischen Revolution überein. Fraenkels Berufung auf Pascals Gedanken, Einheit ohne Vielheit sei Tyrannei, also ein Übergriff über die Diversität der Vernunftformen hinweg, ist eine beinahe noch auffälligere Koinzidenz.⁷³ Fraenkels These allerdings, daß die autonomen Gruppen eine wichtige politische Rolle spielen sollen und daß das Gemeinwohl nur zu verwirklichen sei, wenn der Gruppenwille an der staatlichen Willensbildung angemessen (und unter strikter Berücksichtigung von Normen und Basiskonsens) beteiligt werde, findet sich so bei Lyotard nicht. Die Benhabibische Ideologiekritik ist hier sozusagen zu früh und zu automatisch eingerastet.

Der Preis dafür, daß derartige Angriffe ins Leere gehen, ist allerdings hoch; denn Lyotards Theorie ist auf einem derart hohen Allgemeinheitsniveau angesiedelt, daß sie die Institutionenfrage nicht wirklich in den Blick bekommt.⁷⁴ Er stellt sie nur in kritischer Absicht. Dann wirken die Institutionen »wie Filter auf die Kräfte des Diskurses, sie unterbrechen die möglichen Verbindungen der Kommunikationsnetze: Es gibt Dinge, die man nicht sagen darf.«⁷⁵ Das ist sehr nahe an den Überlegungen des frühen

73 Ernst Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Frankfurt am Main 1991 (zuerst 1964); darin der wichtige Vortrag von 1964: »Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie«, S. 297-325; vgl. auch Ernst Fraenkel, *Reformismus und Pluralismus*, Hamburg 1973; Ernst Fraenkel, Kurt Sontheimer, Bernard Crick, *Beiträge zur Theorie und Kritik der pluralistischen Demokratie*, 3. Auflage, Bonn 1970 (Bundeszentrale für politische Bildung); Heinrich Erdmann, *Neopluralismus und institutionelle Gewaltenteilung. Ernst Fraenkels pluralistische Parteienstaatstheorie als Theorie parlamentarisch-pluralistischer Demokratie*, Opladen 1988; zur neueren Diskussion zusammenfassend: Werner Reutter, *Korporatismustheorien. Kritik, Vergleich, Perspektiven*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991. Zur Darstellung und Kritik von Pascals Diversitätskonzeption vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 285-290.

74 Vgl. ähnlich: Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge/Mass. u.a.: Cambridge University Press 1991, S. 143.

75 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 60.

Habermas, die Diskurse seien die Gegeninstitution schlechthin.

Lyotards Rezepte sind denn auch zum Teil antiinstitutionell, zum Teil auf die Öffnung und basisdemokratische Erweiterung bestehender Institutionen gerichtet, ohne daß er in diesen Punkten mehr als Andeutungen liefern würde: erstarrte Lernfabriken sollen Werkstätten für die Kreativität eröffnen, Vorgesetzte Verhandlungen mit Soldaten akzeptieren, die Grenzen der alten Institutionen verschoben werden. Ganz richtig und gegen das Denken von 1968 sieht Lyotard, daß die Institutionen durchaus an Stabilität gewinnen können, wenn sie durch solche Öffnungen und Erweiterungen nicht mehr ständig selbst auf dem Spiel stehen.⁷⁶

Lyotards Pluralitätsdenken begreift sich also als demokratiehomolog. Es ist deshalb ganz zu Recht bemerkt worden, daß es als grunddemokratisch angesehen werden kann, weil in ihm die Pluralität grundsätzlich akzeptiert wird. »Denn eine einheitliche Gesellschaft wäre fürwahr mit anderen – monarchischen oder oligarchischen – Staatsformen besser bedient.«⁷⁷ Sein Denken ist die Konsequenz aus der Einsicht, daß die Gesellschaft es mit heterogenen und grundsätzlich nicht homogenisierbaren Ansprüchen zu tun hat. Es kann als radikaler Pluralismus angesehen werden, dessen angemessene Organisationsform nur demokratisch denkbar ist, wenn man Demokratie begreift als von vornherein aus dem Konfliktfall entwickelt und auf den Konfliktfall hin angelegt. Lyotard bleibt allerdings in seiner Argumentation bei der Heterogenität stehen. Der Schritt zur konsensualen Basis, auf der diese Differenzen ausgehalten und ausgetragen werden können, findet sich bei ihm nicht. So charakterisiert Wolfgang Welsch nicht Lyotards, sondern sein eigenes Denken, wenn er aus dieser Situationsanalyse folgert: »Die Demokratie ist eine Organisation nicht für den Konsens, sondern für den Dissens von Ansprüchen und Rechten. Und ihre konsensuale Basis – die sie natürlich gleichwohl hat und braucht (sie ist in den Grundrechten kodifiziert) – bezieht sich genau auf dieses Grundrecht der Differenz und Pluralität und bemüht sich zu sichern, daß diesem Grundrecht nicht namens irgendeiner Einheit Einhalt geboten wird und Unrechtsfolgen in den Weg treten. Die Postmoderne nimmt dieses konstitutive Prinzip der modernen Demokratie

76 Ebd., S. 61 f.

77 Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 182.

ernst. Ja man kann sagen, daß sie erst dieses innerste Prinzip der Demokratie voll nützt und daß so erst in ihr der eigentliche Nerv der Demokratie zum Tragen kommt.«⁷⁸

Trotzdem steht der Vorwurf des Neokonservatismus gegen dieses Denken im Raum, seit Habermas ihn in seiner vielbeachteten Rede zur Verleihung des Adorno-Preises in der Frankfurter Paulskirche 1980 erhoben hat.⁷⁹ Der Vorwurf hat seine Berechtigung darin, daß diesem Denken – wie auch dem von Gilles Deleuze oder Michel Foucault – der eindeutige Richtungssinn, die Progressivitätsdynamik der linksliberalen Gesellschaftskonzeption abhanden gekommen ist. Allen diesen Theoretikern fehlt die »Rhetorik der Emanzipation«.⁸⁰ Bei genauerer Analyse ergibt sich allerdings, daß nicht unbedingt das politische Engagement verlorengegangen ist, sondern vielmehr die philosophisch gespeiste Selbstgewißheit der klaren Ausgerichtetheit auf ein Großprojekt. Lyotard polemisiert ausdrücklich gegen die republikanische Brüdergemeinde und die kommunistische Gemeinschaft als Ziel der Universalgeschichte. Was bei ihm bleibt, sind »Einzelwillen auf dem Weg ihrer Emanzipation«.⁸¹ Ihnen entspricht die deliberative Strategie am besten, die die vielfältigen Diskursarten vermittelt von Urteilskraft gegeneinander abwägt. Sie ist gesteuert von der unbestimmten Norm des *sensus communis*.⁸² Das erhabene Gefühl und der Enthusiasmus, von dem Lyotard spricht, ist dann nicht mehr das Pathos alter Emanzipationskämpfe, sondern wirklich nur ein Zeichen für die Möglichkeit einer bürgerlichen oder weltbürgerlichen Gesellschaft, das die undarstellbare Erfahrung vertritt.⁸³ Lyotard vertritt hier durchaus so etwas wie eine Politik des Erhabenen, aber in einem außerordentlich zurückhaltenden Sinn – auch das kann man als konservatives Moment ansehen. Richard Rorty hat zu Recht ein-

78 Ebd., S. 183.

79 Jürgen Habermas, »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt«, in: ders., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981.

80 Das diagnostiziert mit dem ihm eigenen Scharfsinn Richard Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*, Oxford: Polity Press 1985, S. 172, vgl. auch S. 171.

81 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 266.

82 Ebd., S. 277.

83 Ebd., S. 280.

gewandt, daß ein solches Denken zwar seine Bedeutung für die Entwicklung postmoderner Formen des intellektuellen Lebens hat, aber für das soziale Leben kaum Relevanz beanspruchen kann.⁸⁴

9.4 Das Motivationsproblem

Wie jede andere Konzeption der Verpflichtung auch will die Lyotards zu einer bestimmten Haltung und Verhaltensweise motivieren. Auf den ersten Blick scheint dieser Punkt in seinem Denken am wenigsten problematisch zu sein: Sie basiert auf dem moralischen Gefühl. Die Nähe zur Handlungsmotivation, zum Willen ist damit vorgegeben. Sie ist sehr viel direkter als in Kants Denken, der ja auch eine Motivationskonzeption des Erhabenen vertrat, die allerdings an ein vernunftgesteuertes Pflichtgefühl gebunden sein sollte. Reicht nicht bei Lyotard die Wahrnehmung der Schreckenseite des Widerstreits, wie sie sich in dem Geschichtszeichen Auschwitz verdichtet hat, aus?

Das Problem ist auch hier: Wer spricht? Wie kann man »die gute Autorität vom Schwindel« unterscheiden? Lyotard greift an diesem Punkt auf das alttestamentarische Beispiel zurück: Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn auf höheren Befehl zu opfern.⁸⁵ Die Identität des Befehlsgebers (ist er es wirklich oder nur eine Einbildung?) und sein tatsächlicher Wille (seine Anweisung lautet anders als seine Absicht) unterliegt dem Widerstreit. Der Befehl ist ein »Skandalon für den Verpflichteten«.⁸⁶ Der Verpflichtete ist entmündigt und kann nur durch das Begreifen, durch eigene Einsicht wieder Herr seiner selbst werden.

Lyotard setzt sich nun mit der Theorie von Emmanuel Lévinas auseinander, der das Entstehen dieser Verpflichtung als ein Ereignis vor der Erkenntnis beschreibt, als Ereignis des Gefühls, das unmittelbar ist und jeglicher Einsichtsfähigkeit vorausgeht.⁸⁷ Ganz gegen Habermas' und Meads Idee des Rollentausches wird die Beziehung zwischen Ich und Du als prinzipiell asymmetrisch

84 Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, a.a.O., S. 175.

85 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 183 f.

86 Ebd., S. 187.

87 Ebd., S. 189. Er stützt sich hier auf Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg und München 1987.

erklärt: »Das Ethische verbietet den Dialog, da der Dialog die Namensvertauschung in den Instanzen verlangt.«⁸⁸ Es komme aber gerade darauf an, die Einzelheit, den Eigennamen vor der Angleichung zu bewahren. Gegen diese These von Lévinas bietet Lyotard ein Argument auf, das an Apels Idee vom performativen Widerspruch erinnert: Man kann diesen Satz von der Asymmetrie zwischen Ich und Du zwar aufschreiben, aber sein Sinn verflüchtigt sich in der Reflexion, denn sobald man ihn analysiert, muß man ihn in die dritte Person transponieren. Dann aber ist die Austauschbarkeit hergestellt und der Sinn der Formel neutralisiert. Da Lévinas ja moralisierend appelliert, fordert er selbst den Leser dazu auf, sich an die Stelle des Ich zu setzen und die präferierte Einzelheit zum Verschwinden zu bringen.⁸⁹

Bei aller von Lyotard häufig geäußerten Wertschätzung für das Denken von Lévinas ist damit doch eine grundsätzliche Distanz zu einer Ethikkonzeption des religiös geprägten Irrationalismus gegeben.⁹⁰ Bei Lyotard könnte demgegenüber von einem säkularisierten Irrationalismus gesprochen werden. Die Diskursarten bringen zwar Verpflichtungen mit sich – diese sind aber nicht von einer auf die andere übertragbar. Es gibt keine Regeln, um aus der ethischen Diskursart heraus eine eigene Welt zu entwerfen. »Es gibt keine ethische Gemeinschaft.«⁹¹ Was bleibt, ist ein schwacher Antrieb, nämlich die wache Wahrnehmung der Inkommensurabilität. Man kann dies charakterisieren als einen melancholischen Irrationalismus des Geltenlassens, den Lyotard an die Stelle der prophetischen Haltung setzt, wie sie ihm bei Lévinas begegnet, für die im Kontext der hier vorliegenden Darstellung

88 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 190.

89 Ebd., S. 194 f.

90 Gegen meine Interpretation sieht Bernhard H. F. Taureck mehr die Übereinstimmung zwischen Lévinas und Lyotard: Bernhard H. F. Taureck, »Wo steht Lyotard?«, in: Walter Reese-Schäfer, Bernhard H. F. Taureck (Hg.), *Jean-François Lyotard*, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 169-184. Vgl. auch den durchdachten Überblick: Bernhard Taureck, *Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1991. Vgl. zur Betonung der Nähe zu Lévinas auch Walter Lesch, »Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik (Habermas, Lyotard, Derrida)«, in: Michael Mayer, Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 164-177.

91 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 214.

aber auch die Haltung von Hans Jonas eingesetzt werden kann. Diese Melancholie der Vorsicht ist ebenso weit entfernt von allen mitreißenden Mythen wie von den postmythischen großen Erzählungen.

Wie überzeugend ist nun dieses Motivationsmodell? Es legt ein komplexeres Rollenmodell als die prophetischen Buß- und Aktivierungspredigten nahe. Es ist deshalb schwer zu vermitteln, weil es Überzeugtheit und Bekenntnisintensität durch Behutsamkeit und Zweifel ersetzt. Es ist gewiß nur als Haltung weniger vorstellbar, die sich nach jahrelanger Engführung des Denkens und Empfindens zu vergleichbar vorsichtiger Skepsis durchgearbeitet hat. Es handelt sich um eine nichtaktivistische Moralität, die in politischer Perspektive jedenfalls den Vorteil hat, auch dort, wo sie keine Lösungen bietet, den Widerstand gegen alle totalitären Lösungsversuche habitualisiert zu haben. Es ist deshalb abwegig, wenn David Ingram Lyotard unterstellt, dieser habe sich durch die Übertragung des ästhetischen Urteils in die Politik in der selber totalitären Logik des absoluten Pluralismus verfangen, der alles gelten lassen müsse.⁹² Zu mehr allerdings als zu einer solch zurückhaltenden Haltung kann diese Position nicht kommen. Deren Widerstandsfähigkeit sollte man nicht unterschätzen, und es ist auch nicht ausgeschlossen, daß sie lehrbar ist.

9.5 Das Ausdifferenzierungs- und Reintegrationsproblem

Die Radikalisierung der Ausdifferenzierung bei Lyotard verhindert jede andere als eine vorsichtig deliberative Reintegration: »In der deliberativen, der beratenden Politik, in der Politik der modernen Demokratien exponiert sich der Widerstreit [...].«⁹³ Seine Betonung, wie nahe das Deliberative der Verpflichtung ist, ist ein deutliches Anzeichen dafür, daß er letztlich einen normativen Begriff von deliberativer Politik meint.⁹⁴ Die potentiellen Institutionen der Deliberation bekommt Lyotard nicht in den

92 David Ingram, »The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard«, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York 1992, S. 119-144, hier S. 136.

93 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 245.

94 Ebd., S. 266.

Blick – genauso wenig wie Habermas in seiner Skizze deliberativer Politik.⁹⁵ Die Begrifflichkeit des Deliberativen bleibt allerdings über die verschiedenen Schulen hinweg anschlussfähig. Auch wenn der Begründungsweg, der auf dieses Lösungsmodell hinführt, heterogener nicht sein könnte, ist in diesem Punkt doch eine bemerkenswerte *Konvergenz* festzustellen. Sie hat ihren Grund darin, daß beide Theorien seit den achtziger Jahren (vorher las es sich bei beiden anders) nach dem übermächtig gewordenen praktischen Vorbild der Konfliktbehandlung in der liberalen Demokratie geformt sind. Die Differenzen zwischen der *Politik des Erhabenen* und dem *Projekt der Emanzipation* schrumpfen auf »bloß philosophische« Fragen zusammen, über die man sich in der entsprechenden Diskursart unbegrenzt weiter streiten kann.

Lyotards Politik des Erhabenen, seine Betonung solcher Begriffe wie Geschichtszeichen und Ereignis haben gewiß irrationale Züge. Aber anders als die ebenfalls im Kern irrationalistische Apokalyptik von Hans Jonas ist dieser politische Irrationalismus demokratisch ausgerichtet.

Dieser Hinweis auf die demokratische Praxis als fragile, immer wieder gefährdete Möglichkeit des nichtrepressiven Umgangs mit Situationen des Widerstreits führt noch einmal zurück auf die Frage, ob die in einer solchen Praxis sich manifestierende Vernunft nicht doch, gegen Lyotard, theoretisierbar sein muß. Wenn Praktiken über einige Zeit Erprobungen bestanden haben, können sie durchaus als vernünftig klassifiziert werden. Wenn man die nicht zu überschreitenden Grenzen der Diskursarten so scharf bestimmt wie Lyotard, dann muß man auch angeben können, wer denn die Wächter dieser Grenzen sein sollen. Gewiß setzt Lyotard sich nicht selbst in die Position des »großen Vorschreibers«, der die richtigen Grenzen aller Sprachspiele bestimmt.⁹⁶ Er gibt eine subjektlose, sprachfundierte Auflösung an: »Das einzige unüberwindliche Hindernis, auf das die Hegemonie des ökonomischen Diskurses stößt, liegt in der Heterogenität der

95 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, Kapitel VII, besonders S. 350: »Diese beiden Ebenen einer komparativen Verfassungslehre und einer politikwissenschaftlichen Institutionenanalyse werde ich überspringen [...].«

96 Vgl. Ingram, »The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard«, a.a.O., S. 136, wo er dies Lyotard vorwirft.

Satz-Regelsysteme und Diskursarten, liegt darin, daß es nicht ›die Sprache‹ und nicht ›das Sein‹ gibt, sondern Vorkommnisse. Das Hindernis besteht nicht im ›Willen‹ der Menschen im einen oder anderen Sinne, sondern im Widerstreit. Dieser wird gerade aus der Beilegung der vorgeblichen Rechtsstreitfälle neu geboren. Er mahnt die Menschen, sich in unbekanntem Satz-Universen zu situieren, selbst wenn sie nicht das Gefühl verspüren sollten, daß etwas in Sätze ›gesetzt‹ werden muß. (Denn dies ist notwendig, nicht verpflichtend.) Das *Geschieht es?* kann von keinem Willen zum Zeitgewinn besiegt werden.«⁹⁷

Dann bedarf es einer ausdrücklichen Motivation nicht mehr. Die im vorigen Abschnitt angesprochene Haltung wäre dann nicht mehr die selber noch aktive Aufrechterhaltung der Sensibilität für den Widerstreit, sondern dessen angemessene Konsequenz, da er an dieser Textstelle in die Basisposition rückt. Man sollte dabei aber nicht vergessen, daß dies selbst nur in der kognitiven Diskursart eines philosophischen Buches gesagt wird, und daß es auf der präskriptiven, politisch handlungsleitenden Ebene nicht so beruhigend ist, wie es kognitiv klingt. Denn es kommt eben doch darauf an, ob die Sätze, die gesagt werden, sich einer prävalenten Diskursart bereitwillig unterordnen oder nicht. Der Widerstand besteht trotz der eben zitierten Beteuerung nicht darin, daß überhaupt etwas gesagt wird, sondern in dem, was gesagt wird.

Die Grenzgötter, die Lyotard errichtet, sind deshalb trotz seiner an den Fundamenten des Sprachlichen ansetzenden Theorie politisch eher unbestimmt. Fast alle von Lyotard gewählten Beispiele entstammen dem politischen Bereich. Da sie aber auf der Ebene der Sprachfundamente diskutiert werden, ergeben sich aus seinen Überlegungen keine Ergebnisse, die direkt in Politik umformbar wären. Er hat dies auch nicht beabsichtigt. Diese Bemerkung sollte deshalb nicht als Ungerechtigkeit gegenüber dem Lyotardschen Diskurs verstanden werden, sondern als Konsequenz aus den Fragestellungen, denen ich in dieser Arbeit nachgehe. Was sich ergibt, ist eine ausgeprägte Bewußtheit für Diskursdifferenzen und eine bestimmte Haltung ihnen gegenüber, die, einmal muß es gesagt werden, auch wenn Lyotard diesen Namen meidet, stark an Schopenhauer erinnert. Klaus von Beyme hat mit seinem Fazit recht, daß Lyotards Unterscheidung von

97 Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 299.

Widerstreit und Rechtsstreit für die politische Sphäre nur von begrenztem Nutzen sei, weil gerade in Ländern mit Verfassungsgerichtsbarkeit die Tendenz bestehe, auch Grundfragen zu verrechtlichen und dadurch in ihren Auswirkungen zu entschärfen: »Die Mehrheit der politischen Widerstreite folgt dem Modell des différend nicht, das sich allenfalls auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen anwenden ließe.«⁹⁸ Er räumt allerdings ein, daß diese Transformierbarkeit auf Grenzen stößt (zum Beispiel in der Political-question-Doktrin des amerikanischen Supreme Court) und deshalb doch immer wieder Situationen des politischen Widerstreits sich ungeschützt ergeben. Was bei Lyotard vor allem fehlt, sind Regeln für den Umgang mit den sich daraus ergebenden Differenzen. Diese sollen deshalb im nächsten Abschnitt in der politischen Sphärentheorie von Michael Walzer gesucht werden.

98 Klaus von Beyme, *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt am Main 1991, S. 194.

Zehntes Kapitel

Michael Walzers Sphärentheorie der Trennungen

Bei Michael Walzer kehrt sich das Verhältnis der hier untersuchten Grundprobleme politischer Theorie in interessanter Weise um: Die Ausdifferenzierung ist für ihn kein Problem, sondern die Lösung, und die Beschreibung wird in seiner politischen Hermeneutik zur Begründung.

10.1 Die Kunst der Trennungen: Das Institutionenproblem

Michael Walzer definiert die Form des Liberalismus, der er sich zugehörig fühlt, als »Kunst der Trennungen«.¹ Damit ist zweierlei impliziert: erstens, daß Walzer sich nicht der liberalismuskritischen Polemik anderer Kommunitarier wie Michael Sandel und Alasdair MacIntyre anschließt, sondern vielmehr einen bestimmten liberalen Zentralgedanken besonders stark machen will, und zweitens, daß er von einer Kunst, also nicht von einer Wissenschaft oder einem System der Trennungen spricht. Es ist deutlich, daß Walzer auf die von Fall zu Fall erforderliche Urteilskraft, nicht aber auf eine generalisierende Deduktion setzt. Mit diesem zweiten Punkt zeichnet sich schon der trotz aller Bekenntnisse zu liberalen Inhalten gemeinschaftsbezogene Charakter seiner Argumentation ab, denn das Urteilen setzt immer einen Halt in gemeinsam geteilten Wertvorstellungen voraus.

Die berühmteste Trennungslinie der Neuzeit ist die zwischen Kirche und Staat – es gibt aber viele andere. »Der Liberalismus ist eine Welt von Mauern, und jede erzeugt eine neue Freiheit«.² Die Abtrennung der Religion vom Staat erzeugt eine Sphäre für freie

1 Michael Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, in: ders., *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992, S. 38-63 (Original: »Liberalism and the Art of Separation«, in: *Political Theory* 12, 1984, Heft 3, 315-330).

2 Ebd., S. 38.

religiöse Aktivitäten. Die teilweise Autonomie der Universitäten ist schon im Mittelalter entstanden und errichtete Mauern, hinter denen ihre eigenen internen Straf- und Disziplinierungsregeln galten. Sie schuf die Freiräume für wissenschaftliche Forschung und kulturelle Entwicklung. Schließlich und vor allem wird die Sphäre des wirtschaftlichen Wettbewerbs und des Marktes freigesetzt.

Auf der Linken »stand die Kunst der Trennungen niemals in hohem Ansehen, besonders nicht bei der marxistischen Linken, die sie gewöhnlich eher für ein ideologisches Projekt als für ein praktisch funktionierendes Unterfangen gehalten hatte«.³ Marx hielt die Trennungen, vor allem in seiner Schrift *Zur Judenfrage*, für eine höchst bedenkliche und zu überwindende Sache.⁴ Die Aufmerksamkeit für die häufigen Grenzverletzungen und -überschreitungen, vor allem aber die Konzipierung der Gesellschaftstheorie allein von den Produktionsverhältnissen her (während man einen Teil der Lösung schon von den diese sprengenden Produktivkräften erwartete) hatte den Blick für die Bedeutung dieser Trennungslinien getrübt. In Walzers Sicht ist die Kunst der Trennungen dagegen »eine politisch und moralisch notwendige Anpassung an die Komplexität des modernen Lebens«.⁵

Marxisten gehen durchweg von einer Idee der organischen Ganzheit und der einheitlichen Veränderung der Gesellschaft als Ganze aus und haben deshalb, verführt durch diese holistischen Einsprengsel in ihrem Denken, auch analytisch nie einen Blick für die Funktion separater Teilbereiche und selbständiger Institutionen entwickelt. Sie neigen durchweg dazu, mit schnell herbeigezogenen Argumenten alle wirklich vorhandenen Trennungen zu bestreiten und als bloßen Schein einer vollkommen einheitlichen kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu »entlarven«. Die marxistische Klassentheorie scheint zwar darauf angelegt zu sein, die Gesellschaft konflikthaft zu denken. Tatsächlich aber wird dieser mögliche Differenzierungsgewinn durch die radikale Reduktion der Konfliktlinien auf den einzig

3 Ebd., S. 42.

4 Ebd., S. 43; vgl. Marx, »Zur Judenfrage«, in: Marx/Engels, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1970, Bd. 1, S. 366.

5 Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, a.a.O., S. 46.

für entscheidend gehaltenen Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital verschenkt.

Für Walzer hängen Freiheit und Gleichheit vom Erfolg der Trennungen ab. Werden sie nicht durchgehalten, wie das allzu oft in unseren Gesellschaften geschieht, dann kann »der Reichtum selbst, nachdem alle politische Tyrannei abgeschafft ist, tyrannische Formen annehmen. Der große Erfolg, den die Kunst der Trennung für sich verbuchen konnte, ist die eingeschränkte Regierungsgewalt, aber eben dieser Erfolg ebnet dem, was Politikwissenschaftler *private Regierungsgewalt* (>private government<) nennen, den Weg. Mit ihrem Einspruch gegen private Regierungsgewalt beginnt erst eigentlich die Kritik der Linken am Liberalismus.«⁶ Der liberalismuskritische Einwand ist also nicht, wie noch bei Marx, die Getrenntheit, die durch Zentralisation der Macht überwunden werden sollte, sondern gerade das Fehlen, die nicht hinreichend konsequente Durchführung der Trennungen. Es kommt also darauf an, die Wirtschaft ihrer politischen Macht zu entkleiden und kooperative Eigentumsformen zu entwickeln. Die Probleme liegen vor allem in drei Bereichen:

- Extreme Vermögensungleichheiten schaffen Zwänge, durch die »viele Tauschhandlungen nur formal frei sind«.
 - Marktbeherrschende Stellungen führen zu Befehls- und Gehorsamsstrukturen auch in anderen Bereichen.
 - Großer Reichtum und Besitz verwandelt sich leicht in Regierungsgewalt im engeren Sinne: das Kapital greift regelmäßig und erfolgreich auf die Zwangsgewalt des Staates zurück.⁷
- Politisches Ziel ist jedoch gerade nicht Einschränkung des Marktes, sondern statt dessen die Bekräftigung oder Verstärkung seiner Unabhängigkeit vom politischen Bereich.⁸

Walzer stellt sich wirtschaftsdemokratische Strukturen analog zur Selbstverwaltung der religiösen Gemeinden vor, die sich ebenfalls aus der Trennung von Kirche und Staat und aus der Freiheit des Glaubens entwickelt haben. Oder, im bildhaften Vergleich mit der Religionsfreiheit: »Die Analogie zum persönlichen Gewissen ist das individuelle Unternehmen, die Analogie zur Selbstverwaltung der Gemeinden sind kooperative Eigentums-

6 Ebd., S. 49.

7 Ebd., S. 50; Übersetzung nach der Originalfassung verändert, vgl. a.a.O., S. 321 f.

8 Ebd., S. 52.

formen.«⁹ Ein stimmiger Liberalismus soll derartige kommunitarische Formen enthalten und würde in einen demokratischen Sozialismus übergehen.¹⁰ Der Markt soll nicht wie in antiliberalen Formen des Sozialismus abgeschafft und auch nicht beschränkt oder gebremst werden, sondern er soll von der Politik unabhängig sein und diese seinerseits nicht im direkten Durchgriff gestalten dürfen. Es muß bestimmte Bereiche von Dingen geben, die nicht käuflich sind: Wählerstimmen, Ämter, Geschworenenentscheidungen, Zulassungen zu den höheren Bildungseinrichtungen usw.¹¹

Der Grundgedanke dieser Art von Gerechtigkeitsvorstellung ist, daß »Erfolg in einem institutionellen Handlungsraum nicht in den Erfolg in einem anderen umgemünzt werden kann«. ¹² Dies ist verwandt mit Lyotards Intellektuellenkritik, deren in einem Bereich erworbene Prominenz ihre Urteilsfähigkeit in anderen Bereichen keineswegs begründet.¹³

Es kommt also alles darauf an, die richtigen Trennungslinien zu ziehen. Hier zeichnet sich eine wesentliche Differenz Walzers zum radikalliberalen Projekt und etwa auch zur Systemtheorie ab. Wenn man sich, wie es historisch der Liberalismus getan hat, auf eine Theorie des Individualismus und der Naturrechte des einzelnen stützt, dann ergibt sich eine Welt, »in der jeder Mensch, jeder einzelne Mann und jede einzelne Frau von allen anderen abgesondert ist«. ¹⁴ Das ist bis heute das marktliberale Konzept. Genau an diesem Punkt bringt er das Moment der Gemeinschaft zur Geltung und knüpft hierbei ganz bewußt an Marx' *Zur Judenfrage* an: »die sogenannten Menschenrechte, die *droits de l'homme* im Unterschied von den *droits du citoyen*« sind nichts anderes »als die Rechte des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen«. Damit ist das Menschenrecht der Freiheit für Marx »das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Indi-

9 Ebd., S. 51, »Wirtschaftsdemokratie« ist in der Originalfassung immer »industrial democracy«, vgl. a.a.O., S. 322.

10 Ebd., S. 52.

11 Ebd., S. 56.

12 Ebd., S. 48.

13 Vgl. Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz und Wien 1985.

14 Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, a.a.O., S. 53.

viduums«. ¹⁵ Eine radikal verstandene Autonomie hätte ein atomisiertes Individuum zur Folge – ganz wie es von Charles Taylor und Michael Sandel thematisiert worden ist. Es gäbe dann einen unbegrenzten Bereich von möglichen Trennungslinien, die durch die Menschen in vielfältiger Form hindurchlaufen würden. Die »Individuen« könnten nicht mehr als punktförmige, unteilbare Restgröße aufgefaßt werden, sondern würden selbst dividierbar, da sie zu gleicher Zeit verschiedenen Bereichen angehören.

Walzer erkennt darin »erschreckende Implikationen«, die, wie er mit leicht konservativem Unterton befürchtet, »zu einem fortschreitenden Auflösungsprozeß« führen. »Möglicherweise hat er seinen Höhepunkt in der jüngsten Debatte über das Recht der Kinder erreicht, sich von ihren Eltern, und der Eltern, sich von ihren Kindern zu trennen. Doch dies ist der Individualismus in extremis, und es ist alles andere als wahrscheinlich, daß man lange auf ihm beharren kann.« ¹⁶ Solche gelegentlichen Urteile Walzers dürften allerdings eher den Gefühlen besorgter Elternschaft als einer Gerechtigkeitsabwägung entspringen: denn schon das Volksmärchen ist voll von Darstellungen problematischer und dringend auflösungsbedürftiger Eltern-Kind-Beziehungen, auch wenn Problemeltern meist schon vorsorglich als »Stiefeltern« charakterisiert wurden.

Die Systemtheorie hat deshalb konsequenterweise den Begriff des Subjekts in Frage gestellt. Walzer stoppt den Trennungsprozeß jedoch weit vorher, nämlich bei den Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens in einem freien Staat, also in einem Staat, »der keine Kolonie, kein erobertes Land ist, der von eigenen, nicht fremden Kräften regiert wird.« ¹⁷ Deutlich zeigt sich hier, daß er den traditionellen Souveränitätsbegriff verwendet. Walzer ist ein Kommunitarier, dessen Vorstellungen von Gemeinschaft sehr stark an der Ebene des souveränen Nationalstaats orientiert sind. Das wird weiter unten in seiner Theorie des Wohlfahrtsstaats und der internationalen Gerechtigkeit noch deutlicher werden.

Zwischen der deutschen und der amerikanischen Fassung von Walzers Text über die *Kunst der Trennungen* gibt es eine auffällige Differenz. Der Abschnitt über den Staat trägt in der amerika-

¹⁵ Marx, »Zur Judenfrage«, a.a.O., S. 364, vgl. Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, a.a.O., S. 53.

¹⁶ Ebd., S. 55.

¹⁷ Ebd., S. 57 f.

nischen Fassung keine Zwischenüberschrift, sondern nur eine römische Ziffer, in der deutschen Fassung dagegen lautet die Überschrift »Gesellige Verteidigung der Freiheit« – eine an Shaftesbury erinnernde Formel, die durch keine Textstelle gedeckt ist.¹⁸ Die Einleitung des Herausgebers Otto Kallscheuer betont, daß Walzer sich zwar häufig als Sozialdemokrat bezeichnet, ihm aber völlig die »Staatsfixiertheit« der europäischen Sozialdemokratie fehlt: »Der große Unterschied: Die europäische Sozialdemokratie entstand im Kontext des Nationalstaats – und bleibt von diesem »genetischen Code« bis heute geprägt. Walzer plädiert für solidarische Demokratie und konfliktuellen Pluralismus in einer offenen Einwanderungsgesellschaft.«¹⁹

Ich halte das für eine etwas zu weit gehende Interpretation. Walzer ist Theoretiker des besonderen amerikanischen Nationalstaatstyps, und er plädiert keineswegs für eine offene Einwanderungsgesellschaft, auch wenn er zum Beispiel bei der Diskussion des Wohlfahrtsstaats für eine stärkere Rückbindung der nationalstaatlichen Bürokratie an die gesellschaftliche Basis plädiert. Er hat von einem universalistischen Theoretiker wie David Luban den Vorwurf auf sich gezogen, er sei ein Romantiker des Nationalstaats.²⁰ Gerade an dem hier zur Diskussion stehenden Punkt, wie die Trennungslinien verteidigt werden können, kommt der Staat ins Spiel: »Selbstverständlich schützen sich auch die Mitglieder dieser Institutionen [Kirchen, Universitäten, Familien etc., WRS] selbst, so gut sie können. Doch wenn sie bedroht werden, ist ein Hilferuf an den Staat ihre letzte Zuflucht. Ihn lassen sie selbst dann ergehen, wenn die Drohung vom Staat selbst ausgeht. Dann wenden sie sich von einem Kreis von Beamten oder einer Regierungsabteilung an eine andere, oder rufen die Bürgerschaft als Ganze gegen die Regierung an.«²¹ Der Staat hat also seine Funktion »als Erbauer und Hüter der Mauern«, er »setzt die Trennungen auf der sozialen Landkarte gewissermaßen

18 Ebd., S. 58 ff. (engl. S. 326 ff.).

19 Otto Kallscheuer, »On the Road«. Einleitung zu Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 12.

20 Vgl. David Luban, »The Romance of the Nation-State«, in: Charles R. Beitz, Marshall Cohen, Thomas Scanlon, A. John Simmons (Hg.), *International Ethics, A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton: Princeton University Press 1985, S. 238-243.

21 Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, a.a.O. S. 60.

in Gang und verteidigt sie«. ²² Er ist beispielsweise für Sicherheitsbestimmungen von Produkten verantwortlich und muß ein gewisses Maß an Verbraucherschutz auf den Märkten gewährleisten. Der Staat hat diese wichtige Funktion gerade deshalb, weil die Grenzen nie vollkommen klar zu ziehen und auch nicht unabänderlich sind.

John Locke hatte einst im Vollgefühl der Trennungsrhetorik behauptet, daß die Autorität des Klerus »eingeschlossen sein muß in die Grenzen der Kirche und in keiner Weise auf bürgerliche Angelegenheiten erstreckt werden kann, weil die Kirche selbst eine vom bürgerlichen Gemeinwesen vollständig getrennte und unterschiedene Sache ist. Die Grenzen auf beiden Seiten sind fest und unveränderlich.« ²³ Eine solche vollkommene Absonderung ist nach Walzers Ansicht unmöglich, weil dann überhaupt keine Gesellschaft mehr existieren könnte. »Das, was sich in einem institutionellen Handlungsraum abspielt, beeinflußt alle anderen. Schließlich bewohnen dieselben Menschen die verschiedenen Räume und teilen eine Geschichte und Kultur [...].« ²⁴ Der Staat ist die Institution, die auch für die innerstaatlichen Grenzbeziehungen zwischen den Bereichen sorgen muß. Die Grenzlinien bedürfen einer permanenten Revision. Eine Vergesellschaftung dieser Aufgabe kann Walzer sich zwar vorstellen, aber erst in einem demokratischen Sozialismus, und der wäre sozusagen »die sozialistische Variante der alten liberalen Hoffnung, daß Menschen, die sicher in ihrem Kreis leben, nicht in die Kreise anderer eindringen werden«. ²⁵

10.2 Die Sphären der Gerechtigkeit

Das Geheimnis des Politischen, wie Michael Walzer es konzipiert, ist die Auffassung der Gesellschaft als einer nach Sphären getrennten Welt. Wenn in ihr Gerechtigkeit verwirklicht werden

²² Ebd.

²³ John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, englisch-deutsch. Hamburg 1957, S. 37, zitiert bei Walzer, »Liberalismus und die Kunst der Trennungen«, a.a.O., S. 59 f.

²⁴ Ebd., S. 60.

²⁵ Ebd., S. 63.

soll, kann dies nicht nach einem einheitlichen Schema geschehen, sondern so, daß die Güter, die in jeder einzelnen dieser Sphären zu verteilen sind, nach ihrer Beschaffenheit analysiert und bewertet und je nach ihrer Art auf ganz unterschiedliche Weise verteilt werden.

Simple Gleichheit, bei der man vierzehn Hüte bekommt, weil der andere vierzehn Hüte hat²⁶, ist immer nur für kurze Momente aufrechtzuerhalten. Die ständigen Umwandlungsprozesse und der freie Tausch auf dem Markt werden mit Gewißheit schon nach kurzer Zeit zu Ungleichheiten führen. Will man dann – vielleicht in periodischen Abständen – die Gleichheit wiederherstellen, ist das nur durch Zwang, das heißt durch einen zentralisierten und aktivistischen Staat, möglich.²⁷

Walzer plädiert deshalb für *komplexe Gleichheit*. Sie soll ein Netz von Beziehungen erzeugen, »das Dominanz und Vorherrschaft verhindert. Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, daß die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Gutes nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes. So kann Bürger X Bürger Y bei der Besetzung eines politischen Amtes vorgezogen werden mit dem Effekt, daß beide in der Sphäre der Politik nicht gleich sind. Doch werden sie generell so lange nicht ungleich sein, wie das Amt von X diesem keine Vorteile über Y in anderen Bereichen verschafft, also etwa eine bessere medizinische Versorgung, Zugang zu besseren Schulen für seine Kinder, größere unternehmerische Chancen usw. Solange das Amt kein dominantes Gut ist, ist es nicht allgemein konvertierbar; die es innehaben, stehen – zumindest potentiell – in einem Verhältnis der Gleichheit zu den von ihnen regierten oder verwalteten Männern und Frauen.«²⁸

Dies ist der zentrale Ausgangspunkt von Walzers Theorie der Gerechtigkeit. Kein sozialer Vorteil sollte an jemanden einfach aufgrund der Tatsache verteilt werden, daß er schon einen anderen Vorteil oder ein anderes Gut besitzt. Einem erfolgreichen Militär sollte nicht schon aufgrund dieser Tatsache auch politi-

26 Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 83, 47 (Original: *Spheres of Justice*, 1983, S. 18).

27 Ebd., S. 41, engl. S. 14.

28 Ebd., S. 49.

sche Führungskompetenz zufallen, einem bedeutenden Romanschriftsteller sollte man nicht allein deshalb schon ein Urteil in Fragen der Ökonomie oder Außenpolitik zutrauen. »Im großen und ganzen werden die besten Politiker, Unternehmer, Wissenschaftler, Soldaten und Liebhaber unterschiedliche Menschen sein; und solange die Güter, die sie besitzen, ihnen keine weiteren Güter eintragen, gibt es keinen Grund, ihre Fähigkeiten und Leistungen zu fürchten.«²⁹

Wie die Trennungslinien zwischen den einzelnen Bereichen zu ziehen sind und welche Art von Verteilung in jedem einzelnen Bereich als gerecht empfunden wird, hängt von den geteilten Überzeugungen einer politischen Gemeinschaft ab. Walzer glaubt nicht an so etwas wie einen Nationalcharakter als festgelegten und dauerhaften geistigen Rahmen, hält aber geteilte Empfindungen und Intuitionen unter den Mitgliedern einer historisch gewachsenen Gemeinschaft für eine Lebensstatsache.³⁰ Nur auf dem Wege der Interpretation und durch den Appell an gemeinsame Bedeutungen können hier angemessene Lösungen gefunden werden, die Walzer in seinem Buch in beinahe enzyklopädischer Weise für die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche durchdiskutiert.

Die allererste Frage der Verteilungsgerechtigkeit ist: Wer ist Mitglied der Gruppe, innerhalb deren verteilt werden soll, und wer nicht? Wie also wird die politische Gemeinschaft konstituiert? Die Mitgliedschaft ist das erste und grundlegende Gut, das zur Verteilung ansteht. Hannah Arendt hat eindrucksvoll das Schicksal der Staatenlosen (*displaced persons*) in unserem Jahrhundert beschrieben, die als Flüchtlinge, Vertriebene, Ausgestoßene und Verfolgte nirgendwo garantierte Rechte besaßen.³¹ Die Frage ist wichtig, denn freie und reiche Gesellschaften werden von Bewerbern umlagert. Diese haben also zu entscheiden: »Wen sollen wir aufnehmen? Sollen wir offenen Zugang für jeden haben? Können wir unter den Bewerbern auswählen? Was sind die angemessenen Kriterien für die Vergabe der Mitgliedschaft?«³²

29 Ebd., S. 50.

30 Ebd., S. 61.

31 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München und Zürich 1986, S. 426-452: »Die Nation der Minderheiten und das Volk der Staatenlosen«.

32 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 66, engl. S. 32.

Es zeichnet Walzer als politischen Theoretiker aus, daß er diese Fragen um so vieles präziser formuliert, als das im deutschen Diskurs üblich ist. Entscheidend ist aber seine Antwortmethode: durch Analogien zu der Art und Weise, wie Nachbarschaften, Vereine und Familien das Problem der Aufnahme von Mitgliedern handhaben. Aus der spezifischen Differenz hierzu entwickelt er die Eigentümlichkeit der politischen Vereinigung. In eine Nachbarschaft kann, formal gesehen, jeder einziehen. Vereine haben normalerweise besondere Aufnahmeausschüsse und suchen sich ihre Mitglieder nach ihrem gemeinsamen Ziel oder ihrer Exklusivität aus. Die Mitglieder werden von denen aufgenommen oder abgewiesen, die schon drin sind. Ein Charakteristikum von Familien ist es, »daß ihre Mitglieder sich moralisch mit Menschen verbunden fühlen, die sie sich nicht ausgesucht haben und die außerhalb des eigenen Haushalts leben«.³³

Staaten liegen in dieser Betrachtungsweise ungefähr zwischen Vereinen und Familien. Gegenüber Fremden gibt es eine Verpflichtung zur Aufnahme dann, wenn diese auf der Flucht sind. Der Forderung des Flüchtlings: »Nehmt mich auf, sonst werde ich von denen, die in meinem eigenen Land herrschen, getötet, verfolgt oder brutal unterdrückt«³⁴ läßt sich kaum etwas entgegensetzen. Walzer verweist aber darauf, daß es sich um Rechte von Einzelpersonen handelt. Kommen die Flüchtlinge in Millionen, gibt es Grenzen für die kollektive Pflicht zur Aufnahme. Walzer erklärt ausdrücklich, daß er sich nicht in der Lage sieht, diese Grenzen näher zu bezeichnen³⁵, zumal es Fälle gibt, in denen nur Gewaltanwendung gegen hilflose und verzweifelte Menschen diese daran hindern könnte, im eigenen Land zu verbleiben oder dieses zu betreten. Dennoch besteht er darauf, daß gemeinsame Selbstbestimmung immer auch das Recht enthalten muß, einem solchen Zustrom Einhalt zu gebieten. Die Selbstbestimmung in diesem Bereich ist kein absolutes Recht, es unterliegt dem Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung auch unter Fremden (das ja auch im persönlichen Leben nicht bedeutet, daß man jemanden, den man hilflos auf der Straße findet, in seine Wohnung aufnehmen muß). Aber: »Zulassung und Ausschluß sind der Kern, das Herzstück von gemeinschaftlicher Eigenstän-

33 Ebd., S. 78.

34 Ebd., S. 88 f.

35 Ebd., S. 91.

digkeit. [...] Ohne sie gäbe es keine Gemeinschaften des Charakters, keine historisch stabilen, weitergehenden Assoziationen von Männern und Frauen, die sich einander besonders verpflichtet fühlen und die einen besonderen Sinn für ihr gemeinsames Leben haben.«³⁶

Die Rede von den »Gemeinschaften des Charakters« übernimmt Walzer von dem österreichischen Sozialisten Otto Bauer, der aus den Erfahrungen des Habsburgerreiches heraus bis heute bemerkenswerte Überlegungen zur Nationalstaatlichkeit entwickelt hatte.³⁷

Der zweite Bereich, an dem sich Walzers Methode der Grenzziehung aus kritischer Interpretation darlegen läßt, ist das Geld, weil in einer gerechten Gesellschaft nicht alles käuflich sein darf. Walzers Beispiel sind die militärischen Zwangseinberufungen, die die Nordstaaten 1863 im amerikanischen Bürgerkrieg vornahmen. Es gab die Möglichkeit, sich gegen Zahlung von dreihundert Dollar einer Lotterie zu unterziehen, wobei ein – ärmerer – Ersatzmann gezogen werden konnte. Diese Regelung führte damals zu erheblicher Empörung und blutigen Unruhen, vor allem in New York, wurde aber durchgesetzt. Später, etwa im Vietnamkrieg, fand man weniger auffällige Methoden, um die Reichen vom Wehrdienst zu befreien, etwa durch die Rückstellung von Studenten. Offenbar entspricht es aber den weithin geteilten Auffassungen, daß es bei allgemeiner Wehrpflicht nicht richtig sei, nur arme Bürger zu zwingen, ihr Leben hinzugeben. Grundsätzlich wird deshalb das Prinzip der Gleichbehandlung anerkannt, auch wenn es sich gezeigt hat, daß es teilweise diskrete Methoden zur Umgehung gibt.

Es handelt sich hierbei um Grenzziehungen für den Einfluß des Geldes. Bestimmte Tauschgeschäfte müssen aus Gerechtigkeits-erwägungen blockiert werden. Die *Bill of Rights* kann unter ökonomischen Gesichtspunkten sogar als Katalog bewußt blockierter Tauschgeschäfte interpretiert werden.³⁸ Walzer präsen-

36 Ebd., S. 106, engl. S. 62.

37 Vgl. Otto Bauer, »Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie«, in: ders., *Werkausgabe*, hg. von der Arbeitsgemeinschaft für die Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung, Wien 1975, Bd. 1, S. 49 ff.; zur Definition besonders S. 53 f., 61, 71 und passim.

38 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 156 ff.; Arthur Okin, *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*, Washington 1975, S. 6 ff.

tiert eine Liste der Dinge, die nicht für Geld zu haben sein sollten:

1. Menschen dürfen nicht ge- und verkauft werden (das Verbot der Sklaverei, aber auch des Verkaufs der eigenen Person).
2. Politische Macht und politischer Einfluß dürfen nicht gekauft und verkauft werden. Bestechung ist gesetzwidrig.
3. Strafjustiz und Rechtsprechung sind unverkäuflich.
4. Die Rede-, Presse-, Religions- und Versammlungsfreiheit sollen im Prinzip keine Geldzahlungen erforderlich machen. »Reden und Beten verursacht keine großen Kosten.« Eine andere Sache ist die Frage, wie man schnellen Zugang zu einem möglichst großen Zuhörerforum findet, das ist aber dann keine Frage der Grundfreiheiten mehr, sondern eine Frage des Einflusses und der Macht, und unterliegt insoweit noch anderen Gerechtigkeitsprinzipien.
5. Ehestands- und Zeugungsrechte sollen nicht käuflich sein.
6. Auch die Auswanderung, das Verlassen des eigenen Staates soll nicht von Geldzahlungen (wie es Nazideutschland, aber auch die Sowjetunion praktiziert haben) abhängig gemacht werden.
7. Freistellungen vom Militärdienst bei allgemeiner Wehrpflicht sollen nicht käuflich sein.
8. Politische Ämter sollen weder ge- noch verkauft werden – das ist das Verbot der Simonie, wie es bei mittelalterlichen Kirchenämtern hieß.
9. Jedem Bürger muß ein Minimum an elementaren Wohlfahrtsleistungen, an Schulbildung an Grund- und Oberschulen und auch polizeilicher Schutz garantiert werden – Zahlungen sollen hier nur am Rande eine Rolle spielen. »Wenn Polizisten Ladenbesitzern Schutzgelder abnehmen, dann handeln sie wie Gangster und nicht wie Polizisten. Aber Ladenbesitzer können privat Sicherheitsbedienstete und Nachtwächter anheuern, um einen intensiveren Schutz zu haben, als die politische Gemeinschaft ihn zu finanzieren bereit ist. Ähnlich können Eltern private Hauslehrer für ihre Kinder engagieren oder diese auf Privatschulen schicken.«
10. Verzweifelte Tauschaktionen, Geschäfte des letzten Auswegs, sollten verboten sein. Die Minimalbasis wird vom Mindestlohn, von den Gesundheits- und Sicherheitsbestimmungen und etwa von der allgemeinen Arbeitszeit vorgegeben.
11. Preise und Ehrungen können nicht käuflich erworben wer-

den, obwohl Geld bei der Erringung von Ansehen, Wertschätzung und Status eine entscheidende Rolle spielt.

12. Göttliche Gnade läßt sich nicht erkaufen – der Ablasshandel wird eigentlich nirgendwo als gerechtfertigt akzeptiert.

13. Liebe und Freundschaft lassen sich nicht käuflich erwerben, »zumindest nicht nach unserem allgemeinen Verständnis davon, was sie bedeuten«. Allerdings kann man Kleidung, Autos und feine Restaurantbesuche für Geld haben, das sich damit mittelbar bei der Suche nach Liebespartnern und Freunden als hilfreich erweist.

14. Es gibt eine lange Liste von kriminellen Verkaufsaktivitäten, die streng verboten sind. »Die Killer GmbH etwa darf ihre Dienste nicht zum Verkauf anbieten; Erpressung ist rechtswidrig; Heroin darf genausowenig verkauft werden wie Diebesgut oder Güter mit irreführender Kennzeichnung; dies gilt für verdorbene Milch ebenso wie für Informationen, deren Weitergabe die Sicherheitsinteressen des Staates verletzen würde.«³⁹

Diese Negativliste ist nach Walzers Meinung im Prinzip »umfassend«, auch wenn er die eine oder andere wichtige Kategorie vergessen haben sollte. Die positive, die »ordnungsgemäße« Geldsphäre dagegen umfaßt das gesamte Sortiment von Gütern, die rechtmäßig auf dem Markt sind. Ungleichverteilungen ergeben sich dann ganz selbstverständlich. Wenn die richtigen Blockierungsregeln aber funktionieren, dann besitzt die Ungleichheit nur eine eingeschränkte Bedeutung, und es gibt dann eigentlich zumindest im Konsumgüterbereich keine Fehlverteilung. »Vom Standpunkt der komplexen Gleichheit aus betrachtet, tut es nämlich nichts zur Sache, daß Sie eine Yacht besitzen und ich nicht, oder daß das Klangsystem meiner Hi-Fi-Anlage dem der Ihren erheblich überlegen ist, oder daß wir unsere Teppiche im Kaufhaus kaufen und Sie die Ihren im Orient. Die einen werden auf solche Dinge genauestens achten, die anderen nicht. Das ist eine Frage der Kultur und nicht der distributiven Gerechtigkeit. Solange Yachten und Hi-Fi-Anlagen und Teppiche nur einen Gebrauchswert plus einem individualistischen Symbolwert besitzen, macht ihre ungleiche Verteilung nichts aus.«⁴⁰

Walzer wendet sich in diesem Punkt entschieden gegen Vorstellungen etwa des französischen Ökosozialisten André Gorz,

39 Ebd., S. 157-161.

40 Ebd., S. 167.

der glaubt, man solle kollektive Fernseher, Waschmaschinen und Transportmittel bevorzugen, auf jeden Fall Fragen der Güterdistribution von den »vereinigten Produzenten« diskutieren und beantworten lassen.⁴¹ Es ist gerade eine Entlastung der Gemeinschaft, wenn sie sich mit all diesen Fragen nicht befassen muß, wenn auch individuelle Wünsche zum Zuge kommen können, die in öffentlichen Gremien niemals Zustimmung finden würden. Er meint, »daß es der Demokratie keineswegs zuträglich wäre, wenn die Frage, welchen Waschmaschinen und Fernsehgeräten der Vorzug zu geben sei, im Parlament erörtert werden müßte. Wo sollte eine solche Diskussion ihr Ende finden? Gorz ist voller solcher Fragen wie: ›Was ist besser? Vier Paar kurzlebige Schuhe pro Person und Jahr oder ein Paar solide plus zwei Paar kurzlebige?«⁴² In Marktgesellschaften regeln sich solche Dinge wirklich von selbst und meist auch ohne Nachdenken.

Zustimmend behandelt Walzer die Forderung von Gorz nach einem Forum, auf dem all das diskutiert werden kann. Das gilt besonders für wichtige und die Allgemeinheit betreffende Güter, denn der Markt bietet ein solches Forum ja gerade nicht. Ein Beispiel wäre das Auto, »das wohl bedeutsamste aller modernen Güter«.⁴³ Auch wenn Gorz als Altsozialist den Aspekt individueller Befreiung, den der Autoverkehr ermöglicht, überhaupt nicht wahrnimmt, so hat er doch recht, daß es die gesamte städtische Struktur verändert hat, Bemühungen zugunsten von öffentlichen Verkehrssystemen durch seine überlegene Konkurrenz gefährdet und nachbarschaftliche Lebenswelten zerstört. Walzer sieht zwar, daß demokratische Öffentlichkeiten auch bei Kenntnis aller Nachteile heute noch durchweg für das Auto votieren würden, aber es ist klar, daß die Frage der Subventionen für öffentliche Verkehrsmittel oder der Kosten des Straßenbaus eine politische und politisch zu entscheidende, keine reine Frage des Marktes ist.⁴⁴ Hier ist die Intervention der Poli-

41 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 174 f. bezieht sich noch auf André Gorz' *Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus*, Frankfurt am Main 1974. Seit Gorz für sich die Ökologie entdeckt hat, vertritt er ähnliche Ideen weiter, jetzt nur mit ökologischen Begründungen.

42 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 175.

43 Ebd., S. 174-177.

44 Ebd., S. 177.

tik in das freie Spiel der Marktkräfte durchaus erlaubt und erwünscht.

Als langjähriger und intensiver Beobachter aller Spielarten der Linken weiß er aber auch, daß im Zweifel eine Despotie des Geldes »weniger furchterregend [ist] als diejenigen Despotismen, die ihren Ursprung auf der anderen Seite der Geld-/Politikgrenze haben. Die Plutokratie ist ganz gewiß weniger angsteinflößend als der Totalitarismus, der Widerstand gegen sie weniger gefährlich. Der wichtigste Grund für den Unterschied liegt darin, daß man Macht und Einfluß – genau wie Ämter, Bildung, Ansehen usw. – kaufen kann, ohne die verschiedenen Distributionsphären radikal gleichschalten und alternative Prozesse und Akteure ausschalten zu müssen. Geld korrumpiert zwar die Verteilungsmuster, es transformiert sie aber nicht [...]«. All das bleibt für Walzer abzulehnen, auf der Gegenseite aber würde ein »Feldzug gegen die Geldherrschaft, der den Wirkungs- und Geltungsbereich sozialer Güter und sozialer Sinngehalte nicht zu respektieren gewillt ist, [...] sehr schnell in eine Tyrannei einmünden«. ⁴⁵

Daraus folgt, daß jeder politische Aktivismus schon bei der Entwicklung der eigenen Programmatik unbedingt die unterschiedlichen Sphären der Gerechtigkeit bedenken und respektieren muß, weil er andernfalls tendenziell totalitäre Züge in seinen Kampf einbauen würde. Er könnte nicht einmal überzeugend darauf verweisen, daß die andere Seite ebenso despotisch sei, denn hier herrscht offensichtlich eine Asymmetrie, weil es nur für wenige ein attraktives politisches Ziel sein kann, lediglich die eine Despotie durch die andere auszutauschen. Politische Bewegungen, vor denen man sich nicht zu fürchten braucht, respektieren die freiheitsverbürgenden Grenzziehungen zwischen den Lebenswelten. ⁴⁶

Diese Skizze der Bereiche Mitgliedschaft und Geld aus Walzers enzyklopädischem Werk über die Gerechtigkeitssphären kann nur einen ersten Eindruck seines Vorgehens geben. Andere Sphären, die er behandelt, sind Sicherheit und Wohlfahrt, der Zugang zu Beamtenstellen und Ämtern, harte Arbeit/Schmutzarbeit, freie Zeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade (hierher gehört die Trennung von Kir-

45 Ebd., S. 446 f.

46 Ebd., S. 449.

che und Staat), der Kampf um Anerkennung und die politische Macht. Immer werden seine Argumentationen durch Geschichten und Beispiele illustriert, immer wird vom Konkreten und von konkreten Fragen her gedacht.

Seine Überlegung, die Grundlagen einer gerechten Ordnung seien immer schon enthalten in dem von uns geteilten Verständnis sozialer Güter⁴⁷, steht allerdings in einem merkwürdig ungeklärten Verhältnis zu jenen Teilen seiner Argumentation, in denen Gedanken eines demokratischen Sozialismus im Vordergrund stehen.⁴⁸

10.3 Der Wohlfahrtsstaat

Die Verteilungsfrage im Wohlfahrtsstaat soll nach den in einer Gesellschaft üblichen und allgemein akzeptierten Kriterien geregelt werden. Der Gesellschaftsvertrag ist für Walzer »eine Übereinkunft, die Mittel der Mitglieder umzuverteilen gemäß einem gemeinsamen, im Detail der ständigen politischen Neubestimmung unterworfenen Verständnis von deren Bedürfnissen«. Es handelt sich um ein »moralisches Band«.⁴⁹ Die Rede von gesellschaftlich anerkannten Bedürfnissen läßt die konkrete Ausfüllung offen. Was anerkannt wird, muß sich aus der demokratischen Diskussion ergeben. Grundsätzlich gibt es keine vorgegebenen Begrenzungslinien für diese Diskussion. Die Fragen, die Walzer hierzu formuliert, sind erstens die Frage, welches Ausmaß der Versorgung in einer Gesellschaft wie der amerikanischen angemessen ist, und zweitens die Frage, wieviel die Bürger einander schuldig sind – aufgrund der Tatsache, daß sie in »einer modernen industriellen Demokratie einander sehr viel zu verdanken haben«.⁵⁰ Auf dieser Grundlage entwickelt Walzer drei allgemeine Prinzipien:

– »Jede politische Gemeinschaft muß den Bedürfnissen ihrer Mitglieder in der ihnen von allen gemeinsam beigelegten Bedeutung nachkommen.

47 Walzer, *Spheres of Justice*, a.a.O., S. XIV.

48 Diesen Einwand erhebt Joshua Cohen in seiner Rezension zu *Spheres of Justice*, in: *The Journal of Philosophy* 83, 1986, Nr. 1, S. 458.

49 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 133.

50 Ebd., S. 134.

- Die zur Verteilung gelangenden Güter müssen gemäß den Bedürfnissen verteilt werden.
- Die Verteilung muß die allem zugrundeliegende Gleichheit der Mitgliedschaft anerkennen und bewahren.«⁵¹

In den USA müßten Anspruch und Geltungskraft dieser Prinzipien seiner Ansicht nach besonders hoch anzusetzen sein, weil hier sowohl der gesellschaftliche Wohlstand als auch das Verständnis individueller Bedürfnisse besonders hoch entwickelt sind. Tatsächlich jedoch existiert hier eines der »schäbigeren« Systeme der Gemeinschaftsversorgung.⁵² An dieser Gegenüberstellung zeigt sich die kritische Methode seiner Interpretation. Die amerikanische Gesellschaft ist lose organisiert, die Ideologie der Selbstverantwortung ist allgemein akzeptiert, Bewegungen der Linken sind schwach. »Die demokratischen Entscheidungsprozesse spiegeln diese Realitäten wider, und prinzipiell ist daran auch nichts auszusetzen. Und dennoch, das Versorgungssystem, wie es sich etabliert hat, vermag den im Bereich von Sicherheit und Wohlfahrt herrschenden Anforderungen nicht nachzukommen, und die gemeinsamen Vorstellungen der Bürger weisen in Richtung eines entwickelteren, reichhaltigeren Systems.«⁵³ Das Buch enthält also keine flammende prophetische Bußpredigt gegen die Ungerechtigkeit des herrschenden Wohlfahrtssystems, thematisiert aber Unzulänglichkeiten und innere Brüche des Systems, die in der öffentlichen Diskussion schon eine Rolle spielen. Walzers »und dennoch« ist kein Bruch in seiner eigenen Argumentation, sondern ein Bruch im öffentlichen Diskurs, an den er anknüpfen und von dem ausgehend er seine Veränderungsvorschläge entwickeln kann.

Um es noch etwas konkreter zu fassen: Im Prinzip müßte jede demokratisch zustande gekommene Entscheidung, also auch das amerikanische Medizinsystem mit seiner »Minimalversorgung für jedermann auf der Basis von städtischen Kliniken; und darüber hinaus freies Unternehmertum«⁵⁴ als gerecht gelten können. »Ein solches Konzept erschiene mir persönlich zwar als höchst unzureichend, es implizierte aber nicht notwendig eine

51 Ebd.

52 Ebd., S. 135, engl. S. 84. Im deutschen Text ist »shabbier« mit »ärmlich« übersetzt.

53 Ebd., S. 135, engl. S. 84 f.

54 Ebd., S. 143.

ungerechte Entscheidung. Indes, dies ist nicht die Entscheidung, die das amerikanische Volk getroffen hat. Die allgemeine Einsicht in die Bedeutung der medizinischen Versorgung hat Amerika zu weit darüber hinausgehenden Initiativen veranlaßt. De facto ist es heute so, daß Bund, Länder und Gemeinden ein medizinisches Versorgungsprogramm subventionieren, das verschiedene Ebenen der Betreuung für verschiedene Klassen von Bürgern vorsieht.«⁵⁵

Und hier, an diesem Punkt, setzt die Kritik ein: Es werden öffentliche Gelder zur Forschungsfinanzierung, für Arzthonorare und für den Krankenhausbau eingesetzt, die den Armen, Mittelschichten und Reichen in unterschiedlichem Maße zugute kommen. Seinen Prinzipien gemäß ist Walzer für eine Verteilung der öffentlich bereitgestellten Güter allein nach den sozial anerkannten Bedürfnissen.⁵⁶ Hier hat sich seiner Meinung nach der Institutionenrahmen nicht hinreichend mit dem Wandel der öffentlichen Wertvorstellungen über medizinische Versorgung verändert. Deshalb muß hier weitere demokratische Diskussion stattfinden, innerhalb deren der Philosoph die Aufgabe wahrnehmen kann, die Grundstruktur der Argumentation, also das, was er für den Sinn des Gesellschaftsvertrags hält, und die daraus sich ergebenden Folgerungen darzulegen.

Am Thema des Wohlfahrtsstaates läßt sich Walzers Position zum Staat besonders gut aufzeigen, weil er hier besonders deutlich zwischen der Beschreibung des Status quo und seinen Verbesserungsvorschlägen differenziert. Er schlägt vor, den modernen Wohlfahrtsstaat als System verstaatlichter Verteilung zu betrachten. Bestimmte Schlüsselgüter sind der privaten Kontrolle ganz oder teilweise entzogen und werden nach rechtlich definierten Bedürfniskriterien an alle oder bestimmte Teilgruppen von Bürgern verteilt, und zwar mit öffentlichen Geldern und von staatlichen Funktionären. Die verstaatlichte Distribution ist nichts absolut Neues – sie hat schon begonnen mit der Nationalisierung von innerer und äußerer Sicherheit durch Polizei und Militär, aber sie hat heute doch eine neue Dimension angenommen.

Der Vergleich mit dem Modell verstaatlichter Produktion drängt sich geradezu auf. Der sozialistische Staat hat die Pro-

55 Ebd.

56 Ebd., S. 144 f.

duktion verstaatlicht, der Wohlfahrtsstaat die Distribution. Das Thema der nationalisierten Distribution spielt in der klassischen marxistischen Theorie nur eine geringe Rolle, weil in ihr die Konsumtion nur als abgeleiteter Bereich betrachtet wurde. Dennoch ist die Distribution nach Walzer das einzige Feld, auf dem sozialistische Vorstellungen immerhin einen gewissen Organisationserfolg erzielen konnten, da die Verstaatlichung der Produktion sich als große Enttäuschung erwiesen hat.⁵⁷

Die Enttäuschungen der verstaatlichten Verteilung sind geringer, aber immer noch fühlbar: Es sind die bekannten Nachteile zentralisierter Kontrolle, bürokratischer Organisation und einheitlicher Regelungen. Walzer stellt sich aus diesem Grund analog zur demokratisch-sozialistischen Konzeption der Vergesellschaftung statt Verstaatlichung der Produktion eine Vergesellschaftung des Wohlfahrtsstaats vor. Hierbei ergeben sich allerdings schwierige Fragen. Heißt das: Macht für die Verteiler oder Macht für die Empfänger der Wohlfahrtszahlungen? Beide scheinen keine überzeugenden Kandidaten für die Zuteilung von mehr Kompetenzen zu sein. Allenfalls wäre es sinnvoll, beide Gruppen sehr viel breiter zu definieren und dementsprechend dafür zu sorgen, daß mehr Bürger amtlich oder ehrenamtlich beteiligt wären und daß auch einfache Bürger an den Ausgabestellen ein Mitspracherecht hätten.

Walzer setzt deshalb in seinem Aufsatz über die Vergesellschaftung des Wohlfahrtsstaats (1988) auf ein staatlich garantiertes Wohlfahrtsminimum, gekoppelt mit örtlichen Hilfeleistungen.⁵⁸ Vergleichbar wäre der Erziehungssektor, der ebenfalls sowohl verstaatlicht als auch vergesellschaftet ist – vergesellschaftet insofern, als örtliche gewählte Schulkomitees einen ernstzunehmenden Einfluß auf die Schulverwaltung haben. Von staatlicher Seite wäre Effizienz und Allgemeinheit (allgemeine Gleichverteilung) zu garantieren, während die örtlichen Mitverwaltungsinstanzen für die lokale Anbindung und Bürgernähe sorgen. Daraus folgt, daß vergesellschaftete Distribution notwendigerweise an verschiedenen Plätzen verschieden, das heißt ungleich, sein

57 Vgl. zu dieser Darstellung Michael Walzer, »Socializing the Welfare State«, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, 13-26.

58 Ebd., S. 18.

muß.⁵⁹ Diesem Nachteil steht der Vorteil gegenüber, daß örtliche Eigenaktivitäten dadurch gefördert werden, während es die Tendenz staatlichen Handelns ist, freiwilliges Handeln eher beiseitezudrängen, auch wenn das nicht die Absicht der Befürworter des Wohlfahrtsstaates war. Es kommt also darauf an, Mittel und Wege zu finden, um Freiwillige in die Aktivitäten einzubeziehen. Der die Grundbedürfnisse garantierende Wohlfahrtsstaat soll so eine gewisse Balance in einer Art von Wohlfahrtsgesellschaft finden.

Dieser Gedanke ist wohl der am wenigsten überzeugende in diesem Konzept, weil Überzeugungskraft doch eigentlich immer von Formen der Selbsthilfe ausgeht, die mit großen Anstrengungen in Gang gesetzt werden und meist aus der Not geboren sind. Wichtig für Walzer ist aber die Erhöhung der Zahl der an der Verteilung beteiligten Menschen, also aus Kostenersparnisgründen in erster Linie der ehrenamtlichen oder nur zum Teil vom Staat bezahlten Helfer, und auch der möglichen Wohlfahrtsempfänger, die selbst in die Verteilung einbezogen werden. Zweitens kommt es darauf an, die Wohlfahrtsprogramme nicht nur *für* die Armen, sondern auch mit ihnen zusammen zu planen und zu entwickeln – eine theoretisch einfach zu formulierende Sache, die aber auf erhebliche Widerstände stößt. Walzer betont dabei immer wieder, daß der Staat jederzeit stark genug sein muß, um diese Tätigkeit von Bürgern und Freiwilligen zu finanzieren und darüber auch die Oberaufsicht zu behalten (*to superintend*).⁶⁰

Diese Überlegungen sind aufgrund ihrer bürokratiekritischen Tendenz attraktiv. Ihnen fehlt aber die europäische, vor allem französische und deutsche Erfahrung einer effizienten und einigermaßen funktionierenden Verwaltungsbürokratie, die in der Lage ist, die nötigen Verteilungen kostengünstig, gleichmäßig über das Staatsgebiet verteilt und mit nur geringen und randständigen Erscheinungen von Korruption vorzunehmen. Je mehr der Bürger an der Basis selbst beteiligt ist, desto personenorientierter und dadurch auch klientelismusanfälliger wird das System und ist damit in Gefahr, an Effizienz zu verlieren.⁶¹

59 Ebd., S. 19.

60 Ebd., S. 26; vgl. ders., *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 146.

61 Vgl. François Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt am Main 1993; Christoph Sachße und H. Tristram Engelhardt (Hg.), *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaats*, Frankfurt am Main 1990;

Walzer nennt diese Dinge zwar beim Namen, meint aber, daß auch dort, wo komplexe Gleichheit angestrebt wird, durchaus auch persönliche Wohltätigkeit und die daraus resultierenden karitativen Abhängigkeiten ihren Platz haben sollten. Die Vorstellung größtmöglicher Partizipation kann gerade in gettoartigen Problemzonen, in die der staatliche Arm nicht mehr ganz reicht, problematische Ungleichverteilungen je nach lokalen Machtstrukturen schaffen, und sie wird, wie schon im Schulsystem, auf jeden Fall dazu führen, daß die reicheren Viertel die aktiveren Eltern, die besser bezahlten Lehrer und deshalb auch die besseren Schulen haben. Diese Dinge sind meßbar, weil bessere Schulen bedeuten, daß mehr Schüler Universitäten besuchen und später entsprechend besser bezahlte Berufe ausüben. Hier hat Walzer zu wenig auf die Daten geachtet. Robert B. Reich hat gezeigt, daß die Tendenz zur industriegesellschaftlichen Angleichung des Lebensstandards in den gesamten USA, die die vierziger bis sechziger Jahre bestimmt hatte, sich umgekehrt hat in eine starke regionale Differenzierung. Eine Sezessionstendenz in Gemeinschaften mit annähernd vergleichbarem Einkommen hat stattgefunden. Die Gesellschaft segregiert sich nach den Einkommen.⁶² Je stärker die lokale Finanzierung von Wohlfahrtszahlungen ist, desto stärker wird die Ungleichheit sich entwickeln. Partizipation und distributive Gerechtigkeit stehen in einem Spannungsverhältnis. Walzer thematisiert dieses Problem nicht. Amitai Etzioni, der in diesen Dingen praxisnäher argumentiert, hat dazu eine Art Subsidiaritätsprinzip vorgeschlagen: lokale Verteilung von lokalen Geldern, zu denen der Staat zubezahlt und auch technische Hilfestellung bietet, um eine annähernde landesweite Gleichverteilung zu gewährleisten.⁶³

Die Tendenz jedenfalls ist deutlich: nicht die Aufbringung der Mittel oder ihre möglichst gerechte oder gleiche Verteilung ist das Hauptproblem der Kommunitarier, sondern die partizipati-

Karl Otto Hondrich und Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992.

62 Robert B. Reich, *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, New York: Vintage Books 1992, besonders S. 268-300.

63 Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York: Crown Publishers 1993, S. 260.

ven Modi der Distribution. Das ist gewiß ein Reflex auf ein besonderes Maß an antibürokratischem Mißtrauen in den USA, das trotz aller Bürokratiekritik in Europa hier nicht in diesem Ausmaß zu den Selbstverständlichkeiten politischen Denkens gehört. Walzer führt an diesem Punkt seinen Trennungsgedanken nicht konsequent genug durch, denn die Vorstellung einer uneigennütigen bürokratischen Verwaltung nach kontinental-europäischem Modell mit dem dazugehörigen Amtsethos müßte für einen Theoretiker der Trennungen doch durchaus attraktiv sein können.

Aber auch hier findet sich bei Walzer die Betonung eines hinreichend starken ausgleichenden und notwendigerweise auch kontrollierenden Staates. Unter ideologiepolitischen Gesichtspunkten hat es für ihn einen wichtigen Stellenwert, sich ganz ausdrücklich gegen Michel Foucaults Gedanken einer »Disziplinargesellschaft« zu wenden, die seiner Meinung nach ausschließlich in autoritären Staaten entsteht, sich aber nicht aus den Schul- und Wohlfahrtsbürokratien der westlichen Gesellschaften ergibt.⁶⁴

Der Staat bleibt also ausgleichend im Hintergrund. Das wiederum ist sehr konsequent gedacht, denn er ist gewiß die letzte Vermittlungsinstanz in allen distributiven Fragen. Ein international funktionierender Sozialstaat ist nur schwer vorstellbar – allenfalls aufgrund ungefähr gleich entwickelter Vorstellungen von Distribution, die jedoch heute schon in Europa etwa zwischen den skandinavischen Staaten einerseits und dem heutigen Großbritannien andererseits weit auseinanderklaffen. Nicht einmal der ungefähr gleiche wirtschaftliche Standard ist hier eine hinreichend grundlegende Größe, denn es muß die Bereitschaft hinzukommen, auch die Einkommen den Umverteilungsvorstellungen entsprechend zu besteuern.

Ist Walzers Theorie damit letztlich auf die Zeiten des Nationalstaats begrenzt? Ist sie möglicherweise wirklich, wie David Luban ihm im Kontext der internationalen Politik vorwirft, eine Romantisierung des Nationalstaats?⁶⁵ Wird sie obsolet werden

64 Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 63, vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1977, S. 261-286.

65 David Luban, »The Romance of the Nation-State«, a.a.O., S. 238 bis 243.

im Zuge einer sich verstärkenden Multinationalisierung der politischen Organisationsformen, im Zuge einer wirtschaftlich und politisch vermittelten Auflösung und Entmachtung der Nationalstaaten? Walzer selbst hat diesen Punkt nicht weiter reflektiert, weil er sich an der gegenwärtigen prekären Balance zwischen Nationalstaat, Bereichstrennungen und Umverteilung orientiert. Versucht man über diesen Status quo hinauszudenken, ergibt sich, daß die konsequente Bereichstrennung gerade und erst recht in Kraft treten müßte, wenn die nationalen Trennungen zunehmend bedeutungslos werden. Gerade für eine postnationale Konzeption der Weltgesellschaft käme sehr viel darauf an, zumindest kulturelle und auch soziale Bereiche so zu bestimmen, daß ihnen nicht die Angleichung an das jeweils niedrigste Niveau droht. Je höher also die Zäune zwischen den Bereichen, desto mehr Vielfalt kann erhalten werden. Offen bleibt allerdings die Frage, wer, wenn nicht der mit den entsprechenden Machtmitteln ausgestattete Nationalstaat für die Einhaltung solcher Trennungslinien wird sorgen können. Schon hier zeigt sich, daß Walzers gesamtes Trennungdenken auf den Nationalstaat angewiesen bleibt und ohne ihn letztlich nicht zu denken ist.

10.4 Das Problem der Kompensation unter den verschiedenen Sphären: Ausdifferenzierung und Reintegration

Walzers Gedanke, die Sphärentrennung enthalte ein wesentliches Moment von Gerechtigkeit, lebt von der Vorstellung, letztlich würde sich ein gewisser Ausgleich der verschiedenen Sphären untereinander ergeben. Was aber, wenn das nicht der Fall ist, wenn die ausgleichende Gerechtigkeit nicht funktioniert und ein Glückskind des Unternehmertums zugleich erfolgreicher Politiker und als solcher auch noch der göttlichen Gnade teilhaftig wäre, wie es zumindest nach calvinistischer Vorstellung naheliegen würde? Vom erotischen Erfolg will ich hier nicht reden, weil dieser in das Bild eines erfolgreichen Calvinisten nicht ganz zu passen scheint, aber ersatzweise könnte man das entsprechende Glück ja in einer hohen Kinderzahl sehen. Und auf der anderen Seite: der mißachtete Arme, der von Sozialzuwendungen lebt und in allen seinen Aktivitäten immer nur selbstverschuldetes

oder unverschuldetes Pech hat? Es gibt in einer modernen Sozialtheorie, die so sehr auf der Betonung der Trennungen basiert, kein Argument und keinen Mechanismus, die eine Reintegration der verschiedenen getrennten Bereiche nach Gerechtigkeitskriterien bewirken würden. Eine übergreifende Gewalt, die dafür sorgt, gibt es nicht. Die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit, die nach neutestamentlicher Vorstellung vorzugsweise die Armen mit dem Himmelreich belohnt, ist durch die calvinistische Theologie längst außer Kraft gesetzt und wirkt ohnehin nicht mehr überzeugend. Eine unsichtbare Hand ist im Bereich sozialer Gerechtigkeit nirgendwo am Werk. Zwar schließt eine konsequente Bereichstrennung die Kumulation von Vor- oder Nachteilen bestimmter Art aus. Bereichsübergreifende Attribute allerdings wie Glück, Anmut, Schönheit, Durchsetzungsvermögen oder Intelligenz verhelfen zu Vorteilen in den meisten Bereichen, außer vielleicht bei der göttlichen Gnade.

Walzer behandelt dieses Problem auf zwei Weisen. Sein erstes Argument ist die Betonung der Tatsache, daß es immer Unterschiede zwischen den Menschen geben wird, egal wie die Kriterien auch definiert sein mögen. Jede politische Versammlung wird sich sehr bald auseinandersortieren in die Zuhörer, in den Vorsitzenden und in diejenigen, die zündende Reden zu halten verstehen. »Ebenso: Als Bürger eines kapitalistischen Staates mögen wir zwar träumen von einer Gesellschaft, in der jeder über gleich viel Geld verfügt; wir wissen jedoch genau, daß Geld, welches am Montag in der Frühe gleichmäßig verteilt wird, noch ehe die Woche um ist, eine Neuverteilung erfahren haben wird, die als gleich zu bezeichnen mit Sicherheit falsch wäre. Einige werden ihr Geld auf die hohe Kante legen, es sparen, andere werden es investieren, und wieder andere werden es einfach ausgeben (und dies wiederum auf höchst unterschiedliche Art und Weise). Das Geld ist dazu da, diese unterschiedlichen Aktivitäten zu ermöglichen; existierte es nicht, würde der Tauschhandel mit Sachgütern, wenn auch etwas langsamer, die gleichen Resultate zeitigen.«⁶⁶ Sein drittes Fallbeispiel: Auch was das Ansehen betrifft, würde es nichts nützen, jedem den gleichen Titel zuzuerkennen. Es wird sich ausdifferenzieren nach »den vielen unterschiedlichen Arten und Graden von Können, Stärke, Klugheit

66 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 15 f.

und Weisheit, von Mut, Freundlichkeit, Energie und Würde [...], die ein Individuum vom andern unterscheiden«. ⁶⁷ In der Umkehrung heißt dieses Argument: die staatliche Organisation von Gleichheit würde in eine Welt der Heuchelei, des falschen Scheins, der Lüge und der Unterdrückung führen, was außerordentlich abschreckend sein müßte. In einem Wort: simple Gleichheit ist überhaupt nicht wünschenswert.

Das zweite Argument ist pragmatisch. Es kann allein komplexe Gleichheit angestrebt werden, wenn die Grenzen zwischen den verschiedenen Bereichen hoch genug angesetzt werden. Dann wird die Wahrscheinlichkeit höher, daß die Vorherrschaft in einem Bereich nicht allein schon deshalb auch zu einem größeren Erfolg im Nachbarbereich führt. Die Zahl der Chancen, irgendein Feld der Selbstverwirklichung und des Erfolges zu finden, wächst damit. Insbesondere gilt das auch für politische Machtchancen: man wird politische Herrschaft leichter akzeptieren können, wenn man in der einen Sphäre regiert wird und in der anderen selber regiert. ⁶⁸

Walzer macht daraus in seiner charakteristischen Art eine Plausibilitätsargumentation: »Ich bezweifle, daß es eine egalitäre Argumentation gibt, die, konfrontiert mit folgender Geschichte, nicht ins Schleudern geriete: Der von mir in freier Wahl und ungeachtet seines familiären Hintergrundes oder seiner persönlichen Finanzkraft in sein Abgeordnetenamt gewählte Volksvertreter ist zugleich ein kühner und ideenreicher Unternehmer. In seiner Jugend hat er Naturwissenschaften studiert, in allen Examina überdurchschnittlich gute Ergebnisse erzielt und etliche wichtige Entdeckungen gemacht. Im Krieg war er außergewöhnlich tapfer und hat die höchsten Auszeichnungen errungen. Seinerseits ein freundlicher und überaus gewinnender Mann, wird er von jedem, der ihn kennt, gemocht. Aber gibt es solche Menschen tatsächlich? Möglicherweise; und dennoch hege ich so meine Zweifel daran.« ⁶⁹ Walzer löst dies Problem, indem er es als Ausnahme behandelt: »Eins ist jedenfalls gewiß: es gibt nicht genug solcher Menschen, als daß sie eine herrschende Klasse konstituieren und über den Rest von uns gebieten könnten. Auch können sie allein schon deshalb nicht in jeder Distributions-

67 Ebd., S. 16.

68 Ebd., S. 451.

69 Ebd., S. 49 f.

sphäre erfolgreich sein, weil es Sphären gibt, an denen die Erfolgsidee schlicht vorbeizieht.«⁷⁰

Es mag zwar so sein, daß es heute den vorherrschenden Vorstellungen von Gerechtigkeit durchaus entspricht, daß der Geldbesitz nicht korreliert mit sozialer Anerkennung, göttlicher Gnade oder Liebe. Sobald aber nicht mehr nach den Gerechtigkeitsvorstellungen, sondern nach der faktischen Anerkennung gefragt wird, sieht es schon anders aus. Die Vorstellung eines Pluriversums der Verteilung wirkt nicht überzeugend angesichts der Ungleichverteilung eines Zentralguts wie Geld. Walzer kritisiert allein unzulässige Umwandlungen zwischen heterogenen Bereichen von Gütern. Es wird eine Menge kleine Ungleichheiten geben, diese dürfen sich aber nicht über die verschiedenen Sphären hinweg fortsetzen und multiplizieren.⁷¹ Von kleinen Ungleichheiten (»there will be many small inequalities«)⁷² kann nur perspektivisch die Rede sein: Wenn eine Vielzahl von Bereichen angenommen wird, schrumpft die Bedeutung jedes einzelnen zusammen.

Ausgleichende Gerechtigkeit innerhalb jeder einzelnen Sphäre kommt bei diesem Modell zu kurz. Walzers Kritik beschränkt sich allein auf unzulässige Umwandlungen von Gütern einer Sphäre in andere. Wie sehr aber jemand alle Güter innerhalb eines einzigen Bereichs auf sich konzentrieren darf, ohne als Tyrann gelten zu müssen, wird bei ihm nicht besprochen.⁷³ Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zu der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls. Auch wenn Rawls in seiner Argumentation schließlich zu einer Rechtfertigung von Ungleichheiten kommt, wenn sie zum Vorteil aller sind, geht er doch philosophisch von einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen in eigentlich allen Bereichen aus. Walzers Ausgangspunkt dagegen ist, obwohl er sich anders als Rawls selbst als demokratischer Sozialist deklariert, die Ungleichheit im Hier und Jetzt. Erhöht werden sollen in der

70 Ebd., S. 50.

71 Ebd., S. 46; vgl. Georgia Warnke, »Social Interpretation and Political Theory: Walzer and His Critics«, in: *The Philosophical Forum. A Quarterly* 21, Nr. 1-2, 1989-1990, S. 222 f.

72 Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O., S. 46, engl. S. 17.

73 Vgl. Volker Heins, »Die Dividierbarkeit des Individuums. Anmerkungen zu zwei Büchern von Michael Walzer«, in: *Leviathan* 21, 1993, Heft 2, S. 282.

Sphärenkonzeption der Gerechtigkeit vor allem die Selbstverwirklichungschancen in verschiedenen unterschiedlichen Distributionssphären, und zwar dadurch, daß man sich theoretisch und politisch darauf verständigt, daß in diesen Sphären unterschiedliche Maßstäbe und Verteilungsgesichtspunkte herrschen sollen und die Dominanz in einer Sphäre keine Ursache für den Erfolg auch in anderen sein darf.

Damit ergibt sich die Frage, welches Gut Walzer als das eigentliche Zentralgut ansieht. Es ist nicht das Geld, sondern die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft, weil diese eine Art Beurteilungsbasis darstellt dafür, was eigentlich als soziales Gut angesehen werden kann. Volker Heins sieht darin ein Problem, denn die Mitgliedschaft hat bei Walzer eine Doppelrolle: einerseits als Beurteilungsbasis, andererseits selbst als Gut, das nach bestimmten Kriterien zugeteilt oder verweigert wird.⁷⁴ Deshalb beantwortet er nicht die Frage, ob nicht die nationalstaatliche Organisation der Mitgliedschaft zu einer Ungerechtigkeit gegenüber den Ausgeschlossenen führen kann. Er geht auf dieses Problem lediglich an Hand des Gastarbeiterproblems ein, denn hier betrachtet er es als ungerecht, daß Menschen politisch keine Mitwirkungsrechte haben sollen, die schon längere Zeit in einem Land leben. Er meint, aus der ersten Zulassung als Einwanderer müsse nach einiger Zeit auch die zweite Zulassung als Stimmbürger folgen.⁷⁵ An diesem Punkt ist Walzers Argumentation unplausibel, denn sie enthält, wie Volker Heins bemerkt, eine Überbewertung der physischen Nähe ausländischer Arbeitskräfte, die Walzer mit Dienstboten vergleicht, wenn sie in der Familie leben, für die sie arbeiten. »Zweifellos gibt es entrechtete Arbeitskräfte, die unseren Wohlstand mehren. Aber wird diese Ungerechtigkeit dadurch größer, daß die Entrechteten ›bei uns‹ wohnen? Wäre es gerechter, sie auf dem Umweg von Auslandsinvestitionen unter nicht minder rechtlosen Bedingungen in einem fernen Land für uns arbeiten zulassen?«⁷⁶ Ich will diese Frage hier offenlassen, denn es gibt gute Gründe dafür, daß die wirtschaftliche Entwicklung in anderen Ländern dadurch gefördert würde. Es handelt

74 Ebd., S. 280.

75 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 104; vgl. Heins, »Die Dividierbarkeit des Individuums«, a.a.O., S. 281.

76 Ebd.; vgl. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 93.

sich offenbar um eine Frage, die sich so unmittelbar nicht moralisieren läßt, wie Walzer das tut.

Entscheidender als diese Unschärfen der Argumentation ist seine Konzipierung des Zentralguts Mitgliedschaft. Auch sie wird pluralistisch gedacht. Man kann Mitglied in einer Nachbarschaft, einer Familie, einer Stadt sein, aber auch in einem Staat, einer religiösen Gemeinschaft, Student einer Eliteuniversität oder Mitarbeiter eines Weltunternehmens. Alle diese Mitgliedschaften werden nach unterschiedlichen Kriterien verteilt. Simple Gleichheit würde darin bestehen, daß niemand irgendwo Mitglied wäre oder, was dem gleichkäme, jeder einem einzigen Globalstaat angehören würde.⁷⁷ Solange aber Mitglieder und Fremde als zwei unterschiedliche Gruppen betrachtet werden (auch hier wieder Walzers Ausgang von der faktischen Weltwahrnehmung, während ein Philosoph diese Differenz erst noch begründen müßte), muß über Zulassung oder Ausschluß entschieden werden. Es gibt Gemeinschaften wie etwa Nachbarschaften, die zunächst offen zu sein scheinen. Aber dies ist nicht voraussetzungslos. »Nachbarschaften können nur dann offen sein, wenn die Länder, in denen sie angesiedelt sind, zumindest potentiell geschlossen sind.«⁷⁸ Wenn man die Mauern des Staates niederreißen würde, dann würde keine Welt ohne Mauern entstehen, »sondern vielmehr tausend kleine Festungen«⁷⁹, weil dann nämlich alle Nachbarn beginnen würden, sich gegeneinander abzuschirmen. Eine Art Weltstaat könnte zwar mächtig genug sein, solche Mauern einzureißen. Das Resultat wäre aber »eine Welt radikal entwurzelter Menschen«⁸⁰: »auf einer bestimmten Stufe der politischen Organisation muß so etwas wie der souveräne Staat Gestalt gewinnen und muß dieser Staat sich die Machtbefugnisse ausbedingen, seine eigene spezielle Aufnahmepolitik zu betreiben und den Zuwandererstrom zu kontrollieren und bisweilen auch zu beschränken.«⁸¹ Der Zweck solcher Beschränkungen (die sich übrigens niemals auf eine Kontrolle der Auswanderung erstrecken dürfen) ist es, »Freiheit und Wohlfahrt sowie Politik und Kultur einer Gruppe von Menschen zu bewahren, die sich einander und

77 Ebd., S. 68, engl. S. 34.

78 Ebd., S. 75.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 76.

einem gemeinsamen Leben verpflichtet fühlen.«⁸² Diese Vorstellung eines geschlossenen Raums auf irgendeiner Ebene der Politik, vorzugsweise der des Nationalstaats, ist für Walzer grundlegend. »Die Unterschiedlichkeit von Kulturen und Gruppen beruht auf Abschließung und kann ohne diese nicht als stabile Erscheinungsform des menschlichen Lebens vorgestellt werden.«⁸³ Den Staat aufgeben hieße für ihn, jedwede wirkungsvolle Form der Selbstbestimmung aufzugeben.⁸⁴ Der historische Streit um Territorialgrenzen ist für Walzer geradezu ein Beweis für deren Relevanz.

Integration und Ausgrenzung finden deshalb in diesem Modell über die Mitgliedschaft statt. Sosehr Walzer viele Aspekte der kommunitarischen Liberalismuskritik in Frage stellt und kritisiert⁸⁵: sein eigenes Konzept ist eine konsequente Interpretation liberaler Grundsätze auf kommunitarischer Basis. Er geht, das dürfte an diesen Punkten deutlich geworden sein, systematisch vom Gemeinschaftsdenken aus. Die seiner Theorie am ehesten entsprechende Vergemeinschaftungsform ist der Nationalstaat. Daraus folgt eine Kritik an Gemeinschaftssehnsüchten, die kleinere und ältere Formen der Vergemeinschaftung bevorzugen würden und eine Übereinstimmung mit einem Großteil des klassischen, nationalstaatlich geprägten Liberalismus. Ein weltbürgerlich und weltwirtschaftlich orientierter Liberalismus allerdings, jene zweite große Strömung dieses Denkens, wird von ihm konsequent verworfen und kommt nur als Schreckensbild eines entfremdeten Weltstaats in Betracht. »Da die staatsbürgerliche Mitgliedschaft einerseits die Basis der Teilhabe an allen Gütern ist, andererseits selbst territorialstaatlich monopolisiert wird, entsteht die Verlegenheit, daß sich die Gerechtigkeitsnorm der ›komplexen Gleichheit‹ nicht auf die gesamte Erdbevölkerung übertragen läßt.«⁸⁶ Wenn dieser Einwand von Volker Heins aller-

82 Ebd.
83 Ebd., S. 83, engl. S. 39; die Textstelle lautet: »The distinctiveness of cultures and groups depends upon closure and, without it, cannot be conceived as a stable feature of human life.«

84 Ebd.

85 Michael Walzer, »The Communitarian Critique of Liberalism«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 6-23; deutsch: »Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus«, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 157-180.

86 Heins, »Die Dividierbarkeit des Individuums«, a.a.O., S. 282.

dings seinerseits die Voraussetzung macht, daß »simple Gleichheit« der Maßstab für Gerechtigkeit sei, dann muß Walzers Konzeption als überlegen gelten. Zu Fragen der Gerechtigkeitskriterien zum Beispiel für internationalen Handel, Zollschränken sowie Wanderungsbewegungen des Kapitals sagt Walzer in seinen bisherigen Veröffentlichungen nichts. Allein für die Wanderung von Arbeitskräften gibt er politisch-moralische Zulassungskriterien an.⁸⁷

10.5 Walzers hermeneutische Methode, die zugleich sein Begründungsverfahren und seine Applikationskonzeption impliziert

Walzer vertritt die Verfahrensweise einer kritischen Hermeneutik. Gesellschaftskritik ist »am sinnvollsten als kritische Interpretation zu verstehen«.⁸⁸ Sie ist die Deutung einer Situation mit der Herausarbeitung ihrer internen Probleme, Schwächen und möglichen Bruchstellen, aus denen sich dann praxisnahe Lösungsansätze ergeben – möglichst solche, die sich irgendwo schon einmal in anderen Zusammenhängen bewährt haben.

Die Stärke dieser Methode zeigt sich besonders dann, wenn man sie mit den beiden anderen Wegen der Moralphilosophie konfrontiert: dem *Weg der Entdeckung* und dem *Weg der Erfindung*. Der *Weg der Entdeckung* ist aus der Religionsgeschichte bekannt: irgend jemand steigt auf den Berg oder geht in die Wüste, begegnet dort dem sich offenbarenden Gott und bringt uns das Resultat, am besten in Steintafeln gemeißelt. Ganz ähnlich geht aber der Philosoph vor, der glaubt, er hätte ein natürliches Moralgesetz, ein Naturrecht oder ähnliches entdeckt.

Der *Weg der Erfindung* beginnt mit einem Konstruktionsverfahren für die Produktion von moralischen Normen. Die »be-

87 Hierzu finden sich ausführliche, an einem nationalstaatlichen Arbeitsmarktprotektionismus orientierte Vorstellungen bei Robert B. Reich, *The Work of Nations*, a.a.O.

88 Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990, S. 7; Original: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987. In diesem Text findet sich die im folgenden referierte Konzeption von den drei Pfaden oder Wegen der Gesellschaftskritik.

kannteste und eleganteste«⁸⁹ Lösung hierfür stammt von John Rawls, der die von Interessen und Ideologien unverzerrte Beratung hinter einem Schleier des Nichtwissens als Kriterium einer gerechten Regelung vortrug. Das Problem dieser Methode ist: Warum sollte man eigentlich irgendwelchen erfundenen Prinzipien folgen? Insbesondere dann, wenn man bereits eine gemeinsame Moral und Kultur teilt? In einer schönen Metapher meint Walzer, daß ein solches Modell an die Stelle unseres Heims so etwas wie ein Zimmer im Hilton Hotel setzt: praktisch, überall die gleiche Ausstattung, komfortabel, aber nicht sehr wohnlich. Für Flüchtlinge, Vertriebene, Exilierte mag ein solches Zimmer als Rettung und Zuhause erscheinen. Die meisten Menschen aber möchten »sich in einem neuen Zuhause einrichten, in einer dichten moralischen Kultur, in der sie ein Gefühl der Zugehörigkeit entwickeln können«.⁹⁰

Dagegen setzt Walzer seinen *Weg der Interpretation*. Die Moral braucht nicht vollkommen neu erfunden zu werden, sondern wir haben »eine Bestandsaufnahme oder ein Modell einer bereits bestehenden Moral, das uns eine klare und verständliche Darstellung der kritischen Stärke ihrer eigenen Prinzipien vermittelt, jedoch ohne das verwirrende Dazwischentreten von Vorurteilen oder egoistischen Sonderinteressen«.⁹¹ Dieser Weg soll nach Walzers Ansicht keineswegs ganz auf Konstruktion und Erfindung verzichten, denn der Philosoph soll die moralische Wirklichkeit nicht unbefragt hinnehmen, sondern aus ihren Vorgaben ein besseres Modell fortentwickeln. Es handelt sich um eine minimalistische Version des Erfindens, die aber Momente von Gesellschaftskritik, nämlich einer reflektierten Interpretation enthält. Dieser Punkt ist der schwierigste und komplexeste in Walzers Denken und wird am meisten mißverstanden. Interpretation gilt als konservativ, weil sie auf dem Gegebenen basiert. Radikale Kritik und Änderung sind in ihr nicht vorgesehen. Wenn sie von einer beengten, traditionellen Gesellschaft ausgeht, wird sie keine Möglichkeiten und keinen Anreiz anbieten können, um diese zu überschreiten. Walzer versteht sich aber als Gesellschaftskritiker, er möchte gegebene Strukturen nicht einfach hinnehmen, son-

89 Ebd., S. 19.

90 Ebd., S. 24.

91 Ebd., S. 25.

dern überschreiten. Woher kommt bei ihm der Antrieb zur Überschreitung? Handelt es sich um einen Bruch in seinem Denkansatz, oder läßt sich seine sozialdemokratische Gesellschaftskritik mit dem kommunitarischen Weg der Interpretation vereinbaren?

Die »Erfindung« läßt sich mit der Arbeit einer verfassunggebenden Versammlung vergleichen, die Interpretation eher mit einem Urteil, also mit der Arbeit der Judikative, die unter dem Imperativ steht: *de principiis non est disputandum*. Nicht ein abstraktes Modell wird vorgegeben, sondern vielmehr eine »dichte Beschreibung«. ⁹² »Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren, besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins: das heißt kraft dessen, daß wir nur als die moralischen Wesen existieren, die wir nun einmal sind.« ⁹³ Jede Moralität enthält in sich immer schon ein Potential der Kritik, auch wenn es kritischere und weniger kritische Moralauffassungen gibt. »Moral hat stets einen für Klassenherrschaft und Macht potentiell subversiven Charakter.« ⁹⁴ Deshalb kann die Kritik des Bestehenden immer mit Grundsätzen beginnen, die diesem bereits innewohnen. Die grundlegenden Verbote der Moral, wie etwa das Verbot zu morden, zu betrügen, zu verraten, Grausamkeiten zu begehen, sind allgemeiner als die Rechtsnormen und scheinen ziemlich universal gültige Minimalstandards zu sein. »Wir können sie uns wohl am besten weder als entdeckte noch als erfundene, sondern als allmählich hervortretende Verbote vorstellen, als das Ergebnis vieler Jahre, von Versuch und Irrtum, von immer wieder scheiterndem, partiellem und unsicherem Verstehen – ähnlich wie David Hume mit Bezug auf das Verbot des Diebstahls (zum Zwecke der ›Stabilität des Besitzes‹) ausführt, daß dieses Verbot ›schrittweise entsteht und

92 Vgl. zu diesem Begriff: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.

93 Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a.a.O., S. 31.

94 Ebd. Die Übersetzung wurde von mir mit Blick auf das Original verändert. Dort steht: »subversive of class and power«. In der Übersetzung ist von »Macht und Herrschaft« die Rede. Der Übersetzer begründet das damit, daß Walzer sich »wohl eher« auf die Terminologie von Max Weber als von Marx beziehe. Das stimmt aber nicht. Vgl. ebd., S. 114, Anm. 33.

langsam erst, durch unsere wiederholte Erfahrung der Nachteile, die aus seiner Übertretung erwachsen, an Kraft gewinnt.«⁹⁵

Solche Verbote ergeben gewiß nur eine recht rudimentäre Moral, sie stellen sozusagen nur die größten Umrisse dar. »Erst wenn die Diskussionen eine gewisse Kontinuität annehmen und sich das wechselseitige Verstehen allmählich verdichtet, erhalten wir so etwas wie eine moralische Kultur.«⁹⁶ Diese allerdings ist dann so heillos pluralistisch, wie es von Reisenden in fremde und ferne Länder immer schon bemerkt worden und gegen die Verbindlichkeit von moralischen Regeln ins Spiel gebracht worden war. Diesem Pluralismus kann man offenbar nicht ausweichen, auch durch keine Konstruktion einer verbindlichen Weltmoral. Es bleibt nur die Interpretation, und es gibt keinen anderen Weg als diese.

Diese Behauptung Walzers hat sehr viel für sich, denn selbst ein Moraltheoretiker, der vom göttlichen Gebot oder von dem kühnen Entwurf einer verfassunggebenden Versammlung ausgeht, bleibt darauf angewiesen, daß diese ursprünglichen Gebote dann angewendet und ausgelegt werden müssen – auch sie verlangen nach Interpretation. Für die Anwendung ist dies heute wohl unbestritten. Walzers Behauptung geht allerdings weiter und meint, daß es in der Geschichte der Moralität eigentlich keine wirklich umwälzenden Entdeckungen oder Erfindungen (anders als etwa in den Naturwissenschaften) gegeben habe. Auch die Menschenrechte oder das utilitaristische Prinzip des größtmöglichen Nutzens für die größtmögliche Zahl läßt er nicht als Erfindungen gelten. Moralischer Fortschritt hat für ihn weniger mit neuen Prinzipien zu tun als vielmehr damit, »daß zuvor aus den alten Prinzipien ausgeschlossene Männer und Frauen in ihren Geltungsbereich eingeschlossen werden. Und dies ist eher eine Angelegenheit (der tagtäglichen Arbeit) von Gesellschaftskritik als der (Paradigmen zerschmetternden) philosophischen Spekulation«.⁹⁷

Die Moral unterliegt also der ständigen Diskussion und dem ständigen Streit um die richtige Auslegung. »Der Streit impliziert, daß wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame

95 Ebd., S. 34. Das Hume-Zitat stammt aus dessen *Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978, 2. Teil, 2. Kapitel.

96 Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a.a.O., S. 35.

97 Ebd., S. 37.

Besitz garantiert keine Übereinstimmung. Es gibt eine Überlieferung, einen Korpus moralischen Wissens; und es gibt eine Gruppe von Weisen, die sich streiten. Etwas anderes gibt es nicht.«⁹⁸ An diesem Punkt bleibt Walzer in seiner Argumentation stehen, während die Diskursethik von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, von einer ganz ähnlichen Einsicht ausgehend, einen Schritt weiter geht: nämlich hin zur Reflexion auf die gemeinsame Basis dieses Streits in der gegenseitigen Anerkennung der Diskursteilnehmer.

Walzer geht einen anderen Weg und versucht ein Modell zu erfinden, wie man von der Interpretation zur Gesellschaftskritik übergehen kann. Ein radikaler Abstand von der bestehenden Gesellschaft, wie das etwa Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre und andere für sich in Anspruch nahmen, ist für ihn keine Vorbedingung für Gesellschaftskritik.⁹⁹ Der Kritiker, wie er ihn sich vorstellt, ist nicht der Außenseiter, der völlig Fremde, die kritische Autorität von außen, wie etwa der imperiale Richter in einer zurückgebliebenen Kolonie des Empire oder ein Pariser Marxist, der von dort aus die Weltprobleme löst, sondern der lokale Richter. »Dieser Kritiker ist einer von uns. Vielleicht hat er Reisen gemacht und im Ausland studiert, doch er beruft sich auf örtliche und vor Ort geltende Grundsätze; wenn er auf seinen Reisen neue Ideen gewonnen hat, so versucht er, diese mit der heimischen Kultur zu verknüpfen, wobei er sich auf seine ureigene Kenntnis stützen kann; er steht seiner Gesellschaft nicht mit intellektuellem Abstand gegenüber. Ebenso wenig steht er im emotionalen Abstand zu ihr, er will nicht das Beste *für* die Einheimischen, sondern bemüht sich, ihr gemeinsames Unterfangen zum Erfolg zu führen.«¹⁰⁰ Beispiele hierfür sind Alexander Herzen im Rußland des 19. Jahrhunderts, der selbstkritische Zionist Achad Ha'am¹⁰¹, Mahatma Gandhi in Indien oder George Orwell in England. Diese Art von Kritik ist gewiß die verbreitetste Art von Gesellschaftskritik. »Aber sie gilt als philosophisch unanständig.«¹⁰² Ihr fehlt die kritische Distanz. Ihre Maßstäbe erfüllen

98 Ebd., S. 42.

99 Ebd., S. 47.

100 Ebd., S. 49.

101 Achad Ha'am lebte von 1856 bis 1927 und vertrat einen eigenen, auf das Kulturerbe gegründeten überstaatlichen Zionismus.

102 Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a.a.O., S. 50.

nicht den Anspruch, »objektiv« zu sein, weil sie nicht von außen kommen.

Wie kann man nun eine bessere von einer schlechteren Interpretation moralischer Maßstäbe unterscheiden? Eine eindeutig alles Bestehende rechtfertigende Interpretation hätte gewiß den Charakter einer Ideologie. Sie ist deshalb falsch, weil weder wir selbst in unserem alltäglichen Verhalten noch eine Gesellschaft je wirklich auf der Höhe der Maßstäbe lebt, die für uns oder für sie in Kraft sind. Kritik ist immer notwendig, um uns zu erinnern. In diesem Sinne ist die kritische Interpretation sogar »die einzig »natürliche«.¹⁰³ Aber darüber hinaus gibt es keinen verbindlichen Bewertungsmaßstab, denn auch der Kritiker kann sich irren. In seiner Darstellung der Methode von elf der wichtigsten Gesellschaftskritiker unseres Jahrhunderts hat Walzer reihenweise solche Fehler und Irrtümer aufgezeigt.¹⁰⁴ Walzer gibt deshalb auf diese Frage ganz bewußt die Nicht-Antwort: Die Diskussion ist nicht zu beenden, sie findet allenfalls im Moment des moralischen Urteils einen zeitweiligen und vorläufigen Endpunkt.

Die oppositionelle Haltung ist ebensowenig eine Garantie für Objektivität. Walzer zeigt das am Beispiel Jean-Paul Sartres. Nachdem dieser sich auf die Seite der algerischen Nationalisten gestellt hatte, »schien er unfähig dazu, auch nur ein einziges Wort der Kritik an ihren Prinzipien oder ihrer konkreten Politik zu äußern. So zielte er mit seinen Ideen nur in eine Richtung – wie ein Soldat sein Gewehr, allerdings wohl mit größerem Recht, nur in eine Richtung anlegen mag«.¹⁰⁵ Sartre selbst beschrieb sich als »Feind«, sogar als »Verräter«, eben als Kritiker aus einer anderen Welt. Für Walzer dagegen ist kritische Distanz »eine Frage von Zentimetern«.¹⁰⁶

Deutlicher noch als bei Sartre zeigte sich das Problem bei den russischen Bolschewiki. »Die bolschewistischen Führer machten keine ernstliche Anstrengung, sich selbst mit den gemeinsamen Werten der russischen Kultur zu verbinden. Und darum blieb

¹⁰³ Ebd., S. 59.

¹⁰⁴ Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1991; Original: *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books 1988.

¹⁰⁵ Ebd., S. 71.

¹⁰⁶ Ebd., S. 74.

ihnen, nachdem sie einmal die Macht ergriffen hatten, nichts anderes übrig, als »das Volk zu einem gewaltsamen Erwachen zu zwingen«.¹⁰⁷ Unverbundene, radikal von außen kommende Kritik drängt, in die Praxis umgesetzt, zur Manipulation und zur Ausübung von Zwang.

Ein anderes Beispiel jener Art von Sozialkritik, die Walzer wegen zu großer Distanz zur Gesellschaft ablehnt, ist die »einsame Politik Michel Foucaults«, die ihn an das erinnert, was man in der sozialistischen Arbeiterbewegung als die »Kinderkrankheit des Linksradikalismus« bezeichnete, das heißt als jene Haltung, die sich bemüht, jederzeit auch die radikalsten Parolen des politischen Kampfes zu überbieten.¹⁰⁸ Walzer kritisiert an Foucault die Abwesenheit einer klaren Vorstellung des Politischen. Sein Gespür für die Unterdrückungsmechanismen in Gefängnissen, Krankenhäusern und psychiatrischen Anstalten ist bewundernswert, aber er unterscheidet »nicht grundsätzlich zwischen den Gulag- und den Kerker-Archipelen. Ich meine auch, daß er keine solche Unterscheidung treffen kann, solange er sich aufgerufen fühlt, die Idee der »Grundrechte« zu verneinen und die Grenzlinie zwischen Schuld und Unschuld zu verwischen.«¹⁰⁹ Foucault geht es nicht um die Tyranis sei es eines Herrschers, der Partei oder eines Staates, sondern er konzentriert sich auf das, »was er sich als den »Mikro-Faschismus« des Alltagslebens vorstellt«.¹¹⁰ Deshalb gehen ihm die grundlegenden politischen Unterscheidungen zwischen Verfassungsstaat und totalitärer Politik verloren.

Das Prophetentum im alten Israel dient Walzer als Beispiel für eine immanente Kritik, die an die gemeinsamen Werte der schon bestehenden Gesellschaft appelliert und ihre Einhaltung einklagt. Die Propheten waren keine Sonderlinge, Exzentriker und Einzelgänger¹¹¹, sondern nur die herausragendsten Sprecher der israelischen Selbstinterpretation. Selbstverständlich kann man aus ihren Predigten einige universale Regeln abstrahieren; entscheidend ist aber in Walzers Sicht, daß diese Propheten, unter ihnen an allererster Stelle Amos, der Kritiker des Reichtums

107 Ebd., S. 76.

108 Ebd., S. 262.

109 Ebd., S. 278.

110 Ebd., S. 279.

111 Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, a.a.O., S. 97.

und der Reichen, aus der Partikularität heraus, als zur Gesellschaft Dazugehörige sprachen.

Walzer legt Wert darauf, radikal partikularistisch zu argumentieren. »Ein Weg, das Unternehmen der Philosophie zu beginnen, – vielleicht ist es der eigentliche Weg – besteht darin, aus der Höhle zu treten, die Stadt zu verlassen, den Berg zu besteigen und sich selbst einen objektiven und universalen Standpunkt zu gestalten (was normalen Männern und Frauen nie gelingt). [...] Ich aber habe vor, in der Höhle zu bleiben, in der Stadt, auf dem Boden. Ein anderer Weg zu philosophieren ist, seinen Mitbürgern die Welt der Bedeutungen, die wir teilen zu interpretieren. Gerechtigkeit und Gleichheit können eventuell als philosophische Kunstprodukte ausgearbeitet werden, eine gerechte oder egalitäre Gesellschaft aber nicht.«¹¹² Der Philosoph, der lieber in der Höhle bleibt, um seinen Mitbürgern näherzubleiben, der weniger am Begriff der Gleichheit, sondern mehr an einer Gesellschaft der Gleichen interessiert ist, wie sie verborgen in unseren Begriffen und Kategorien schon existiert, ist eine antiplatonische Figur. Seine Argumentation ist radikal partikularistisch und beansprucht keine große Distanz zu der Gesellschaftsordnung, in der er lebt.¹¹³ Sie beansprucht Plausibilität, das heißt, Einsehbarkeit durch solche Menschen, die in ähnlichen Umständen leben und denken. Menschen haben für ihn Rechte, die über das bloße Leben und die Freiheit hinausgehen: »aber diese Rechte ergeben sich nicht aus unserem gemeinsamen Menschsein; sie folgen vielmehr aus gemeinsamen Vorstellungen von sozialen Gütern und haben ihren je besonderen Lokalcharakter.«¹¹⁴ Im amerikanischen Text heißt es wiederum noch etwas schärfer: »they are local

112 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 20, engl. S. XI, Übers. WRS.

113 Ebd. »My argument is radically particularist.« Die deutsche Übersetzung von Hanne Herkommer verharmlost diese Formulierung: »Meine Argumentation ist eine streng subjektive.« Diese Übersetzung ist zwar sehr lesbar, vielfach aber zu frei. Die Anspielung auf Platons Höhlengleichnis (»to walk out of the cave«) mit »daß er aus den eigenen vier Wänden heraustritt« zu übersetzen verschenkt die Pointe von Walzers Text. Warum übersetzen die Übersetzer nicht das, was da steht? Ich habe auch nicht verstanden, warum »communities of character« mit »spezifische Gemeinschaften« übersetzt werden muß.

114 Ebd., S. 21, engl. S. XV.

and particular in character.« Sie sind ihrem Wesen nach örtlich und partikular.

Schon die oben dargelegte Diskussion um den Nationalstaat dürfte deutlich gemacht haben, daß Walzers Trennungstheorie bei aller interpretativen Konzessionsbereitschaft, die er immer wieder einräumt, doch einen harten Kern hat und die Trennungslinien, die gewiß von Fall zu Fall wechselnd gezogen werden müssen, dann auch mit einigem Nachdruck zur Geltung bringen will. Im distributiven Bereich haben allgemeine Menschenrechte für ihn nur in drei Fragen eine wesentliche Bedeutung. Sie dürfen nicht verletzt werden in Fragen der Hospitalität (zum Beispiel vorübergehende Aufnahme von auf der Flucht befindlichen Fremden), der Auswanderung und bei der innerstaatlichen Wohlfahrt. Dort führen sie aber nur zu einer Art Notaufnahme, zum Freizügigkeitsrecht nach außen und zur elementaren Sicherung gegen das Verhungern.

Die Verfahrensweise einer Kritik, die dennoch keinen Außenstandpunkt einnehmen will, ist in Gefahr, in ein Dilemma zu geraten. Seine Grundthese, daß seine Konzeption einer gerechten Gesellschaftsordnung schon in den gegenwärtigen Rechtfertigungsweisen der amerikanischen politischen Praxis inhärent sei, macht seine Argumentation an einigen Stellen außerordentlich stark, läßt sie an anderen aber geradezu als absurd erscheinen. Der extremste Fall ist gewiß sein Eintreten für Demokratie am Arbeitsplatz – wofür es in den USA weder Ansätze noch Voraussetzungen gibt, während dieser Gedanke in der europäischen Arbeiterbewegung wenigstens am Rande eine gewisse Rolle gespielt hat.¹¹⁵

Nicht viel besser steht es mit seinen Argumenten für eine Reform der Gesundheitsvorsorge, auch wenn er hier immerhin auf ein weitverbreitetes und in Meinungsumfragen dokumentiertes Bewußtsein zurückgreifen kann, dem zufolge Änderungen gewünscht wurden. Auch gegen die Idee, daß Vollbeschäftigung mit weithin geteilten Wertvorstellungen übereinstimmen würde, hat Joshua Cohen den Einwand vorgebracht, daß das nicht sein könne, weil in den USA nur in Kriegszeiten die Arbeitslosigkeit unter 4 Prozent gefallen sei.¹¹⁶ Dieses Argument trifft Walzers Methode allerdings nicht ganz, weil die allgemein herrschenden

115 Vgl. Joshua Cohen, »Review to *Spheres of Justice*«, a.a.O., S. 465.

116 Ebd.

Wertvorstellungen der Bürger ja keineswegs eine jahrzehntelang faktisch vorhandene Situation billigen müssen. Hier hat Cohen in einer zu simplifizierenden Weise von den Fakten auf tatsächlich vorhandene Wertvorstellungen geschlossen. Sein Argument ist ungefähr von der Qualität einer Argumentation, die daraus, daß jedermann stirbt, schlußfolgert, daß jeder auch seinen eigenen Tod gutheißen müßte. Cohen leitet aus seiner Kritik die These ab, daß Walzers kritischer Impuls und seine kommunitarischen Ansichten miteinander unvereinbar seien. Er gerate in das »einfache kommunitarische Dilemma«: Wenn er Gesellschaftskritik üben will, kann er kein Kommunitarier sein. Will er aber Kommunitarier sein, dann muß er konservativ sein.¹¹⁷

Das muß nicht so sein, wenn man für Walzers hermeneutische Methodik ein angemessenes Verständnis entwickelt. Er hält die Praxis, wie sie nun einmal ist, gegen die mit ihr verbundenen Wertvorstellungen und entwickelt die Momente der Kritik aus der Differenz zwischen beiden. Er versucht auf diese Weise, den Horizont des Tatsächlichen mit dem Horizont der damit verbundenen ebenfalls tatsächlich geäußerten Wertvorstellungen (man könnte von *value facts* sprechen) in Übereinstimmung zu bringen, und zwar nicht durch bloße Uminterpretation auf der Ebene der Deutung, sondern auch durch praxisorientierte Veränderungsvorschläge, die auf die Ebene des politischen Handelns zielen. Seine eigene Position ist ein drittes Moment, ein subjektives Außen. Hier siedelt er seine persönlichen, demokratisch-sozialistischen Vorstellungen an, die er gelegentlich durchaus einbringt, aber immer unter dem Subjektivitätsvorbehalt eines persönlichen Werturteils von geringerer Verbindlichkeit. Die hermeneutische Argumentation hat dagegen eine größere Verbindlichkeit insofern und insoweit, als sie den Leser oder Zuhörer an Voraussetzungen erinnert, die dieser selber schon teilt, und daraus ihre Folgerungen zieht, denen dieser sich dann, wenn sie schlüssig sind, schwerer entziehen kann als bei anderen zum Beispiel transzendentaltheoretischen Beweisformen, deren Argumente er ja erst dann wird akzeptieren können, wenn er zusätzlich bereit ist, einen komplexen Zusammenhang von Argumenten gleichzeitig in Kauf zu nehmen.

Wo die Stärken, aber auch die unvermeidlichen Unbestimmtheitsmomente einer hermeneutischen Argumentation liegen,
117 Ebd., S. 464 ff.

kann man an dem folgenden Einwand Joshua Cohens besonders deutlich machen: »Wenn wir bestimmen, welche Güter eine Gemeinschaft als Bedürfnisse definiert, indem wir erwägen, welche Güter diese Gemeinschaft zur Zeit entsprechend den Bedürfnissen verteilt, dann werden wir niemals in die Position kommen, das Urteil zu fällen, die Gemeinschaft sollte ein bestimmtes Gut den Bedürfnissen gemäß verteilen, tue dies jedoch nicht.«¹¹⁸ Genau dies ist aber Walzers Verfahren, und es funktioniert trotz Cohens Einwand. Man kann aus der Beschreibung, daß bestimmte Güter wie etwa Schulbildung dem Anspruch nach gleich und nach den Bedürfnissen verteilt werden, durchaus auf mehreren Wegen ableiten, daß auch andere Güter entsprechend verteilt werden sollten. Einer der Wege wäre der ausdehnende Analogieschluß: Wenn schon Schulbildung, warum dann nicht auch eine Universitätsausbildung. Wenn der Staat für ein gesetzliches Krankenversicherungssystem sorgt, dann müßte er doch eigentlich auch für die Pflege aufkommen. Ein anderer Weg wäre die Bildung eines Oberbegriffs, durch den die in einem Fall durchgesetzten und als selbstverständlich angesehenen Leistungen auch in anderen Fällen plausibel gemacht werden können: Wenn Brillen als Hilfsmittel von der Krankenvorsorge bezahlt werden, warum dann nicht auch Hörgeräte, etc.

All das entspricht den Verfahrensweisen der Interpretation – die Begriffsbildungen sind auslegungsfähig und bedürfen der Zustimmung. Die Schlußfolgerungen enthalten immer gewichtige rhetorische Elemente, gehen logisch also nicht in jedem Fall ohne Rest auf – aber so sind typische politische Argumentationsformen ohnehin beschaffen. Immer kann gesagt werden: das ist unsere Idee der Verteilung, der doch die meisten zustimmen, wieso wird sie gerade in diesem Punkt nicht angewandt? Wenn jeder ein öffentliches Gebäude durch den Vordereingang betreten darf, wieso wird nicht auch den Rollstuhlfahrern diese Möglichkeit eröffnet? Gerade die Spielräume der Auslegung schaffen den Raum zur Veränderung.

Der Zusammenhang von Hermeneutik und Konservatismus, den Cohen in den USA genauso unterstellt, wie Jürgen Habermas dies in Deutschland tut, ist kontingent und eigentlich überhaupt nur dann verständlich, wenn man Veränderung von vornherein als radikalen und massiven Schritt auffaßt, nicht als

118 Ebd., S. 464.

Wandlungs- und Entwicklungsprozeß. Cohens »einfaches kommunitarisches Dilemma«, daß die Orientierung an den von uns schon geteilten Wertvorstellungen entweder konservativ oder leer sei¹¹⁹, steht einem derartigen Konzept kritischer Hermeneutik vollkommen hilflos gegenüber. Es ist hoffentlich deutlich geworden, daß das kritische Moment keine bloß arbiträre Hinzufügung zur Wirklichkeitsinterpretation ist, sondern verschiedene Momente der Faktizität selbst gegeneinanderhält. Dabei können übrigens nicht nur die tatsächlichen Verhältnisse sich vor den mit ihnen verbundenen gesellschaftlichen Wertvorstellungen blamieren, sondern auch umgekehrt aufgeblasene Werte sich als platte Ideologien erweisen und der Kritik anheimfallen, als Heucheleien bloßgestellt werden usw.¹²⁰ Das ist dann eine Sache der sorgfältigen Handhabung des hermeneutischen Instrumentariums. Hinzu kommt noch ein anderer Typus von Ansatzpunkten des hermeneutischen Verfahrens: nämlich Differenzen und Widersprüchlichkeiten, die sich bei der Beschreibung verschiedener Wirklichkeitsformen ergeben. Man könnte hierin so etwas wie die hermeneutische Version der einstigen »gesellschaftlichen Widersprüche« des Marxismus sehen: Prozesse, die gegeneinander gerichtet sind, Beschreibungen, die deutlich machen, daß gewisse nebeneinander existierende Praktiken unvereinbar sind, etwa die Hochschätzung des Individuums in einer Gesellschaft und dessen Herabwürdigung durch bestimmte Arbeitsbedingungen.

Der Ansatzpunkt dieser Methode sind Streitfälle, Nichtübereinstimmungen. Auf diese Weise ist Walzers hermeneutische Konzeption von Gerechtigkeit geradezu definierbar¹²¹: »Wenn sich die Mitglieder einer Gesellschaft über die Bedeutung von sozialen Gütern uneins, wenn ihre Vorstellungen kontrovers sind, dann muß die Gesellschaft, um gerecht zu sein, diesen Differenzen Rechnung tragen, indem sie einerseits institutionelle Kanäle für ihre Artikulation schafft und andererseits rechtliche Entscheidungsverfahren und alternative Verteilungsformen entwick-

119 Ebd., S. 466.

120 Vgl. dazu Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart 1982, S. 15.

121 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 441, englisch S. 313. Die Übersetzung des Begriffs »adjudicative mechanisms« habe ich von »Adjudikativtechniken« in »rechtliche Entscheidungsverfahren« geändert.

kelt.« Der Ansatz von Walzers Hermeneutik ist also nicht das geschlossene Kunstwerk der Wirklichkeit, sondern eine Welt der Brüche. Die Formulierungen erinnern an Lyotard. Die *disagreements* sind bei Walzer zwar gedacht als durch Verfahrensmechanismen lösbare Probleme, haben also mit dem *Widerstreit* nichts gemeinsam. Sie gehören für Walzer aber auch in den relativen Bereich von Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist für ihn »ein relativer Begriff, dessen je konkreter Inhalt in Relation steht zu bestimmten sozialen Zielen und Sinngehalten.«¹²² Diese Relativität kann Walzer genauso überzeugend für die traditionelle, ihrem eigenen Anspruch nach absolute Gerechtigkeitsdefinition konstatieren, denn die Idee, daß jeder das bekommen soll, was ihm gebührt, ist formal und muß jeweils relativ zur historischen Situation mit konkretem Inhalt gefüllt werden. Wenn Gerechtigkeit aber relativ ist, wie ist dann die Grundsatzkritik eines Gesellschaftssystems möglich, bei dem man vermuten kann, daß ein großer Teil – wenn nicht sogar die Mehrheit der Mitglieder – ihm zustimmt?

Walzer nennt zwei Beispiele: das Kastensystem in einem indischen Dorf, bei dem für den Zweck des Arguments angenommen wird, daß die Bewohner seinen Prinzipien zustimmen, und den Kapitalismus in den westlichen Gesellschaften, bei dem die gleiche Annahme gemacht wird. Welche Art von Argumenten stünden nun einem Besucher dieses Dorfes zur Verfügung, der, von außen kommend, dennoch gegen das Kastensystem argumentieren will? Auch hier müßte angeknüpft werden bei den vorhandenen Wertvorstellungen, die durchaus nicht unbedingt harmonisch sein müssen. So kann es eine Unzufriedenheit der unteren Kasten mit den Verteilungsmodi geben, oder aber eine Differenz zwischen dem überkommenen Kastensystem und der modernen Verwaltungsstruktur des Staates, die bewirkt, daß Mitglieder der unteren Kasten keine Ämter bekommen können. Eine Kritik darf also keine radikale Umgestaltung gegen die vorhandenen Wertvorstellungen durchsetzen wollen, denn dann wären ihre Gerechtigkeitsansprüche tyrannisch, sondern sie muß anknüpfen an faktisch vorhandenen Differenzen: der inneren Struktur, die durchaus nicht von allen als gerecht empfunden werden muß, oder an Differenzen prozessualer Natur, wenn zum Beispiel eine gesellschaftliche Organisationsweise in ein Spannungsverhältnis zu neueren Methoden der gesamtstaatlichen Organisation tritt.

122 Ebd., S. 440.

Die Kapitalismuskritik soll nach Walzer ähnlich angelegt sein. Die Beschreibung der verschiedenen Distributionsmechanismen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wäre hier die Methode, die alleinige Vorherrschaft des ökonomischen Modells und die Ausdehnung der Dominanz des Kapitals in alle Bereiche in Frage zu stellen. »Es ist die Dominanz des Kapitals außerhalb des Marktes, die den Kapitalismus ungerecht macht.«¹²³ Auch dieses Aufmerken auf Differenzen ergibt dann zwar noch kein nichtrelativistisches Gerechtigkeitskonzept, aber doch eine höhere Stufe, von der aus eine Kritik bestimmter Verteilungs- und Organisationsformen möglich ist.

Die Bereichsgrenzen, deren Überschreitung die Herrschaft nach einem einzigen Prinzip ungerecht macht, dürften ungefähr Lyotards Modell des *Widerstreits* entsprechen. Walzer argumentiert weniger absolutistisch als Lyotard und betont auch die historische Veränderbarkeit und Verschiebbarkeit dieser Grenzen. Anders als Lyotard versucht er die Unterschiedlichkeit der Bereiche durch anschauliche Beschreibung sichtbar zu machen, nicht durch die theoretische Zuspitzung der sprachanalytischen Argumentation, die jemandem, der die sprachanalytischen Voraussetzungen nicht unbedingt zu teilen bereit ist, vermutlich weniger einleuchtend erscheinen werden. Auch an diesem Punkt zeigt sich eine größere Praxisnähe Walzers.

Für einen grundsätzlichen Widerstreit, der nur noch durch gefühlsmäßige Formen des Übergangs zu behandeln wäre, ist in seinem Denken kein Platz, wohl aber für eine Form der Bereichsdifferenz, die nicht einfach durch Lösungsmechanismen zu überspringen, sondern zu respektieren ist. Bei Walzer ist die Historizität der eigenen Überlegungen sehr viel stärker von vornherein mitbedacht. Dadurch gewinnt er die prozeßhafte Dimension hinzu. Verteilungskriterien können falsch werden, weil sie überholt sind, weil sie den heutigen Wertvorstellungen nicht mehr entsprechen. Aus seinem Denken folgt jedoch kein alles akzeptierender Historismus, denn die Beschreibungen, die er vorträgt, auch die von zukünftigen, als erstrebenswert gedachten Situationen, müssen ja immer unseren Plausibilitätsvorstellungen entsprechen. Sozialer Wandel ist immer nur gradualistisch denkbar. Ein völliger Bruch ist von dieser Denkweise her ausgeschlossen. Aber der Schluß von der methodisch begründeten Revolu-

123 Ebd., S. 444.

tionsablehnung auf Konservatismus ist nicht zwingend, weil die schrittweise Veränderung als weitere Variante des Wandels gelten können muß.

Walzers Kapitalismuskritik ist auch deshalb so moderat, weil er die denkbaren Alternativen einkalkuliert: »Dennoch ist die Tyrannei des Geldes weniger furchterregend als diejenigen Despotismen, die ihren Ursprung auf der anderen Seite der Geld/Politik-Grenze haben. [...] Geld korrumpiert zwar die Verteilungsmuster, es transformiert sie aber nicht; die Folge ist ein Nebeneinander von korrumpierten Verteilungen und solchen, die rechtmäßig sind, so wie Prostitution und eheliche Liebe nebeneinander existieren.«¹²⁴

Sein Gerechtigkeitsdenken bleibt historisch gebunden und damit in dieser Hinsicht relativistisch. Allerdings enthält die Betonung der Trennungslinien und die Bekämpfung unzulässiger Übergänge als Tyrannei und Despotismus so starke Wertungen mit eingebauter Verallgemeinerungstendenz, daß von soziologischer Seite befürchtet worden ist, er neige dazu, die Trennungen übermäßig zu moralisieren. So fragt Stephen Holmes: »Aber was für Menschen müßten wir sein, wenn gutes Aussehen niemals außerhalb der ›richtigen‹ Sphäre Einfluß hätte? Nicht die Art von Menschen, die wir sind, das steht fest.«¹²⁵ Holmes stimmt zwar im Prinzip dem Konzept der Grenzziehungen zu, warnt aber vor ihrer Sakralisierung und Tabuisierung. Als Gegensakralisierung zum Beispiel zur Einschränkung der königlichen Macht mag das heilige Recht auf Eigentum eine wichtige Rolle gespielt haben, heute aber sind derartige Konzeptionen unangemessen: »Heute, wo Autorität nicht mehr religiös gerechtfertigt wird, erscheint eine Sakralisierung von Grenzen, von den Grenzen politischen Handelns, als irrationaler Anachronismus. Sicherlich sollte es solche Grenzen geben, aber sie sollten öffentlich gerechtfertigt werden können und nicht gegen Kritik und Reorganisation immun gemacht werden.«¹²⁶

Diese Kritik trifft allerdings eher Lyotards Mythisierung der Grenzziehungen als Walzers Plausibilisierungsversuch der Be-

124 Ebd., S. 446 f.

125 Stephen Holmes, »Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus«, in: Niklas Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 9-41, hier S. 32.

126 Ebd.

reichsunterscheidungen durch Deskription. So bleibt von der soziologischen Kritik vor allem die Frage, ob nicht das Utopia bei Lyotard wie bei Walzer letztlich eine Form der segmentierten Gesellschaft ist, in der jeder Bereich für sich existiert und darin seine eigene Freiheit findet.¹²⁷ Bei Walzer allerdings sind auch die Bereichsgrenzen historisch wandelbar und veränderbar, außerdem ist das Konzept der Dezentralisierung in eine Vielzahl von Bereichen mit jeweils unterschiedlichen Entfaltungschancen für die Individuen so offen, daß nicht zu sehen ist, weshalb es sich in absehbarer Zeit als zu starr und entwicklungshemmend erweisen sollte. Niemand soll nach dieser Denkweise mit seiner ganzen Person einem einzelnen Gesellschaftssegment zugehören, sondern hat für sich Möglichkeiten der Auswahl und der Übergänge.

Walzer muß nicht, wie Apel, innertheoretische Trennungslinien ziehen zwischen einem transzendentaltheoretischen Begründungsteil A und einem praktischen Anwendungsteil B, in dem ganz andere Rücksichten gelten. Sein Konzept beruht auf zu plausibilisierenden und in der Praxis einzuhaltenden Realtrennungslinien. So anspruchsvoll und aufmerksam er in seinen hermeneutischen Interpretationstechniken auch sein muß: sie bleiben auf einer Ebene mit den zu verhandelnden Problemstrukturen. Gegen die Holmessche Unterstellung geht es nicht einmal um konsequente Moralisierung aller Zusammenhänge – eher um die Entwicklung politisch vertretbarer und nachvollziehbarer Überlegungen. Die kasuistisch-narrativen Momente seiner Theorie verbieten geradezu komplizierte Arrangements wie die Herstellung einer kontrafaktisch herrschaftsfreien Diskurssituation oder den Schleier des Nichtwissens. Es ist ein wenig wie beim Märchenerzählen: man braucht sich keine Gedanken zu machen über die Inszenierung, das Bühnenbild, die Personenregie, die Darsteller, die Solisten, die Sänger oder das Orchester. Die Methode kommt anspruchslos daher, ist gerade aufgrund ihrer lokalistischen und situationistischen Grundhaltung allgemein verwendbar und erfordert vor allem neben einem Wissen über heranziehbare Vergleichsobjekte eine ausgeprägte Zuordnungsfähigkeit von Situationen, also eine Urteilskraft, die sie in ihrer Anwendung gleichzeitig auch fördert und ausbildet.

Bei den Theoretikern der Urteilskraft, auch bei Hermann Lübbe und Hannah Arendt, ist zwar immer sehr deutlich, daß sie

127 Ebd.

selbst sich als außerordentlich urteilsstark ansehen, man erfährt jedoch wenig darüber, wie diese Fähigkeit erlernt und gelehrt werden könnte – was sowohl für die politische Bildung als auch die politische Praxis die zentrale Frage ist, denn nach demokratischen Vorstellungen dürfte ja gerade diese entscheidende Fähigkeit nicht einer kleinen rhetorisch starken und bewunderten Minderheit von Virtuosen des Urteilens vorbehalten bleiben.

Selbstverständlich ist auch Walzers Modell auf Urteilskraft angewiesen – insofern ist dieses Konzept nicht durch diese Kritik beiseite zu diskutieren. Die kasuistisch geschulte Urteilsfähigkeit tritt aber nicht präventiv und artistisch auf, sondern liefert ihr Anschauungsmaterial und damit ihre Grundlagen gleich mit, auf deren Basis jedermann sein eigenes Urteil erproben und entwickeln kann. Es ist wohl vor allem die eindruckmachende Apodiktik des Urteilens, die bei Walzer vermieden wird und durch die seine Gedankengänge ein so hohes Maß an Nachvollziehbarkeit gewinnen, auch dort, wo man ihnen nicht zu folgen bereit ist. Die Applikationsfrage ist deshalb in der Tat schon von der Methode her nicht mehr ein spezielles und gesondert zu lösendes Problem. Das von ihm bereitgestellte und schon mit Pro- und Contra-Argumenten durchgearbeitete Problemmaterial ist allein schon die Beschäftigung mit dieser Konzeption wert. Auch unterhalb transzendentaler Wolkenbildungen ist offenbar immer noch eine ausreichende Analysehöhe möglich, die die Übersicht nicht verlieren läßt und so die völlige Einpassung in das, was gerade ist, vermeiden kann.

Politisch-praktisch steht Walzer im Vergleich zu den anderen hier diskutierten Theoretikern der von ihm behandelten Gesellschaft am nächsten. Habermas und Apel streben tiefgreifende Veränderungen an, Jonas eine radikale Umgestaltung, Lübbe kritisiert alle drei aus einer irritierten Distanz, Lyotard und Luhmann wählen mit der Sprachanalyse und der Systemtheorie jeweils Analyseebenen, von denen aus praktische Schritte nur schwer vorstellbar sind. Etzioni muß eine soziale Bewegung organisieren, um den Gemeinschaftssinn zu stärken, Benjamin Barber muß erst noch die Grundlagen einer partizipativen Massendemokratie schaffen, Galston und Macedo müssen ohne sicheres Publikum Tugenden predigen, MacIntyre kann nur seine Fremdheit gegenüber dem gegenwärtigen Zustand der Moral äußern. Walzer dagegen findet hinreichende Distanzierungs- und Verän-

derungsmöglichkeiten schon innerhalb des derzeitigen Institutionendesigns, ohne es groß gegen den Strich bürsten zu müssen. Als ehemaliger Aktivist der amerikanischen Linken hat er außerdem eine hinreichende Distanz gegenüber allem Basisbewegungsoptimismus.¹²⁸ Das hochfliegenden zivilrepublikanische Staatsbürgerpathos liegt ihm fern, weil ihm bewußt ist, daß sich die Bürger »um zu viel andere Dinge kümmern« müssen, und auch die Parteimitglieder vermutlich mehr »debattieren und lamentieren [...], als daß sie tatsächlich Entscheidungen treffen«. ¹²⁹ Für die Erhaltung einer Demokratie ist nach Walzer zwar eine gewisse Zahl von engagierten und einsatzbereiten Aktivbürgern unerlässlich, aber dazu reichen Gruppen, »die viel kleiner als der demos, die Arbeiterklasse, die Masse der Konsumenten oder die Nation sind.«¹³⁰ Diese Gruppen betreiben ihre verschiedenen Projekte, die Zivilgesellschaft insgesamt definiert Walzer dementsprechend als »Projekt von Projekten«. ¹³¹ Auch hier liegt jenseits der begrifflichen Übereinstimmung eine interessante Differenz zu Habermas: es ist nicht das einheitliche »Projekt der Moderne«, sondern eine ziemlich emphaselose Zusammenkopplung pluraler Ansätze oder, in Walzers Metaphorik, Prosa statt Pathos.

10.6 Universalismus, Kriegsgründe und Kriegführung. Ausweitung der Theorie über die Grenzen des Nationalstaats hinaus

Bei einem Denkansatz, der viele Elemente eines lokalistischen und bereichsspezifischen Relativismus aufweist, ergibt sich die Frage, wie es denn mit seinen Anwendungsmöglichkeiten im

128 Vgl. den frühen Text »A Day in the Life of a Socialist Citizen«, in: Michael Walzer: *Obligations. Essays on Disobedience, War, Citizenship*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970. Dazu in diesem Band der Abschnitt über Benjamin Barber, dessen Nachachtundsechziger-Partizipativismus am ehesten von dieser Kritik getroffen wird.

129 Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 69.

130 Ebd., S. 96 f.

131 Vgl. ebd., S. 97.

internationalen Bereich steht. Spätestens hier, nämlich beim Aufeinandertreffen bzw. der Kooperation der verschiedenen Nationalstaaten, müßte diese Theorie doch eklatante Mängel aufweisen.

Walzer versteht sich im Bereich der internationalen Politik als Universalist, allerdings in einem ganz bestimmten und methodisch eingeschränkten Sinne, in einer »Nicht-Standard-Variante«. ¹³² Die Normalvariante des »Covering-law-Universalismus« lehnt er ab, demzufolge »es so, wie es einen Gott gibt, so auch ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens oder der guten Gesellschaft, eine Erlösung, einen Messias, ein Millenium für die ganze Menschheit« ¹³³ gibt. Dagegen stellt er seinen »reiterativen Universalismus«, der keine welthistorische Mission für sich beansprucht, sondern eine partikulare und pluralisierende Tendenz. Befreiung ist eine je einzelne Erfahrung, die aber, weil sie positiv ist und überzeugend wirkt, von anderen Völkern wiederholt werden kann. Ausweitung und Universalisierung geschieht durch Wiederholung einer Art von Vorbild, aber nicht durch Aufzwingen und Einmischung. ¹³⁴ Die Eigenart der verschiedenen Gruppen, Völker und Nationen hätte keinen Spielraum, wenn sie von einem einzigen »covering law« erfaßt würde. »Auch die Werte und Tugenden der Zuneigung werden als Reiteration am besten verstanden. Liebe, Loyalität, Treue, Freundschaft, Hingabe, Engagement, Patriotismus: einzelne oder alle können universal miteinander verbunden werden, aber die Verbindung muß abstrakt bleiben; sie bestimmt nicht die substantielle Erfahrung. ›Liebe deinen Nächsten‹ ist ein bekanntes ›covering law‹; doch ist jede besondere Liebesbeziehung, die sie umfaßt, einzigartig.« ¹³⁵ Auch die Universalität von Gerechtigkeit wird bei Walzer nach dem reiterativen Modell interpretiert: »Die Gerechtigkeit scheint ihrem Charakter nach aus demselben Grunde universal zu sein, aus dem Autonomie und Zuneigung reiterativ sind – aus Anerkennung und Respekt für

132 Michael Walzer, »Zwei Arten des Universalismus«, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7, 1990, S. 7-25.

133 Ebd., S. 8; zum Begriff des »covering law« vgl. Carl G. Hempel, *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin und New York 1977, S. 124-142.

134 Ebd., S. 10 f.

135 Ebd., S. 15.

die handelnden Menschen, die die moralische Welt erschaffen und die, dank dieser Kreativität, eigene Leben und Länder haben können.«¹³⁶

Auch dieses reiterative Modell ist aber noch eine Form von universalistischem Denken, allerdings ist die Anerkennung »additiv und induktiv [...] und bedarf deshalb keines äußeren Standpunktes oder einer universalen Perspektive«.¹³⁷ Walzer wendet sich vor allem dagegen, daß der Universalismus eine gemeinsame Substanz erfordert – eine gemeinsame Tiefenstruktur moralischer Urteile will er dagegen nicht ausschließen, übergeht aber diese Frage wegen ihrer praktischen Irrelevanz.¹³⁸ Da die Argumentation sich in erster Linie gegen einen substantiellen Universalismus richtete, kam sehr bald der Einwand, daß doch ein undogmatischer, prozeduralisierter *Covering-law-Universalismus* ebenso gut vertreten werden könnte. Man müsse zugunsten von Walzers *Gemeinschaftsuniversalismus* nicht gleich auf den *Gesetzesuniversalismus* verzichten, sondern allenfalls auf eine militante und autoritäre Form desselben, nicht aber auf eine argumentativ-egalitäre.¹³⁹

Den meisten universalistisch argumentierenden Theorien liegt die These zugrunde, daß es einen bestimmten weltweit verbindlichen Minimalstandard von Verhaltensregeln moralischer Art gibt. Dieser wird in Elementarrechten oder Diskursregeln kodifiziert. Über diesen universal gültigen Minimalbestand hinaus hat dann eine Gesellschaft ihre je spezifischen Regeln, die sich historisch kontingent ausgeformt haben. Diese Idee einer Kernmoral teilt auch Walzer dem Ergebnis nach, nicht aber der Begründung nach.¹⁴⁰ Er zeigt statt dessen, daß schon eine »dünne« prozedurale Diskursmoral, wie Habermas sie konzipiert hat, ein Minimum fordert muß, das in Wirklichkeit alles andere ist als

136 Ebd., S. 17.

137 Ebd., S. 20.

138 Ebd., S. 19.

139 Hauke Brunkhorst, »Gesellschaftskritik von innen? Für einen ›Covering-law-Universalismus ohne Dogma«, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 149 bis 167.

140 Michael Walzer, »Moralischer Minimalismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, Heft 1, S. 3-13, hier S. 5.

minimal: »Denn, die Teilnahmeregel n sollen sicherstellen, daß die Sprecher frei und gleich sind, wenn sie von Herrschaft, Unterordnung, Unterwürfigkeit, Furcht und Fügsamkeit befreien sollen. Andernfalls, wird gesagt, könnten wir ihre Argumente und Beschlüsse nicht respektieren. Wenn aber erst einmal Regeln in dieser Art aufgestellt sind, bleiben den Sprechern nur noch wenige substantielle Fragen übrig, über die sie diskutieren und Beschlüsse fassen können. Gesellschaftsstruktur, politische Mechanismen und Verteilungsstandards sind schon ziemlich vorgegeben: nur für lokale Anpassungen ist noch Raum.«¹⁴¹ Im Grunde ist diese Minimalmoral nur aus dem gegenwärtigen Stand demokratischer Kultur abstrahiert. Die Idee einer allen Kulturen gemeinsamen Minimalmoral erweckt aber die Vorstellung eines gemeinsamen Anfangs der Moralität in allen Kulturen.

Der demokratische Prozeduralismus ist deshalb ganz offensichtlich eine nur scheinbar minimalistische, in Wirklichkeit außerordentlich anspruchsvolle Fassung unserer eigenen Kultur. Das heißt alle Maximalmoralen bis auf unsere eigene werden ausgeschlossen. Wenn das aber so ist, könnten wir gleich unsere kulturellen Standards in den Rang der Allgemeinverbindlichkeit erheben, ohne die minimalistische Rhetorik weiter zu bemühen.¹⁴² Walzer schlägt vor, andersherum zu argumentieren. Alle wichtigen westlichen Standards wie soziale Demokratie, Freiheit des Marktes, Freizügigkeit in der Alltagsmoral müssen in ihrer eigenen Begrifflichkeit, das heißt in der Sprache der westlichen Kultur, gerechtfertigt werden. »Wenn wir diese Argumente in angemessener Weise, ehrlich vortragen wollen, müssen wir ihren Status klarmachen: sie sind die unsrigen und nicht diejenigen aller, bis wir die anderen überzeugt haben.«¹⁴³ Minimalismus ist eher zu verstehen als *modus vivendi*: man entdeckt in anderen Kulturen und anderen Zusammenhängen Ähnlichkeiten, die meist ganz andersartig begründet sind. Dies führt zu Überschneidungen und partiellen Gemeinsamkeiten, die gegenseitig anerkannt werden können. »Ich möchte hervorheben, daß das, was anerkannt wird, eben diese partielle Gemeinsamkeit ist, nicht die moralische Bedeutung der anderen Kulturen.«¹⁴⁴ Wal-

141 Ebd., S. 10.

142 Ebd., S. 10 f.

143 Ebd., S. 12.

144 Ebd.

zers Gedanke ist, daß dem Minimalismus kein fundierender oder fundamentaler Status zukommt – er ist nichts weiter als die kontingente Entdeckung von Ähnlichkeiten, nicht aber von Universalien. »Der Minimalismus ist nicht fundamental: es ist nicht der Fall, daß verschiedene Gruppen von Menschen entdecken, daß sie alle demselben Kanon grundlegender oder letzter Werte verpflichtet sind.«¹⁴⁵ Selbst die Vorstellung eines kulturellen Pluralismus ist schon eine ziemlich maximalistische Idee liberaler Politik. Der reiterative Universalismus muß also verstanden werden als Nebeneinanderordnung des Kontingenten, dessen gelegentliche Ähnlichkeiten Begegnungen erleichtern können, während in der historischen Erfahrung meist die Differenzen überwogen haben. Die Suche nach substantiellen Übereinstimmungen auch in der bescheidenen Form eines wirklichen oder scheinbaren Minimalismus ist danach nur ein gesellschaftsferner Philosophenglaube, ein Rest von Substanzmetaphysik.

Ich will jetzt der Frage nachgehen, ob es möglich ist, internationale Politik nach diesem reiterativen Modell »von innen« zu konzipieren. Geprüft werden muß die Tauglichkeit hermeneutisch-kommunitarischen Denkens für die Diskussion von Weltproblemen, weil man bei den Kommunitariern aufgrund ihres eigenen Anspruchs, ihrer eigenen Konzeption und Methode ein Übermaß an lokalem Verhaftetsein vermuten muß. Zumindest von philosophischer Seite wird man an diese Untersuchung mit der Vorerwartung herangehen, daß derartige Probleme am sichersten in den Händen des jeweils abstraktestmöglichen Denkens aufgehoben seien.¹⁴⁶ Ich will mich auf zwei Kernprobleme konzentrieren: das Recht auf Sezession, das heißt die Auflösung und Abtrennung kleinerer Einheiten von den großen Imperien, und das Verhältnis des *ius ad bellum* zum *ius in bello*, also der Methoden der Kriegführung zum Rechtstitel, überhaupt einen Krieg zu führen.

Walzer geht von der Beobachtung aus, daß in den letzten Jahren wieder so etwas wie ein Stammeswesen zur Geltung gekommen ist: Die sogenannten »Stämme« sind zurückgekehrt, und ihre

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. dazu die Einleitung in: Petra Braitling und Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik*, Frankfurt am Main 1991.

Rückkehr nimmt dort die dramatischsten Züge an, wo sie am stärksten unterdrückt worden sind.«¹⁴⁷ Männer und Frauen, die ihre lokalen, partikularistischen, ethnischen, religiösen und nationalen Identitäten geltend machen, hatten sich seit langem schon auf Korsika, im Baskenland oder auch in Schottland zu Wort gemeldet. Am massivsten und folgenreichsten geschieht das allerdings bei der Auflösung der multinationalen Staaten Osteuropas. Die Linke und die meisten nationalstaatlich orientierten Liberalen haben für die Stämme bis heute kein Verständnis entwickeln können – das geht dem Liberalen Ralf Dahrendorf nicht anders als dem Sozialdemokraten Peter Glotz.¹⁴⁸ Aus seiner von den Momenten der Partikularität ausgehenden Sicht kann Michael Walzer hier wichtige Überlegungen beitragen.

Wie haben diese Gruppen ihren Zusammenhalt wahren können, während ihnen der Zugang zu Massenmedien und zum öffentlichen Schulwesen weitgehend oder vollkommen verschlossen war? »Ich stelle mir vor, daß Zehntausende von alten Männern und Frauen mit ihren Enkeln heimlich redeten, Volks- und Wiegenlieder sangen, und immer wieder die alten Geschichten erzählten. Dies ist in vielen Hinsichten ein ermutigendes Bild, denn es deutet darauf hin, daß der Totalitarismus unvermeidlich scheitern muß. Aber was sollen wir zu den Liedern und Gesängen sagen, die häufig ebenso vom Haß auf die Nachbarvölker singen wie von der Hoffnung auf nationale Befreiung?«¹⁴⁹

Ein Rückblick auf Europa ist hier durchaus nützlich. Letztlich waren es, um mit einem möglichst harmlosen Beispiel zu beginnen, die Trennung Schwedens von Dänemark, dann später Norwegens von Schweden und Finnlands von Schweden und Rußland, die eine – freiwillige, nicht imperiale – skandinavische Zusammenarbeit ermöglichten. Der »Geist der Demokratie machte schon in den frühesten Stadien deutlich, daß es mehr als einen demos gab«¹⁵⁰, und daraus ergab sich für jeden, der demo-

147 Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 115.

148 Vgl. Ralf Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt. Essays zur Politik der Freiheit*, Stuttgart 1992, S. 228 ff.; Peter Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaats. Europäische Reden an ein deutsches Publikum*, Stuttgart 1990.

149 Walzer, *Zivile Gesellschaft*, a.a.O., S. 115.

150 Ebd., S. 117.

kratische Selbstbestimmung ernst nahm, notwendigerweise die Loslösung.

Das Problem beginnt dort, wo ethnische und religiöse Gruppen untereinander gemischt siedeln, wo die Neugründung eines Staates plötzlich das Problem der Minderheiten in seinen neuen Grenzen erzeugt: der Serben in Kroatien, der Albaner in Serbien, der Armenier in Aserbeidschan, der Russen in den baltischen Ländern. »Es scheint keinen humanen und vernünftigen Weg zu geben, um die Gruppen zu entwirren, und gleichzeitig werden die Vermischungen als gefährlich empfunden – nicht nur für das persönliche Leben, was verständlich genug ist –, sondern auch für das gemeinschaftliche Wohl.«¹⁵¹ Daher die Erfolge der Demagogen, Irredentisten, Kriegstreiber usw. »Daher der Drang der Linken, die sich ohnehin von partikularistischen Leidenschaften unangenehm berührt fühlt, an allen Einheiten, sofern sie existieren, festzuhalten und sie lebensfähig zu machen.« Am liebsten möchten viele Linke diese Völker zwingen, so lange »mit demselben Löffel zu essen, bis sie des Streitens überdrüssig sind«¹⁵² – wie einst ein puritanischer Prediger scheidungswillige Ehepaare. Die dazu erforderlichen Zwangsmaßnahmen aber können unter dem Aspekt der Gerechtigkeit heute nicht mehr als erlaubt gelten – allenfalls noch Diktatoren wie Tito oder Breschnew konnten sie anwenden.

Walzer sieht keine allgemeingültige und einheitliche Regel für die Formen und die erforderlichen Einschränkungen der Loslösungsprozesse, denn »natürliche« Einheiten gibt es im Grunde nicht, und auch die heute als relativ homogen geltenden Nationalstaaten sind durch Wandlungsprozesse entstandene Mischgebilde, selbst wenn sie, wie in Polen, Armenien und Japan, an ihrer einzigartigen Identität keinerlei Zweifel haben.

Einen Rechtsanspruch von bedrohten Minderheiten, daß die Mehrheit in einem Staat ihr Überleben als kulturelle Gruppe sichern muß, gibt es nach Walzer nicht, wohl aber einen Anspruch auf physische Unversehrtheit.¹⁵³ Den meisten kleineren Völkern kann gewiß ein minimaler Regionalismus, eine lokal begrenzte Autonomie helfen. Im übrigen schlägt Walzer vor, im Prinzip nicht etwa bestehende Unionen zu unterstützen, son-

151 Ebd., S. 118.

152 Ebd.

153 Ebd., S. 126.

dern »jede Unabhängigkeitserklärung zu befürworten, wenn sie von einer politischen Bewegung gefordert wird, und diese Bewegung, soweit man es feststellen kann, den Volkswillen repräsentiert. Laßt die Völker gehen, die gehen wollen. Viele von ihnen werden nicht allzu weit fortgehen. Und sollte sich herausstellen, daß ihr Auszug politisch und wirtschaftlich nachteilig ist, werden sie einen Weg finden, die Beziehungen wiederaufzunehmen.«¹⁵⁴

Dieser Lösungsweg verhindert wenigstens in den Fällen, wo die Territorien einigermaßen getrennt sind, gefährliche und potentiell blutige Auseinandersetzungen. Es ist der Weg, den Tschechen und Slowaken bei ihrer Trennung praktiziert haben. Man muß allerdings differenzieren und ein scheinbares oder unechtes Stammeswesen nicht akzeptieren. Als Beispiel nennt Walzer die Abspaltung Katangas vom Kongo im Jahre 1960, die vorwiegend den Interessen einer belgischen Bergwerksgesellschaft diente. Ähnlich wäre es, wenn eine solche Abspaltung in erster Linie den Interessen eines Nachbarstaates diene, der sein Territorium erweitern möchte. Auf diese Weise haben bekanntlich die Nationalsozialisten die deutsche Minderheit in der Tschechoslowakei benutzt, um diesen Staat zu zerschlagen. Internationaler Druck, Minderheitenrechte zu respektieren, und eine genaue Beachtung der jeweils konkreten Umstände ist deshalb nach Walzers Ansicht unverzichtbar, wenn man solche Konflikte von außen beurteilen und zu Wertungen und Handlungsvorschlägen kommen will. Weder die Linke in den westlichen Ländern noch deren Regierungen haben jedoch viele Möglichkeiten, auf die Regierungsform in den neugegründeten Staaten Einfluß zu nehmen. Sie können nicht dafür garantieren, daß in all den neugegründeten Staaten liberale Demokratien errichtet werden, die ihren nationalen Minderheiten verfassungsmäßigen Schutz gewähren. Hier gibt es also kein kommunitarisches Patentrezept. Damit ist auch gemeint, daß es kein Interventionsrecht gibt, um etwa eine demokratische Regierungsform zu erzwingen, auch dann nicht, wenn man aus dem Innern eines Unterdrückungsstaats darum gebeten wird¹⁵⁵: »es besteht kein Mangel an Revolutionären, die um Unterstützung von außen nachsuchten oder sie sogar offen

154 Ebd., S. 131.

155 Michael Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 139.

forderten«. Walzer vertritt einen starken Souveränitätsbegriff, der allerdings die grenzüberschreitende Intervention nicht absolut verbietet. Er nennt drei Ausnahmen:

- Wenn innerhalb bestimmter Grenzen deutlich zwei oder mehr politische Gemeinschaften leben, wenn es sich also um eine Sezession oder einen Unabhängigkeitskampf handelt.
- Als Gegenintervention, wenn also die Streitkräfte einer anderen ausländischen Macht schon eingegriffen haben.
- Bei besonders gravierenden und empörenden Menschenrechtsverletzungen, »also im Fall der Versklavung oder eines Massakers«. ¹⁵⁶

Der Versuch jedenfalls, ungeliebte und sogar radikal abgelehnte Großgebilde am Leben zu erhalten, trägt oft genug durch die dabei angewandten Gewaltmittel dazu bei, die Kleingruppenidentitäten der ethnischen Minderheiten erst zu einer Massenerscheinung werden zu lassen. Wenn es anfangs einige Lehrer und örtliche Meinungsführer waren, denen sich bald die regionalen Honoratioren anschlossen ¹⁵⁷, sowie einige abenteuerlustige Nachwuchspolitiker, schließen sich ihnen die übrigen meist dann an, wenn sie spüren, daß die Zentrale ihre Gruppenidentität bekämpft. Viele entschiedene Zionisten und Befürworter der israelischen Politik kommen immer wieder auf dieses Thema zurück: eigentlich seien sie Gegner des Nationalstaatsgedankens, aber der Antisemitismus habe sie gezwungen und zwingt sie weiter, zum Schutz des jüdischen Volkes eben auch einen ausreichend bewaffneten Nationalstaat zu befürworten. Vor allem die jüngeren und neueren Nationalismen sind meist reaktive Nationalismen. Kann sich die eigene Gruppe ungehindert entfalten, ihre eigene autonome Republik oder gar ihren eigenen Nationalstaat gründen, dann besteht der Zwang zur Festlegung und Verteidigung nur einer einzigen Identität in erheblich geringerem Maße. Walzer gebraucht hierfür das Bild der Kleingruppenidentität eines Kirchsprengels: »Wenn mein Parochialismus bedroht ist, dann fühle ich nur noch und zwar radikal parochial: als Serbe, als Pole, als Jude und als nichts anderes. Aber dies ist in der heutigen Welt eine künstliche Situation (und vielleicht war sie es auch in der

156 Ebd., S. 141.

157 Vgl. Miroslav Hroch, »Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung«, in: Heinrich August Winkler (Hg.), *Nationalismus*, 2. Auflage, Königstein/Ts. 1985, S.155-172.

Vergangenheit). Dem Selbst widerstrebt unter normalen Bedingungen eine Teilung nicht. Es kann sich zumindest aufteilen, und es gedeiht sogar dabei. Wenn ich mich sicher fühlen kann, werde ich eine komplexere Identität erwerben, als es der Gedanke des Partikularismus nahelegt. Ich werde mich selbst mit mehr als einer Gruppe identifizieren; ich werde Amerikaner, Jude, Ostküstenbewohner, Intellektueller und Professor sein. Man stelle sich eine ähnliche Vervielfältigung der Identitäten überall auf der Erde vor, und die Erde beginnt, wie ein weniger gefährlicher Ort auszusehen. Wenn sich die Identitäten vervielfältigen, teilen sich die Leidenschaften.«¹⁵⁸

Die Wurzeln von Walzers Position in diesen Fragen liegen weit zurück in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren, als er Aktivist gegen den Vietnamkrieg war. Damals griff diese Bewegung, um ihre Entrüstung zum Ausdruck zu bringen, auf eine Reihe von Begriffen wie Aggression, Neutralität, Rechte der Kriegsgefangenen und der Zivilbevölkerung, Greueltaten und Kriegsverbrechen zurück, in denen eine lange Diskussions-tradition steckte. Ihre eigene – schulische und akademische – Erziehung stand vielen dieser Aktivisten dabei im Wege, denn sie hatten gelernt, daß diese Begriffe verschwommen seien, keine objektive Bedeutung hätten und daß moralische Überlegungen ohnehin keinen Platz in der Wissenschaft oder in der Politik hätten. »In diesen Tagen der hitzigen Auseinandersetzung nahm ich mir fest vor, eines Tages den Versuch zu unternehmen, in aller Ruhe eine moralische Erörterung des Krieges in Angriff zu nehmen.«¹⁵⁹ Diese Erörterung legte er 1977 vor unter dem Titel *Just and Unjust Wars – A Moral Argument with Historical Illustrations*. Im Deutschen wurde daraus: *Gibt es den gerechten Krieg?*¹⁶⁰ Schon in diesem Buch war es seine Methode, die Begriffe zu »erläutern, die wir in diesem Zusammenhang allgemein benutzen.«¹⁶¹ Da es sich um ein typisches Buch der angewandten Ethik, nicht aber über die Grundlagen der Ethik selbst handelt, geht Walzer mit der Methode einer reflexiv verallgemeinernden Kasuistik vor, das heißt, er bezieht sich auf historische Fälle

158 Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, a.a.O., S. 136.

159 Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 10.

160 Ebd.

161 Ebd., S. 12.

und interpretiert diese. Es schien ihm wichtig, anders als es damals vor allem in der sprachanalytischen Moralphilosophie mit ihren künstlich konstruierten lebensfremden Beispielen üblich war, authentische Erfahrungen zu schildern und solche Argumente darzulegen, die tatsächlich vorgebracht wurden.¹⁶² Moraltheorietisch gesprochen handelt es sich zugleich um einen Härte-test für Argumente: »Denn Krieg ist die härteste Bewährungsprobe – wenn für diesen Bereich umfassende und in sich schlüssige moralische Urteile möglich sind, sind sie überall möglich.«¹⁶³

Walzer operiert mit Differenzierungen, die von Anfang an klar-machen, daß er zwar Gegner eines bestimmten Krieges, nicht aber radikaler Pazifist ist. Die Frage der Gerechtigkeit wurde schon im Mittelalter aufgespalten in die Frage des *ius ad bellum*, das Recht zum Kriege und des *ius in bello*, der Gerechtigkeit im Krieg. Da beide Urteile logisch voneinander unabhängig sind, gibt es vier Möglichkeiten, davon zwei, die durchaus verwirrend sein können, denn ein gerechter Krieg kann ungerecht ausgetragen werden, und die Soldaten eines ungerechten Krieges können sich strikt an die Kriegsregeln halten.¹⁶⁴ Walzer nennt das Beispiel des deutschen Generals Erwin Rommel, der Hitlers Kommandobefehl vom 28. Oktober 1942 verbrannte, in dem dieser angeordnet hatte, alle feindlichen Soldaten, die hinter den deutschen Linien angetroffen wurden, umgehend zu erschießen.¹⁶⁵

Gerade in den USA wurde, auch von führenden Generälen, oft der Gegenstandspunkt vertreten: Wer in einem ungerechten Krieg auf der ungerechten Seite kämpft, kann überhaupt nicht ehrenhaft handeln. Nach dieser Lehre mußte jeder deutsche General als Kriegsverbrecher gelten. Und nicht nur das: auch brutales Verhalten der eigenen Seite erscheint dann als gerechtfertigt. Als General Sherman vorgehalten wurde, sein Befehl, Atlanta niederzubrennen, sei grausam und nicht zu rechtfertigen, erklärte er, der Krieg sei nun einmal die Hölle, und im übrigen habe nicht er, sondern die Südstaaten das Land in diesen Krieg gestürzt.¹⁶⁶

162 Ebd., S. 16.

163 Ebd., S. 17.

164 Ebd., S. 49.

165 Ebd., S. 71 f.

166 Ebd., S. 63-65.

Das *ius ad bellum* hatte er gewiß für sich, und er hat es argumentativ benutzt, um einen Verstoß gegen das *ius in bello* zu rechtfertigen. Sein Gedanke war: gegen einen Gegner, der im Unrecht ist, muß jedes Mittel erlaubt sein – ein Argument, das wohl auch eine Rolle gespielt hat bei Präsident Trumans Einsatzbefehl für die Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki.¹⁶⁷ Das Verhältnis der beiden Rechtsgrundsätze zueinander ist bis heute nie wirklich geklärt worden – immer noch gibt es auch das Argument des preußischen Generalstabschefs Moltke aus dem Jahre 1880, als er gegen die Erklärung von St. Petersburg protestiert, gegen einen frühen Versuch also, Kriegsregeln zu kodifizieren: »Die größte Wohltat im Krieg ist die schnelle Beendigung des Krieges, und dazu müßten alle nicht gerade verwerflichen Mittel bereitstehen.«¹⁶⁸ Dies war wohl die zweite Erwägung, die Truman 1945 geleitet hatte. »Der entscheidende Punkt ist in diesem Zusammenhang, daß es Regeln des Krieges gibt, während Regeln für Raub (oder Vergewaltigung oder Mord) nicht existieren.«¹⁶⁹ Die Lehre »Der Krieg ist die Hölle« oder, in Trumans Worten, »daß der eigentliche Übeltäter der Krieg selbst ist«¹⁷⁰, führt zu der moralisch bequemen Konsequenz, daß dann eben alles erlaubt sei. Walzer setzt dagegen: »Die Qualen des Krieges sind nur dann unbegrenzt, wenn wir sie dazu machen, also nur dann, wenn wir – wie Truman es tat – die Grenzen überschreiten, die wir und andere gesetzt haben.«¹⁷¹

Die Aggression ist nach Walzer »das einzige Verbrechen, das Staaten gegenüber anderen Staaten begehen können; alles andere

167 Dagegen als Entscheidungsträger: Henry L. Stimson, »The Decision to Use the Atomic Bomb«, in: Ami Gutmann, Dennis Thompson (Hg.), *Ethics and Politics. Cases and Comments*. Second Edition, Chicago: Nelson-Hall Publishers 1991, S. 5-15, wo die Kosten einer möglichen Invasion Japans für die amerikanischen Truppen und Japan selbst und einer Verlängerung des Krieges bis 1946 gegen die möglichen Opfer der Atombombenabwürfe abgewogen werden.

168 Zitiert nach ebd., S. 85. Das Moltke-Zitat stammt aus: *Moltke in seinen Briefen*, Berlin 1902, S. 253. Es handelt sich um seinen Brief an den Völkerrechtler J. C. Bluntschli.

169 Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 192.

170 Harry Truman, *Mr. Citizen*, New York 1969, S. 267, zitiert nach Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 378.

171 Ebd., S. 379.

ist sozusagen nur ein Vergehen«. ¹⁷² Da es keine Polizisten gibt, die man rufen könnte, ist dieses Verbrechen sehr viel bedrohlicher als das Verbrechen in der häuslichen Gemeinschaft – die Staaten sind im Grunde auf sich selbst oder eben einer auf den anderen angewiesen. »Die polizeilichen Befugnisse sind auf alle Mitglieder verteilt, und diese Mitglieder tun bei der Ausübung ihrer Befugnisse nicht genug, wenn sie die Aggression nur eindämmen oder schnell beenden – als ob die Polizei einen Mörder anhalten würde, nachdem er ›nur‹ ein oder zwei Menschen umgebracht hat, und ihn dann laufen ließe.« ¹⁷³ Die Rechte der Mitgliedsstaaten müssen also geschützt werden. »Wenn diese Rechte nicht (wenigstens von Zeit zu Zeit) aufrechterhalten werden, kollabiert die internationale Gesellschaft in einen Kriegszustand hinein oder wird zu einer weltweiten Tyrannei.« ¹⁷⁴ Die Aggressionstheorie ermöglicht es also, die alte Theorie des gerechten Krieges neu und modern zu formulieren: wenn eine Aggression vorliegt, ist der Widerstand berechtigt, und andere Staaten sind ebenfalls berechtigt, die Opfer der Aggression in ihrem Widerstand zu unterstützen, um erstens diese Aggression zurückzuweisen und zweitens zukünftige Aggressoren zu warnen (damit also auch im eigenen Interesse). Im Grunde handeln sie nicht anders als unverbundene, nicht staatlich organisierte Privatpersonen handeln müssten. Dies ist eine vollkommen andere Lehre als die Theorie der »Staatsräson«, die im 18. und 19. Jahrhundert dominierte. Damals wurde die Kriegführung als das natürliche Recht jedes souveränen Staates angesehen, das keinem rechtlichen und moralischen Urteil unterworfen sei, sondern nur den Kriterien von Erfolg und Mißerfolg. ¹⁷⁵ Anhänger der Staatsräson wie Otto von Bismarck hielten es für hochgradig unpolitisch, wenn die öffentliche Meinung dazu tendierte, »politische Beziehungen und Ereignisse im Licht des Zivilrechts und der Privatpersonen im allgemeinen zu sehen«. ¹⁷⁶ Walzer hält genau dieses Verständnis der Privatpersonen dagegen für das tiefere Verständnis politischer Fragen. Für Bismarck waren die Menschen, die solche Fragen stellten, gewiß nichts als Schachfiguren auf dem

172 Ebd., S. 89.

173 Ebd., S. 99.

174 Ebd.

175 Ebd., S. 105.

176 Zit nach ebd., S. 106.

Feld der Realpolitik. Für die öffentliche Meinung selbst dagegen steht die moralische Bedeutung des Tötens und Sterbens ganz selbstverständlich im Mittelpunkt der Wahrnehmung und des Interesses.¹⁷⁷ Aber auch für den Aggressor gelten die Kriegsregeln oder, anders ausgedrückt: »Soldaten, die für einen aggressiven Staat kämpfen, sind selbst keine Verbrecher; ihre Kriegrechte sind also mit denen ihrer Gegner identisch.«¹⁷⁸ Umgekehrt darf eine Armee, die gerechterweise gegen eine Aggression kämpft, zwar in den Aggressorstaat einmarschieren, aber das Leben und die Freiheit der Zivilisten des Gegnerlandes keineswegs antasten.

Entsprechend kommt Walzer zu dem Schluß, daß die Bombardierungen der deutschen Städte im Zweiten Weltkrieg allenfalls anfangs berechtigt gewesen sein mögen, etwa als Angriffe auf militärische Produktionsanlagen oder als Vergeltung für den deutschen Bombenangriff auf Coventry, spätestens aber 1942 nicht mehr zu begründen waren. Solange die Bomber die einzige Waffe des Westens waren, und man glaubte, allein durch die Zerstörung der Städte Hitler aufhalten zu können, mag dies als letztes Mittel zu rechtfertigen gewesen sein. Anfang 1942 wurde aber ausdrücklich angeordnet, nicht mehr in erster Linie militärische oder industrielle Ziele zu bombardieren, sondern die Zielpunkte im bebauten Gelände zu suchen, um den Kampfgeist der Zivilbevölkerung zu zerstören und einen erheblichen Teil der deutschen Bevölkerung zu Obdachlosen zu machen.¹⁷⁹ »Der weitaus größte Teil der deutschen Zivilisten, die bei den Terrorbombardierungen ums Leben kamen, starb ohne moralischen (und wahrscheinlich auch ohne militärischen) Grund. [...] Die Luftangriffe wurden [...] fortgesetzt und gipfelten im Frühjahr 1945 – als der Krieg schon so gut wie gewonnen war – in einem grausamen Angriff auf Dresden, bei dem etwa hunderttausend Menschen starben.«¹⁸⁰

Die Aggression ist ein eindeutiger Fall, der einen gerechten Krieg begründet. Wie steht es aber mit dem Präventivkrieg gegen eine Bedrohung? Frühneuzeitliche Theoretiker wie Francis Ba-

177 Ebd., S. 106.

178 Ebd., S. 204.

179 Ebd., S. 364. Walzer bezieht sich auf: Noble Frankland, *Bomber Offensive: The Devastation of Europa*, New York 1970, S. 41.

180 Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 372.

con waren geneigt, hier einen weiten Begriff gelten zu lassen. Bacon ging es darum, darüber zu wachen, daß keiner der Nachbarn zu groß wird, und wenn dies tatsächlich geschieht, eher früher als später zu den Waffen zu greifen, ohne auf den ersten Schlag zu warten.¹⁸¹ Heute hält man allenfalls noch den israelisch-arabischen Sechstagekrieg von 1967 für einen berechtigten Präventivkrieg, dem immerhin ein ägyptischer Truppenaufmarsch, unmittelbar vorher abgeschlossene Beistandsverträge zwischen Ägypten, Jordanien, Syrien und Irak, die Ausweisung der UN-Friedenstruppen von der Sinai-Halbinsel und die Schließung der Meerenge von Tiran, die als internationaler Schifffahrtsweg anerkannt war, für israelische Schiffe vorausgegangen waren. Im übrigen waren die westlichen Länder damals nicht gewillt und entschlossen, Ägypten wegen seiner Maßnahmen unter Druck zu setzen, so daß Israel auf sich allein gestellt war.

Die Lehre vom gerechten Krieg erreicht ihre äußerste Grenze dort, wo das Recht auf Selbstverteidigung gegen Aggression die Drohung mit Atomwaffen zu fordern scheint, die das *ius in bello* wegen der damit verbundenen unverhältnismäßigen Verwüstungen eindeutig verbietet. Zu den bekannten Paradoxien der Abschreckungstheorie hat Walzer keine originellen Überlegungen beizutragen – dieser spektakuläre Punkt ist ja auch bis in alle Einzelheiten durchdiskutiert worden. Interessanter ist sein Argumentieren innerhalb der äußersten Grenzen, die durch die Nuklearwaffen gesetzt werden, das heißt sein Nachdenken über die Kriege, »die stattfinden können, werden, und vielleicht sogar sollten, auf die die alten Regeln volle Anwendung finden«.¹⁸² Dies widerstreitet der pazifistischen Lehre, daß heute jeder Krieg unerträglich sei.

Walzer diskutiert deshalb die Theorie des gewaltlosen Widerstands, des »Kriegs ohne Waffen« und fragt, ob dies eine alternative Verteidigungsmöglichkeit gegen eine Aggression sein könne. Was würde passieren, wenn nach einem Überfall die Bewohner eines besetzten Landes zu Methoden des Ungehorsams, des pas-

181 Francis Bacon, *Essays (Of Empire)*; vgl. auch ders., *Considerations Touching a War With Spain* (1624), in: *The Works of Francis Bacon*, hg. von James Spedding u. a., London 1874, Bd. XIV, S. 469–505, zitiert nach Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 123.

182 Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 402.

siven Widerstands, des Boykotts oder des Generalstreiks greifen würden? »Wenn der Angreifer [...] auf den Widerstand, der ihm entgegengebracht wird, mit Sperrstunden, Geldbußen, Gefängnisstrafen und nichts anderem reagiert, eröffnet sich die Aussicht auf einen lange andauernden Konflikt, der für die Bürger sicherlich Schwierigkeiten und Schmerzen mit sich bringt, aber weitaus weniger zerstörerisch ist als selbst ein kurzer Krieg, und es besteht – so vermuten wir wenigstens – die Möglichkeit, daß die Zivilisten diese Auseinandersetzung gewinnen können.«¹⁸³

Dieses Bild ist durchaus attraktiv, allerdings ist ein Erfolg für den Widerstand nur dann vorstellbar, wenn die Angreifer sich an die Kriegskonventionen und die Konventionen des Verhaltens gegenüber der Zivilbevölkerung gebunden fühlen. George Orwell hatte schon in seinen *Reflections on Gandhi* aus dem Jahre 1949 auf dieses Problem hingewiesen: »Es ist schwer zu sehen, wie Gandhis Methoden in einem Land angewendet werden könnten, in dem Gegner des Regimes mitten in der Nacht verschwinden und man nie wieder etwas von ihnen hört.«¹⁸⁴ Wenn Soldaten eingesetzt werden können, um die Anführer des Widerstandes in Konzentrationslagern verschwinden zu lassen oder zu ermorden, wenn Folter angewendet werden kann oder große Menschengruppen deportiert und umgesiedelt werden können, scheitern die Methoden der Gewaltlosigkeit. »Der Erfolg des gewaltlosen Widerstands setzt voraus, daß die Soldaten (oder ihre Offiziere und die politisch Verantwortlichen) sich zu einem frühen Zeitpunkt – bevor die Ausdauer der Zivilisten erschöpft ist – weigern, eine terroristische Politik zu tragen oder auszuführen.«¹⁸⁵ Wenn man nicht auf den Moralkodex beim Eroberer zählen kann – und wer hätte das gegenüber einem Hitler oder Stalin gekonnt –, dann ist »Gewaltlosigkeit entweder eine verkappte Form der Kapitulation oder ein Weg, nach der militärischen Niederlage ein Mindestmaß an Gemeinschaftswerten zu retten. Ich möchte die Bedeutung des letzteren Punktes nicht unterschätzen. [...] auch wenn dieser Wille nur flüchtig zum Ausdruck kommt, wie in der Tschechoslowakei im Jahre 1968,

183 Ebd., S. 465.

184 George Orwell, *Collected Essays, Journalism and Letters*, Bd. 4: *In Front of your Nose*, Middlesex 1984, S. 529, vgl. Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 466.

185 Ebd., S. 467.

wird man lange an ihn denken.«¹⁸⁶ Auf jeden Fall hängt die gewaltlose Verteidigung von der Respektierung der Immunität der Nichtkämpfenden ab – auch deshalb steht in Walzers Buch das *ius in bello* im Vordergrund. Für ihn ist »die Beschränkung des Krieges als militärischer Auseinandersetzung eine Voraussetzung für dessen Umwandlung in einen politischen Konflikt [...]. Wenn diese Umwandlung unser Ziel sein soll – und sie sollte es sein –, müssen wir sie damit beginnen, daß wir auf den Kriegsregeln bestehen und die Soldaten strikt an ihre Normen binden. Die Eindämmung des Krieges ist der Anfang des Friedens.«¹⁸⁷

Diese Theorie sucht also einen eigenen, originellen, aber dem Common sense verpflichteten Weg zwischen dem sogenannten machtpolitischen Realismus und dem Pazifismus. Der Golfkrieg zur Befreiung Kuweits von der irakischen Besetzung im Jahre 1991 wurde von Walzer ganz zu Recht als Testfall für seine 1977 veröffentlichte Konzeption begriffen. Die Gegner der amerikanischen, von der UNO unterstützten Intervention argumentierten meist, daß kein Krieg in der modernen Welt gerecht sein könne. Damit steckten sie tief in dem Problem, die Fähigkeit zur Unterscheidung verloren zu haben. Diejenigen Opponenten des Krieges, die als Alternative eine strikte Wirtschaftsblockade des Irak vorschlugen, haben nach Walzer nicht wahrgenommen, daß sie damit, wenn diese denn tatsächlich wirkungsvoll sein sollte, eine der ältesten und grausamsten Methoden der Kriegführung propagierten, nämlich die Belagerung, die immer und in erster Linie die Zivilbevölkerung trifft, da sich das Militär die vorhandenen Ressourcen, sei es an Lebensmitteln oder an Kleidung usw. immer vorbehält. Eine Blockade aber, die Medikamente und Lebensmittel durchgelassen hätte, wie es die Fairneß gegenüber der Zivilbevölkerung erfordert hätte, wäre kaum wirkungsvoll gewesen.¹⁸⁸

Der Krieg war deshalb nach Walzer von Anfang an gerechtfertigt, aber nur als begrenzter Krieg. »Diesen Krieg sollten amerikanische und europäische Linke kritisch unterstützen. Nicht be-

186 Ebd., S. 468 f.

187 Ebd., S. 470 f.

188 Michael Walzer, »Justice and Injustice in the Gulf War«, in: David E. Decosse (Hg.), *But Was it Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday 1991, S. 1-18, hier S. 3 f.

dingungslos unterstützen (es gibt keinen Krieg, der das verdient), denn wir müssen darauf achten, daß die Ziele und die Methoden dieses Krieges nicht eskalieren. Daß dieser Krieg gerecht bleibt, hängt von diesen beiden Faktoren ab; wie so häufig ist Gerechtigkeit auch in diesem Fall eine Frage der Grenzen.«¹⁸⁹

Daß es in jedem Krieg gemischte Motive gab und daß in diesem Fall das besondere Interesse an der Wiederherstellung der kuweitischen Unabhängigkeit auch durch das Interesse an einer ungehinderten Ölversorgung bestimmt war, hält Walzer für eine Selbstverständlichkeit. Ein Problem würde daraus nur entstehen, wenn dadurch das Kriegsziel erweitert, der Krieg verlängert oder unverhältnismäßige Mittel angewandt würden. Das Vorhandensein eines solchen Motivs allein spielt aber keine Rolle.¹⁹⁰ Vor allem ist es nicht sinnvoll zu argumentieren: Wir haben Tibet nicht retten können, nun müssen wir auch Kuwait im Stich lassen, um moralisch konsistent zu bleiben.¹⁹¹ Eine derartige Intervention, sei es durch die UNO, sei es auf andere Weise, wird ohnehin immer nur dann zustande kommen, wenn genügend Staaten auch ihre eigenen Gründe haben, eine Aggression zu verurteilen und sich einer Abwehrkoalition anzuschließen. Ein Sozialkritiker sollte, so Walzers Argumentation, für eine konsistente Politik der Einhaltung und Durchsetzung moralischer Regeln – etwa des gerechten Krieges – eintreten, nicht aber für eine Konsistenz in der Aneinanderreihung von Unterlassungen oder Fehlern.

Die amerikanischen Bombenangriffe auf ausgewählte militärische Ziele im Irak entsprachen recht genau Walzers Lehre vom gerechten Krieg – die Angriffe allerdings auf die Strom- und Wasserversorgung der Städte sind seiner Meinung nach mit Angriffen auf die Lebensmittelversorgung zu vergleichen und deshalb abzulehnen. Selbst wenn das Ziel war, durch solche Maßnahmen indirekt die Regierung zu destabilisieren, das Volk etwa in den Aufstand zu treiben, war das eine Grausamkeit. Als die irakischen Truppen aus Kuwait flüchteten, wurden sie von amerikanischen Truppen aus der Luft angegriffen, bis das durch eine Anordnung des Präsidenten unterbunden wurde. Aus der Sicht

189 Michael Walzer, »Irak ist nicht Vietnam«, in: *die tageszeitung* (Berlin) vom 16. 2. 1991.

190 Walzer, »Justice and Injustice in the Gulf War«, a.a.O., S. 11.

191 Ebd., S. 16.

des *ius in bello* waren diese Luftangriffe ein Zweifelsfall. Einerseits gelten Soldaten auf der Flucht, anders als solche, die sich ergeben, als berechtigte Ziele: sie hoffen ja, bald wieder zu kämpfen. In diesem Fall haben sie es auch kurz darauf getan: gegen aufständische Bürger.¹⁹² Allerdings haben sie nicht die Amerikaner, sondern eigene Bürger bedroht – nach der Standardlehre fällt das unter das Nichteinmischungsverbot in innere Konflikte. Walzer begründet das Unbehagen an der Bombardierung dieser Truppen deshalb auch eher vom Gefühl her: Wenn das Töten im Krieg zu leicht wird, selbst in einem gerechten Krieg, wird es problematisch.¹⁹³

Nach Walzers Meinung hat die amerikanische genau wie die europäische Linke sich in diesen Fragen in die Ecke einer hilflosen Immobilität begeben. Sie hat a priori, ohne Prüfung und ohne Prüfmethode, ausgeschlossen, daß die amerikanische Diplomatie im Recht sein könnte und etwas Sinnvolles unternehmen könnte. Die Linke, die eigentlich die Chancen einer möglichen Verbesserung der internationalen Ordnung hätte befürworten müssen, ist erstarrt und hängt immer noch in Teilen den Mythen und der Popularität Castros, der PLO, des Vietcong oder der Sandinisten an. In den sechziger und siebziger Jahren schienen hier die Kräfte der Befreiung für die Dritte Welt zu liegen. Das Gefühl wirkt bis heute nach, obwohl alle Grundlagen dafür zusammengebrochen sind. Die Vorstellung, daß die USA auch zu Übereinkünften mit arabischen Ländern gelangen könnten, daß man sich ernsthaft daranmachen muß, eine »neue Weltordnung« für die Zeit nach der Beendigung des kalten Krieges auszuarbeiten, mußte dieses Denken vollkommen überraschen.¹⁹⁴ Genau dies aber, eine neue Weltordnung oder eine Art von Weltinnenpolitik, ist inzwischen das, was auch in Deutschland von jenen Linken, die ihre intellektuelle Bewegungsfreiheit nicht verloren haben, immer ausführlicher diskutiert wird.¹⁹⁵ Walzer war 1977

192 Ebd., S. 14.

193 So in seinem »Preface to the Second Edition« (»After the Gulf«), in: ders., *Just and Unjust Wars*, 1992, S. XIX.

194 Michael Walzer, »Die konservative Linke«, in: *die tageszeitung* (Berlin) vom 22. 5. 1991.

195 Vgl. zum Beispiel Micha Brumlik, »Nation und Weltinnenpolitik«, in: Petra Braitling und Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, a.a.O., S. 22-38.

mit seinen Überlegungen zur Frage des gerechten und ungerechten Kriegs seiner Zeit ein ganzes Stück voraus. Diese Leistung hat er allein erbracht durch genaues Hinschauen und minutiöse Interpretation der vielen von ihm zusammengetragenen Einzelfälle unter Gesichtspunkten der Gerechtigkeit. Das kommunitarische Denken hat hier tatsächlich so etwas wie einen Test bestanden.

Walzers Argumentation zum Thema Recht und Gerechtigkeit im Krieg stimmt mit der Konzeption der Menschenrechte überein: »Immerhin kann die Theorie vom Recht und von der Gerechtigkeit im Kriege tatsächlich aus den beiden elementarsten und allgemeinsten Menschenrechten entwickelt werden – und zwar in deren einfachster (negativer) Form: aus dem doppelten Recht des Menschen darauf, nicht seines Lebens und nicht seiner Freiheit beraubt zu werden. Und was in diesem Zusammenhang vielleicht noch wichtiger ist: diese beiden Rechte scheinen die moralischen Urteile zu begründen, von denen wir uns in Zeiten des Krieges gemeinhin leiten lassen. Tatsächlich geht sogar eine erhebliche Wirkung von ihnen aus.«¹⁹⁶

Diese Passage ist außerordentlich charakteristisch für Walzers Denken. Auch die Menschenrechtsargumentation gewinnt er phänomenologisch, das heißt durch Beschreibung der Urteile und Urteilsweisen, die »wir« in Zeiten des Krieges üblicherweise anwenden. Das Faktum der Anwendung hat den Vorrang – dann folgt die Begründung in den Menschenrechten, für die Walzer dankbar ist und die auch intellektuell überzeugt. Sie wird aber nicht als absolut verbindliche Letztbegründung präsentiert. Sie wird vielmehr als die Position eines »Wir« eingeführt, das folgende Gruppen umfaßt: »erstens die Gruppe der amerikanischen Bevölkerung, die den Vietnamkrieg verurteilte, und zweitens die weitaus größere Gruppe, die Verständnis für diese Verurteilung aufbrachte, ob sie nun zustimmte oder nicht.«¹⁹⁷ Deren wohlwogene Urteile analysiert er in einer Rhetorik, die sie auch für andere akzeptabel machen soll. Dabei ist es allerdings möglich, auch die Positionen von Soldaten und Politikern in den Blick zu bekommen, und zum Beispiel moralkritisch innere Widersprüche zu entdecken und Momente von Heuchelei zu entlarven. Auf diese Weise kommt er zur Konzeption der Menschenrechte:

196 Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 21.

197 Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?*, a.a.O., S. 14.

»Eine ganz bestimmte Gliederung, eine ganz bestimmte Auffassung von der moralischen Welt scheint mir die beste zu sein: ich meine, unsere kritischen Überlegungen über den Krieg sind – obwohl auch andere Auffassungen möglich sind – am ehesten als Versuch zu verstehen, die Rechte von Einzelpersonen und Gruppen zu definieren und zu achten. Die Moral, auf die ich im einzelnen eingehen werde, hat die philosophische Form einer Menschenrechtsdoktrin [...]. Unsere Werturteile (und unsere Lügen) lassen sich am besten erklären, wenn wir Leben und Freiheit als so etwas wie absolute Werte ansehen und davon ausgehend versuchen, die moralischen und politischen Prozesse zu verstehen, die diese Werte einerseits bedrohen und andererseits schützen.«¹⁹⁸ Die Formulierung ist gewiß unscharf und widersprüchlich, denn in einem Buch, das bestimmte Formen von Militäreinsätzen rechtfertigt, wäre es ein Selbstwiderspruch, das Leben als absoluten Wert anzusehen. Es ist relativ zum Kriegsziel, zum Beispiel der Verteidigung von Freiheit oder Souveränität. Wenn »so etwas wie« aber diese Relativierung beinhaltet, dann kann von »absolut« keine Rede mehr sein. Der Rhetorik des Walzerschen Ansatzes gemäß könnte man vielleicht von »ziemlich grundlegenden Werten« sprechen. Diese Unschärfe ist der Preis, den seine Position für ihre kasuistische Realitätsnähe zahlen muß.

Einige zusammenfassende Beobachtungen

Walzers Arbeiten basieren methodisch beinahe immer auf einer einzigen grundlegenden Unterscheidung, die dann an einer beeindruckenden Material- und Beispielfülle durchgeführt wird. In *Zweifel und Einmischung* werden die verschiedenen Gesellschaftskritiker daraufhin betrachtet, ob ihre Kritik von innen oder von außen kommt. In den *Sphären der Gerechtigkeit* geht es um die Unterscheidung von »einfacher« und »komplexer« Gleichheit, die dann in den verschiedenen getrennten Bereichen durchgeführt wird. Die Überspringung der Bereichstrennungen würde jeweils zur tyrannischen »einfachen Gleichheit« führen. In *Just and Unjust Wars* wird unterschieden zwischen der

198 Ebd., S. 15 f.

Gerechtigkeit des Krieges und der Gerechtigkeit im Kriege, und beides wird geprüft an den Gerechtigkeitsvorstellungen, die sich weltweit geschichtlich entwickelt haben.

Trotz dieser im Grunde einfachen Struktur ist seine politische Ethik keine Ethik aus einem Prinzip, sondern aus Grundunterscheidungen. Dadurch wird das sie prägende Moment der Pluralität erzeugt. Die Anschlußmöglichkeit für Diskussionen liegt dann weniger in der Frage nach der richtigen Auslegung des Grundprinzips, sondern vielmehr darin, ob die zugrundeliegenden gemeinsam geteilten Überzeugungen einigermaßen zutreffend beschrieben worden sind. Eine so stark deskriptivistische und empiristische Methodik muß in Deutschland fremdartig wirken. Nicht nur deshalb, weil man sich hier innerakademisch an kantische Unbedingtheitskonzeptionen gewöhnt hat, sondern vor allem, weil hier angesichts mehrfach fundamental erschütterter Generationsgewißheiten die Anknüpfung an einen immer schon vorauszusetzenden moralischen Sinn eine prekäre Strategie geblieben ist. Dieses Problem, das im ersten Teil bei der Behandlung von Apel, Habermas und Höffe besonders deutlich wurde, kann auch von Walzer nicht befriedigend gelöst werden. Er beabsichtigt nicht einmal, ein solches Gewißheitsbedürfnis zu bedienen, weil er die potentiellen Konsequenzen derartiger Gewißheiten für politisch unerwünscht hält und weil es ohnehin unwahrscheinlich wäre, daß Moralprinzipien, selbst wenn sie nicht nur auf dem Wunsch, sondern sogar auf quasimathematischen Ableitungen basierten, allein deshalb allgemeine Zustimmung finden könnten. Er geht den umgekehrten Weg, gemeinsam mit Rorty, Taylor und Sandel die Orientierung an der konkreten sich entwickelnden Sittlichkeit zu wählen.

Wenn Habermas auf das »Entgegenkommen der Realität« setzt, muß er immer noch einen diskurstheoretisch beweisbaren Inhalt annehmen, dem die Realität entgegenzukommen hat. Bei Walzer wird dagegen von der moralischen Realität selbst ausgegangen. Die intuitive Trennung von Sein und Sollen ist bei ihm transformiert in die Trennung zwischen den realen Verhaltensweisen und den gängigen moralischen Vorstellungen – das Moment des Sollens ist also empirisch vorfindlich und eine deutlich vom bloßen Sein zu trennende Ebene.

Ein Problem dieses Denkens sind seine immanenten Effizienzgesichtspunkte. »Kritik ist dann am mächtigsten« – so lautet Wal-

zers These – »wenn sie den gemeinsamen Klagen der Menschen Stimme verleiht oder die Werte erhellt, die jenen Klagen zugrunde liegen«. ¹⁹⁹ Sie versagt, »wenn sie nicht die alltägliche Erfahrung erkennbar darzustellen vermag«, wenn sie »ihre Brisanz nicht aus alltäglichen Auffassungen von Gott und der Moral ziehen kann«. ²⁰⁰ Das mag so sein. Aber könnte Gesellschaftskritik nicht trotzdem zutreffend sein? Gewiß wird eine stärker von außen kommende Kritik weniger Chancen haben, gehört zu werden. Das sagt aber nichts über ihre Richtigkeit aus. Walzer rückt hier die Wirksamkeit einer Kritik, die von ihrer Immanenz, ihrer Nähe zur Gesellschaft, wie sie nun einmal ist, abhängt, sehr nahe an die doch vollkommen anders gelagerte Frage nach ihrer Berechtigung und Richtigkeit, über die man eben doch von einem stärker außenorientierten Standpunkt aus urteilen kann. Offenbar haben, anders als Walzer meint, beide Formen der Gesellschaftskritik ihre je spezifische Berechtigung. Wer eine Gesellschaft im großen und ganzen für in Ordnung hält, wird eine Fundamentalkritik, in der sie als »Verblendungszusammenhang« oder »Reich des Bösen« erscheint, als bizarr und auch bedrohlich ansehen. Bedrohlich aus zwei Gründen: einmal, weil sie den Kritiker entfremdet, vereinzelt und deshalb zu terroristischen Verzweiflungstaten führen könnte, zum zweiten, weil eine solche Kritik ja gerade auch diejenigen Teilelemente des Zusammenlebens in Frage stellt, die die Mehrzahl als gut und erhaltenswert ansieht.

Wer dagegen Gründe hat, die Gesellschaft, in der er lebt, für eine Tyrannis zu halten, der würde eine immanente Kritik allenfalls als Vorschlag zur Effizienzsteigerung des Regimes ansehen können. Dieses Problem läßt sich an den immanenten, das heißt sozialistisch argumentierenden Kritikern des Staatssozialismus vor den Revolutionen von 1989 verdeutlichen. Sie waren einigermaßen erstaunt, daß die Mehrheit der Bevölkerung nicht nur in der DDR ihnen keineswegs folgen wollte, sondern den direktesten Weg in den Kapitalismus suchte. In den internen Diskussionen der Kritiker vor der Revolution hatte das nicht artikuliert

199 Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1991, S. 30; Original: *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York: Basic Books 1988.

200 Ebd., S. 34.

werden können. Man war sich sozusagen einig gewesen: Ablehnung des stalinistischen Herrschaftssystems, aber was man auf keinen Fall wollte, waren Kapitalismus und Imperialismus. Man hielt also an den Feindbildern des Regimes fest, weil diese »außen« angesiedelt waren. Man wollte mit der Kritik bewußt immanent bleiben. Hätte jemand in diesen Zirkeln etwas anderes vertreten, wäre er schon beinahe als Faschist, zumindest aber als außengeleiteter Sprecher der anderen Seite betrachtet worden. Die bewußte Sozialismus-Immanenz ihrer Kritik verstellte diesen Intellektuellen den Blick darauf, was die Leute wirklich dachten – diese wiederum warteten mit Ausnahme der Geflüchteten, Ausgereisten und Eingesperreten mit der offenen, öffentlichen Artikulation, bis das System dem Zusammenbruch nahe war, weil für sie vorher die Repressalien absehbar waren.

Walzers Theorie der immanenten Gesellschaftskritik konzentriert sich zu sehr auf das Denken der Kritiker und zu wenig auf den objektiven Zustand der zu kritisierenden Gesellschaft selbst. Manchmal ist ein radikaler Außenhalt des Kritikers unvermeidlich. Das dürfte der Fall immer dann sein, wenn selbst immanente Kritik verboten wird, weil dadurch jede Form von Kritik in die Feind- und Außenposition getrieben wird. Ohne diese Annahme gerät Walzers Denken in die Aporien der Immanenz in einer Tyrannis, bei der man selber Teilelemente der repressiven Ideologie in sein Denken aufnehmen muß, wenn man immanent bleiben will. Die Theorie der immanenten Gesellschaftskritik muß also eine Gesamtbewertung der kritisierten Gesellschaft als im großen und ganzen akzeptabel voraussetzen. Ein solches Gesamtbild ist aber nur aus einer zwischengesellschaftlichen, vergleichenden Perspektive, nicht aus der Immanenz selbst möglich. Zumindest an dieser Stelle ist ein Moment größerer Verallgemeinerung als bei Walzer vorgesehen unausweichlich.

Auch wer sich bewußt ist, sehr stark den eigenen Traditionen zum Beispiel der amerikanischen Gesellschaft verhaftet zu sein, kann dennoch praktisch (in der inneren oder äußeren Emigration) oder theoretisch (durch die Wahl einer anderen Perspektive) den Immanenzstandpunkt verlassen und muß diese Möglichkeit, sollte er Untertan einer Tyrannis sein, auch ernsthaft in Erwägung ziehen. Da man dies faktisch kann – dafür gibt es vielfältige historische und gegenwärtige Beispiele –, da diese Möglichkeit also besteht, ist man schon auf der Ebene der reinen

Faktizität dem Imperativ der Binnenperspektive nicht vollständig ausgeliefert. Im Gegenteil, aus dieser Möglichkeit resultiert sogar eine Art Verpflichtung, sie in Erwägung zu ziehen, also eine Reflexion anzustellen, ob man bei Beibehaltung des Binnenstandpunkts nicht nur zum Mitläufer, sondern auch zum Mittäter eines brutalen Unterdrückungssystems wird.

Erst durch diesen grenzübergreifenden Reflexionsschritt ist eine kritische Binnenperspektive legitimiert, weil die interne Kritik die stillschweigende Voraussetzung impliziert, daß es mit dem System im großen und ganzen in Ordnung sei.²⁰¹ Die *communitarian fallacy* besteht darin, daß dieser Legitimationsschritt übersprungen wird, weil man ein grundsätzliches Bekenntnis zur Gesellschaft, in der man lebt, voraussetzt. Diese Selbstverständlichkeit muß als unfundiert betrachtet werden, denn der Satz, daß man durch seine Sozialisation gar nicht anders könne, ist falsch – weil es Beispiele gibt, wo der Gesellschafts- und Perspektivenwechsel möglich war, übrigens nicht nur für einige besondere Individuen, sondern durchaus und gerade durch Massenauswanderung. Die kommunitarische Betonung der Voraussetzungen, in die man hineingeboren wird, geht hier einen Schritt zu weit und ist in solchen Fragen unberechtigt. Das mag eine Analogie zeigen. Immer wieder werden uns Fälle geschildert, in denen jemand aufgrund seiner Lebensgeschichte gar nicht anders kann, als zum Straftäter zu werden. Es wäre allerdings ein Fehlschluß, daraus zu folgern, daß dann auch die jeweilige Tat gerechtfertigt wäre. Aus der Lebensgeschichte ergeben sich allenfalls mildernde Umstände. Das hängt mit der Semantik des moralischen Sollens zusammen, die immer ein Außen voraussetzt: ein Außen gegenüber dem Individuum, aber auch ein Außen der Gemeinschaft. Übrigens gilt das auch für traditionale Gemeinschaften, in denen das

201 Ähnlich argumentiert auch Axel Honneth, »Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik«, in: *Merkur* 45, 1991, Heft 11, S. 1049-1054; kritisch dazu René Weiland, »Michael Walzer und der Universalismus«, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 6, S. 546-549, hier S. 549, sowie Lyle A. Downing, Robert B. Thigpen, »Beyond Shared Understandings«, in: *Political Theory* 14, 1986, S. 456: »Walzer's disturbing statements flow from his rejection of any vantage point beyond shared understandings from which to specify universal principles.«

Sollen normalerweise als höherer Befehl einer transzendenten Instanz aufgefaßt und legitimiert wird. Ein rein und konsequent immanent gedachtes Sollen wäre in der Tat vom bloßen Sein nicht mehr wirklich zu unterscheiden. Die meisten Probleme des kommunitarischen Denkens resultieren aus dieser unscharfen Grenzziehung zwischen Sein und Sollen. Sie wird weder klar ausformuliert noch eindeutig verworfen. Jede Zuspitzung der Kritik auf diesen Punkt kann deshalb mit ausweichenden Formulierungen beantwortet werden. In diesem Punkt muß aber meines Erachtens eine Art Ausdifferenzierungsrückstand im Grunde aller kommunitarischen Theorieansätze konstatiert werden. Sosehr vor allem Walzer und Rorty sich um die Grenzziehung zwischen verschiedenen Bereichen bemühen – den Grenzgott, der über die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen wachen soll, respektieren sie nicht.

Wer allerdings die Außenperspektive als Kritikmöglichkeit als berechtigt anerkennt, ja, sie sogar für erforderlich hält, hat damit noch keineswegs eine tragfähige Grundlage dieser Kritik geschaffen. Möglichkeit des Außengesichtspunkts und Begründetheit desselben dürfen nicht verwechselt werden. Der Universalitätsgesichtspunkt ergibt eine nützliche Problematisierungsmöglichkeit, bleibt aber nur ein zusätzlicher Gesichtspunkt, der um nichts mehr und nichts weniger fundiert ist als die Kritik von innen. Er liegt vor allem dann nahe, wenn man den Eindruck haben kann, daß die Binnendiskussion zu eng, zu restringiert ist, vor allem also dann, wenn Zensur und Unterdrückung die Betroffenen hindern, ihre wirkliche Meinung zum Ausdruck zu bringen. Die Außenperspektive kann in solchen Fällen möglicherweise eher zu zutreffenden Vermutungen und Voraussagen über die wirkliche Meinung der Unterdrückten führen. Man kann sich dessen allerdings keineswegs sicher sein, insbesondere nicht bei größerer kultureller Differenz.

Elftes Kapitel

Luhmanns systemtheoretischer Weg der horizontalen Bereichstrennungen

Luhmann ist neben Michael Walzer unter den hier behandelten Autoren gewiß der ausgeprägteste Theoretiker von Grenzziehungen. Er ist sich am stärksten des irreführenden Charakters von räumlichen Metaphern in diesen Zusammenhängen bewußt. Das unterscheidet ihn übrigens von Walzer, weil sich dieser die Trennungslinien noch wie Zäune, noch wie auf der Landkarte auffindbare Grenzlinien vorstellt. An anderer Stelle ist bei ihm von Mauern die Rede.¹ Für Luhmann dagegen sind Grenzen keine Gebietsgrenzen, sondern Unterscheidungen, die zwei Seiten erzeugen und damit eine Ausdifferenzierung ermöglichen. Sie sind »eine evolutionäre Errungenschaft par excellence; alle höhere Systementwicklung [...] setzt Grenzen voraus.«² Die geschützten Bereiche existieren nur in der Konzeptionierung der Unterscheidungen, nicht aber in fixen Räumen und auf Landkarten der Wirklichkeit, die viel zu starr wären.

Seine Perspektive auf den Bereich der Moral, die im folgenden interpretiert werden soll, mag aus verschiedenen Gründen zunächst ungewöhnlich wirken. Der moralische Code, den er als gut/schlecht bzw. gut/böse kennzeichnet, kann systemtheoretisch beschrieben werden. Allerdings ist die Moral für Luhmann anders als Politik, Recht, Ökonomie und Wissenschaft kein eigenständiges Funktionssystem, weil sie unspezifisch immer und überall vorkommen kann, auch innerhalb der jeweils anderen Systeme. Die Möglichkeit einer Höherentwicklung durch Ausdifferenzierung des Normenbezugs ist dem Rechtssystem vorbehalten, während das Moralsystem zu dieser Leistung aufgrund seiner spezifischen Struktur gerade nicht in der Lage ist. »Moral

1 Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992, S. 42, vgl. S. 38, vgl. ders., *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 449.

2 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, S. 53, vgl. S. 295 f.

ist eine gesellschaftsweit zirkulierende Kommunikationsweise. Sie läßt sich nicht als Teilsystem ausdifferenzieren [...].³ Deshalb ist die Ethik als Reflexionstheorie der Moral auch nicht sinnvoll als Ausdifferenzierungsschritt der Moral vorzustellen, »sondern nur auf der Grundlage einer Theorie der Gesellschaft.«⁴ Die Bezugsebene muß also anderswo gesucht werden. Zwar stehen die Grenzen der Moral im Zentrum von Luhmanns Überlegungen, sie werden aber nicht als Grenzen eines eigenen ausdifferenzierten Moralsystems analysiert und beschrieben, sondern als Grenzen, die die Gesellschaftstheorie dem überall wuchernden moralischen Code setzt. Er denkt an eine »zivilierte Ethik«, »die sich darum bemüht, im Kontext eines Überblicks über das Gesellschaftssystem sinnvolle Anwendungsbereiche von Moral zu spezifizieren und die Folgen mit der Differenzierung von Moralcode und Rechtscode abzufangen. Die Ethik müßte dann auch für Positionen und Institutionen sorgen, mit denen man sich den Zumutungen der Moral entziehen kann.«⁵

Damit kehrt Luhmann die Fragestellung um. Die Ethik soll nicht mehr die Funktion haben, der Moral die bestmögliche Begründung zu verschaffen, sondern vielmehr, ihre streiterzeugenden Zumutungen zu reflektieren und außer Kraft zu setzen. Luhmanns Auseinandersetzung mit dem traditionellen Begründungsproblem ist für seinen Ansatz so charakteristisch, daß ich sie im folgenden referieren will.

11.1 Die Zurückweisung des Begründungsproblems bei Luhmann

Da Moral für Luhmann nur ein Gegenstand wie andere auch ist, der der soziologischen Beobachtung unterworfen wird, kann er sich den philosophischen Begründungsversuchen, die immer noch neben diversen Kasuistiken einen Hauptgegenstand dessen bilden, was im Gegenwartsdiskurs unter dem Titel Ethik verhan-

3 Niklas Luhmann, »Ethik als Reflexionstheorie der Moral«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 434.

4 Ebd., S. 435.

5 Ebd., S. 436.

delt wird, entziehen. Ethik ist in seiner Sicht eine Reflexionstheorie der Moral, die sich allerdings selber wieder moralisch, das heißt mit der Entgegensetzung von gut und böse bzw. gut und schlecht, codiert. Die moralische Unterscheidung wird in die Ethik hineingenommen. Eine Außenperspektive, die sich dieser Wertungsstruktur entzieht und andere an ihre Stelle setzt, ist deshalb besser als Moraltheorie oder in Luhmanns spezifischem Fall als soziologische Theorie der Moral zu kennzeichnen.

Die Begründungsversuche der philosophischen Ethik sind für Luhmann nicht viel mehr als rhetorische Selbstbestätigungen. Er will der Ethik statt dessen aus seiner soziologischen Perspektive die Anregung geben, sich statt mit Begründungsfragen mit der Frage zu beschäftigen, ob Moral selbst für moralisch gut gehalten werden sollte.⁶

Luhmanns Argumente gegen Ethik als Begründungstheorie der Moral sind von Georg Kneer und Armin Nassehi in mehreren Punkten zusammengefaßt worden, denen ich hier wenigstens teilweise folgen will.⁷ *Erstens* spricht gegen die Vorstellung von letzten Gründen, die ihrerseits nicht mehr begründungsbedürftig sind, daß schon der Vollzug der Letztbegründung den Vergleich mit anderen Möglichkeiten nahelegt und sich dadurch dem Selbstzweifel aussetzt. Am Ende stehen dann alternative Begründungsmöglichkeiten und damit Relativierungen dessen, was eigentlich als letzter Grund unangefochten dastehen sollte.⁸ Luhmann hält dies für eine Paradoxie. Sie ist es allerdings nur in der Außenbeschreibung des Soziologen, der verschiedene Begründungsversuche als gleichberechtigt annimmt, während die unterschiedlichen Selbstbegründungen der Philosophen in ihrer Eigenwahrnehmung und Eigendarstellung exklusive Wahrheitsansprüche enthalten, das heißt, die konkurrierenden Versuche gerade ausschließen. Die Relativierung steckt also lediglich in Luhmanns Beschreibung, dagegen nicht in den philosophischen Ansätzen selber. Luhmanns Argument vermag also nur denjeni-

6 Niklas Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989*, Frankfurt am Main 1990, S. 27.

7 Georg Kneer, Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München 1993, S. 181 f.

8 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, a.a.O., S. 360.

gen zu überzeugen, der seine soziologische Außenperspektive schon teilt.

Zweitens spricht gegen die Begründungsethik ihr Anspruch, »universelle, einheitliche, also konsensuelle Moralvorstellungen herstellen und institutionalisieren« zu können.⁹ »Die moderne Gesellschaft erzeugt eine Situation, in der der moralische Code universell angewandt werden kann, in der die entsprechenden Programme aber keinen Konsens mehr finden.«¹⁰ Eine Einheit auf der Ebene der Programme kann nicht mehr unterstellt werden – »jedenfalls nicht in den kritischen Fällen, in denen eine explizite Verwendung von Moral als Form der Kommunikation sich allein lohnt«.¹¹

Luhmann argumentiert hier aus der pluralistischen Grundstruktur gegenwärtiger Gesellschaften. Jede moralische Festlegung im Einzelfall kann von anderen Moralprogrammen her kritisiert werden. Wer den moralischen Code benutzt, signalisiert damit »nur die Absicht moralisierender Kommunikation«¹², hat aber keinen festen Boden für seine Einzelurteile mehr unter den Füßen. Der gegenwärtige und immer noch anhaltende Ethikboom hat seine Ursache darin, daß angesichts aller möglichen drängenden Probleme geradezu verzweifelt nach verbindlichen und vernünftig begründeten Programmlösungen gesucht wird. Das gilt besonders für den Bereich der angewandten Ethiken wie die medizinische Ethik und die diversen Umwelt- und Wirtschaftsethiken. Luhmann schlägt vor, diese paradoxe Spannung zwischen universeller Anwendbarkeit und praktischer Pluralität durch eine Umdefinition der Aufgabe von Ethik aufzulösen. Ethik sollte eine Art Beobachtung zweiter Ordnung der moralisierenden Beobachter der Gesellschaft werden.¹³

Drittens ist die moderne Gesellschaft nicht auf Moral gegründet, oder, besser ausgedrückt, Moral ist weder tatsächlich noch

9 Kneer/Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, a.a.O., S. 182.

10 Niklas Luhmann, »The Code of the Moral«, in: *Cardozo Law Review* 14, 1993, S. 995-1009, hier S. 1008.

11 Niklas Luhmann, »Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe«, in: *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, Heft 3, S. 497-500, hier S. 498.

12 Ebd., S. 498.

13 Luhmann, »The Code of the Moral«, a.a.O., S. 1008.

der Möglichkeit nach das Integrationsinstrument der Moderne. Das Argument beruht auf einer prekären Sonderstellung der moralischen Kommunikation. Im politischen System ist die Entscheidung für die Regierung oder die Opposition möglich. Der Moralcode darf hierauf nicht übertragen werden: »Es darf gerade nicht dahin kommen, daß man die Regierung für strukturell gut, die Opposition für strukturell schlecht oder gar böse erklärt. Das wäre die Todeserklärung für Demokratie. Dasselbe läßt sich leicht nachprüfen am Falle von wahr/unwahr, von guten oder schlechten Zensuren, von Geldzahlungen oder deren Unterlassungen, von Liebesentscheidungen für diesen und keinen anderen Partner. Die Funktionscodes müssen auf einer Ebene höherer Amoralität eingerichtet sein, weil sie ihre beiden Werte für alle Operationen des Systems zugänglich machen müssen.«¹⁴ Luhmann distanziert sich hier sowohl von der klassischen Ethiktradition als auch von der traditionellen soziologischen Diskussion, die, am prominentesten wohl bei Emile Durkheim, gerade nach moralischen Integrationsmöglichkeiten der Gesellschaft gesucht hatte.

Moral wirkt *viertens* vielmehr potentiell desintegrierend, weil sie als Kommunikation von Achtung und Mißachtung auf die ganze Person gerichtet ist. »Empirisch gesehen ist moralische Kommunikation nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt. Sie führt im Ausdruck von Achtung und Mißachtung zu einem Überengagement der Beteiligten. Wer moralisch kommuniziert und damit bekanntgibt, unter welchen Bedingungen er andere und sich selbst achten bzw. mißachten wird, setzt seine Selbstachtung ein – und aufs Spiel.«¹⁵ Luhmann zieht daraus die Konsequenz, daß der Ethik durchaus die Aufgabe zukommen könnte, vor der Moral zu warnen und sie nicht mehr, wie traditionell üblich, »umstandslos« für gut zu halten.¹⁶

Hieraus folgt, daß gerade eine Begründung mit verbindlichem Anspruch streitverschärfend wirken könnte. Faktisch gibt es im übrigen keine Begründung, die nicht schon innerhalb des philosophischen Diskurses bestritten würde. Es gibt nur Begründungsansprüche, die je nach ihrer unterschiedlichen Emphasehaltigkeit mehr oder weniger dazu ermutigen oder sogar

¹⁴ Luhmann, *Paradigm Lost*, a.a.O., S. 24.

¹⁵ Ebd., S. 26.

¹⁶ Ebd., S. 27, 41.

auffordern, sich mit angeblich höherrangigen Argumenten über demokratische Entscheidungsstrukturen hinwegzusetzen. Gerade in den letzten beiden Punkten, in denen Luhmann mit demokratiethoretischen Argumenten operiert, ist eine Verwandtschaft mit den Argumenten von Walzer, Rorty und Rawls über die Differenz von Demokratie und Philosophie zu erkennen. Hier liegt einer der bemerkenswertesten Konvergenzpunkte des gegenwärtigen moralkritischen bzw. selbstreflexiven Ethikdiskurses: die Reflexion auf die Integrität und Authentizität demokratischer Willensbildungsprozesse ist eine der wichtigsten Schranken für allzu ausuferndes Moralisieren geworden. An die Stelle der Begründungsfrage setzt Luhmann seinen deklarierten Empirismus: »Die Ethik kann die Moral nicht begründen, sie findet sie vor.«¹⁷

11.2 Das Anwendungsproblem bei Luhmann

Aus der Sicht eines traditionellen Philosophen wäre mit dieser Bestreitung des Sinns von Begründungen auch die Geltung der entsprechenden Moralthorien in Frage gestellt. Der rein theoretische Moralskeptiker könnte sich in dieser Unzufriedenheit behaglich einrichten. Luhmann als Empirist sieht allerdings, daß vielleicht der Begründungsgegenstand, keineswegs aber der Beobachtungsgegenstand verlorengegangen ist. Er geht erstaunlicherweise aber noch darüber hinaus und beansprucht durchaus wesentliche normierende Funktionen. Es geht ihm nämlich um die Frage, in welchen Fällen die Benutzung der moralischen Codierung angemessen ist und in welchen nicht.¹⁸ Luhmann will den Geltungsbereich der Moral auf kommunikative Operationen beschränken. »Weder das Leben als solches, noch die Funktionen des Gehirns, noch die bewußten Operationen der Wahrnehmung und des Denkens haben eine innere moralische Qualität. Damit widersprechen wir emphatisch der traditionellen Ethik, die aristotelisch die Moral auf dem guten Leben oder kantianisch auf den inneren Tatsachen des Bewußtseins beruhen ließ.«¹⁹

17 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, a.a.O., S. 360.

18 Luhmann, »The Code of the Moral«, a.a.O., S. 998.

19 Ebd., S. 1000.

Die praktischen Einzelprobleme sind für Luhmann mit den Mitteln des Rechts zu lösen. Es ist eine Normenordnung, die über Verfahren eine sich selbst kontrollierende Reflexivität entwickelt hat – eine Leistung, zu der das archaischere und unspezifischere Moralsystem nicht in der Lage gewesen ist. »Nur das Recht verfügt über die seit Hart viel diskutierten »secondary rules«, nur das Recht kann sich rechtmäßig selbst bezweifeln, nur das Recht verfügt in seinen Verfahren über Formen, die es ermöglichen, jemandem rechtmäßig sein Unrecht zu bescheinigen, und nur das Recht kennt jenen weder eingeschlossenen noch ausgeschlossenen Grenzwert der temporären Unentschiedenheit der Rechtsfrage. Die Moral kann Probleme der Anwendung des Codes auf sich selbst nur in der Form von Begründungsdiskursen abhandeln, also nur in der Form einer Ethik, also nur in der Form semantischer Abstraktionen, deren Orientierungswert unsicher bleibt.«²⁰ Damit ist nur das Rechtssystem zu autopoietischen Leistungen fähig, nicht aber die Moral. Die Zuständigkeit für alle Anwendungsfragen fällt deshalb an das Rechtssystem.

Diese These Luhmanns sollte allerdings nicht zu radikal genommen werden. Er entgeht den Problemen des Rechtspositivismus durch eine ganz beiläufige Einräumung in einer Fußnote, ohne daß deren systematischer Stellenwert ganz klar wird: »Und natürlich wird niemand ernstlich bestreiten, daß ein gewisses Maß an Begründungskonvergenz (ein »ethisches Minimum« des Rechts) immer gegeben ist.«²¹

Der Rechtscode ist sozusagen die technisierte und in Luhmanns Sinn aufgeklärte Form der Normierung und muß gegen die »unbeständige Flut und Ebbe moralischer Kommunikationen differenziert«²² werden. Der moralische Code ist die unspezifische und in diesem Sinne vor der soziologischen Aufklärung anzusiedelnde Form der Normierung. Ihm kann in bestimmten Fällen eine Residualfunktion zukommen. Das gilt nicht nur für den Fall des eben genannten, aber theoretisch bei Luhmann nicht weiter behandelten »ethischen Minimums«, sondern vor allem auch für die Überwachung der Codegrenzen. Doping im Sport wird als Fairneßverstoß verurteilt, weil es sportspezifische Lei-

20 Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993, S. 211.

21 Ebd., S. 79 Anm.

22 Ebd., S. 79.

stungskriterien unterläuft. Ähnlich funktioniert die Moral in politischen Skandalen, vor allem in solchen Bereichen, die noch nicht oder nicht ausreichend rechtlich normiert sind.²³

Die technischen Einzelcodes werden auf einer Ebene höherer Amoralität etabliert. Dort aber ist die Einhaltung ihrer moralischen Neutralisierung selbst so etwas wie ein moralisches Prinzip. Der unbestimmte und überall vorkommende moralische Code kann bei dessen Durchsetzung hilfreiche Funktionen erfüllen. Hier greift die Gesellschaft also auf moralische Sensitivität zurück.²⁴ Der moralische Code ist anders als der rechtliche wegen seiner Internalisierung nicht erfolgreich technisierbar. Moral bleibt reserviert »für bestimmte pathologische Fälle«. Die Gesellschaft kann sich durch die Moralisierung von Kommunikationen in Alarmzustände versetzen.²⁵

Wenn Moral auch zur gesellschaftlichen Integration nicht in der Lage ist, so kann sie doch aufgrund ihrer polemischen Struktur Warnfunktionen übernehmen. Sie kann auf diesem Wege hilfreich wirken. Wenn ihr jedoch keine Grenzen gesetzt werden, trägt sie die Tendenz in sich, möglicherweise andere Gefahren als die, vor denen sie warnt, überhaupt erst hervorzubringen. Das Warnen selbst, der Alarmismus, kann dazu führen, daß der gefährliche Ausnahmezustand erst hergestellt wird.

In praktischen Fragen ist gerade die Selbstlimitierung der Kommunikation verständigungsrelevant. Verständigungskommunikation ist »gehalten, moralabstinent vorzugehen und Moral nur ins Spiel zu bringen, wenn man es darauf anlegt, Kommunikation abubrechen. [...] Gegenwärtig werden diese Grenzen nicht deutlich gezogen. Das heißt auch, daß kognitive und moralische Fragen sich oft vermischen und daß Meinungen über Wahrscheinliches bzw. Unwahrscheinliches wie moralische Verpflichtungen behandelt werden. Mit Moral immunisiert man sich gegen die Evidenz des Nichtwissens, weil die moralisch bessere Meinung sich mit ihren eigenen Argumenten bestätigen kann.[...] Moral zwingt in der Kommunikation zur Übertreibung, und Übertreibung läßt eine Verständigung rasch als aussichtslos erscheinen.«²⁶ Die unvermittelte Anwendung mora-

23 Vgl. dazu Luhmann, »Politik und Moral«, a.a.O., S. 499.

24 Luhmann, »The Code of the Moral«, a.a.O., S. 1005.

25 Ebd., S. 1003.

26 Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 196 f.

lisierender Kommunikation führt in das Paradox des unmoralischen Kommunikationsabbruchs, der als Problem Gegenstand einer Beobachtung zweiter Ordnung wird, also entweder moralfrei mit soziologischen Methoden beschrieben oder selber nach gut und schlecht unterscheidend von der Ethik problematisiert werden kann.

Das Anwendungsproblem wird damit zu der Frage, ob, in welchen Bereichen und wie man moralische Kommunikationen sinnvoll einsetzen kann, vor allem aber, wie man durch Aufklärung über Moral ihre Folgeschäden möglichst gering halten bzw. vermeiden kann.

Am Beispiel von Luhmanns Studie zur ökologischen Kommunikation will ich im folgenden zeigen, wie er selbst in der Durchführung einer praktischen Analyse hinter diesen Möglichkeiten zurückbleibt. Ich will aber vorausschicken, daß diese Kritik nicht mehr eine systematische Kritik ist, seine Theorie also nicht mehr an Hand ihrer Stärken behandelt, sondern auf einige Inkonsistenzen und Schwächen hinweist, die aber, wenn man an den bis jetzt entwickelten Überlegungen anknüpft, auszuräumen wären.

Luhmanns Ausgangsfrage lautet: »Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?«²⁷ Seine Hauptthese ist, »daß die moderne Gesellschaft infolge ihrer strukturellen Differenzierung in unterschiedliche Funktionssysteme sowohl zu wenig als auch zu viel Resonanz erzeuge«.²⁸ Jedenfalls lehnt er Konzepte, die nach neuen Werten, einer neuen Moral oder einer neuen Umweltethik suchen, in einer sehr schroffen Weise ab. Er selbst will keine Rezepte bieten, sondern fragen, ob nicht einige in der Eile des Praxisdrucks entstandene Festlegungen der Ökodebatte korrekturbedürftig sind. Er praktiziert eine Art Politikberatung aus der Distanz.

Für die Soziologie sind ökologische Fragen eher neu, hatte sie doch vor allem mit rein innergesellschaftlichen Perspektiven operiert, aber nicht gesehen, »daß jedes Systemproblem letztlich auf die Differenz von System und Umwelt zurückzuführen ist«.²⁹ So empfiehlt er ihr einmal mehr einen Paradigmawechsel

27 So der Untertitel des Bandes *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 2. Auflage 1988, und der Titel seines Vortrags vom 15. Mai 1985 vor der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.

28 Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 7.

29 Ebd., S. 13.

und äußert seine Verwunderung darüber, »daß mit der wissenschaftlichen Forschung der Respekt vor ›natürlichen Gleichgewichten‹, sei es in ökologischen Zusammenhängen, sei es in fremden Kulturen und heute sogar in Entwicklungsländern und ihren Traditionen, gewachsen ist, daß aber zugleich die eigene Gesellschaft heftigster Kritik ausgesetzt und mit Interventionsforderungen überzogen wird, so als ob sie kein System wäre.«³⁰ Seine Botschaft: Eine Bewegung, die die heute herausgebildete funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht in Rechnung stellt, wird nur Werteflation, Angstzustände und unnütze Aufregung erzeugen, aber nicht die Realprobleme

- rascher Verbrauch nichtwiederherstellbarer Ressourcen
- Reduzierung der Artenvielfalt
- Gefahr von medizinresistenten Krankheitserregern
- Umweltverschmutzung
- Überbevölkerung der Erde

lösen können.³¹ Diese sind nur bearbeitbar in den funktional ausdifferenzierten Teilsystemen Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion und Erziehung nach Maßgabe von deren eigenen binären Codierungen. Oder eben auch nicht. Und vor allem nicht durch bloße moralische Codierungen. Luhmanns Skepsis und Spott gegenüber allem frischen Drauflosagieren sind in vielen seiner Bemerkungen zu diesem Thema spürbar. »Nur Mut – und kybernetische Beratung!«³² Es geht ihm aber nicht anders als den Kybernetikern und nicht anders als der Ökobewegung letzten Endes um Eingriffsmöglichkeiten: »In dem Maße, als technische Eingriffe die Natur verändern und daraus Folgeprobleme für die Gesellschaft resultieren, wird man nicht weniger, sondern mehr Eingriffskompetenz entwickeln müssen, sie aber unter Kriterien praktizieren müssen, die die eigene Rückbetroffenheit einschließen.«³³

Im Gegensatz zur Gesellschaft und ihren Teilsystemen wird die Ökologie nicht als System behandelt – die Rede vom Ökosystem weist er zurück, weil ihm keine eigene System/Umwelt-Differenz zugrunde liegt.³⁴ Das Verhältnis von System und Umwelt

30 Ebd., S. 20.

31 Ebd., S. 11.

32 Ebd., S. 32.

33 Ebd., S. 39.

34 Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 55.

beschreibt er mit dem Begriff *Resonanz*. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß Sachverhalte und Veränderungen der Umwelt eine Resonanz in der Gesellschaft finden. Im Gegenteil: die soziokulturelle Evolution hat offenbar darauf beruht, »daß die Gesellschaft nicht auf ihre Umwelt reagieren muß und daß sie uns anders gar nicht dorthin gebracht hätte, wo wir uns befinden. Die Landwirtschaft beginnt mit der Vernichtung von allem, was vorher da wuchs.«³⁵ Die Resonanzfähigkeit der Gesellschaft ist begrenzt, zumal die Prozesse sinnhafter Welterfassung strikt auswählen müssen und nur jeweils einen sehr begrenzten Horizont aktualisieren können. Hier vertritt Luhmann die genaue Gegenposition zur altkonservativen Furcht vor der Reizüberflutung des modernen Menschen. Sie kann gar nicht stattfinden, »denn schon der neurophysiologische Apparat schirmt das Bewußtsein drastisch ab; und das operative Medium Sinn tut ein übriges, um nur jeweils etwas gut verdaulich aktuell werden zu lassen«.³⁶

Sinnverarbeitende Systeme (nicht anders als lebende Systeme) sichern vorrangig die eigene Autopoiesis ab. Das geschieht, indem sie die eigenen Unterscheidungen einführen und durchhalten. Alle Art von Umwelt nehmen sie nur unter Maßgabe ihres eigenen Differenzschemas wahr. Dieser Gedanke wendet sich gegen die »allzu einfache Alltagsvorstellung [...], daß es Tatsachen gibt, auf die man reagieren muß, weil sonst Schäden entstehen«.³⁷ Gegen diese Alltagswahrnehmung steht Luhmanns Kybernetik zweiter Ordnung, die beobachtet, wie die Systeme die Umwelt beobachten. Die Gesellschaft wird gesehen als »ein zwar umweltempfindliches, aber operativ geschlossenes System«.³⁸ Das heißt, ökologische Gefährdung wird betrachtet als gesellschaftsinternes Problem, oder noch zugespitzter: Sie kann nur sich selbst gefährden. »Es geht nicht um die vermeintlich objektiven Tatsachen: daß die Ölvorräte abnehmen, die Flüsse zu warm werden, die Wälder absterben, der Himmel sich verdunkelt und die Meere verschmutzen. Das alles mag der Fall sein oder nicht der Fall sein, erzeugt als nur physikalischer, chemischer oder biologischer Tat-

35 Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 42.

36 Ebd., S. 44.

37 Ebd., S. 47.

38 Ebd., S. 63.

bestand jedoch keine gesellschaftliche Resonanz, solange nicht darüber kommuniziert wird.«³⁹

Selbstverständlich können dadurch einzelne Menschen gefährdet werden, diese gehören aber zur Umwelt der Gesellschaft. Es gibt nur einen Ausnahmefall: den der Auslöschung allen menschlichen Lebens, der natürlich auch der Gesellschaft ein Ende setzen würde.⁴⁰ Es geht, das sei hier nochmals betont, um die Frage der Verarbeitungsfähigkeit der Gesellschaft für Umweltinformationen. Ihre wichtigsten Teilsysteme sind heute »auf jeweils eine, für sie spezifische und nur für sie vorrangige Funktion eingestellt. Dieses Formprinzip erklärt den gewaltigen Leistungs- und Komplexitätszuwachs der modernen Gesellschaft; und es erklärt zugleich die Probleme der Integration, das heißt der geringen Resonanzfähigkeit sowohl zwischen den Teilsystemen der Gesellschaft als auch im Verhältnis des Gesellschaftssystems zu seiner Umwelt. Die Theorie funktionaler Systemdifferenzierung ist ein weitreichendes, elegantes, ökonomisches Erklärungsinstrument für positive und negative Aspekte der modernen Gesellschaft. Ob sie auch zutrifft, ist natürlich eine andere Frage.«⁴¹

Wie also kann Resonanz für Umweltprobleme entstehen, wenn die Gesellschaft nur in Form ihrer modernen Funktionssysteme auf alle Arten von Problemen reagieren kann? Wenn also die alten multifunktionalen Institutionen und Moralen aufgelöst sind oder ihre Bedeutung verloren haben?⁴² Die Ereignisse fallen ja nicht automatisch in die Raster spezifischer Funktionen. Die hohen Vorteile der modernen Ausdifferenzierung werden mit erheblichen Schwierigkeiten bei der Problemverarbeitung bezahlt. In seiner Studie über *Ökologische Kommunikation* prüft Luhmann unter diesem Gesichtspunkt die Raster von sechs Funktionssystemen. Da von hier aus ein Blick auf die Struktur seines Theorieaufbaus möglich ist, möchte ich diese Bereiche in Form einer Tabelle darstellen, die etwas, aber nur wenig gröber gerastert ist als Luhmanns Darstellung selbst:

39 Ebd., S. 62 f.

40 Ebd., S. 68.

41 Ebd., S. 74.

42 Ebd., S. 97.

Funktionssystem	Code	Medium
Wirtschaft	Haben/Nichthaben	Geld/Eigentum
Recht	recht/unrecht	Recht (= Gesetze, Entscheidungen)
Wissenschaft	wahr/unwahr	wissenschaftliche Erkenntnisse
Politik	Regierung/Opposition bzw. Innehaben/ Nicht-Innehaben	Macht (öffentliche Ämter)
Religion	Immanenz/Transzendenz	Glaube
Erziehung	gute/schlechte Zensuren	Karriere- erwartungen

In einem früheren, 1974 zuerst erschienenen Aufsatz hatte Luhmann angenommen, daß die Entgegensetzung konservativ/progressiv den politischen Code ausmacht.⁴³ Inzwischen läßt er dieses links/rechts-Schema nur noch als Zweitcodierung gelten. Diese Unsicherheit im theoretischen Zugriff zeigt, daß Politik gewiß der am schwersten zu codierende Bereich ist. Traditionell beansprucht die Politik eine Ausnahmestellung, die Luhmann ihr allerdings nicht mehr zuzubilligen bereit ist. Aber: »Noch heute wird gesellschaftliche Integration oder Lösung aller anderswo nicht lösbaren Probleme zentral von der Politik erwartet.«⁴⁴ Dabei hat auch sie sich durch die staatliche Zentrierung von politischer Macht längst unter einem Spezialcode ausdifferenziert. Eine Politik und politische Theorie, »die sich diesen Realitäten der funktionalen Differenzierung nicht fügt, wird zwischen Überschätzung und Resignation in bezug auf die Möglichkei-

43 Niklas Luhmann, »Der politische Code. ›Konservativ‹ und ›progressiv‹ in systemtheoretischer Sicht«, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Köln 1981, 2. Auflage 1991, S. 267-286; zuerst in: *Zeitschrift für Politik*, 1974, S. 253-271. Zu seiner heutigen Sicht vgl. *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 174.

44 Ebd., S. 167 f.

ten der Politik hin- und herpendeln und entsprechend mit Versprechungen und Enttäuschungen Politik zu machen versuchen.«⁴⁵

Diese Überlegung war vor allem gegen die Politik der Grünen in den achtziger Jahren gerichtet, die gleichzeitig als Regierung und Opposition zu operieren versuchten. Auch als ausdifferenziertes System ist Politik noch »erste Adresse für ökologische Anliegen«⁴⁶, weil der hier geltende Code nichts enthält, »was den rechtlichen, wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Beschränkungen« entspräche. »Nichts hindert den Politiker, man liest es in den Zeitungen, eine ökologische Anpassung der Wirtschaft zu fordern, in Aussicht zu stellen, zu versprechen; er ist ja nicht gehalten, wirtschaftlich zu denken und zu handeln, operiert also gar nicht innerhalb desjenigen Systems, das seine Forderung letztlich scheitern lassen wird.«⁴⁷ Luhmann nennt das »loose talk«, weil es im politischen Code nur um das eine geht – mit welchen politischen Programmen Regierung und Opposition sich wechselseitig ablösen können. Besteht bei den anderen Systemen eher die Gefahr, daß sie ökologische Gefährdungen nicht wahrnehmen können, enthält der politische Bereich die Gefahr, daß die Resonanzen sich noch aufschaukeln können. Hier ist der Punkt, an dem er seine Ansprüche an politische Handlungsstrategien ins Spiel bringt: solche Resonanzverstärkungen müssen einkalkuliert werden.⁴⁸

Der Begriff Rationalität ist von Luhmann durchaus normativ gemeint und wird von ihm auch so eingesetzt. Er ist ein Ausdruck für das Gebot, die funktionalen Differenzierungen zu respektieren. In dieser Fassung weicht Luhmanns Rationalitätsbegriff allerdings erheblich vom Rationalitätsverständnis etwa der kritischen Theorie und von Habermas ab, wo ja auch und gerade dort, wo ihre gegenwärtige Realisierung bestritten wurde, eine gesamtgesellschaftlich einheitliche Rationalität gemeint war. Was Luhmann mit Rationalität meint, ergibt sich aus der Frage, worin eigentlich die Rationalität der Differenzen, der Leitunterscheidungen der einzelnen Codes besteht. Die (gesamt-)gesellschaftliche Rationalität kann nicht in der Verallgemeinerung dessen

45 Ebd., S. 168 f.

46 Ebd., S. 225.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 226.

bestehen, was die einzelnen Funktionsbereiche als ihre Rationalität ansehen. Nicht einmal die Wirtschaft und schon gar nicht die Wissenschaft würden eine solche Rolle spielen können. Luhmann schlägt deshalb vor, die Rationalität »in einer Generalisierung der Methode funktionaler Analyse«⁴⁹ zu sehen und damit statt der Einheit der Vernunft die Allgemeinheit der Differenzen anzunehmen. Es kann für diese Art von Rationalität »keinen privilegierten Ort, keine zuständige Organisation, also auch keine ›Verfassung‹ geben«.⁵⁰ Die Annahme eines solchen Ortes wäre nur wieder eine neue Utopie der sich selbst begründenden Vernunft. Vor allem ließe sie sich nicht realisieren. Ein bißchen Utopie allerdings läßt Luhmann zu, »um zu sehen, ob und wie man von einzelnen Systemen aus rationalere, weitere Umwelten einbeziehende Problemlösungen gewinnen kann«.⁵¹ Ein solcher Rationalitätsbegriff bezeichnet keine Endzustände, Ziele oder dergleichen und bleibt immer bezogen auf die »Letztdifferenz von System und Umwelt«⁵², also auf die ökologische Differenz. Als politisches und gesellschaftliches Konzept folgt daraus, »das Problem mit der nötigen Schärfe zu formulieren, die funktionssystemspezifischen Umweltorientierungen zu verbessern und die gesellschaftsinternen Rückbelastungen und Problemverschiebungen mit mehr Transparenz und Kontrollierbarkeit auszustatten«.⁵³

Die Verwandtschaft von Luhmanns Rationalitätsbegriff mit der oben dargelegten Codeschutzfunktion der Moral, die ja ebenfalls im Streitfall die Beachtung der Systemdifferenzen einzuklagen hat, ist fast schon zu deutlich. Der Unterschied dürfte darin liegen, daß die selbst bei Luhmann in diesem Zusammenhang durchaus normativ verstandene Rationalität die Differenzen benennt, daß die Moralität aber mit dem ihr eigenen Empörungs- und damit Motivationsüberschuß das empirisch, faktisch vorkommende Medium des Alarms bei Grenzüberschreitungen ist. Sie kann im Sinne normativer Differenzierungsrationaltät wirken, muß dies aber nicht, sondern sie kann auch über das Ziel hinausschießen und durch idiosynkratischen Alarmismus

49 Ebd., S. 254.

50 Ebd., S. 256.

51 Ebd., S. 258.

52 Ebd.

53 Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 645.

gefährliche Schäden anrichten, die mehr sind als bloße Nebenwirkungen einer ansonsten hilfreichen Medizin.

Das ist Luhmanns Politik, die sich im Kontrast vielleicht noch deutlicher zeichnen läßt. Ein in der ökologischen, vor allem aber auch in der Rüstungsdiskussion sehr intensiv genutztes Gegenkonzept gegen die Ausdifferenzierung in Funktionsbereiche war die Angst. Sie kann im Unterschied zu Furcht »durch keines der Funktionssysteme weggeregelt werden.«⁵⁴ Panik kann man nicht verbieten, Angst rechtlich nicht regulieren und wissenschaftlich nicht widerlegen. »Angst ist also von den Funktionssystemen aus nicht zu kontrollieren. Sie ist gegen alle Funktionssysteme abgesichert.«⁵⁵ Da sie in den Bereich der »authentischen Kommunikation« gehört, weil man sie sich selbst bescheinigen kann, braucht sie nicht einmal wirklich vorhanden zu sein. Man beachte die Bedeutungsverschiebung des Begriffs authentisch, der etwa bei Habermas noch ganz ohne doppelten Boden verwendet wird. Luhmanns Authentizitätsbegriff ist beeinflusst von Lionel Trilings Studie *Das Ende der Aufrichtigkeit*.⁵⁶ Luhmanns Kritik an der Rhetorik der Angst stützt sich auf ein reichhaltiges Beobachtungsmaterial aus der Angstdekade der achtziger Jahre. Dies ist inzwischen in einem solchen Maße Allgemeingut geworden, daß es nicht im einzelnen ausgebreitet werden muß. Auch wenn Luhmanns Rationalitätsbegriff ein wenig ins Unbestimmte tendiert (und auch so gemeint ist) hat er doch einen glasklaren und empirisch sehr genau beschriebenen Begriff von Irrationalität.

Vor die Frage gestellt, ob seine Theorie der ökologischen Kommunikation den sozialen Bewegungen einen Rückhalt bieten könne, reagierte Luhmann eher besorgt, »ob die ökologische Bewegung nicht in ihrer eigenen Motivgrundlage zerstört werden würde, wenn sie die Theorie übernehmen würde, so wie die Theologen ihre eigene Motivgrundlage, nämlich die Religion, zerstören würden, wenn sie eine soziologische oder systemtheoretische Beschreibung übernähmen.«⁵⁷ Das ist zweifellos

54 Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 238.

55 Ebd., S. 239.

56 Frankfurt, Berlin, Wien 1983 (Original: *Sincerity and Authenticity*, New York 1972).

57 So in einem Interview mit Heidi Renk und Marco Bruns, »Systemtheorie und Systemkritik«, in: *die tageszeitung* (Berlin) vom 21. Oktober 1986.

eine berechtigte Sorge. Soziale Bewegungen sind eine Erscheinung, die die funktionsspezifische Differenzierung der Gesellschaft überspringen und in Frage stellen, weil sie nicht eindeutig einem Bereich zugeordnet werden können und besonders in ihrer Anfangsphase noch keinen eigenen Systemcharakter ausbilden.⁵⁸

Sie sind ein eigentümliches Phänomen mit ihrem plötzlichen Auftreten und raschen Wiederabklingen »unter Stichworten, die jeweils im Moment überzeugen«. Ihre Orientierungen fluktuieren, »andererseits leben Individuen länger als das dauert, was sie jeweils überzeugt«. ⁵⁹ »Man nimmt teil an einer revolutionären Bewegung, an einer nationalen Bewegung, an einer Frauenbewegung, einer Jugendbewegung, an einer Bewegung der Emanzipation, der religiösen Erneuerung – links, rechts, rot, schwarz, grün oder wie immer [...].«⁶⁰ Die Selbstbeschreibung als Bewegung wird in den beschriebenen Bereich wiedereingeführt (ein typischer Fall von re-entry!)⁶¹ und treibt sie voran. »Denn was bewegt die Bewegung? [...] Sie bewegt – sich selbst.«⁶² Das Ziel ist in dieser funktionalistischen Beschreibung dann das Alibi, der Grund für das Nichtaufhörenkönnen. Tendenziell radikalisiert sie sich, wenn sie ihr Ziel nicht erreicht. »Ferner ermöglicht die Selbstbeschreibung als Bewegung, bisherige Vorkommnisse als Geschichte zu lesen und zur Sinnverstärkung zu verwenden, mögen es nun Erfolge oder Niederlagen gewesen sein.«⁶³ Das Provozierende dieser Anmerkungen besteht in ihrer radikalen Außenperspektive, darin also, daß sie die selbstdeklarierten Ziele solcher Bewegungen einklammern.

Normalerweise ist das dann auch der Einwand gegen Luhmanns Kritik. Ich habe einen anderen Einwand. Ich halte auch und gerade unter funktionalistischen Gesichtspunkten die strenge funktionsspezifische Differenzierung für zu starr. Das ist zu-

58 Vgl. dazu vor allem Joachim Raschke, *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*, 2. Auflage, Frankfurt am Main und New York 1988.

59 Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 545.

60 Ebd., S. 546.

61 Luhmann stützt sich hier auf die Logik von George Spencer Brown, *Laws of Form*, New York 1972.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 548.

nächst einmal nicht normativ, sondern empirisch gemeint. Luhmanns Satz: »Die Codierung bewirkt eine scharfe Reduktion, und dies in allen Fällen: für jedes Funktionssystem«⁶⁴ ist empirisch falsch. Es bilden sich gesellschaftliche Funktionssysteme heraus, und dazu gehören die sozialen Bewegungen, die in der Tat zum Teil die Funktion eines Eindringens in unzureichend durchcodierte Restbereiche und zum Teil die Funktion der Rückeroberung falsch codierter Problemstellungen übernehmen. Denn was kann ein nicht hierarchisch ausdifferenziertes Funktionssystem machen, wenn eine wichtige Entscheidung bei der falschen Codierungsinstanz gelandet ist? Mitunter gibt es hierarchisch hoch angesiedelte Instanzen wie oberste Gerichte, die das korrigieren, oft aber ist es der Protest, sind es die sozialen Bewegungen, die Grundentscheidungen aus einem Bereich wie dem Wirtschaftssystem (»Atomenergie ist kostengünstiger«) herauslösen und sie zurückgeben an das Rechtssystem (war auch alles genehmigt und sind bei der Genehmigung alle Einzeldaten korrekt benannt worden?), das Wissenschaftssystem (Ist das Risiko berechenbar? Wie hoch ist es?) oder das politische System (lassen sich mit Befürwortung der Kernkraft noch Wahlen gewinnen?).

Luhmann begeht meiner Ansicht nach einen Konstruktionsfehler seiner Theorie, wenn er die sozialen Bewegungen nicht funktional interpretiert, sondern schlicht ablehnt. Es muß nicht so sein, daß Sozialbewegungen oder Ethikdiskussionen nun eine übergeordnete Schiedsrichterrolle spielen sollen (das möchten ihre unreflektierten Protagonisten manchmal gerne, was sie aber nicht von Wirtschaftsbossen oder machtbewußten Juristen unterscheidet, die auch gerne die ganze Gesellschaft nach den Codierungen ihrer Teilsysteme durchorganisieren möchten). Vielmehr geht es um Spürpotential für Innovation, für immer wieder neue Absprensel und Varietät. Der perspektivische Universalitätsanspruch jedes einzelnen Funktionsbereichs, wie Luhmann ihn sich vorstellt, hat ja auch illusionäre Züge, weil die einzelnen Perspektiven sich nicht wie viele elektromagnetische und andere Wellen störungsfrei durchdringen, sondern einander in vielen Fällen am gleichen Punkt und in der gleichen Hinsicht ins Gehege kommen. Und dann wird nach Ethik verlangt, nach Theorie, nach Entscheidungen, nach Änderung der Zuständigkeiten, nach sozialer Bewegung, mitunter sogar nach Revolution. Meine Kri-

64 Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, a.a.O., S. 219.

tik läuft darauf hinaus, daß es inkonsequent ist, wenn ein empiristisch basierter Funktionalismus am Ende doch eine normative Entgegensetzung von Rationalität und Irrationalität verwendet, um eine auf »offizielle« Funktionssysteme eingeeengte Version durchzusetzen. In seiner frühen bürokratiethoretischen Studie über *Funktionen und Folgen formaler Organisation*⁶⁵ hatte Luhmann immer wieder die Bedeutung informeller Handlungen und »brauchbarer Illegalität« für das Funktionieren betont. Auch in der Gesellschaft sind derartige Momente unerlässlich. Sie werden sogar vermutlich um so wichtiger, je weiter die Ausdifferenzierung in Höchstleistungsbereiche getrieben wird. Die Appell- und Erinnerungsfunktion der Moral erscheint mir aus dieser Sicht unentbehrlich, so sehr Luhmann recht hat, wenn er vor ihren möglichen gefährlichen Nebenwirkungen warnt.

11.3 Das Institutionenproblem

Um Zusammenhalt zu erzeugen, braucht die Gesellschaft nach der Ausdifferenzierung eines umfassenden Rechtssystems die Moral nicht mehr – im Gegenteil, deren Restpotentiale könnten zerstörerisch wirken. Das Paradigma der Moral ist verlorengegangen, und inzwischen hat die Ethik bei Luhmann hauptsächlich die Funktion, vor der Moral zu warnen. Die Ausdifferenzierung der Funktionsbereiche war von intensiven Diskussionen über dieses Problem begleitet. Die Literatur über das Thema Staatsräson, über wirtschaftliches Gewinnstreben, aber auch über die Liebessemantik ist voll von Abgrenzungen gegenüber dem Moralischen.

Da die Moral aufgrund ihrer Unspezifität kein eigenes Funktionssystem ausbilden kann, ist sie in den unbestimmten Bereich einer Residualfunktion abgedrängt: gelegentlicher Alarm bei Bereichsüberschreitungen, gelegentliche, theoretisch aber nicht weiter ausgewiesene ethische Minimallegitimation des Rechts, ansonsten besteht ihre Rolle eher darin, mit spitzen Fingern angefaßter Beobachtungsgegenstand eines moralkritischen Empirismus zu sein. Ihr soziotechnischer Stellenwert ist außerordentlich gering zu veranschlagen, und die entsprechende Darlegung

65 Niklas Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin 1964, 3. Auflage 1976.

des institutionellen Bereichs ist in Luhmanns *Das Recht der Gesellschaft*⁶⁶ enthalten. Dies bedarf, da mein Thema nicht das Rechtssystem ist, an dieser Stelle keiner weiteren Ausarbeitung. Es seien allerdings einige kritische Nachfragen aus der Perspektive moraltheoretischer Überlegungen und vor dem Hintergrund der in diesem Band entwickelten Gedankengänge gestattet.

Luhmanns Beobachten hat seinen eigenen, charakteristischen blinden Fleck.⁶⁷ Es kann Handlungen beobachten und anderes Beobachten beobachten. Es versagt aber in allen Situationen, in denen selber gehandelt oder entschieden werden muß. Beobachten ist zwar ein tatsächlicher Vorgang, also zweifellos auch eine Handlung. Aber genau hier liegt das Problem. Denn das Beobachtungshandeln ist eine sehr eingeschränkte Form des Handelns. In vielen Situationen ist es geradezu eine unangemessene Form der Aktivität. Einer parlamentarischen Enquete-Kommission, die zur Entscheidungsfindung über eine komplizierte Frage wissenschaftlichen Rat sucht, ist mit der Empfehlung, weiter zu beobachten, nur selten geholfen. Dort, wo Gefahren abgewendet werden müssen, und das ist bei sehr vielen Umweltfragen der Fall, ist Luhmanns Forderung, die Aufgabe könne »nur darin bestehen, genauer herauszubekommen, was da vor sich geht«⁶⁸, nicht nur halb richtig, sondern falsch – auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Überlegungen zur Schnelligkeit und zur Komplexitätsreduktion. Offenbar ist in Gefahrensituationen Handeln erforderlich, auch wenn man noch nicht genau weiß, ob das berühmte Ozonloch nun wirklich durch Spraydosen oder auch durch andere Faktoren verursacht wird. Ich spreche hier ganz bewußt von Gefahren und Gefahrenabwehr, denn die Risiken werden immer dann zum Problem, wenn sie sich zur Gefahr entwickeln, wenn sich also die tödliche Seite der Wahrscheinlichkeitskalkulation zu aktualisieren beginnt.

66 Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1993.

67 Vgl. Günter Schulte, *Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie*, Frankfurt am Main und New York 1993, dessen These vom blinden Fleck allerdings ein ganz anderes Problem markiert. Meine eigene Konzeption des Handlungsbereichs als blinder Fleck bei Luhmann habe ich zuerst vorgetragen in: Walter Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 169 ff.

68 Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Opladen 1991, S. 6.

Dieser blinde Fleck ist in gewisser Weise unvermeidlich. Es ist Luhmanns persönliche Intention, »eine gute, dicht verwobene und auch kritikfähige Theorie auszuarbeiten«; von daher ist seine unwirsche Bemerkung »da kann ich nicht noch jeden Freitag in Bonn sein«⁶⁹ nachvollziehbar und verständlich. Handeln zur Gefahrenabwehr ist in Luhmanns Sicht gewiß nötig und möglich, jedoch eben nicht wissenschaftlich. Aber auffällig ist, daß hier alle seine Überlegungen zum *re-entry*, zum *crossing*, die er im Zusammenhang mit George Spencer Browns eigenwilliger Logik entwickelt⁷⁰, nicht zu greifen scheinen und nicht herangezogen werden. Gerade das Thema, wie eine Theorie, ohne ihren Theoriestatus aufzugeben und zur unmittelbaren politischen Praxis zu werden, doch Empfehlungen geben kann, die für das Handeln hilfreich oder nützlich sein könnten, würde eine intensivere systemtheoretische Diskussion verdienen. Je schärfer man die Grenzen zwischen den ausdifferenzierten Bereichen zieht, desto mehr bekommt man das Problem des *crossing*, der Möglichkeiten, sie zu überspringen. Wenn man darauf keine theoretisch hinreichend anspruchsvollen Antworten entwickelt, setzen sich unterkomplexe, primitive Formen wie das Lob der Entscheidung, die Mythologisierung des Befehls oder die Glorifizierung der Urteilskraft durch.

Anspruchsvolle Antworten können durchaus auch in der Beobachtung von politischer und gesellschaftlicher Praxis des Umgangs mit Problemsituationen gefunden werden. *Legitimation durch Verfahren*, eine verhältnismäßig frühe Arbeit Luhmanns aus dem Jahre 1969⁷¹, enthält dazu wesentliche Beobachtungen von Gerichtsverfahren, politischen Wahlen, von Gesetzgebungsverfahren und der Verwaltungsfunktionen. Auch hier wird nur beobachtet, und der Begriff Legitimation ist – nicht anders als bei Max Weber – in Sinne von Akzeptanz gemeint, das heißt ohne die normativen Momente der Tradition. Dennoch kann gerade ein Denkansatz wie dieser aus der Sicht der politisch Handelnden nur normativ verstanden werden: Rechtssicherheit und richtige Politik bestimmt sich nicht mehr durch Verwirklichung be-

69 Niklas Luhmann, *Archimedes und wir. Interviews*, hg. von Dirk Baecker und Georg Stanitzek, Berlin 1987, S. 113.

70 Spencer Brown, *Laws of Form*, a.a.O.; vgl. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, a.a.O., S. 23 ff.

71 2. Auflage Frankfurt am Main 1983.

stimmter Ziele, sondern durch die Einhaltung von Verfahrensregeln, innerhalb deren jeder zu seinem Recht kommen und nach seinen Möglichkeiten versuchen kann, sich selbst zu verwirklichen, sich von den Institutionen konsumieren zu lassen oder was immer sonst die einschlägigen Parolen sein mögen. Moral wird sozusagen prozeduralisiert, bleibt aber Moral, sobald man die Handlungsperspektive einnimmt.

Seit einigen Jahren betont Luhmanns Gegenspieler Jürgen Habermas diesen Gedanken immer mehr. Zwingendes Recht, so seine Überlegung, ergänzt die Moral und läßt sich selbst noch moralisch begründen.⁷² An diesem Punkt zeigt sich, daß Habermas' Theorie durchaus in der Lage ist, das theoriebedingte Unvermögen zu praktischen Empfehlungen in Luhmanns Lehre kritisch zu beobachten. Der Universalitätsanspruch der Systemtheorie findet an der Stelle eine Grenze, an der sie mehr sein müßte als bloße Beobachtung, nämlich wissenschaftlich begründete Handlungsempfehlung. Das ist übrigens auch der Grund, weshalb Luhmann der Kritik von Habermas durch Selbstrechtfertigung oder Zurückweisung der Einwände begegnet, sie aber nicht produktiv aufnehmen kann. Die ebenfalls reflexiv angelegte Konzeption von Habermas und mehr noch die von Karl-Otto Apel sind dagegen insofern umfassender, als sie Luhmanns Systemdenken in dieser Begrenztheit erkennen und als begrenztes sogar teilweise übernehmen kann. Aus dem Begründungsteil seiner Ethik muß Apel das Systemdenken eliminieren. In den Anwendungsteil, den von ihm so genannten Teil B, dagegen paßt es durchaus hinein. Das funktionalistische Denken ermöglicht nämlich die Bildung von hypothetischen Imperativen: *Wenn* man einen bestimmten Effekt erzielen will, *dann* dürften bestimmte Handlungen eher als andere dorthin führen. Überall dort, wo die Zielvorgaben – und seien sie noch so formal – schon festgelegt sind, hat der Funktionalismus seinen Platz. Aus diesem Grunde kann auch Habermas durchaus Systemteile Luhmanns in seine Rechtsphilosophie übernehmen, ohne dadurch den Kern seines eigenen Denkens aufzugeben. Auch hier haben wir es mit Konvergenzerscheinungen und partiellen Kompatibilitäten zu tun, die den Pluralismus der Programmatiken auf der Reflexionsebene doch nicht als so aussichtslos erscheinen lassen.

72 Jürgen Habermas, »Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?«, in: *Kritische Justiz* 20, 1987, S. 1-16.

11.4 Motivation und Zivilreligion

Aus Luhmanns Konzeption scheint sich ziemlich schlüssig zu ergeben, daß es weniger um die Motivierung zu moralischem Verhalten geht als vielmehr darum, moralische Empörtheitsreaktionen abzuwehren und deren Folgeschäden zu begrenzen. Eine moralische Integration der Gesellschaft hält Luhmann nicht für möglich und sinnvoll. Die Frage nach der Integration bleibt für ihn als Soziologen allerdings bestimmend. Er wendet sich deshalb einem ganz anderen Lösungsansatz zu, nämlich dem der Zivilreligion. Es mag angesichts von Luhmanns deklariertem Empirismus überraschen, daß er ein eher kommunitarisches Modell wie die *Zivilreligion* überhaupt ernsthaft behandelt und in Erwägung zieht. Doch bevor ich die Frage seiner eigenen wertend-/nichtwertenden Stellungnahme zu diesem Problemkomplex behandle, soll zunächst seine Definition des Begriffs vorgestellt werden.

»Der in den letzten Jahren aus den Vereinigten Staaten rückimportierte Begriff der ›Zivilreligion‹ soll Mindestelemente eines religiösen oder quasireligiösen Glaubens bezeichnen, für den man bei allen Mitgliedern der Gesellschaft Konsens unterstellen kann. Hierzu gehört die Anerkennung dessen, was man in der deutschen politischen Diskussion gegenwärtig ›Grundwerte‹ nennt, also die Anerkennung der in der Verfassung kodifizierten Wertideen.«⁷³ Luhmann sieht dieses Phänomen sowohl aus historischen wie auch aus theoretisch-systematischen Gründen als Religion bzw. Ersatzreligion an. Historisch zeichnet er die Entwicklung der Zivilreligion seit dem 18. Jahrhundert nach, als die Politik Gläubigen wie Ungläubigen gleichermaßen zugänglich werden mußte und deshalb auf religiöse Formen zurückgreifen mußte, die dies ermöglichten. Einige Aufklärer wie Voltaire hatten über Lösungen einer Religiosität für die unteren Schichten, während den oberen Schichten freies Denken garantiert sein sollte, nachgedacht, konnten dies aber nicht widerspruchsfrei zu den Fundamenten der Aufklärung entwickeln, die ja auf universalistischen und Gleichheitsvorstellungen basierte. Rousseaus Be-

73 Niklas Luhmann, »Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«, in: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, a.a.O., S. 293-308, hier S. 293.

griff der *religion civile* wird von Luhmann als Theoriemanöver interpretiert, mittels dessen er die bei ihm staatstheoretisch aufgelöste Differenz von Mensch und Bürger nunmehr religiös zusammenziehen wollte. Spätere Entwicklungen wie »den Mythos der Emanzipation« oder »den Mythos der, sei es dialektischen, sei es diskursiven Selbstverwirklichung der Vernunft«⁷⁴ hält Luhmann für ebenfalls zivilreligiös.

Sein eigener soziologische Ansatz begreift Religion und Soziologie als Perspektiven verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme. Er »stellt also jede Art von zivilreligiöser Eigenproduktion ein.«⁷⁵ Luhmanns Soziologie versucht also zunächst, zivilreligiöse Prozesse von außen zu beobachten. Dabei ergibt sich, daß der Versuch, »Religion als Moral oder als Werteorientierung zu generalisieren«⁷⁶, also angesichts zunehmender struktureller Differenzierungsprozesse in der Gesellschaft die für alle verbindliche Symbolik von den bunten Ausprägungen der einzelnen Mythologien zu befreien und zu generalisieren, die Zukunft für sich hat, weil er besser angepaßt erscheint als die herkömmliche Religiosität. Erste Versuche einer Zivilreligion haben die Gesellschaft noch als eine Art weltliche Gottheit aufgefaßt. Die moderne soziologische Theorie dagegen setzte an die Stelle solcher zu konkretistischen Mythologisierungen Relationsbegriffe. »Die wohl konsequenteste Version findet sich bei Emile Durkheim: Religion symbolisiere das soziale Faktum Gesellschaft, sie vertrete die Gesellschaft, wenn es gelte, sozialer Gebundenheit und Solidarität Ausdruck zu geben, sie sei der gemeinsame Kern des kollektiven Bewußtseins.«⁷⁷ Auch bei Talcott Parsons spielt Religion im Bereich der »latent pattern maintenance« eine nicht unwichtige Rolle. Auch wenn nicht jede Soziologie, nicht einmal jede Religionssoziologie so vorgehen muß, kommt Luhmann doch zu dem Schluß: »In der Perspektive des Teilsystems Wissenschaft und speziell der Soziologie entsteht mithin eine sehr viel komplexere Sicht auf Zivilreligion als bei den Philosophen und Literaten des 18. Jahrhunderts. Es werden religioide Phänomene und funktionale Äquivalente für Religion empirisch entdeckt – zum Beispiel Rauschmittel oder Staatsfeiern oder Plakate, die im Namen der

74 Ebd., S. 299 f.

75 Ebd., S. 300.

76 Ebd.

77 Ebd., S. 301.

Arbeiterklasse, ihrer Partei und des roten Oktobers Überstunden fordern.«⁷⁸ Sie ist also ein empirisches Phänomen, das aber gleichzeitig als theoretisches Postulat für die Gesellschaftsintegration notwendig zu sein scheint: »Es geht um Verifikate für eine durch theoretische Dispositionen erzwungene Erwartung. Wenn es keine Zivilreligion gäbe, müßte die Theorie sie erfinden.«⁷⁹ Diese Überlegung läuft auf eine Paradoxie hinaus, in die die soziologische Tradition geraten ist, denn sie versetzt sich, »soweit sie dem Thema nicht einfach ausweicht, [...] selbst in eine Zwangslage, die auf Anerkennung der Zivilreligion hinauslaufen scheint; sie zwingt sich dazu nicht aus wie immer säkularisierten religiösen Motiven, sondern durch Formentscheidungen ihrer Theorie. Ihre Bindung an Zivilreligion ist, wenn man so sagen darf, autonom erzwungen, ist freiwillig notwendig.«⁸⁰

Aber auch Luhmanns eigene systemtheoretische Betrachtung bewegt sich in der Nähe des Paradoxalen. Religion als kirchlich organisierte Form oder auch als Sekten- und Subkulturbildung wird nicht anders als Politik und Wissenschaft als ausdifferenziertes gesellschaftliches Teilsystem behandelt. Die Zivilreligion aber, die aus allen Richtungen Konsens finden können muß, bezieht sich auf die Gesamtgesellschaft. Sie ist dann nicht eine Religionsform neben anderen, sondern die Formulierung eines Wertkonsenses, der in aller sprachlichen und sozialen Kommunikation unterstellt wird. Für sie wählt Luhmann eine an Apel und Habermas erinnernde kontrafaktische Formel: »Die Realität dieser Voraussetzung ist nicht die eines empirischen Konsenses, sondern die einer laufend in Anspruch genommenen Prämisse.«⁸¹ Sie darf nicht zu sehr konkretisiert werden, weil sie sonst von einer Einzelreligion nicht unterscheidbar wäre, also um eine Systemebene zurückgestuft werden müßte. Luhmann äußert deshalb Zweifel an ihrer Formulierbarkeit. Allgemeine Wertannahmen können zwar durchaus expliziert werden, allerdings würden sie sich, sobald sie spezifische Kontexte mitformulierten, von dem, was allseits als selbstverständlich unterstellt werden kann, entfernen und sich Nachfragen und Infragestellungen aussetzen.

78 Ebd., S. 302.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 304.

Er überläßt es den Theologen, nun der Soziologie deren latente Religiosität nachzuweisen, und den kritischen Theoretikern, darin konservatives Denken zu entdecken, weil die Gesellschaft Religion zur Domestikation der unteren Klassen benötige.⁸² Luhmann hält dagegen, daß keine Gesellschaftstheorie die Frage offenlassen kann, was an die Stelle der Religion tritt, wenn man diese aufgeben will. Sein Gedanke einer Zivilreligion ist also durchaus wertend gemeint, so sehr das überraschen mag, weil er den Moraldiskurs durch konsequente Ausdifferenzierung ja gerade abdrängen und durch das Rechtssystem möglichst weitgehend ersetzen will. An seiner Behandlung der Zivilreligion ist zu erkennen, daß die übriggebliebenen und offenbar nicht auszu-treibenden Moralreste hier als Grundwerte ihre Zuflucht finden. Seine Ausdifferenzierungskonzeption muß er dazu relativieren und eine Ebene der *Gesamtgesellschaft* annehmen, die als soziale Umwelt jedes ihrer Teilsysteme ein eigenes System bildet und damit eine Ebene, auf der die Funktionen nicht mehr ausdifferenziert werden können. Sie erfährt eine Sonderbehandlung, und in ihr ist der Ort für die Zivilreligion. »Die Gesellschaft ist also immer eine undifferenzierte und eine differenzierte zugleich je nachdem, ob sie als jeweilige Umwelt ihrer Teilsysteme oder als Gesamtheit dieser Teilsysteme fungiert.«⁸³ Gesellschaft wird so zu einem »Doppelbegriff« als System und als interne Umwelt für Systeme.⁸⁴ Das ist nicht nur kompliziert, sondern bewegt sich an der Grenze des Paradoxalen. Es gibt eine spätere Stelle in Luhmanns Werk, an der er Lösungsmöglichkeiten für diese Paradoxie zeigt, dort nämlich, wo »Zeit und Geschichte an genau die Theoriestelle treten, wo früher Natur, Normen oder Werte als Sicherheitsspende fungierten.«⁸⁵ Die Zivilreligion erscheint dann nur noch als eine Form, solche Werte mit höheren Weihen zu versehen, und es wäre nüchterner, von Wertkonsens oder Basiskonsens zu sprechen, der nun allerdings, wie Luhmann vollkommen zu Recht anmerkt, jederzeit problematisiert und gegebenenfalls negiert werden kann – und zwar möglichst wieder in dafür ausdifferenzierten Teilsystemen. Der Basiskonsens wäre dann eine funktionsadäquate Alternative zur Zivilreligion unter

82 Ebd., S. 308.

83 Ebd., S. 302.

84 Ebd., S. 303.

85 Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 175.

Verzicht auf eine Verankerung im Sakralen. Seine Position gegenüber der Zivilreligion bleibt ambivalent. Sie ist eines der vielen Theorieangebote, deren Übernahme und Ausgestaltung er den einzelnen Funktionsbereichen selbst überläßt.

Auch bei Luhmann zeigt sich so, daß die Moralskepsis nach Äquivalenten suchen muß, die zwar ein aufklärerischer Fortschritt gegenüber traditionellen Einzelreligionen sein mögen, die aber zumindest in europäischen Gesellschaften als noch weniger konsensfähig gelten müssen als eine ebenso aufklärerisch fundierte Moraltheorie. Denn was geschieht mit den Ungläubigen und den Ketzern der Zivilreligion? Wie sind ihre Fanatiker und Eiferer im Zaum zu halten? Man möge sich nur einmal das Bild einer uns ja noch aus der jüngsten Vergangenheit erinnerlichen zivilreligiösen Glaubensprüfung etwa bei Zugang zum öffentlichen Dienst vor Augen führen.

Eine Moralskepsis jedenfalls, bei der die Moral sich durch die Hintertür einer aufgrund von Theorieforderungen notwendigerweise unspezifischen Zivilreligion doch wieder einschleicht, ist gewiß hilfreich zur punktuellen Aufhellung einiger Probleme, als Gesamtansatz muß sie jedoch als inkonsistent und sich selbst aufhebend gelten.

11.5 Differenzierung und Reintegration

Es gibt bei Luhmann eine Moralbegründung, die von ihm selbst vermutlich gar nicht als solche aufgefaßt wird, die aber nichtsdestotrotz so wirkt: seine Vorstellung nämlich, die handlungsblockierende Situation der doppelten Kontingenz könne und müsse, damit es überhaupt im wohlverstandenen Eigeninteresse zu Handlungen kommt, dadurch aufgelöst werden, daß eine Seite einfach zu handeln beginnt. Sie kann dies nur, indem sie zunächst einmal *Vertrauen* darenin setzt, daß die andere Seite mit einem positiven Gegenzug reagieren wird. Dieses Vertrauen kann eine stabilere Basis durch Institutionalisierungen, durch Vorgespräche oder durch Marktstudien bekommen. Aber auch der Beginn solcher Vorgespräche steht unter dem Problem der doppelten Kontingenz: Wer unternimmt den ersten Schritt? Wer zahlt die Marktstudie? Einer muß die Initiative und den Mut aufbringen, anzufangen und die dadurch entstehenden

Kosten – sei es materieller, sei es immaterieller Art – zu verantworten.

Dieses Vertrauen, das dazu führt, den ersten Zug zu tun, ist so etwas wie ein moralisches Vertrauen, auch wenn es mehr alten Tugenden wie dem Mut oder eventuell auch der Abenteuerlust entspricht. Es ist allerdings eine Resttugend, nicht mehr die zentrale Integrationsinstanz der Gesamtgesellschaft und dadurch in seiner Bedeutung erheblich zurückgenommen. Eine Kritik an Luhmann, die ihn anhand der Kategorie des Vertrauens des gesellschaftsaffirmativen Denkens bezichtigen wollte in dem Sinne, daß er die Unterwerfung unter eine Zentralgewalt predige, würde zu kurz greifen. Die Einheit einer Gesellschaft, die die funktionale Differenzierung entwickelt, wird nicht mehr durch zentrale Autoritäten hergestellt, nicht einmal mehr durch die Ausrichtung auf »die zentralen Werte der Gesellschaft, die moralische Ansprüche erheben, sondern vielmehr durch die Orientierung auf die eigenen Codes der Funktionssysteme. Dann mag es zwar immer noch eine politische Notwendigkeit sein, Grundwerte als bindend anzusehen (aber, wie man weiß, nur in einer Minderheit von Staaten), aber selbst dann wäre es lediglich eine politische, oder bei Gelegenheit eine legale Notwendigkeit, weil die Codes dieser Systeme Grundwerte als systemrelevante Programme identifizieren.«⁸⁶

Wenn man nämlich normalerweise moralisch codierte Vorstellungen politisch für hilfreich oder wichtig hält, werden sie dann eben dem politischen (bzw. rechtlichen) Code unterworfen – ein Punkt, den eine sich selbstbegründende Moralphilosophie gern vergißt. Die Selbstbegründung der Moral reicht nämlich im Zeitalter der Ausdifferenzierungen zunächst einmal nicht in andere Bereiche außerhalb des engeren moralischen Diskurses hinein. Weitergehende Aussagen sind allenfalls durch Emphase gedeckte Ansprüche. Also ohne Grundlage. Die anderen Systeme mobilisieren von sich aus die moralischen Erfordernisse und unterwerfen sie ihren Ansprüchen. Schon Kant hatte das Recht vom Moralismus der reinen Gesinnung emanzipiert. Da er konsequenterweise die reine Moralität dann nur noch in den Gegenwelten der Legalität lokalisierte, hat ein Großteil seiner Bewunderer die Legalität eigentlich nur als eine Art defizienten Modus

⁸⁶ Luhmann, »The Code of the Moral«, a.a.O., S. 1004.

behandelt und seine Rechts- und Staatsphilosophie dadurch verkürzt.⁸⁷

Obwohl zum Beispiel Otfried Höffe dieses Problem klar erkennt und durch sein Konzept der Ebenentrennung zwischen Moralität des Handelns und Fundamentalbegründung des politischen Systems auch zu lösen versucht, hat er es seinerseits noch nicht ohne Rest überwunden. Luhmann dagegen nimmt konsequent den Standpunkt der Legalität gegen die Moralität ein. Lediglich eine ins Rechts- bzw. politische System nach deren Regeln inkorporierte Minimalmoralität läßt er gelten, soweit sie zum Funktionieren dieser Systeme beiträgt.

Bleibt die Frage, ob der Grundansatz seiner Ausdifferenzierungstheorie richtig ist, ob nicht zum Beispiel der Moralbereich doch so etwas wie ein offenes, übergreifendes System ist. In Luhmanns Systemtheorie ist, wie Karin Knorr Cetina kritisiert, kein Funktionssystem denkbar, welches sich gegen Spezialisierung entscheidet, obwohl doch gerade das politische System, dessen Grundunterscheidung Luhmann nur mit Mühe und nur mit wechselnden Begriffsdifferenzierungen wie Regierung/Opposition, konservativ/progressiv, links/rechts beschreiben konnte, durchaus vorstellbar ist als ein generalisierender und übergreifender Systemansatz.⁸⁸

Ähnliches könnte für einen so unspezifischen Bereich wie die Moral gelten. Könnte Luhmanns so flexible Systemtheorie in diesen Punkten nicht vielleicht doch zu eng angelegt und zu sehr festgefahren sein? Geht der Gesamttrend wirklich, wie es zunächst so plausibel zu sein scheint, in die Richtung auf eine fortschreitende Ausdifferenzierung ohne Entwicklung von reintegrierenden Mechanismen? Eine auffällige Beobachtung für Karin Knorr Cetina ist die zunehmende Vermeidung der doch eigentlich das Wissenschaftssystem auszeichnenden Wahrheitssemantik in den Naturwissenschaften, wo diese eigentlich nur noch als vorübergehendes Moment von Konstruktion und Gegenkonstruktion vorkommt.⁸⁹ Die soziale Realität ist möglicherweise

87 Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main 1991, S. 79.

88 Karin Knorr Cetina, »Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie. Empirische Anfragen an die Systemtheorie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 21, 1992, Heft 6, S. 406-419, besonders S. 415.

89 Ebd., S. 412.

vielschichtiger, als es eine nur in eine evolutionäre Richtung zielende Differenzierungstheorie darzustellen vermag. Eine rigide Designation von Realitätsbereichen, das kann man dieser Kritik an Luhmann entnehmen, die schärfer noch für Walzers Sphärentheorie der Trennungen gilt, enthält möglicherweise *contre cœur* in sich die Gefahr einer ontologischen Realitätskonzeption, die Vorstellung einer fixierten und festliegenden Natur der Realität.⁹⁰

Es ist nicht genau auszumachen, ob dieser Einwand mehr ist als ein Replikat der herkömmlichen Kritik an der Geschichtsvergessenheit der Systemtheorie, die Luhmann durch seine Umstellung der Theorie auf funktional-strukturelle Konzepte glaubte erfolgreich einbezogen und dadurch überwunden zu haben. Es scheint aber so, daß trotz aller Bekenntnisse Luhmanns zur Flexibilität seines Ansatzes hier doch stark beharrende und damit auch theoriekonservative Momente zu verzeichnen sind. Dieses grundsätzliche methodische Problem bedarf einer weiteren Prüfung vor dem Gesamthintergrund systemtheoretischer Verfahrensweisen, was hier nicht geleistet werden kann, weil sonst der Gegenstand der politischen Ethik aus dem Blickfeld geraten würde.

⁹⁰ Ebd., S. 414 f., 417.

Zwölftes Kapitel

Die Differenz von Philosophie und Demokratie

Richard Rorty und die neue Selbstdeutung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls

Was in den achtziger Jahren als kommunitarische Liberalismuskritik begann und deshalb von einigen Interpreten für eine Debatte zwischen zwei theoretischen Grundrichtungen gehalten wurde, ist heute eine offene wissenschaftliche Diskussion mit beweglichen Fronten.¹ In Deutschland, wo man starrere Positionskämpfe gewohnt ist, konnte es sogar so erscheinen, als sei Rawls selbst der »prominenteste Konvertit«² zu den Kommunitariern.

Dieser Eindruck entstand dadurch, daß er in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen seit 1980 eine Interpretation seiner Lehre (die er meist unter dem Signum »Gerechtigkeit als Fairneß« präsentiert) vorgetragen hat, die anfangs einen beinahe unmerklichen, schließlich vor allem zwischen 1985 und 1987 um so schnelleren Wandel seiner Selbstdeutung anzeigte.³ Er selbst läßt es offen, ob es sich dabei um einen Positionswandel handelt oder

1 Miguel Giusti, »Die liberalistische Suche nach einem »übergreifenden Konsens«, in: *Philosophische Rundschau* 41, 1994, S. 53-73, hier S. 53, 58 Anm.

2 Wolfgang Kersting, »Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie«, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1991*, Stuttgart 1992, S. 82-102, hier S. 84. Immerhin spricht auch Jean Hampton von einer Teilkapitulation Rawls' auf methodologischem Gebiet. Vgl. Jean Hampton, »Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?«, in: *Ethics* 99, 1989, S. 791-814, hier S. 794.

3 Der entscheidende Schritt wurde meines Erachtens mit dem Aufsatz »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, S. 219-251 (deutsch: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, in: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main 1992, S. 255-292) gemacht. Die Metaphysikkritik wurde konsequent

ob die Lesart seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, die er jetzt vorlegt, immer schon die einzig sinnvolle war: »Ich möchte die Frage offenlassen, ob der Text von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* andere Lesarten als diejenige stützt, welche ich hier umreiße. Gewiß habe ich in manchen Punkten meine Auffassungen geändert, und zweifellos gibt es andere Stellen, an denen sich meine Ansichten änderten, ohne daß ich es bemerkt habe.«⁴ Diese Art der Problembehandlung trägt durchaus schwammige Züge. Sie ist durch zwei Momente verursacht. Erstens hat sich bei Rawls die Fragestellung verschoben. Ihn interessiert nicht mehr die Frage, ob seine *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 ein metaphysisches Konzept des von allen konkreten Eigenschaften gereinigten Selbst nahelegt, wie Michael Sandel ihm das vorgeworfen hatte, sondern vielmehr, ob nicht eine ganz andere, metaphysikfreie Deutung möglich ist. Er möchte den kommunitarischen Vorwurf also nicht eigentlich widerlegen, sondern ins Leere laufen lassen. Zweitens aber, und deshalb vermeidet er eine detaillierte Erörterung von Sandels Vorwurf, ist ihm bewußt, daß es nicht genügt, »sich von metaphysischen Lehren einfach loszusagen, denn obwohl man es nicht beabsichtigt, werden sie vielleicht dennoch vorausgesetzt.«⁵ Es gibt darüber hinaus nicht einmal ein allgemein anerkanntes Verständnis dessen, was überhaupt als Metaphysik gelten soll, so daß Rawls eher eine »Methode der Vermeidung« vorschlägt, die darauf hinausläuft, möglicherweise unverzichtbare metaphysische Unterstellungen auf jeden Fall so allgemein zu halten, »daß sie womöglich nicht zwischen so verschiedenen metaphysischen Lehren wie denen von Descartes, Leibniz und Kant, zwischen realistischen, idealistischen oder materialistischen Lehren, mit denen sich die Philosophie traditionell befaßte, unterscheiden würde. In diesem Fall würden sie sich so oder so als irrelevant für Struktur und Inhalt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erweisen.«⁶

weitergeführt in: ders., »The Idea of an Overlapping Consensus«, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, S. 1-27 (deutsch: »Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses«, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S. 293-332).

4 John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus* (im folgenden zitiert als *Idee*), a.a.O., S. 256 f.

5 Ebd., S. 276.

6 Ebd., S. 277 Anm.

Die kommunitarischen Vorwürfe scheinen an dieser Irrelevanzthese schlicht abzugleiten und in den Bereich einer obsoleten metaphysischen Diskussion verbannt zu werden. Dennoch zeigt sich schon auf dieser methodischen Ebene, daß gerade die explizit politische Selbstinterpretation seiner Lehre und die politische Fassung des Personbegriffs (als Bürger einer politischen Gesellschaft statt als autonomes Subjekt einer Moralphilosophie) diese sehr viel deutlicher im Kontext der westlichen liberalen Demokratie situiert. Ihr vormals stärker ausgeprägter Universalitätsanspruch wird ersetzt durch die Selbstreflexion der Grundlagen ebendieser Gesellschaft. Da ich diese Theorie unter systematischen und nicht unter theoriegeschichtlichen Aspekten behandle, kommt der Ansatz von Rawls erst an dieser Stelle zur Sprache. In gewissem Sinne schließt sich damit ein Kreis. Die Auseinandersetzung mit einigen Problemen seiner *Theorie der Gerechtigkeit* stand am Anfang der kommunitarischen Liberalismuskritik – Rawls' neuere Theorie kann als so etwas wie ein produktives und weiterführendes Zwischenergebnis dieser Debatte angesehen werden.

12.1 Die Trennung von Politik und Metaphysik als Auflösung des Begründungsproblems

Rawls versteht seine Gerechtigkeitskonzeption jetzt als eindeutig politisch, nicht als metaphysisch. Es geht ihm darum, das Prinzip der religiösen Toleranz auch auf die Philosophie selbst anzuwenden.⁷ Philosophisch gesehen möchte er an der Oberfläche bleiben⁸, da das Ziel eine politische Grundübereinstimmung ist, die von kontroversen religiösen, moralischen und philosophischen Fragen möglichst freigehalten werden soll. »Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen.«⁹ In diesem Punkt liegt eine wichtige Differenz zu seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, die einen von

7 Ebd., S. 255, 265.

8 Ebd., S. 264.

9 Ebd.

Rawls damals nicht bemerkten Widerspruch enthielt. Wenn nämlich die Institutionen einer demokratischen Gesellschaft wirklich freiheitlich sind und unterschiedliche Meinungen nicht reglementieren wollen, dann gibt es keinen vernünftigen Grund anzunehmen, daß die Bürger einer solchen wohlgeordneten Gesellschaft etwa der umfassenden Morallehre zustimmen, die in seinem damaligen Entwurf vorgetragen wurde. Tatsächlich hat die Kritik an Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* ja auch gezeigt, daß viele, die seinen politischen Überlegungen durchaus zustimmten, seine philosophischen Prämissen oder das, was sie als solche ansahen, keineswegs teilten. Rawls hatte damals den Pluralismus nicht in Rechnung gestellt, zu dem seine eigenen Grundsätze aber führen mußten.¹⁰

Es gibt nach Rawls' Ansicht *vernünftige Meinungsverschiedenheiten*, bei denen »unser aufrichtiges und gewissenhaftes Bemühen, vernünftig miteinander zu argumentieren«, nicht zu einer Übereinstimmung führt. Die Ursachen dafür faßt er unter dem schönen Begriff »Burden of Judgment«¹¹ zusammen. Ich verwende hier und im folgenden meist den englischen Begriff, weil die deutsche Übersetzung sinngemäß nicht falsch, von der Begrifflichkeit her aber etwas zu weitgehend von »Bürden der Vernunft« spricht.¹²

Frühneuzeitliche Theoretiker wie Francis Bacon und vor allem die Aufklärer des 18. Jahrhunderts hielten Vorurteile, Traditionen, Aberglauben, Blindheit und Eigeninteresse für die Ursachen der Meinungsunterschiede – damit bezweifelten sie allerdings grundsätzlich (und nicht nur, wie es meist berechtigt war, im Einzelfall) die Vernünftigkeit derer, die andere Ansichten als sie selbst vertraten. Dagegen hält Rawls es für »unrealistisch, oder schlimmer, es erweckt gegenseitigen Verdacht und Feindschaft, anzunehmen, daß alle unsere Differenzen lediglich in Unwissenheit oder Perversität wurzeln, oder etwa in den Rivalitäten um

¹⁰ Ebd., S. 354 f.

¹¹ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 54 ff., dt. in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., S. 336 f.

¹² Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 336 f. Die Übersetzungen in dem von Wilfried Hinsch herausgegebenen Band stammen von Michael Anderheiden und Markus Klatetzki. Sie wurden von Gerd Kock durchgesehen. Vgl. ebd., S. 7.

Macht, Status oder wirtschaftlichen Gewinn.«¹³ Deshalb sucht er die Quellen der Meinungsverschiedenheiten in den vielen Zufälligkeiten, die auch »bei der richtigen und gewissenhaften Ausübung unseres Vernunftvermögens und unserer Urteilskraft im normalen Verlauf des politischen Lebens unweigerlich auftreten.«¹⁴ Ursachen mögen unterschiedliche empirische und wissenschaftliche Befunde sein, unterschiedliche Gewichtungen von Argumenten und Fakten, die man sonst durchaus gleich einschätzt, Unbestimmtheiten der Begriffe und Vielfältigkeit von Interpretationsmöglichkeiten, unterschiedliche Erfahrungen, die in die Urteilsbildung eingehen, unterschiedliche Grundwerte und Werthaltungen und unterschiedliche Prioritäten.¹⁵ Mit diesem Gedanken steht er in einer Tradition, die vielleicht am prägnantesten von James Madison im 50. Artikel der *Federalist Papers* formuliert worden ist: »Wenn Menschen ihre Vernunft bei einer Vielzahl verschiedener Fragen nüchtern und frei gebrauchen, werden sie in bezug auf manche von ihnen unvermeidlich unterschiedlicher Meinung sein. Wenn sie jedoch von einer gemeinsamen Leidenschaft beherrscht sind, werden ihre Meinungen, falls sie so genannt werden können, gleich sein.«¹⁶

Die Bürden der Urteilskraft sind ein ganz entscheidender Punkt. Rawls rechnet mit der Möglichkeit, daß am Ende einer fairen, vernünftigen und abgewogenen Diskussion kein Konsens, sondern ein Dissens steht. Nicht einmal die ideale Diskursituation führt seiner Ansicht nach notwendigerweise zum Konsens. Es ist vielmehr vernünftig, vom Gegenteil auszugehen. In diesem Punkt vertritt er eine Ansicht, die der Diskursethik von Jürgen Habermas diametral entgegengesetzt ist. Seine Bemerkungen zu diesem Punkt enthalten eine deutliche implizite Kritik an Habermas' politischen Stellungnahmen, auch wenn Rawls dessen Namen an dieser Stelle nicht ausdrücklich erwähnt: »Wir sollten einander nicht sofort des Eigen- oder Gruppeninteresses, des Vorurteils und der Befangenheit und tiefverwurzelter

13 Rawls, *Political Liberalism*, S. 58, Übers. WRS.

14 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 337.

15 Ebd., S. 337-339.

16 Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *Die Federalist Papers*, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Barbara Zehnpfennig, Darmstadt 1993, *Federalist* Nr. 50 vom 5. Februar 1788, S. 318.

Irrtümer wie ideologischer Blindheit und Verblendung bezichtigten. Wenn wir dies tun, erzeugen wir Ressentiments und Feindschaft und blockieren den Weg zu einer vernünftigen Übereinkunft. Es ist schlicht unvernünftig und häufig die Erklärung eines intellektuellen Krieges, so eingestellt zu sein, daß man solche Anklagen ohne zwingende Gründe erhebt. [...] Es ist daher unvernünftig, die Wahrscheinlichkeit, ja die praktische Gewißheit unauflösbarer vernünftiger Meinungsverschiedenheiten in Angelegenheiten allerersten Ranges zu leugnen. [...] Denken Sie nur an die Frage nach den Ursachen der Arbeitslosigkeit und den wirksamen Maßnahmen, sie zu verringern.«¹⁷

Ausgangspunkt ist für Rawls das Faktum des vernünftigen Pluralismus, das er vom bloßen Faktum des Pluralismus unterscheidet. Es geht ihm nicht einfach darum, daß es unterschiedliche umfassende Lehren gibt, sondern darum, daß es sich um unterschiedliche, ja gegensätzliche *vernünftige* Lehren handelt. Sie sind nicht lediglich Ausdruck und Ergebnis von Privat- oder Klasseninteresse, sondern gerade das Resultat der freien praktischen Vernunft im Rahmen freier Institutionen.¹⁸

Eine politische Gerechtigkeitskonzeption sollte sich deshalb in ihrer Gültigkeit ausschließlich auf einen möglichst begrenzten Bereich, nämlich politische, ökonomische und gesellschaftliche Institutionen konzentrieren, also auf die *Grundstrukturen* des modernen Verfassungsstaates. Auf keinen Fall sollte sie die Zustimmung zu einer umfassenden Lehre voraussetzen, weil diese im Grunde nur durch den repressiven Gebrauch staatlicher Macht durchgesetzt werden könnte.¹⁹ Auch wenn heute in westlichen Gesellschaften kaum noch jemand annimmt, daß eine gemeinsame Treue zum katholischen oder evangelischen oder irgendeinem anderen religiösen Glauben eine brauchbare politische Konzeption für einen Verfassungsstaat abgibt, ist doch die Auffassung nicht so fernliegend, daß an deren Stelle heute philosophisches Denken treten könne: Hegels Staatslehre oder der Marxismus²⁰, eine aristotelische Morallehre wie bei Martha Nussbaum und Alasdair MacIntyre, oder etwa ein Liberalismus in der Spielart Immanuel Kants oder John Stuart Mills. Genau

17 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 340.

18 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 36 f.

19 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 299.

20 Ebd., S. 300.

das hält Rawls für falsch, denn auch bei Kant und Mill handelt es sich um allgemeine und umfassende moralische Lehren.

»Ihre Lehren von freien Institutionen beruhen zu weiten Teilen auf Idealen und Werten, die nicht allgemein, ja vielleicht nicht einmal weithin in einer demokratischen Gesellschaft geteilt werden. Sie bieten keine brauchbare Grundlage für eine politische Gerechtigkeitskonzeption [...].«²¹ Diese Wendung mag viele überraschen, die wenigstens bei Kant auf dem sicheren Grund und Boden einer zusammenhängenden moralphilosophischen Doktrin angelangt zu sein glaubten. Im heutigen Selbstverständnis von Rawls wäre seine eigene Gerechtigkeitskonzeption nicht liberal, »wenn sie nicht ausdrücklich darauf zugeschnitten wäre, die begründete Unterstützung von Bürgern zu gewinnen, die vernünftigen, aber widerstreitenden umfassenden Lehren zustimmen.«²² Dieser Gedanke unterscheidet Rawls' Lehre sehr deutlich von anderen liberalen Theorien, auch zum Beispiel vom kritischen Rationalismus Karl R. Poppers und seiner Anhänger. Dort wird die Konzeption der offenen Gesellschaft durchaus gegen ihre Intention oft mit einem sektenhaft anmutenden Eiferertum vertreten, das in einem Widerspruch zu der propagierten Liberalität und Weltoffenheit steht.²³ Rawls erklärt es für exklusiv und sektiererisch, wenn man aus dem einzigen Grund, weil man sie für wahr hält, eine politische Konzeption für richtig und verbindlich erklärt: gerade dadurch wird man politische Differenzen produzieren.²⁴

Statt dessen empfiehlt er die »Methode der Vermeidung«. ²⁵ Die strittigsten Fragen werden »durch die Sicherung der Grundrechte und Grundfreiheiten und des ihnen gebührenden Vorrangs von der politischen Tagesordnung genommen: sie gelten öffentlich ein für alle mal als politisch abgehandelt. [...] Obwohl Meinungsverschiedenheiten weiterhin zwangsläufig auftreten, beschränken sie sich auf Gebiete von weniger zentraler Bedeu-

21 Ebd., S. 302.

22 Ebd., S. 352.

23 Vgl. hierzu die erhellende Studie von Ullrich L. Günther, *Kritischer Rationalismus, Sozialdemokratie und politisches Handeln. Logische und psychologische Defizite einer kritizistischen Philosophie*, Weinheim und Basel 1984.

24 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 129.

25 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 312.

tung.«²⁶ Wenn einmal die Gewissensfreiheit erlangt ist und die Trennung von Staat und Kirche vollzogen, dann gibt es natürlich weiterhin Differenzen darüber, ob etwa ein gewisser Einfluß religiöser Bekenntnisse in Schulen tolerierbar ist usw. Aber die einst heftig umkämpften Grundfragen des Seelenheils stehen nicht mehr zur (politischen) Debatte. Sie können nicht mehr politisiert werden und verlieren dadurch ihr gesellschaftsgefährdendes und menschenzerstörendes fundamentalistisches Sprengpotential.

Wenn Rawls auf diese Weise nicht nur religiöse, sondern auch philosophische Grundkonzeptionen ausklammert, könnte es scheinen, daß er die Politik an die Stelle der Philosophie setzt, also das Aushandeln von Kompromissen ohne Wahrheitsanspruch an die Stelle des philosophischen Wahrheitsanspruchs. So hat ihn Richard Rorty interpretiert.²⁷ Gelegentlich klingen die Formulierungen von Rawls so, als wolle er in der Tat die Philosophie insgesamt über Bord werfen. Wenn man aber genauer hinschaut, so richtet sich seine Kritik doch vor allem gegen eine metaphysische Philosophie, die Wahrheit als unabhängige Wesenheit versteht. Er wehrt sich ausdrücklich dagegen, seine Konzeption als »im falschen Sinne politisch«²⁸ zu verstehen. Sie ist nicht indifferent gegenüber der moralischen Richtigkeit, sondern versucht nur, »die traditionellen Probleme der Philosophie zu vermeiden, etwa die Auseinandersetzung über die Natur der Wahrheit und den Status von Werten«.²⁹ In solchen strittigen Fragen erwartet er vernünftigerweise, und das heißt aus philosophischen Gründen, keine Übereinstimmung, er will und muß aber einen politischen Grundkonsens begründen, dem man von unterschiedlichen metaphysischen Grundpositionen her zustimmen kann.

Rawls befürwortet also nicht etwas, was er als einen faulen Kompromiß zwischen verschiedenen gleichermaßen wahrheitsfernen Verhandlungspositionen ansehen würde. Ihm liegt vielmehr an einer bewußten Selbstbegrenzung der politischen Philo-

26 Ebd., S. 360.

27 Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 82-125.

28 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 357, 358.

29 Ebd., S. 313.

sophie auf den Bereich des Politischen selbst. Eine politische Philosophie, die mehr will, die ein umfassendes Weltbild voraussetzt, muß dagegen scheitern. Er ist keineswegs der Meinung, eine Frage sollte nur deshalb von der politischen Tagesordnung gestrichen werden, weil sie eine Quelle von Streitigkeiten ist. Auch er könnte sich im Extremfall vorstellen, daß es Meinungsverschiedenheiten gibt, die ausgefochten werden müssen, »selbst wenn dies Bürgerkrieg bedeuten sollte.«³⁰ Es kommt aber eben darauf an, »zwischen Fragen zu unterscheiden, die vernünftigerweise von der politischen Tagesordnung gestrichen werden können, und solchen, die nicht gestrichen werden dürfen, wenn wir einen übergreifenden Konsens erreichen wollen.«³¹

Philosophie wird dabei nicht generell aufgegeben, wie es in einigen seiner Formulierungen scheint, sondern ausdifferenziert. Politische Philosophie hat eine eigenständige Rolle und muß sich nach Rawls als »autonom und unabhängig von allgemeinen und umfassenden Lehren«³² ansehen. Ihre Sonderrolle folgt aus der Besonderheit des Politischen, das sich durch zwei Merkmale von anderen Beziehungen unterscheidet: Einmal wird man bis auf wenige Ausnahmen nicht freiwillig Mitglied wie zum Beispiel in Vereinen, und zweitens ist politische Macht immer mit staatlicher Zwangsgewalt verbunden. Sie wird auch solchen Bürgern auferlegt, die einige der Gründe nicht akzeptieren und viele der Regeln, denen sie unterworfen sind, nicht als wohlbegründet ansehen.³³ Der Bereich des Politischen ist dominant und wird sich normalerweise gegenüber Wertvorstellungen, die in anderen Bereichen gelten, durchsetzen, wenn diese mit ihm in Konflikt geraten. Zumindest wird Politik in diesen Bereichen, wenn sie sich auch nicht in jedem Fall durchsetzen wird, doch so erheblichen Schaden anrichten können, daß sie schon deshalb mit harten Zurückhaltungsregeln versehen werden muß. So ist zum Beispiel eine dirigistische Wirtschaftspolitik mit rigiden politischen Kontrollmaßnahmen ziemlich weitgehend durchsetzbar, wird aber aufgrund passiver Flucht- und Verweigerungshaltungen der Wirtschaftssubjekte normalerweise wirtschaftliche Stagnation zur Folge haben.

30 Ebd., S. 314.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 316.

33 Ebd., S. 345.

Rawls spricht ausdrücklich vom »Reich des Politischen« (»Domain of the political«)³⁴, das weder als Gemeinschaft noch als Assoziation (»neither a Community nor an Association«)³⁵ begriffen werden darf. Es ist keine freiwillige Assoziation, weil man normalerweise hineingeboren wird und sein Leben lang in der politischen Gesellschaft verbleibt und weil diese anders als Personen oder Assoziationen auch keine letzten und speziellen inhaltlichen Ziele hat, sondern eher solche verfahrensmäßiger Art, also zum Beispiel Gerechtigkeit, Freiheit oder Verteidigung nach außen.³⁶ Demokratische Bürger haben also durchaus auch in Rawls' liberaler Sicht grundlegende gemeinsame Ziele, die auch wichtige Bestandteile ihrer Identität sein können.³⁷ Diese dürfen allerdings auf keinen Fall als gemeinschaftlich verstanden werden, wenn man unter Gemeinschaft »eine Gesellschaft versteht, die geleitet wird von einer umfassenden religiösen, philosophischen oder moralischen Lehre«.³⁸ Ein solches Verständnis von Gemeinschaft wäre illiberal, weil es »zu einer systematischen Verneinung der Grundfreiheiten und zum repressiven Gebrauch staatlich monopolisierter (gesetzmäßiger) Macht führt«.³⁹

Für eine Philosophie des Liberalismus ist deshalb eine besondere Differenzierungsfähigkeit geboten. Durch die Trennung zwischen politischer Philosophie und anderen Bereichen philosophischen Denkens können wir »völlig folgerichtig annehmen [...], es sei unvernünftig, politische Macht zu benutzen, um unsere eigene umfassende religiöse, philosophische oder moralische Überzeugung durchzusetzen, die wir natürlich dennoch für wahr oder vernünftig (oder jedenfalls nicht für unvernünftig) halten«.⁴⁰ So gesehen wäre dann der umfassende Liberalismus von Mill oder Kant nicht mehr die Grundlage der politischen Gerechtigkeitskonzeption, auch wenn der einzelne, sofern er Anhänger eines dieser Philosophen ist, durchaus aus diesem Grunde zu einer Zustimmung und Loyalität gegenüber dem Verfassungsstaat kommen mag.

34 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 11, 137, 139 f., 169 und passim.

35 Ebd., S. 40-43.

36 Ebd., S. 40 f.

37 Rawls, *Idee*, S. 308 Anm.

38 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 42.

39 Rawls, *Idee*, S. 308 Anm.

40 Ebd., S. 347.

Das Reich des Politischen steht im Zentrum von Rawls' neuerer Theorieentwicklung. Für den deutschen Rezipienten drängt sich auf den ersten Blick der Gedanke an Carl Schmitts Begriff des Politischen auf.⁴¹ Die Ausdifferenzierung eines besonderen Bereichs des Politischen muß als wichtiger Entwicklungsschritt politischer Theoriebildung angesehen werden. Das Problem von Schmitts Begriffsbildung war vor allem die apodiktische definitivische Setzung, die das Politische als Freund-Feind-Relation deklarierte. Freund und Feind sind bei Schmitt zwar nicht, wie oft unterstellt, die Begriffe des totalen Krieges oder des Bürgerkriegs, weil er von der Vorstellung rational »gehegter« Konflikte (auch im internationalen Bereich) ausgeht; dennoch liegt hier eine übertriebene Zuspitzung vor, die nicht wirklich begründet wird und dadurch den Blick eher verdunkelt. Worauf es ankommt, ist die Prägung und Verwendung einer Begriffsschiffre, die *das Politische*, *the political* oder *le politique*, wie es im Unterschied zu *Politik*, *politics* und *la politique* ganz parallel im Deutschen, Englischen und Französischen heißt, als eigenständigen Rationalitätsbereich zu bezeichnen hilft.⁴²

Schmitts Gedanke, daß das Politische seine eigenen Kriterien hat, »die gegenüber den verschiedenen, relativ selbständigen Sachgebieten menschlichen Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden«⁴³, ist vollkommen zutreffend. Rawls, der Schmitt trotz dessen neuerer Rezeption in den USA nicht zur Kenntnis genommen hat⁴⁴, bietet etwas, was über Schmitts Ansatz hinausgeht: nämlich eine aufklärerische Lesart der Ausdifferenzierung des Politischen. Hatte Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* zur Rehabilitierung und in der Folge auch zur Reetablierung der politischen Philosophie an den amerikanischen Universitäten geführt

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

42 Vgl. zur politischen Kritik an Schmitt und zur Verwendung des Begriffs in der französischen und englischen Politikwissenschaft Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987, S. 29 ff., 38.

43 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 26.

44 Vgl. dazu Jürgen Habermas, »Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch«, in: ders., *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main 1987, S. 101-114.

und dazu beigetragen, »die allzu typischen methodologischen Perfektionen und politischen Irrelevanzen, die das wissenschaftliche Studium der Politik ansonsten krönen«⁴⁵, zu überwinden, so rehabilitiert seine neuere Theorieentwicklung im Gegenzug die Abkopplung von der Philosophie und die Herausbildung einer eigenständigen politischen Theorie, die als wissenschaftliche Disziplin erst ansatzweise etabliert ist.⁴⁶ Diese Ausschläge der Fächerentwicklung sind inhaltlich bedingt. Das Bedürfnis nach einem weitergefaßten philosophischen Rahmen war die naheliegende Antwort auf die Vorherrschaft eines begrenzten praktischen Positivismus. Eine Rückbindung allzu enger Ansätze an einen größeren Kontext war erforderlich. Allerdings erwies sich dieser Kontext als überzogen. Eine umfassende im metaphysischen Sinne philosophische Lehre war nicht nur überflüssig, sondern konnte sogar störend sein bei der Einigung auf politische Grundstrukturen.

Wie unterscheidet Rawls nun das Politische und das Metaphysische? Das läßt sich am ehesten in Form einer Tabelle darstellen⁴⁷ (siehe folgende Seite).

Auch wenn Rawls nicht direkt definiert, was unter Metaphysik zu verstehen ist⁴⁸, so ist doch deutlich, daß nichts anderes gemeint sein kann als eine zusammenhängende und umfassende Lehre. Der Begriff soll im Grunde nur die differentielle Zuordnung ermöglichen, nicht aber eigene Bedeutungsgehalte tragen.

45 Bernhard Crick, »Die merkwürdige Suche nach einem amerikanischen Konservatismus«, in: Hans-Gerd Schumann (Hg.), *Konservatismus*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1984, S. 315-330, hier S. 316.

46 Vgl. Donald S. Lutz, *A Preface to American Political Theory*, Lawrence: University Press of Kansas 1992, S. 1: »American political theory, as a discipline, is waiting to be born.« Lutz stellt sich eine Konzeption vor, die normative, empirische und analytische Ansätze miteinander verbindet. Die früher in den USA zeitweise recht erfolgreiche, wenn auch nie ausschließlich dominierende positivistische Ausdifferenzierung erscheint von diesem Ansatz her als zu kurz gegriffen.

47 Mit einigen Änderungen übernommen aus Patrick Neal, »Justice as Fairness: Political or Metaphysical?«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 24-50, hier S. 28.

48 Kritisch dazu ebd., S. 28 f.

Unterscheidungskriterien	metaphysisch	politisch
Abhängigkeit von philosophischen Ansprüchen	Die Wahrheitsansprüche hängen von kontroversen philosophischen Ansprüchen ab; daher sind sie philosophisch kontrovers	unabhängig von solchen Ansprüchen; eigenständig, daher philosophisch unkontrovers
Standards der Rechtfertigung	erkenntnistheoretisch oder metaphysisch; Rechtfertigung durch Bezug auf Wahrheit, Grundvoraussetzungen oder Axiome	praktisch; Rechtfertigung in Begriffen, die eine faire Übereinkunft zwischen freien und gleichen Personen sichern sollen
Anwendungsbereich	universal, anwendbar auf alle historischen Gesellschaften, nicht relativ auf eine bestimmte unter ihnen	historisch begrenzt; entsteht aus einer besonderen historischen Situation, nur auf diese anwendbar

12.2 Die Institutionen der Grundstruktur

Welche Institutionen sind es nun, die diesem Begründungsrahmen entsprechen können? Er verwendet hierfür den Begriff Grundstruktur (»basic structure«), der merkwürdig schillert zwischen Politik, Soziologie und Ökonomie. Zur Grundstruktur sollen »die politische Verfassung, die gesetzlich anerkannten Formen des Eigentums, die Wirtschaftsordnung und die Struktur der Familie« gehören.⁴⁹ Dieser Bereich wird unterschieden von den übrigen Institutionen und Vereinigungen einer Gesellschaft, die ihm gegenüber einen sekundären Charakter haben. Für die Grundstruktur gelten besondere, grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien, die dazu dienen, so etwas wie eine Hintergrundgerechtigkeit herzustellen, vor der dann das Leben in all seiner Vielfalt ablaufen soll. Für alle übrigen Bereiche werden

⁴⁹ John Rawls, »Die Grundstruktur als Gegenstand«, in: ders., *Idee*, a.a.O., S. 45.

spezielle Grundsätze entwickelt, die sich lediglich im Rahmen der allgemeinen Gerechtigkeit der Grundstruktur halten müssen.

Diese Zweistufigkeit seiner Lehre folgt für Rawls aus der Überlegung, daß die unmittelbare Anwendung seiner Fairneßgrundsätze auf Bereiche wie zum Beispiel Kirchen und Universitäten unvernünftige Richtlinien ergeben würde. Gemeint ist wohl, ohne daß dies näher ausgeführt wird, daß Prinzipien der Hierarchie und Ungleichheit vor Prinzipien der allgemeinen Gleichheit nicht bestehen können, obwohl sie trotzdem möglicherweise in bestimmten Bereichen angemessen sein können.

Die Hintergrundgerechtigkeit der Grundstruktur soll Fairneß auch in solchen Fällen gewährleisten, wo eine Verkettung von im einzelnen durchaus gerechten Verträgen nach und nach zu sozialen Ungleichheiten führt. Rawls betont vor allem das Problem, daß »das Gesamtergebnis verschiedener und voneinander unabhängiger Transaktionen« dazu tendiert, die Hintergrundgerechtigkeit auch dann zu untergraben, wenn die Individuen fair handeln⁵⁰ – die unsichtbare Hand lenkt sozusagen in die falsche Richtung und produziert oligopolistische Akkumulation.

Rawls macht hier übrigens eine ziemlich einfache theoretische Voraussetzung, für die zum Beispiel Marx einen immensen Aufwand betreiben muß: jener benötigte seine ganze Arbeitswertlehre, um zu erklären, daß es unter der Voraussetzung gleichen Tausches von Arbeitskraft gegen Lohn doch zu den eklatanten Ungleichheiten der kapitalistischen Gesellschaft kommen konnte. Rawls benötigt dazu die Metaphysik des Arbeitswertes nicht, sondern einfach die Überlegung der Komplexität von Verkettungen und Folgewirkungen unkoordinierter Einzelentscheidungen und -handlungen. »Es gibt keine handhabbaren Regeln, die diese unerwünschten Konsequenzen ausschließen und deren Befolgung man den wirtschaftlich Handelnden bei ihren täglichen Transaktionen auferlegen könnte.«⁵¹ Dadurch entstehen Voraussetzungen, die in jeder aktuell zu bewertenden Situation ungleiche Ausgangsbedingungen, unterschiedliche Machtverteilungen und deshalb bei Vertragsverhandlungen Ungleichheiten schaffen. Rawls' Forderung ist, daß hier Institutionen eingerichtet werden müssen, die zur Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit dienen.

50 Ebd., S. 54f.

51 Ebd., S. 54.

Das kann allerdings nur in einem sehr allgemeinen Sinn gewollt werden. Man kann von den Individuen in konkreten Situationen nicht verlangen, alle möglichen Fernwirkungen ihrer Einzelentscheidungen zu erwägen und zu berücksichtigen, genausowenig, wie man von ihnen verlangen kann, »mit weit verstreuten dritten Parteien zu verhandeln, denn dadurch würden ihnen zu hohe Transaktionskosten auferlegt«. ⁵² Das ist gewiß eine Seitenbemerkung gegen die Diskursethik, denn Rawls ist ein Autor, der ungern offene und ausgesprochene Fronten aufbaut.

Rawls unterscheidet also zwischen zwei Gruppen von Regeln:

- Erstens denen, die die Grundstruktur, also die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmen. Diese Regeln haben auch die Funktion, »die unvermeidlichen, der Hintergrundgerechtigkeit zuwiderlaufenden Tendenzen fortwährend« ⁵³ zu berichtigen und auszugleichen und Besitzstände anzugleichen, zum Beispiel durch die Besteuerung von Einkommen und Erbschaften.

- Zweitens denen, die zum Beispiel im Vertragsrecht für Transaktionen und Vereinbarungen der Individuen und Vereinigungen untereinander gelten. Sie sollen Betrug, Nötigung und dergleichen verhindern, aber ansonsten Freiheitsräume bei der effektiven Verfolgung der jeweiligen Ziele öffnen.

Welche Regeln gelten nun für die Grundstruktur oder anders ausgedrückt, unter welchen Bedingungen kann sie als gerecht gelten?

Rawls gibt hierfür seine berühmten beiden Gerechtigkeitsregeln an, die ich schon in dem Abschnitt über Michael Sandels Kritik an der *Theorie der Gerechtigkeit* zitiert habe. ⁵⁴

Solche Regeln sind schon vom Denkansatz her auf eine Gesellschaft zugeschnitten, die »als ein mehr oder weniger selbstgenügsames System sozialer Kooperation aufgefaßt wird« ⁵⁵, also auf eine Volkswirtschaft. Als Nationalökonomie setzt diese den Nationalstaat voraus. Rawls läßt in seiner Theorie »das Problem der Gerechtigkeit zwischen Nationen« außer acht. ⁵⁶ Er glaubt jedoch, daß sein abstrakter Begriff der Grundstruktur ausdeh-

52 Ebd., S. 56, »with many widely scattered third parties«, engl. S. 267.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 60. Vgl. in diesem Band, Kapitel 5.

55 Rawls, *Idee*, S. 60 Anm.

56 Ebd., S. 60.

nungsfähig ist. Es komme nur darauf an, ein geschlossenes Hintergrundsystem zu errichten. Das gehe am ehesten anhand einer relativ geschlossenen Nationalökonomie. Wenn es dort aber möglich sei, dann müsse es sich auch auf die Gemeinschaft der Nationen ausweiten lassen. Man brauche dazu im Grunde nur einen Schritt früher beginnen.⁵⁷ Man müßte also eine Art Institutionendesign für einen Weltsozialstaat entwickeln.

Hier zeigt sich eine gewisse Schwäche seiner Theorie, denn eine Gleichheit von Nationen im Einkommens- und Sozialbereich dürfte eine reine Philosophenidee sein, der nichts Empirisches je wird entsprechen können. Innerhalb der Nationalökonomie agieren bei Rawls im wesentlichen Individuen, sie sind jedenfalls die Adressaten der beiden Gerechtigkeitsprinzipien: diese gelten nämlich für »jede Person«. Vereinigungen kommen in diesem Aufsatz nur als Bestandteile der Realität, nicht aber als Gerechtigkeitsträger vor. Wer aber sind die Personen im internationalen Bereich?

Rawls verwendet den Begriff der moralischen Person⁵⁸, der offenbar auch auf Parteien angewendet werden kann. Jedenfalls spricht er bei der Diskussion des fiktionalen Charakters des Urzustands von »Parteien«, die hinter dem Schleier der Unwissenheit »soweit wie möglich als bloße moralische Personen frei von Zufälligkeiten zu betrachten«⁵⁹ sind. Der Begriff Gesellschaft, wie Rawls ihn versteht, ist abstrakt gemeint. Sie soll deshalb als Ganzes auch keine Ziele haben: »die Gesellschaft als ganze hat keine Ziele oder Rangordnung von Zielen, so wie Vereinigungen oder Individuen sie haben«.⁶⁰ Man fragt sich angesichts der nationalstaatlichen Weltorganisation, ob das so richtig ist, ob das Ziel der Nationalökonomie nicht vielleicht doch, wie Adam Smith meint, der Wohlstand sei, ob es nicht vielleicht doch vielen Staaten um ihre kollektive Weiterexistenz, also um ihr Überleben und um ihre Identität geht. Das einzige Ziel, das Rawls für eine »wohlgeordnete Gesellschaft« gelten läßt, ist die Gerechtigkeit für alle ihre Bürger – dies ist aber seiner Meinung kein Ziel, das etwa die Beiträge der Bürger in eine Rangordnung bringen könn-

57 Ebd., S. 60 Anm.

58 Zum Beispiel ebd., S. 62 f.

59 Ebd., S. 62.

60 Ebd., S. 65.

te, das heißt, etwa eine politisch hierarchische Ordnung würde legitimieren können.

Der Rawlssche Gesellschaftsvertrag muß im Gegensatz zu den historisierenden Elementen zum Beispiel bei John Locke als rein hypothetisch, fiktional und nicht-historisch aufgefaßt werden, weil man andernfalls nichtideale, kontingente Gerechtigkeitsverzerrungen durch die reale Entwicklung, zum Beispiel bei Locke das in Geldform angehäufte Eigentum, schon in der Grundstruktur akzeptieren müßte.⁶¹ Rawls betont ausdrücklich, daß ein tatsächlicher Diskurs niemals den idealen Bedingungen des Schleiers der Unwissenheit würde genügen können – das ist eine weitere, wieder nicht offen ausgewiesene Kritik an Habermas' Diskursethik, denn Habermas besteht ja ausdrücklich darauf, daß nur die realen Diskurse der Betroffenen selbst die gewünschte legitimatorische Wirkung würden haben können. Nur reale Diskurse können nach Habermas sicherstellen, daß auch jeder tatsächlich gehört wird und nicht etwa Stellvertreter für ihn sprechen. Rawls sieht das genau umgekehrt: nur die empiriefreie Prozedur garantiert Gerechtigkeit.

Das hat seinen Grund darin, daß Habermas glaubt, die Gerechtigkeit sei schon in die Grundstruktur des Diskurses eingelassen, während Rawls sie klassisch als Vernunftidee bestimmt, die rein nur in idealisierten Prozeduren zu metaphorisieren ist. Das Gerechte folgt bei Rawls analytisch aus der möglichst genauen Beschreibung des Urzustandes, der aber selbstverständlich eine Idee ist.⁶² Es ist wohl dieser Punkt, an dem der Kantianismus seiner Theorie am stärksten ausgeprägt ist.⁶³ So führt er seine Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen auf die Unterscheidung zwischen dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ zurück: »the reasonable« repräsentiert für ihn die reine praktische Vernunft, »the rational« die empirische praktische Vernunft.⁶⁴ Dies ist die Stelle seiner Lehre, an der er am deutlichsten einen emphatischen Vernunftbegriff gegen alle bloß verstandesmäßige Rationalität ins Feld führt. Die

61 Ebd., S. 78.

62 Ebd., S. 62.

63 Allerdings handelt es sich, darauf werde ich weiter unten noch eingehen, um einen spezifisch situierten Kantianismus. An dieser Stelle ist wichtig, daß die Begriffe durchaus zum Nennwert zu nehmen sind.

64 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 48 ff.

Selbstkorrektur seiner *Theorie der Gerechtigkeit* hat ihn in diesem Punkt eher noch ein Stück von den Kommunitariern entfernt als diesen angenähert. Sein großes Werk von 1971 schien die neuesten Entwicklungen der Theorie rationaler Entscheidung als Grundlegung zu verwenden. Ein großer Teil der akademischen Wirksamkeit ging gewiß auf diesen Punkt zurück. Das vielbewunderte Werk war dem Zeitgeist der sechziger Jahre mit seiner Planungseuphorie und dem Glauben an die von rationalen Kriterien bestimmten Reformen von oben doch stärker verhaftet, als das seine heutigen Anhänger zuzugeben pflegen. Aus Rawls' heutiger Sicht sind die entscheidungstheoretischen Passagen dieses Werkes Ursachen eines schwerwiegenden Mißverständnisses gewesen. Durch sie entstand nämlich der Eindruck, als ob der Gedanke des Rationalen als einzige normative Idee ausreichen würde, so daß eine moderne Gerechtigkeitstheorie von allem Ballast herkömmlicher Vernunftideen befreit wäre.⁶⁵ In Wirklichkeit hat Rawls immer schon und bei genauer Lektüre auch in der *Theorie der Gerechtigkeit* darauf bestanden, daß alle rationalen Entscheidungen nur dann zu gerechten Ergebnissen führen können, wenn sie den Bedingungen des Vernünftigen im kantischen Sinne unterliegen.

Ob dieser stark idealisierende Ansatz, der die Organisation des Rechtsstaats letztlich immer noch von Vernunftideen kontrolliert sein läßt, mit der beanspruchten Metaphysikfreiheit zusammenpaßt, halte ich für fraglich. Ich will diese Frage im Zusammenhang mit der Rawls-Interpretation von Richard Rorty diskutieren.

In seinem Aufsatz »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie« hat Richard Rorty eine Interpretation dieses Rawlschen Gedankens gegeben, die ich für die radikalstmögliche, aber durchaus zutreffend und in der Argumentation konsequenter als die immer noch mißverständliche Selbstdeutung von Rawls halte. Rawls selbst wird diese Interpretation aus verschiedenen Gründen vermutlich nicht akzeptieren. Er hat dazu jedoch bislang keine Stellung genommen, obwohl Rorty den Text schon 1987 veröffentlicht hat.

Rortys Ausgangspunkt ist der Zusammenbruch jenes Ich-Bildes, »welches der griechischen Metaphysik, der christlichen

65 Vgl. seine selbstkritischen Bemerkungen in: Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 273 f. Anm.

Theologie und dem Aufklärungsrationalismus gemeinsam war. Dies war das Bild eines ahistorischen Mittelpunktes, in dem die Würde des Menschen ihren von einer nebensächlichen, unwesentlichen Peripherie umgebenen Sitz hat.«⁶⁶ Dieses Bild ist in der philosophischen Kritik der letzten 150 Jahre selbst als geschichtsbedingt und zeitverhaftet erkennbar geworden. Rorty hält es für eine intellektuelle Bequemlichkeit, einerseits jegliche Metaphysik mit guten Gründen zurückzuweisen, andererseits aber deren Vorteile weiterhin parasitär zu genießen, wenn man von unveräußerlichen Menschenrechten spricht. In der Sicht von Rorty bleiben viele Liberale, zum Beispiel Ronald Dworkin, mit ihrer Argumentation auf der absolutistischen Seite, während es längst nur noch um pragmatistische Rechtfertigungsformen gehen kann, wie sie John Dewey vorgetragen hat und wie er sie letzten Endes auch Rawls unterstellt. Er stellt die Ausgangsfrage nach der Unterscheidung verschiedener Formen der individuellen Gewissensorientierung, die man dem Ich zubilligen muß. Wie ist es möglich, die berechtigte und geachtete Form der Gewissensentscheidung von der illegitimen, der fanatischen zu unterscheiden? Die Antwort läuft eindeutig darauf hinaus, daß es sich dabei »nur um etwas relativ Ortsgebundenes und Ethnozentrisches handeln [kann]: die Tradition einer bestimmten Gemeinschaft, den Konsens einer bestimmten Kultur. Was als rational bzw. fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ›wir‹ bestimmt. Die kantianische Identifizierung mit einem zentralen, transkulturellen unhistorischen Ich wird also ersetzt durch eine quasi hegelianische Identifizierung mit der als historisches Produkt verstandenen eigenen Gemeinschaft. Für die pragmatistische Gesellschaftstheorie ist die Frage, ob die Rechtfertigungsmöglichkeit vor der Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, Wahrheit impliziert, schlicht belanglos.«⁶⁷

Rortys insistierende Überlegungen bewegen sich ganz auf der Höhe des gegenwärtigen philosophischen Reflexionsstandes, während Rawls sich inzwischen bemüht, diesem auszuweichen. Während Rawls anzunehmen scheint, daß wir auch ohne anthro-

66 Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O., S. 83.

67 Ebd., S. 85.

pologische Grundlage und ohne ein bestimmtes Menschenbild fortfahren können, die Institutionen der liberalen Gesellschaftsordnung möglichst praxisnah zu organisieren und zu rechtfertigen, rückt Rorty das Problem noch einmal vor den Hintergrund der neueren philosophischen Metaphysikkritik.

Von der reinen praktischen Vernunft bleibt dann das übrig, was als vernünftig in einem bestimmten Diskussions- und Rechtfertigungszusammenhang gelten kann, letztlich also ein »Wir«-Begriff. Das ist übrigens eine Deutung, die dem »reflexiven Gleichgewicht« in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* sehr genau entspricht. Das reflexive Gleichgewicht war in Rawls' Konzeption von Anfang an ein Einfallstor gemeinsam geteilter Überzeugungen, also in einem gewissen Sinn kommunitarisch zu nennender Elemente. Rawls hatte es 1971 von »unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen« her definiert, nach denen wir zum Beispiel religiöse Unduldsamkeit und rassistische Benachteiligung ablehnen. »Diese Überzeugungen sind für uns vorläufige Fixpunkte, denen jede Gerechtigkeitsvorstellung entsprechen muß.« So, »glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht.«⁶⁸

Auch hier spielt das »uns« eine große Rolle, die damals vielen Lesern gar nicht aufgefallen war, die nun aber den Kern von Rortys Interpretation ausmacht. Unsere intuitiven Grundgedanken und die Prinzipien, die daraus abgeleitet werden, bilden das Fundament der Gerechtigkeitskonzeption von Rawls. Sie ist also eine Verallgemeinerung konkreter und im Alltag gutgeheißener Prinzipien. Rorty folgert: »Diese Einstellung ist durch und durch historisch und antiuniversalistisch.«⁶⁹ Der Versuch, sich von dieser Überlieferung und von der Geschichte loszusagen und sich auf »Natur« oder »Vernunft« zu berufen, wäre nach Rortys Rawls-Deutung bloß Selbstbetrug. Über das Wesen des Ichs brauchen dann keine Aussagen mehr gemacht zu werden – genauso wie eine politische Gerechtigkeitskonzeption heute ohne Bezug auf den Schöpfer und andere wichtige Theologica

68 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, S. 37 f.

69 Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O., S. 91.

oder *Metaphysica* auskommt. In diesem Punkt liegt übrigens auch eine Differenz zwischen Rorty und Rawls einerseits und den kommunitarischen Liberalismuskritikern andererseits, jedenfalls soweit sie wie vor allem Sandel, Taylor und MacIntyre gerade eine Kritik des liberalen Selbst zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Konzeptionen genommen haben. Hier liegt einer der Gründe, warum zumindest diese Kommunitarier nicht zu einer Begrenzungskonzeption des Moralischen vorgedrungen sind.

Konsequenterweise kommt Rorty zu dem Schluß, daß Sandels Kritik an der *Theorie der Gerechtigkeit* zwar außerordentlich erhellend ist, daß aber Rawls' Schriften aus der Zeit danach uns doch zu der Einsicht verholten haben, »daß wir sein Buch falsch interpretiert und die kantianischen Elemente überbetont hatten, ohne genügend hervorzuheben, was auf Hegel und Dewey zurückgeht«. ⁷⁰ Das »Wir« dieses Satzes gibt Gelegenheit, noch einmal auf diesen Kernpunkt all seiner Analysen zurückzukommen. Dieser Begriff schillert bei ihm außerordentlich, und in Rortys Texten läßt sich an den argumentativ entscheidenden Stelle eine Vielzahl von unterschiedlichen Verwendungsformen auffinden. Da ist die Rede von »wir liberalen Intellektuellen«, »wir liberalen Demokraten« oder »wir reichen nordamerikanischen Bourgeois«. Die verschiedenen Wir-Mengen, die er bildet, haben nur eines gemeinsam: daß er selbst in ihnen allen vorkommt. Es ist sein eigenes Ich, das nach allen Seiten flüchtige und momentane Gesprächsgemeinschaften bildet. Manchmal klingen seine Appelle, als wolle er zu einer politischen Gemeinde predigen und sie durch das »Wir« rhetorisch zusammenfassen (»wir Sozialdemokraten«); die vielen anderen Verwendungen des »Wir« (»wir Wittgensteinianer«, »wir Nominalisten«, »wir Wirrköpfe«) zeigen aber, daß er genau dieses Verhalten aufbricht und sich ironisch davon distanziert. Rortys »Wir« ist als spielerische, temporäre Erweiterung seines Ichs zu lesen. ⁷¹

⁷⁰ Ebd., S. 95 f.

⁷¹ Vgl. meine Interpretation in: Walter Reese-Schäfer, *Richard Rorty*, Frankfurt am Main 1991, Kapitel 9, sowie Richard Rorty, »Postmodernist Bourgeois Liberalism«, in: *The Journal of Philosophy* 80, 1983, S. 583-589, hier S. 588; ders., »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity Press 1985, S. 161-175, hier S. 173; ders., *The Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980*, Brighton: The Har-

Rortys »Wir« ist nicht das feste Wir einer kommunitarischen Gemeinschaft, sondern nur eine Begriffsschiffre für die wechselhafte Identitätsbildung des liberalen Ironikers: »Es steht uns frei, das Ich als etwas ohne Zentrum, als reine historische Zufälligkeit anzusehen.«⁷² Moralischer Fortschritt ist dann nicht die Entdeckung von Grundwahrheiten, sondern die Konstruktion von befreienden Gebräuchen, die radikal situierte Individuen hervorbringen.

Entscheidend ist dabei der Konfliktfall. Gibt es eine Differenz zwischen den philosophischen Ansprüchen und der demokratischen Realität, dann erhält »die Demokratie Vorrang vor der Philosophie.«⁷³ Was Rorty hier betreibt, ist eine weitere Entzauberung der Welt von philosophischen Totalitäts- und Allgemeinheitsansprüchen. Der von ihm verheißene Gewinn: mehr Toleranz und Liberalität.

Er bezweifelt, daß es für die liberale Gesellschaftsordnung irgendeine universal gültige Begründung geben könnte. Die Rechtfertigungsverfahren, die unsere Gesellschaft entwickelt hat, gelten nur für sie selbst, nicht für andere. Dadurch kommt er zwar zu einem Relativismus der philosophischen Begründungen, nicht aber zu einem Relativismus des politischen Urteils. Auf philosophische Unterschiede kommt es aber in der Praxis nicht an. Man kann sie behandeln, wie die Konfessions- und Glaubensunterschiede nach den großen religiösen Bürgerkriegen behandelt wurden: als wichtige Grundfragen des privaten Gewissens, denen gegenüber die Öffentlichkeit und die Politik sich aber tunlichst völlig uninteressiert zu verhalten haben. Rorty greift hier auf die Toleranzformel Thomas Jeffersons aus seinen *Betrachtungen über den Staat Virginia* zurück: »Wenn mein Nachbar meint, es gebe zwanzig Götter oder es gebe gar keinen Gott: das leert mir nicht die Taschen und bricht mir nicht das Bein.«⁷⁴ Philosophische Fragen sind mindestens ebenso grund-

vester Press 1982, S. 189; vgl. kritisch dazu Rebecca Comay, »Interrupting the Conversation: Notes on Rorty«, in: *Telos* 69, Herbst 1986, S. 119-130.

72 Rorty, *Solidarität oder Objektivität*, a.a.O. S. 99.

73 Ebd., S. 104.

74 Thomas Jefferson, *Betrachtungen über den Staat Virginia*, Zürich o.J., S. 331 (die Übersetzung wurde von mir leicht verändert), vgl. Rorty, »Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, a.a.O., S. 82.

legend und für die politische Praxis mindestens ebenso unwichtig. Die Begründung kann dahingestellt bleiben, nicht aber die konkrete Gesellschaftsstruktur. Hier ist Rorty auch nach seiner Selbsteinschätzung ein entschiedener Ethnozentriker.⁷⁵ Seine eigene Gesellschaft ist für ihn der Perspektivpunkt seines Denkens, nicht aber eine übergeordnete Wahrheit. »Wir sollten sagen, daß wir in der Praxis die eigene Gruppe bevorzugen müssen, obwohl es keine nichtzirkuläre Rechtfertigung dieses Verhaltens geben kann.«⁷⁶

Wenn man von solchen Grundannahmen ausgeht, bleibt der Wunsch nach Objektivität immer noch verständlich. Es geht dann nicht mehr darum, der eigenen Gesellschaft in Richtung auf irgendein Absolutes zu entkommen, sondern einfach um möglichst weitgehende intersubjektive Übereinstimmung, um den »Wunsch nach möglichst umfassender Erweiterung des Anwendungsbereichs des Wortes ›wir‹.«⁷⁷ Es ist eine ebenso unnötige wie unhaltbare Annahme, überall dort verbindliche Axiome des Denkens zu sehen, wo »nichts weiter ist als gemeinschaftliche Gewohnheiten«.⁷⁸ Nicht die Objektivität, wie die Liberalen meinen, sondern die Solidarität ist die Wurzel der Gemeinsamkeit. Unser Wollen geht nach Rorty auf keine tieferen Wurzeln in der menschlichen Natur zurück, sondern es ist einfach »die Art und Weise, in der wir jetzt leben«.⁷⁹ Wir sind dann dem momentanen historischen Augenblick völlig verhaftet – unser Denken hat nichts Allgemeines oder Übergeschichtliches. Das ist die pragmatistische Rechtfertigung, vor der kantianische Liberale wie John Rawls zurückschrecken.⁸⁰

Politisch ist diese Position keineswegs relativistisch, sondern sie stellt die eigene Gesellschaft ins Zentrum. Ihr Ethnozentrismus ist allerdings einer von der wohlwollenden Art, denn es entspricht ihren eigenen guten Traditionen, »sich mit Fremdlingen auf ein Gespräch einzulassen, statt sie zu unterwerfen«.⁸¹

75 Rorty, *Solidarität oder Objektivität*, a.a.O., S. 15, besonders auch S. 26.

76 Ebd., S. 26.

77 Ebd., S. 15.

78 Ebd., S. 21.

79 Ebd., S. 27.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 19.

Wenn wir von absoluten, unveräußerlichen Menschenrechten sprechen, meinen wir dann im Grunde nur, daß es in unserer Gesellschaft üblich geworden ist, von solchen Rechtsvorstellungen auszugehen. Die verabsolutierende Rede davon ist nur der Versuch, die persönliche Verantwortung dafür ins Jenseits, ins Absolute oder in die Natur abzuschieben. Wir brauchen dabei – wie jede Gemeinschaft – ein Unterscheidungsverfahren zwischen solchen Äußerungen des Gewissens, die als rational und anerkennenswert gelten können, und solchen Formen, die wir für fanatisch, verrückt etc. halten. Das pragmatische Rechtfertigungsverfahren arbeitet mit dem Blick auf die eigene, als historisches Produkt verstandene Gemeinschaft.

Richard Rorty ist von seiner politischen Position her gesehen im wesentlichen ein Liberaler, der für seine liberale Position allerdings eine kommunitarische Begründung gibt. Andere Begründungen mit universellerem Anspruch dekonstruiert er.⁸² Die Basis der amerikanischen Lebensformen und ihrer Institutionen ist eben nicht philosophisch allgemeingültig und dadurch weltweit verbindlich, sondern ist historisch gewachsen und kontingent, das heißt im philosophischen Sinne zufällig.

Ich fasse zusammen: Die institutionelle Bezugsgröße für Rawls ist der demokratische Verfassungsstaat. Bei Rorty ist die Bezugsgröße das unbestimmt schillernde »Wir« einer kontingenten Welt des Selbst und des Gemeinwesens.

12.3 Das Applikationsproblem

Rawls hält die Frage der Applikation für die am leichtesten lösbare. Er macht das deutlich im Kontrast zu teleologischen Konzeptionen zum Beispiel utilitaristischer Art. Wenn ein bestimmtes anzustrebendes gesellschaftliches Ziel vorgegeben ist, dann be-

82 Vgl. dazu Heiner Hastedt, »Der ›liberale Ironiker‹ (Rorty) nach dem ›Verlust der Tugend‹ (MacIntyre). Zur Auseinandersetzung mit dem ›Kommunitarismus‹ in der gegenwärtigen politischen Philosophie«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 13, 1991, S. 252-260, hier S. 256, der Rorty als halben Kommunitarier kennzeichnet. Karl-Otto Apel bezeichnet Rorty als »liberalen Kommunitaristen«, in: Apel, »Das Anliegen des anglo-amerikanischen ›Kommunitarismus‹ in der Sicht der Diskursethik«, a.a.O., S. 150.

steht die Gefahr, »daß die hochgradig spekulative Natur und die enorme Komplexität der damit verbundenen Kalkulationen«⁸³ Bürger mit gegensätzlichen Ansichten und Interessen in vielfältige Verdachtsmomente über den Hintergrund ihrer jeweiligen Argumente stürzen wird. Gerade die scheinbar so klaren und logischen Nutzenkalkulationen sind in Rawls' Sicht also unpraktikabel und stehen in Gefahr, Streit und Auseinandersetzungen zu produzieren. Allein schon die Informationsgrundlage ist schwierig zu beschaffen.

Die Anwendung liberaler Prinzipien scheint ihm dagegen außerordentlich einfach zu sein. Sie beziehen sich ja lediglich auf institutionelle Faktoren, also auf politische Prozeduren sowie auf Grundrechte und Grundfreiheiten. Alle notwendigen Voraussetzungen und Grundlagen müssen im Reich des Politischen sichtbar und diskutierbar sein. Es handelt sich also um keine angewandte Moralphilosophie, die ihre meist nur nach eigenen inneren Kriterien und nicht in anderen Zusammenhängen nachvollziehbaren Begründungen von außen her in die politische Welt hineinträgt. Deshalb wird wenigstens ein äußerer verfassungsmäßiger Konsens durchaus zu erzielen sein, der sich dann durch Gewöhnung auch stabilisieren und eventuell gar in einen langdauernden übergreifenden Konsens zwischen Bürgern verschiedener religiöser, philosophischer und lebensweltlicher Anschauungen übergehen kann.

Rawls behandelt die Anwendungsfrage nur skizzenhaft und am Rande. Doch schon in der *Theorie der Gerechtigkeit* gab es ein vor allem von Habermas bemerktes Problem: Im Prinzip ließen sich nach der Darstellung dieses Buches alle wichtigen gesellschaftlichen Fragen von einem allein am Schreibtisch lösen. Von der Anwendungsseite her gesehen war mit den beiden Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls ein Testverfahren gegeben, auf das jeder leicht zurückgreifen konnte. Die Anwendung war »monologisch« möglich.⁸⁴ Habermas verlangt statt dessen eine real durchzuführende Argumentation, in der jeweils alle Betroffenen als Teilnehmer zugelassen sind. »Rawls operationalisiert, wie Kant, den Standpunkt der Unparteilichkeit so, daß jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen für sich

83 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 162.

84 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 76.

alleine unternehmen kann. Das gilt auch für den Moralphilosophen selber. Konsequenterweise versteht Rawls den materialen Teil seiner eigenen Untersuchung [...] nicht als *Beitrag* eines Argumentationsteilnehmers zur diskursiven Willensbildung über Grundinstitutionen einer spätkapitalistischen Gesellschaft, sondern eben als Ergebnis einer ›Theorie der Gerechtigkeit‹, für die er als Experte zuständig ist.⁸⁵ Der Moralphilosoph steht so in einer potentiell hierarchischen Position oberhalb der Alltagspraxis. Zur Rechtfertigung seines Einwandes bezieht Habermas sich deshalb auf die kommunikative Alltagspraxis, wie er sie sich vorstellt. Moralische Argumentationen dienen im Alltag nach der Ansicht von Habermas dazu, »einen gestörten Konsens wieder herzustellen«.⁸⁶ Konflikthafes Handeln im Alltag wird nach dieser Vorstellung vorübergehend unterbrochen, um in reflexiver Einstellung Handlungskonflikte konsensuell beizulegen.

Durch das Wort »Alltag« darf man sich hier nicht täuschen lassen. Gemeint ist offenkundig kein empirisch vorfindlicher Alltag, in dem moralische Argumentation ja genauso gut zur Zuspitzung und zur Unlösbarmachung von Konflikten dienen können, wovor Luhmann mit seinem Hinweis auf den polemogenen Charakter der Moral immer wieder warnt, sondern eine schon idealisierte Form konfliktlösungs-offenen Zusammenlebens. Gegen Rawls wird der Alltagsbegriff hier also nicht im Sinne eines größeren »Realismus« eingeführt, sondern eher im Sinne einer vorwegnehmenden Positivbeschreibung einer Alltagswelt konfliktlösungsbereiter Mitmenschen. Wie übrigens auch der Lebensweltbegriff ist der Alltagsbegriff bei Habermas schon so stark normativ aufgeladen, daß ihm keine eigene, außernormative Argumentationsqualität zukommt. Gemeint ist immer der schon moralische Alltag.

Wenn man Habermas' Voraussetzung zu übernehmen bereit ist, die Funktion moralischer Argumentation sei die konsensuale Beilegung von Konflikten, dann muß man auch seiner gegen Rawls gerichteten Folgerung zustimmen, dies sei niemals monologisch möglich. »Wenn aber moralische Argumentationen ein Einverständnis dieser Art produzieren sollen, genügt es nicht, daß sich ein Einzelner überlegt, ob er einer Norm zustimmen könnte. Es genügt nicht einmal, daß alle Einzelnen, und zwar

85 Ebd., S. 76 f.

86 Ebd., S. 77.

jeder für sich, diese Überlegung durchführen, um dann ihre Voten registrieren zu lassen. Erforderlich ist vielmehr eine »reale« Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.«⁸⁷

Wissen sie es dann wirklich? Und wie lange? Ist es nicht sogar wahrscheinlich, daß einige, gebannt von einer mit der nötigen Emphase vorgetragenen Argumentation, erst hinterher bemerken, daß sie sich getäuscht haben und nach ihrer wahren Meinung gar nicht hätten zustimmen dürfen? Es sind nicht nur die durch die Forderung nach »realen« Diskursen aufgeworfenen Kontingenzprobleme empirischer Präsenz, die man nach dem Muster von Gerichtsverfahren durch genaue Verfahrenskontrolle und notfalls nachgeschaltete weitere Instanzen einigermaßen unter Kontrolle bringen könnte. Hinzu kommt die weitere Frage, wie ernst in Habermas' Diskursethik die reale Präsenz aller Betroffenen genommen wird. Später im Text schränkt er diese weitreichende Forderung dadurch ein, daß er auch die Möglichkeit einer bloß advokatorischen Präsenz einräumt: »Alle Inhalte, auch wenn sie noch so fundamentale Handlungsnormen berühren, müssen von realen (oder ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch durchgeführten) Diskursen abhängig gemacht werden.«⁸⁸ Aber »advokatorisch« heißt ja immer noch, daß Diskurse und nicht Monologe geführt werden, wenn auch nur von Betroffenenvertretern und nicht unbedingt mehr von den Betroffenen selbst.

Die Forderung nach prinzipieller Dialogizität ermöglicht es immerhin, den Status des Moraltheoretikers selbst zu relativieren. Er kann an den Diskursen seinerseits auch nur als Betroffener, gegebenenfalls als Experte teilnehmen, »aber er kann diese Diskurse nicht in eigener Regie führen.«⁸⁹ Alles, was er an inhaltlichen Aussagen macht, ist dann nicht mehr als ein Diskussionsbeitrag unter anderen.

Ich sehe übrigens in Rawls' Theorie weder damals noch heute einen Grund, aus dem heraus er eine Deutung seiner materialen

87 Ebd.

88 Ebd., S. 104.

89 Ebd.

Vorschläge als bloße Diskussionsbeiträge ablehnen würde. Er würde allerdings betonen, daß er sie destilliert hat aus der sorgfältigen Erwägung des »reflexiven Gleichgewichts«, in die er unsere wohlwogener Einzelurteile und seine Grundprinzipien gebracht habe.⁹⁰ Das reflexive Gleichgewicht kann aber nichts anderes sein als eine Interpretation von Diskussionen, die tatsächlich stattfinden bzw. stattgefunden haben, und es war von Rawls auch nie anders gemeint. Der Begriff Interpretation ist hier entscheidend. Auch in inhaltlichen Diskussionen sind nämlich immer noch andere Rollen als die des bloßen Teilnehmers denkbar. Neben dem Diskussionsleiter bedarf es auch eines Protokollanten, der so wichtige Einigungen auch festhält. Die Rolle von Rawls als Theoretiker läßt sich so beschreiben, daß er Zwischenergebnisse der Debatte in eine Form bringt, die sich als Überlegungsgleichgewicht darstellen läßt. Er situiert sich dann nicht oberhalb der Debatte, ist aber auch nicht bloßer Teilnehmer unter anderen, sondern eine Art möglichst neutraler Protokollant, der nur das aufschreibt, von dem er annimmt, daß alle Teilnehmer nach vernünftiger Erwägung zustimmen können.

Auch die am Schluß miteinander einigen Teilnehmer an den von Habermas projektierten »realen Diskursen« werden, wenn es dann an die praktische Umsetzung geht, nicht ohne Interpretation und Protokollierung ihrer Ergebnisse auskommen. Mehr aber scheint auch Rawls nicht für seinen Ansatz zu beanspruchen. Und wenn die Interpretation zu auffällig von dem abweicht, was ein Teil der Teilnehmer für das Ergebnis hielt, ist ohnehin wieder eine neue konflikthafte Situation da, die gelöst werden muß.

Die von mir konstatierte gewisse Rawlssche Leichtigkeit in der Anwendungsfrage resultiert meiner Ansicht nach aus diesem protokollierenden Status. Rawls muß verhältnismäßig wenig predigen und verkünden. Schon seine wunderbar umständliche *Theorie der Gerechtigkeit* hatte ihre Faszination gewiß darin, daß sie die nachträgliche Legitimation jener Reformpolitik bot, die in den USA von einer so charismatischen Figur wie John F. Kennedy begonnen worden war und die in der Bürgerrechtsbewegung auch einen öffentlichkeitswirksamen Ausdruck fand. So konnten die beiden Gerechtigkeitsprinzipien als Testverfahren dienen, um

⁹⁰ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 38 f., 68-71, 142, 471, 473, 628.

in der Öffentlichkeit vorgeschlagene und diskutierte Projekte zu legitimieren. Auch sein *Political Liberalism* ist trotz der wichtigen Überlegung, gesellschaftliche Moral sei das Produkt einer Konstruktion, eher das Notat eines faktisch weitgehend vorhandenen Konsenses, der nur in dieser Trennschärfe so noch nicht zu Papier gebracht worden war. Auffällig ist gerade die entschiedene Urteilszurückhaltung von Rawls in allen Fragen der konkreteren Ausgestaltung. Er hat den neutralen Prozeduralismus der liberalen Institutionen in die Theorie selber eingeführt und auch diese der internen Neutralisierung ausgesetzt.

12.4 Die besonderen Tugenden des liberalen Prozeduralismus: Das Motivationsproblem

Der demokratische Verfassungsstaat benötigt nach Rawls' Ansicht eine ganze Reihe von sehr wichtigen Tugenden, nämlich die Tugenden der Kooperation: das sind Toleranz, die Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen, die Tugenden der Vernünftigkeit und Fairneß.⁹¹ Er hält sie für ein bedeutendes öffentliches Gut, eine Art von »Kapital«⁹², weil es nur über lange Zeiträume hinweg aufgebaut werden kann und nicht nur von den äußeren Institutionen abhängt, sondern auch von den Erfahrungen der Bürger und deren Erinnerungsfähigkeit an die Vergangenheit. Gemeint sind also die politischen Tugenden, die das Ideal eines guten Bürgers ausmachen. Das erinnert sehr stark an den klassischen Republikanismus.⁹³ Dazu sieht sich Rawls nicht prinzipiell in Opposition, weil der Republikanismus meint, »daß die Bürger einer demokratischen Gesellschaft in ausreichendem Maße die politischen Tugenden (wie ich sie genannt habe) besitzen und willens sein müssen, am öffentlichen Leben teilzunehmen, wenn sie ihre Grundrechte und Grundfreiheiten bewahren wollen, einschließlich der bürgerlichen Freiheiten, welche die Freiheiten des Privatlebens schützen.«⁹⁴ Mit diesem Gedanken

91 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 157.

92 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 320 Anm.

93 Vgl. in diesem Band das Kapitel über die kommunitarische Tugendlehre, insbesondere den Abschnitt über die liberalen Tugenden und die republikanische Tradition in Amerika.

94 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 391.

wird keine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre vorausgesetzt.

Rawls akzeptiert also die Vorstellung republikanischer Tugend, lehnt aber den darüber hinausgehenden *civic humanism* etwa von Charles Taylor ab. Dieser geht nach Rawls' Deutung in neoaristotelischer Manier davon aus, »daß der Mensch ein soziales, ja sogar politisches Lebewesen sei, dessen wesentliche Natur am ehesten in einer demokratischen Gesellschaft vollständig verwirklicht werde, in der es eine weitverbreitete und aktive Teilnahme am politischen Leben gibt.«⁹⁵ Es ist zwar nicht zu bestreiten, daß es einige geben mag, die ihr höchstes Gut in einem derart aktivistischen und anstrengenden politischen Leben sehen, Rawls lehnt es aber ab, eine derartige Konzeption zum Kern und zum Maßstab einer politischen Theorie zu machen. Nach Rawls wäre diese Art von Politikverständnis genau das, was Benjamin Constant als die »Freiheit der Alten« abgelehnt hatte.⁹⁶ Für ihn gibt es auch ein Recht des Bürgers, von den Anstrengungen und Belastungen der Partizipation entlastet zu werden. Der *civic humanism* wäre also nur eine weitere umfassende und deshalb abzulehnende Lehre, während der klassische Republikanismus lediglich auf einige spezifische Bürgertugenden geachtet hatte.

Das übliche Motivationsproblem philosophischer Ethiken stellt sich für Rawls nicht, denn die Tugenden der Kooperation sind, wenn sie nur weit genug verbreitet sind, selbstbelohnend – ganz anders als etwa die kantischen Tugenden. Auch hier stellt sich zwar das Problem des rationalen Egoisten oder *free riders*, der nur scheinbar kooperiert. Aber in der Rawlsschen Tugendlehre geht es mehr darum, daß sie einigermaßen, nicht unbedingt vollständig, verbreitet sind und von den Institutionen so weit wie möglich ermutigt werden. Auch hier ist sein Lösungsvorschlag also außerordentlich pragmatisch. Eine Gesellschaft, in der sich »die kooperativen Tugenden des politischen Lebens«⁹⁷ nicht weitgehend durchgesetzt haben, wird eben weniger liberal oder gar illiberal und insofern nicht so attraktiv sein.

95 Ebd., S. 392.

96 Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 206.

97 Ebd., S. 163.

12.5 Ist Rawls vielleicht doch ein Kommunitarier? Die Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen seiner Theoriekonzeption

Ist Rawls also vielleicht doch ein Kommunitarier, vielleicht sogar von Anfang an einer gewesen?⁹⁸ Das Bild des Orchesters und der Begriff der »sozialen Gemeinschaft« und der »Menschheitsgemeinschaft«⁹⁹ deuten darauf hin. Der für Rawls in diesem Punkt maßgebliche Autor ist allerdings nicht Hegel, sondern Wilhelm von Humboldt. Die Bedeutung von Humboldt für Rawls kann man daran erkennen, daß er die gleiche Passage aus Humboldts *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792) sowohl in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 als auch in seinen »Tanner-Lectures« aus dem Jahre 1981 über den *Vorrang der Grundfreiheiten*¹⁰⁰ zitiert, und zwar immer dort, wo es um die Idee der sozialen Union geht. Schon in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* hielt Rawls selbst es für eine berechtigte Frage, »ob die Vertragstheorie ein befriedigendes Verständnis der Gemeinschaftswerte [...] möglich macht«.¹⁰¹ Eine wohlgeordnete Gesellschaft, wie er sie sich vorstellt, sollte auf jeden Fall das »Gut der Gemeinschaft« verwirklichen. Rawls versteht unter der »Gemeinschaftsorientiertheit der Menschen« weitaus mehr als jenen trivialen Satz, »daß das soziale Leben eine Bedingung der Entwicklung der Fähigkeit zum Sprechen und Denken und zur Teilnahme an den gemeinsamen gesellschaftlichen und kulturellen Aktivitäten sei«.¹⁰² Denn schon die Begriffe, mit denen wir unsere Situation und unsere Pläne formulieren, also unsere Vorstellungen von unseren Zielen und von den

98 Das ist die These von Schwarzenbach, »Rawls, Hegel, and Communitarianism«, in: *Political Theory* 19, 1991, S. 539-571; ähnlich aber auch Patrick Neal/David Paris, »Liberalism and the Communitarian Critique«, in: *Canadian Journal of Political Science* 23, 1990, S. 419-439. Vgl. auch Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Cambridge, Mass., und Oxford 1992, S. 198-205; vgl. auch Chandran Kukathas, Philip Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Oxford: Polity Press 1990, S. 118 ff.

99 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 568.

100 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 192.

101 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 565.

102 Ebd., S. 567.

Gütern, die wir anstreben, setzen »eine soziale Situation wie auch ein Ideensystem voraus, das das Ergebnis der gemeinschaftlichen Anstrengungen einer langen Tradition ist. Diese Tatsachen sind gewiß nicht trivial [...]«¹⁰³, denn es handelt sich dabei, wie man interpretierend hinzufügen muß, um den Prozeß der Geschichte. In diesem Sinn spricht Rawls ganz direkt von der »sozialen Natur des Menschen«, so wie Hegel von der »zweiten Natur« spricht. In Humboldts Deutung sind Geschichte und Gemeinschaft folgendermaßen miteinander verknüpft: »Jeder Mensch vermag auf einmal nur mit einer Kraft zu wirken, oder vielmehr, sein ganzes Wesen wird auf einmal nur zu einer Tätigkeit gestimmt. Daher scheint der Mensch zur Einseitigkeit bestimmt, indem er seine Energie schwächt, sobald er sich auf mehrere Gegenstände verbreitet. Allein dieser Einseitigkeit entgeht er, wenn er die einzelnen, oft einzeln geübten Kräfte zu vereinen, den beinahe schon verloschenen wie den erst künftig hell aufflammenden Funken in jeder Periode seines Lebens zugleich mitwirken zu lassen, und statt der Gegenstände, auf die er wirkt, die Kräfte, womit er wirkt, durch Verbindung zu vervielfältigen strebt. Was hier gleichsam die Verknüpfung der Vergangenheit und der Zukunft mit der Gegenwart wirkt, das wirkt in der Gesellschaft die Verbindung mit anderen. Denn auch durch alle Perioden des Lebens erreicht jeder Mensch dennoch nur eine der Vollkommenheiten, welche gleichsam den Charakter des ganzen Menschengeschlechts bilden. Durch Verbindungen also, die aus dem Inneren des Wesens entspringen, muß einer den Reichtum des anderen sich zu eigen machen.«¹⁰⁴

Humboldt war gewiß ein Liberaler, der die Individuen aus der Umklammerung und Kontrolle durch das Kollektiv lösen wollte, aber auch ein Theoretiker, der die spezifische Geschichtlichkeit der jeweiligen Kulturen ähnlich wie Herder in die Überlegungen einbeziehen wollte. Rawls weist ausdrücklich darauf hin, daß dieser Gedanke nicht verwechselt werden sollte mit der »hohen Bewertung menschlicher Verschiedenartigkeit und Individualität«, wie sie sich in der deutschen Romantik oder auch im dritten Kapitel von John Stuart Mills *Über die Freiheit* findet.¹⁰⁵ Es geht

103 Ebd.

104 Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Stuttgart 1987, S. 22.

105 Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 569.

vielmehr darum, daß es in vielen kleineren Lebensbereichen soziale Gemeinschaften gibt, zum Beispiel in Familien, in Freundeskreisen, in anderen Gruppen, in der Religionsausübung und in den verschiedensten kulturellen Tätigkeiten, auch etwa bei Spielen. Während in einer »privaten Gesellschaft« (dieser Rawlsche Begriff dürfte Hegels »bürgerlicher Gesellschaft« entsprechen) der Vorteil des einen durchaus der Nachteil des anderen sein kann, ist die »soziale Einheit« auf keinen Fall ein Nullsummenspiel, sondern die Mitglieder gewinnen oder verlieren gemeinsam.

»Eine wohlgeordnete, ja fast jede Gesellschaft wird unzählige soziale Gemeinschaften verschiedenster Art enthalten. Nach diesen Vorbemerkungen kann man nun erkennen, was die Gerechtigkeitsgrundsätze mit der menschlichen Gemeinschaftsfähigkeit zu tun haben. Der Hauptgedanke ist einfach der, daß eine wohlgeordnete Gesellschaft (im Sinne der Gerechtigkeit als Fairneß) selbst eine Form der sozialen Gemeinschaft ist. Sie ist eine soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften« (»a social union of social unions«).¹⁰⁶ Die Arbeitsteilung wird in diesem Konzept anders als bei Karl Marx nicht abgeschafft: »Der Gedanke ist verführerisch, daß jeder seine Fähigkeiten vollständig entfalten könne, und daß wenigstens einige zu allseitig entwickelten Menschen werden. Doch das ist unmöglich. Es ist ein Kennzeichen der menschlichen Gemeinschaftsorientiertheit, daß der Mensch für sich allein nur ein Teil dessen ist, was er sein könnte. Man muß in anderen die Eigenschaften finden, die man nicht entwickeln konnte oder gar nicht besaß. [...] Die Arbeitsteilung wird nicht dadurch überwunden, daß jeder selbst das Ganze wird, sondern durch freiwillige und sinnvolle Arbeit innerhalb einer gerechten sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften, an der alle freige gemäß ihrer Neigung teilnehmen können.«¹⁰⁷ Wohlgemerkt: im Unterschied zur politischen Sphäre, in der wir Zwangsglieder sind und in der sich die Gemeinschaftsorientierung deshalb zurückhalten muß. Die politische Sphäre soll lediglich die Möglichkeit solcher Unionen garantieren und eventuell ermutigen.

Rawls ist also ein Kommunitarier der freiwilligen Assoziationen in der Sphäre der privaten, der künstlerischen und wissenschaftlichen Gemeinschaftlichkeit. Er ist aber in der politischen

¹⁰⁶ Ebd., S. 572.

¹⁰⁷ Ebd., S. 574.

Sphäre ein strikter Liberaler.¹⁰⁸ Die politische Ebene darf weder als Gemeinschaft noch als freiwillige Assoziation begriffen werden, weil sie das Moment der Unfreiwilligkeit und des Zwanges konstitutiv enthält.¹⁰⁹ Er hat das gerade auch in seinen gelegentlichen Antworten auf kommunitarische Kritiker in hinreichender Schärfe deutlich gemacht. Seine Antwort auf die kommunitarische Kritik ist, »daß Gerechtigkeit als Fairneß tatsächlich das Ideal einer politischen Gemeinschaft aufgibt, wenn darunter das Ideal einer politischen Gesellschaft verstanden wird, die durch eine (teilweise oder umfassende) religiöse, philosophische oder moralische Lehre vereint wird. Diese Vorstellung sozialer Einheit wird durch das Faktum des Pluralismus ausgeschlossen; sie ist für diejenigen, welche die Bedingungen der in demokratischen Institutionen verkörperten Freiheit und Toleranz akzeptieren, nicht länger eine politische Wahlmöglichkeit. Wie wir gesehen haben, versteht der politische Liberalismus soziale Einheit anders, nämlich als hervorgehend aus einem übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption. In einem solchen Konsens stimmen die Bürger, die sonst verschiedenen und einander widerstreitenden umfassenden Lehren anhängen, dieser politischen Konzeption zu, und dabei gehen sie von ihren jeweils eigenen Auffassungen aus.«¹¹⁰

Der Staat darf nicht als Gemeinschaft konstruiert werden, weil das »zu einer systematischen Verneinung der Grundfreiheiten und zum repressiven Gebrauch staatlich monopolisierter (gesetzmäßiger) Gewalt führt«.¹¹¹ Rawls hält die Idee einer *politischen Gemeinschaft* für unbrauchbar und gefährlich. Andere Arten von Gemeinschaft sind seiner Meinung nach aber durchaus wichtig und auch realisierbar: »erstens in den verschiedenen Vereinigungen, deren Aktivitäten im Rahmen der Grundstruktur bleiben, und zweitens in den Vereinigungen, die über die Grenze der Nationalstaaten hinausreichen, wie Kirchen und wissenschaftliche Organisationen«.¹¹² Das Gemeinschaftsdenken und Gemeinschaftsempfinden wird also in Bereiche unterhalb und

108 Was er mit Michael Walzer und Rorty gemeinsam hat.

109 Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, a.a.O., S. 40 ff.: »Neither a Community nor an Association«.

110 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 387.

111 Ebd., S. 308.

112 Ebd.

jenseits des Politischen verlagert. Für den Liberalen Rawls ist dabei klar, daß die Politik der Bereich ist, dem die Priorität und Dominanz gegenüber allen anderen zukommt. Die kommunitarische Kritik daran hält er für ungerecht, zumal »in einer von Gerechtigkeit als Fairneß geregelten wohlgeordneten Gesellschaft die Mitglieder ein gemeinsames Ziel teilen, und zwar eins von hoher Priorität: nämlich das Ziel politischer Gerechtigkeit, das darin besteht, dafür zu sorgen, daß die politischen und gesellschaftlichen Institutionen gerecht sind und den Personen generell Gerechtigkeit widerfährt als das, was Bürger für sich brauchen und für andere wünschen. Es ist deshalb nicht wahr, daß Personen aus liberaler Sicht keine grundlegenden gemeinsamen Ziele hätten. Es ist auch nicht wahr, daß das Ziel der Gerechtigkeit kein wichtiger Teil ihrer Identität sei [...]. Aber dieses gemeinsame Ziel darf nicht mißverstanden werden als eine (wie ich es nannte) Konzeption des Guten.«¹¹³

Die Trennlinie zu den Kommunitariern ist damit eindeutig gezogen. Die Meinung, seine Spätphilosophie enthalte wesentliche Konzessionen an die kommunitarische Kritik, ist so nicht haltbar. Sie enthält Klarstellungen, die den liberalen Kern seiner Theorie eher noch verschärfen. Die kommunitarischen Elemente, die Rawls zugesteht, sind dagegen schon in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971 enthalten. Methodologisch dürfte der wesentliche Unterschied zu kommunitarischen Positionen darin bestehen, daß er grundsätzlich eine Mehrstufigkeit, mindestens eine Zweistufigkeit der verschiedenen Ebenen annimmt. Die Sphäre des Politischen steht über den anderen Sphären. Nicht weil Rawls für sie eine besondere Vorliebe oder Wertschätzung hätte, sondern einfach aufgrund der mit dem Politischen verbundenen Macht, Zwangsmittel anzuwenden. Walzers Sphärentheorie hatte bei aller Faszination und Überzeugungskraft und bei aller Verwandtschaft zum liberalen Denken doch zu wenig diesen Rangunterschied berücksichtigt. Rawls ist in diesem Punkt realistischer als die meisten Kommunitarier: Er geht von der tatsächlichen Funktionsweise und Organisation von Gesellschaften aus. Der größere Realismus von Rawls zeigt sich im direkten Vergleich, wie Fälle von Kontroversen über die Verteilung sozialer Güter gelöst werden. Bei Walzer heißt es dazu: »Wenn sich die Mitglieder einer Gesellschaft über die Bedeutung

113 Ebd., S. 308 f.

von sozialen Gütern uneins sind, wenn ihre Vorstellungen kontrovers sind, dann muß die Gesellschaft, um gerecht zu sein, diesen Differenzen Treue bewahren, indem sie institutionelle Kanäle für ihre Artikulation, rechtliche Lösungsmechanismen und alternative Verteilungsformen entwickelt.«¹¹⁴

Das Problem wird ins Unbestimmte verschoben. Walzer spricht zwar von der »Kunst der Trennungen« und empfiehlt auch einen ziemlich allgemein gefaßten demokratischen Sozialismus mit einem starken Wohlfahrtsstaat, der von ehrenamtlichen Gemeindesozialarbeitern verwaltet wird. Es bleibt aber unklar, wieso darin gerade das angemessene Konzept für die gegenwärtige Gesellschaft, sei es in den USA oder in Europa, liegen soll. Den Differenzen »treu« zu sein (»faithful« ist das Wort im amerikanischen Text) ist eher eine mythische als eine praktische Vorstellung. Es erinnert an ähnliche Kategorien bei Walter Benjamin oder Adorno. Bei Rawls dagegen ist das Lösungsverfahren mit der liberalen Gesellschaftsordnung identisch. Die liberale Pluralität wird von ihm definiert als die Verfahrenstechnik, innerhalb deren verschiedene Vorstellungen vom Guten realisiert werden können. Er will der gegenwärtigen Gesellschaft nicht eine politische Konzeption aufnötigen, die nur eine Minderheit teilt, sondern die von ihr tatsächlich praktizierte Konzeption so interpretieren, daß diese auf faire und gerechte Weise angewendet werden kann. Dadurch soll vermieden werden, daß sie durch Selbstmißverständnisse oder ideologische Täuschungen gegen die Interessen ihrer Bürger verwendet werden kann – nicht mehr und nicht weniger. Der Gedanke, daß Rawls so etwas wie der wirkliche Kommunitarier sei¹¹⁵ ist vor diesem Hintergrund nicht haltbar, auch wenn man es im Rahmen freundlich harmonisierender Interpretationen gerne so hätte. Man sollte aber auf keinen Fall Höflichkeit und Präzisierungen in Einzelpunkten mit Zugeständnissen in der Kernfrage verwechseln.¹¹⁶

114 Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 313.

115 Mulhall/Swift, *Liberals and Communitarians*, a.a.O., S. 198 ff.

116 Vgl. zu der gegenteiligen Deutung, Rawls selbst scheine der prominenteste Konvertit zum kommunitarischen Denken zu sein: Wolfgang Kersting, »Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie«, a.a.O. Meine Rawls-Deutung wird geteilt von Amitai Etzioni, »Liberals and Communitarians«, in: *Partisan Review* 57, 1990, Nr. 2, S. 216.

Rawls ersetzt also nicht Philosophie durch Politik, sondern differenziert innerhalb des philosophischen Denkens nach dem spezifischen Gegenstandsbereich und nach den sinnvoll zu erhebenden Geltungsansprüchen der Theorie. Diese Position ist grundsätzlich liberal gedacht und ist eine konsequente Fortsetzung jenes Denkens, »das vor dreihundert Jahren mit der schrittweisen Anerkennung des Toleranzprinzips begann und zum überkonfessionellen Staat und zu gleicher Glaubensfreiheit geführt hat«. ¹¹⁷ Gerade aufgrund dieses Toleranzprinzips ist es unterschiedlichen philosophischen Positionen gegenüber offen. Deshalb kann es auch wesentliche kommunitarische Überlegungen aufnehmen, allerdings nur insoweit, als mit diesen nicht wiederum ein umfassender moralphilosophischer Begründungsanspruch verbunden ist. Rawls' Spätphilosophie ist also durchaus offen gegenüber vielen kommunitarischen Einwänden und Anregungen. Einige davon hatte er bei genauerem Hinsehen auch schon von Anfang an berücksichtigt, wie zum Beispiel die politischen Tugenden, so daß die Kritik nicht einmal in allen Punkten völlig berechtigt war. Es wäre schon deshalb ein Mißverständnis zu meinen, Rawls habe aufgrund der kommunitarischen Kritik die Grundanlage seiner Theorie in die Richtung einer größeren Betonung der Gemeinschaft verändert. Im Gegenteil hat er sie vielmehr eher noch entschiedener liberalisiert und gerade dadurch Raum geschaffen für die Übernahme einiger kommunitarischer Denkmotive. Ihre Begründungen, sofern sie auf aristotelischen und ähnlichen großtheoretischen Ansätzen beruhen, kann er jedoch nicht übernehmen und annehmen. Seine Gerechtigkeitstheorie wäre ihrem eigenen Selbstverständnis nach nicht liberal, »wenn sie nicht ausdrücklich darauf zugeschnitten wäre, die begründete Unterstützung von Bürgern zu gewinnen, die vernünftigen, aber widerstreitenden umfassenden Lehren zustimmen«. ¹¹⁸

Auch die kommunitarische Idee des Guten hat in Rawls' Lehre einen bestimmten, sehr liberal verstandenen Platz, und zwar, wie eben angedeutet, schon lange vor der kommunitarischen Kritik, denn »Das Gute als das Vernünftige« wurde ausführlich schon im siebten Kapitel der *Theorie der Gerechtigkeit* behandelt. ¹¹⁹

¹¹⁷ Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 316.

¹¹⁸ Ebd., S. 352.

¹¹⁹ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., S. 433-492.

Dem Rechten oder der Gerechtigkeit kommt der Vorrang zu. Es setzt den Rahmen und die Grenzen für alle Lebensformen – das Gute setzt das Ziel.¹²⁰ Vor allem und in erster Linie wird das Gute als das Rationale begriffen. Grundgüter sind

- Grundrechte und Grundfreiheiten
- Freizügigkeit und freie Berufswahl
- Befugnisse und Vorrechte, die mit Ämtern und Positionen der politischen und ökonomischen Institutionen der Grundstruktur verbunden sind
- Einkommen und Besitz
- die gesellschaftlichen Grundlagen der Selbstachtung.¹²¹

Rawls hält es für möglich, noch andere Güter wie Freizeit etc. hinzuzufügen, sofern die Grenzen des Politischen und der Praktikabilität berücksichtigt bleiben.

Rawls selbst bezeichnet seine Haltung als »kantianisch«. Damit hat er einige Mißverständnisse erzeugt, obwohl er immer darauf hingewiesen hatte, daß »kantianisch« nur eine Ähnlichkeit, nämlich bezüglich des Vorrangs des Rechten, nicht aber eine Übereinstimmung auch mit den metaphysischen Implikationen von Kants Denken bedeutet (andernfalls hätte er »kantisch« gesagt). Meist stellt man nun Kants Position gegen die Hegels: Kant als der Theoretiker der individuellen Rechte, Hegel als der Theoretiker des Gemeinwesens, das diesen Rechten grundsätzlich vorgeordnet sein soll. Mit einer gewissen Weitherzigkeit der Interpretation kann man deshalb Hegel als einen Vorläufer der Kommunitarier ansehen. Rawls, der »Kantianer« stünde in der Opposition »Kant oder Hegel« dann auf der Gegenseite. Neuerdings ist von Sibyl A. Schwarzenbach ein Versuch unternommen worden, die andere Seite von Rawls' Denken, das heißt die eher hegelianischen und dadurch den Kommunitariern näheren Züge, herauszuarbeiten.¹²² Es besteht nämlich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Hegels Rechtsphilosophie und Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Beide bewegen sich »vom Abstrakten zum Konkreten«. Bei Hegel geht der Darstellungsweg von den abstrakten Rechten als einer Grundvoraussetzung der Moderne zu einer konkreten und dichten Ausgestaltung dessen, was er »Sittlichkeit« nennt. Bei Rawls ist es der Weg von der sehr abstrakten

120 Rawls, *Idee*, a.a.O., S. 365.

121 Ebd., S. 371.

122 Schwarzenbach, a.a.O.

Darstellung der Minimalerfordernisse einer politischen Persönlichkeit unter Bedingungen der Gerechtigkeit zu einer ausführlichen und gründlichen Darstellung der ökonomischen und politischen Hintergrundinstitutionen, durch die dieses Modell auf der Basis einer »dünnen« Theorie der Persönlichkeit doch in einem »dichten« sozialen Zusammenhang situiert wird. Beide Ansätze enden im Grunde mit einer Darstellung der zweiten, der sozialen Natur des Menschen. Allein die argumentative Bewegungsrichtung einer Theorie ist aber ein recht schwaches Argument, so daß sich aus Schwarzenbachs hegelianischer Position am Ende ein recht kritisches Rawls-Bild ergibt, weil dieser nämlich anders als Hegel die ökonomischen Bedingungen der Freiheit nicht in den Blick bekommt.¹²³

Ich möchte diese Debatte deshalb so zusammenfassen: In der Tat hat Rawls die meisten Grundstrukturen seiner Gerechtigkeitstheorie beibehalten können. Insofern steht die Kontinuitäthese durchaus auf guter Grundlage. Auf der Begründungsebene allerdings hat sich ein anfangs beinahe unmerklicher Wandel vollzogen: denn seine zuerst als absolut und universal geltende Konzeption hat er immer mehr auf eine bestimmte Gesellschaftstradition eingeschränkt. Es ist dies keine spektakuläre Kehre oder Wende, sondern eine Verschiebung in der Akzentsetzung. Philosophisch bedeutet dies zwar einen Unterschied ums Ganze; aber genau diese nur innerphilosophisch nachvollziehbare Differenz ist für Rawls uninteressant geworden, weil es für ihn auf die philosophische Begründung gar nicht mehr ankommt bzw. nur in dem Sinne, daß man ihr aus dem Weg gehen muß, um unnötige und unproduktive Differenzen und Streitpunkte zu vermeiden. Seine Botschaft ist inzwischen geworden: die Menschen in einer Demokratie müssen auch dann zusammenleben und sich auf Regeln einigen können, wenn sie philosophisch unterschiedlicher Ansicht sind. Die Vergleichgültigung der philosophischen Grundlagen – wie einst, nach den europäischen Religionskriegen, schon der religiösen Fundamente – ist seine zentrale Botschaft geworden. Das ist aus der Sicht eines Philosophen ziemlich schwer zu verstehen – daher die Bedenken Kerstings.¹²⁴ Aus der Sicht eines Politikwissenschaftlers allerdings um so leichter.

123 Ebd., S. 562 ff.

124 Vgl. Kersting, »Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie«, a.a.O.

12.6 Ausdifferenzierung und Reintegration

Bei Rawls liegt eine Ausdifferenzierungskonzeption vor, die relativ einfach, übersichtlich und beinahe selbstverständlich zu sein scheint, obwohl sie gegenüber den Üblichkeiten der bisherigen Diskussion doch einen verhältnismäßig neuen Argumentationszug enthielt, der in dieser Deutlichkeit vorher nicht so herausgearbeitet worden war. Gleichzeitig ist zu sehen, daß in diesem Punkt eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Rawls und anderen Autoren wie Richard Rorty, Michael Walzer und auch zu Hannah Arendt besteht. Ich will diese Zusammenhänge kurz darstellen, um dann im folgenden der Frage nachzugehen, ob auch die Rawlssche Fassung der Sphärentrennungen wieder einer Reintegration bedarf oder aufgrund ihrer besonderen Strukturierung vielleicht ganz ohne diese auskommen kann.

Die klassische linke Orthodoxie hat das Spannungsverhältnis von Philosophie und Demokratie als das Verhältnis von Theorie und Praxis behandelt und es auf ebenso einfache wie klare Weise gemeint lösen zu können: Die politische Parteiorganisation hatte die Aufgabe, die Theorie in Praxis umzusetzen. Das war noch, trotz aller Betonung der dabei erforderlichen »Dialektik«, die Antwort von Georg Lukács.¹²⁵ Noch die außerparlamentarische Opposition von 1967/68 hat sich in ihrer schnell begonnenen Organisationsdebatte an diesem Muster orientiert.¹²⁶ Habermas hat diese Gewißheiten in seiner Einleitung zur Neuausgabe von *Theorie und Praxis* im Jahre 1971 schon mit einer gewissen Kritik versehen. Eine radikale Trennung, ja ein möglicher antagonistischer Gegensatz von Philosophie und Demokratie lag seiner damaligen Position allerdings noch fern.¹²⁷

125 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923, photomechanischer Reprint: Amsterdam 1967: »Denn die Organisation ist die Form der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis«, S. 302.

126 Oskar Negt, *Politik als Protest. Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung*, Frankfurt am Main 1971, besonders S. 175 ff., 186 ff., 214 ff.

127 Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. durchgesehene, erweiterte und neu eingeleitete Auflage, Frankfurt am Main 1971.

In den USA hat sich seit Beginn der achtziger Jahre eine Diskussion über diesen Antagonismus entwickelt. Die Debatte ist in ihrem Ablauf nicht ganz einfach zu rekonstruieren, weil die verschiedenen Beiträge kaum aufeinander Bezug nehmen und weil zwischen Abfassung und Veröffentlichung oft eine erhebliche Zeit lag. So bilden Hannah Arendts 1954 vorgetragene Überlegungen zu *Philosophie und Politik*, weil erst 1990 postum veröffentlicht, eher einen Abschluß als einen Eröffnungszug der Diskussion. Arendts Text gehört in den Zusammenhang ihrer geplanten, aber nicht fertiggestellten »Einführung in die Politik«. ¹²⁸ Für sie ist der Tod des Sokrates das Paradigma für den Antagonismus zwischen demokratischer Entscheidungsfindung und philosophischem Kritik- bzw. Wahrheitsanspruch. ¹²⁹ Auf Hannah Arendt soll hier aber nicht näher eingegangen werden, weil ihre Überlegungen weder von Rawls noch von Walzer oder Rorty aufgenommen worden sind.

Der chronologische Ablauf läßt sich am ehesten so kennzeichnen: 1981 veröffentlichte Michael Walzer seinen Aufsatz »Philosophy and Democracy« mit einer deutlichen Kritik an dem zu jener Zeit außerordentlich hohen Stellenwert politischer Philosophie und insbesondere mit einer Kritik an der politisch-praktischen Funktion von Rawls' Gerechtigkeitstheorie. Sie gipfelte in der Überlegung, daß die *Theorie der Gerechtigkeit* auf die Entpolitisierung der Distributionsentscheidungen hinauslaufe. Wenn Rawls' zwei Prinzipien zutreffend seien, dann könnte man diesen ganzen Bereich den Gerichten überlassen. ¹³⁰ Diese Kritik muß damals, als auch Michael Sandels Rawls-Kritik erschienen war, in der akademischen Welt der USA in der Luft gelegen haben.

Ohne Walzer zu erwähnen, hat Rawls auf diese Art der Kritik mit einer Neuinterpretation und auch Teilrevision seiner Lehre geantwortet, die er seit 1983 in verschiedenen Vorträgen vorgestellt hat und schließlich 1985 unter dem Titel »Justice as Fair-

128 Hannah Arendt, »Philosophie und Politik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Heft 2, S. 381-400.

129 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer, München und Zürich 1993.

130 Michael Walzer, »Philosophy and Democracy«, in: *Political Theory* 9, 1981, Heft 3, S. 379-399, hier S. 392.

ness: Political not Metaphysical« veröffentlichte.¹³¹ Erste Ansätze dieser Revision finden sich aber schon in Rawls' 1980 vorgelegten Vorlesungen »Kantian Constructivism in Moral Theory«¹³², so daß auch hieraus abzulesen ist, daß nicht Walzers Kritik der Auslöser war, sondern in erster Linie mündliche Diskussionen in Rawls' Umfeld und eigene Reflexionen, die im übrigen an vielen Punkten auch nur in der *Theorie der Gerechtigkeit* schon angelegte Positionen schärfer gegen die bis dahin vorherrschende eher kognitivistische Interpretation betonten. Vor allem Ronald Dworkin hatte damals eine Art liberale Rawls-Orthodoxie entwickelt.¹³³ Das hing gewiß auch damit zusammen, daß seine juristisch prozeduralisierte Interpretation des »Urzustandes« und des reflexiven Gleichgewichts den Anschein erweckte, als könne man die von Rawls behandelten philosophischen und politischen Probleme in rechtliche Fragen überführen. Diese Überführung von Reflexion in Rechtstheorie in Form eines kantianisierenden Individualismus mußte den Eindruck eines liberalen Dogmatismus erwecken.¹³⁴

Richard Rorty hat 1988 in »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«¹³⁵ gegen Dworkin und eher im Sinne von Walzer die Wandlungsprozesse von Rawls in einem kommunitarischen Sinn ausgedeutet. Wenn man Walzers Text als Sammlung eines großen Teils der Argumente gegen die Vorrangstellung einer bestimmten Form von politischer Philosophie auffaßt und Rawls' Vorträge und Aufsätze als eine auf Argumente dieses Typs antwortende Selbstkorrektur bzw. Verdeutlichung seiner Position, läßt sich der für das spezifische Verhältnis von Theorie und Praxis relevante Gehalt dieser Diskussion am besten rekonstruieren.

131 Rawls, »Justice as Fairness: Political not Metaphysical«, a.a.O.; deutsch: »Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch«, a.a.O.

132 John Rawls, »Kantian Constructivism in Moral Theory«, in: *The Journal of Philosophy* 77, 1980, S. 515-573; deutsch: »Kantianischer Konstruktivismus in der Moraltheorie«, in: *Idee*, a.a.O., S. 80-158.

133 Vgl. vor allem: Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt am Main 1984 (Original: *Taking Rights Seriously*, Boston: Harvard University Press 1978).

134 Ebd., besonders S. 7 ff. und die Auseinandersetzung mit Rawls in »Gerechtigkeit und Rechte«, S. 252-302.

135 A.a.O.; zur Interpretation vgl. Hastedt, a.a.O.

Walzers entscheidende These war: »Philosophisches Begründen ist ein autoritäres Geschäft.«¹³⁶ Der Philosoph stellt sich radikal außerhalb der vorhandenen Gemeinschaft und kommt dann mit fertigen Gesetzentwürfen zurück, die nur noch »implementiert« werden müssen, wie der verräterisch unpolitische, technizistische Ausdruck lautet. Die Spannung zwischen Demokratie und Philosophie besteht in ihrer einfachsten Form darin, daß nach dem Modell Platons die Wahrheit nur eine einzige sein kann, die Leute aber viele Meinungen haben; daß die Wahrheit ewig ist, die Leute ihre Ansichten aber ständig ändern.¹³⁷ Die Gesetze sollen nach Walzer nicht Ausdruck ewiger und einheitlicher Wahrheiten sein, sondern des öffentlichen Willens. Das demokratisch souveräne Volk ist in seiner Interpretation Nachfolger der Götter und absoluten Könige, nicht aber von Weisen, Philosophen und Richtern. Paradoxal formuliert: das Volk muß ein Recht dazu haben, falsch zu handeln. Walzer nennt allerdings sofort einige mögliche, an Rousseau orientierte Einschränkungen dieser Souveränität:

- Eine formale Einschränkung: der Volkswille muß allgemein sein, darf also einzelne oder Gruppen nicht diskriminieren.
- Die Volkssouveränität ist unveräußerlich, darf also beispielsweise nicht durch einen letzten Souveränitätsakt zum Beispiel auf eine Einzelperson übertragen werden.
- Die dritte Einschränkung ist für Walzer selbst die problematischste. Sie ließe sich vorläufig, wenn man eine Paradoxalität als Merkposten für ein ungelöstes und noch abzuarbeitendes Problem vorübergehend hinzunehmen bereit ist, vielleicht so formulieren: »Das Volk muß das Richtige wollen.«¹³⁸

Demokratiethoretisch ist für ihn an dieser Konstruktion wichtig, daß die Volkssouveränität nicht absolut sein soll. Die Beschränkungen allerdings dürfen ihrerseits nicht wieder autoritär ins Werk gesetzt werden – das würde die Kette der Paradoxien ins Unendliche verlängern. Vielmehr kann die praktische Ausübung der Souveränität nicht selber wieder autoritär nach philosophischen Standards ausgerichtet werden, sondern lediglich Gegenstand von Diskussion und Kritik sein und auf diese Weise korrigiert werden.

136 Walzer, »Philosophy and Democracy«, a.a.O., S. 381.

137 Ebd., S. 383.

138 Ebd., S. 383 ff.

Walzer spricht hier sehr emphatisch für das Recht, falsch zu handeln. In der üblichen liberalen Begrifflichkeit würde er die Korrektheit der Prozeduren also über deren konkreten Inhalt und deren konkretes Ergebnis stellen. Es ist wichtiger, daß die Mehrheit zustimmt, als daß die Entscheidung in irgendeinem anderen Sinne richtig ist. Er macht allerdings geltend, daß die Trennung zwischen prozeduraler und substantieller Gerechtigkeit nicht so klar ist, wie sie erscheint, weil in allen Diskussionen über prozedurale Gerechtigkeit ja die Frage der Machtverteilung auf dem Spiel steht. Diese aber ist eine der substantiellsten Fragen überhaupt.¹³⁹

In der Auflösung außerpolitischer Planifikationswahrheiten in demokratische Diskurse könnte man eine gewisse Nähe zur Diskursethik erkennen. Walzer selbst aber macht die Differenz klar: Nichts wird sicherer, wahrer oder richtiger durch Zustimmung. Und darüber hinaus endet wirkliches Sprechen (»real talk«) mindestens genausooft in Uneinigkeit wie in Einigkeit. Hinzu kommt, daß nicht bloß die Uneinigkeit oft aus fragwürdigen Motiven wie Eitelkeit, Interesse oder Bosheit entsteht, sondern die Zustimmung zur Ansicht anderer in vielen Fällen auf Schwäche, Furcht oder Unwissenheit zurückgeführt werden kann. Der Diskurs beweist für Walzer gar nichts.¹⁴⁰ Sein Vorwurf gegen Habermas ist deshalb, daß derjenige, der mit dem Diskurs dennoch etwas beweisen oder begründen will, dazu zusätzlich eine komplexe und fragwürdige Großtheorie heranziehen muß: »It takes a big theory to replace real talk.«¹⁴¹ Für Walzer besteht der einzige Schutz vor Fehlern in der Fortsetzung des Argumentierens, ansonsten müssen jederzeit konventionalistische und zeitweise Zwischenlösungen gefunden werden, die man nur als de-zisionistisch betrachten kann, weil sie zumindest einem Teil der Diskursbeteiligten immer als willkürlich und als Zwang er-

139 Ebd., S. 386.

140 Michael Walzer, »A Critique of Philosophical Conversation«, in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics in Ethics and Social Theory, The Philosophical Forum, A Quarterly, Special Double Issue*, 21, Nr. 1-2, 1989/1990 (auch als eigenständiger Band und um einen Beitrag erweitert: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 182-196, hier S. 184.

141 Ebd., S. 185.

scheinen werden.¹⁴² Das ähnelt Poppers Wissenschaftstheorie, mit dem Unterschied, daß in der politischen Entscheidungssituation der Faktor der Zeit und der Irreversibilität sehr viel stärker zur Geltung kommen muß. Für denjenigen, der vierzig Jahre unter einer Tyrannis hat leben müssen, ist die Reversibilität dieser Situation ein schwacher Trost. Sie ist allenfalls vor einer abstrakten Größe wie der Geschichte gegeben, nicht aber vor dem zeitlich begrenzten individuellen Lebensschicksal.

Walzers Argumentation ist dort, wo sie die Beschränkungen der demokratischen Entscheidungsfreiheit einführt, etwas unbestimmt, weil sie offenläßt, wie die Beschränkungen zu begründen sind. Konsequenterweise kann er keinen dritten, übergeordneten Standpunkt jenseits von demokratischem Dezisionismus und sachlich-philosophischer Richtigkeit annehmen. Die einzige einigermaßen schlüssige Beschränkung wäre dann selber prozedural zu fassen: es dürfen nur solche Beschlüsse gefaßt werden, die es auch für die Zukunft nicht ausschließen, daß weiterhin demokratische Beschlüsse gefaßt werden können. Die Selbsterhaltung des demokratischen Prozesses wäre ausschlaggebend. Damit wäre nicht nur die mehrheitliche Übertragung der Macht an einen Tyrannen ausgeschlossen, sondern auch ein Typus sehr tiefgreifender ökologischer oder technologischer Beschlüsse, die nur durch undemokratische Strukturen umsetzbar wären. Die Entscheidung zur Selbstzerstörung des Gemeinwesens würde zum Beispiel dieser Beschränkung unterliegen.

Walzer neigt dazu, hier die Argumente nicht zu strikt auszuführen. Das hängt mit seiner kasuistischen Methode zusammen. Die daraus resultierenden Unschärfen scheint er eher als Stärke zu begreifen. Nicht der Philosoph gibt die Trennungslinien vor, sondern die Frage lautet sehr viel partikularer: »Was ist die Bedeutung und die Absicht *dieser* Assoziation? Was ist die angemessene Struktur *unserer* Gemeinschaft und Regierung?«¹⁴³ Auf diese Fragen antwortet die politische Erkenntnisform, nicht das philosophische Wissen. Politisches Wissen ist »seinem Wesen nach partikulär und pluralistisch, während philosophisches Wissen universalistisch und einheitlich ist. Hätten Philosophen politischen Erfolg, würde das im Ergebnis eine einheitliche gegen eine pluralistische Wahrheit durchsetzen und die Struktur

142 Ebd., S. 194 f.

143 Walzer, »Philosophy and Democracy«, a.a.O., S. 393.

des Idealstaats in jeder vorher partikularistischen Gemeinschaft durchsetzen.«¹⁴⁴

Auch der Philosoph könnte nach Walzer einen Sinn für die pluralistische Vielfalt der Möglichkeiten entwickeln, wenn er sich als Bürger jeder Gemeinschaft statt als Bürger keiner einzigen begreifen würde.¹⁴⁵ Er würde dann allerdings seine Selbstgewißheit und die Grundlage seines Präskriptivismus verlieren. Walzer plädiert, wenn es sich hier nicht bloß um eine rhetorische Formel handelt, ganz offenbar für eine Verallgemeinerung des Partikularen statt für einen von vornherein gegebenen und von außen, allein aus der Kraft des Gedankens aufoktroierten Universalismus. Der Partikularismus kann sich verändern, er kann nach und nach universalisierbare Elemente aufnehmen – allerdings, darauf kommt es Walzer an, freiwillig und von innen. Das heißt, auch Formen des Universalismus können zu praktischen Lebensformen werden, aber eben nur dann, wenn sie sich aus gemeinsamen Erfahrungen entwickeln.

Jede historische Gemeinschaft schafft sich nach Walzer ihre eigenen Institutionen und Gesetze – was herauskommt, wird immer eine partikulare, keine universale Lebensform (»way of life«) sein. Dem universalistischen Philosophen und dem mit universalistischen Argumenten operierenden Richter empfiehlt Walzer deshalb richterliche und philosophische Zurückhaltung (»restraint«). Wenn philosophische Überlegungen in politische Zusammenhänge eingebracht werden sollen, dann darf und kann dies nicht im Wege der Wahrheitsverkündung und der autoritären Durchsetzung geschehen, sondern mehr in dem Sinne, daß die philosophische Stimme eine unter vielen wird, der Philosoph sich also als Sophist, als Kritiker, Intellektueller oder Publizist äußert – unter voller Akzeptanz der Risiken dieser sozialen Rollen.¹⁴⁶ »Demokratie hat keinerlei Ansprüche im Reich der Philosophen, und Philosophen haben keine Sonderrechte in der politischen Gemeinschaft. In der Welt der Meinungen ist die Wahrheit in der Tat nur eine weitere Meinung, und der Philosoph ist nichts als ein weiterer Meinungsmacher.«¹⁴⁷

Diese Trennungslinie wird bei Richard Rorty noch schärfer

144 Ebd., S. 393.

145 Ebd., S. 394.

146 Ebd., S. 396.

147 Ebd., S. 397.

ausgezogen. Das »gefährliche Denken« von Philosophen wie Nietzsche und Heidegger, Derrida und Foucault soll »weitgehend irrelevant für das öffentliche Leben und politische Fragen« sein.¹⁴⁸ Im Unterschied zu Habermas bekämpft er dieses Denken nicht als politisch destruktiv, sondern ordnet es dem Privatbereich zu. Für öffentliche Zwecke bedarf es anderer, liberaler Philosophie, die in der Privatsphäre demgegenüber eher als langweilig und uninteressant erscheinen mag.¹⁴⁹

Stellt man die drei Trennungsmodelle von Rawls, Walzer und Rorty nebeneinander, so ergibt sich folgendes Bild:

Trennungsbereiche		Autoren
politisch	metaphysisch	Rawls
öffentlich	privat	Rorty
Demokratie	Philosophie	Walzer, Rorty
Meinung	Wahrheitsanspruch	Walzer, Arendt
Entscheidung	deduktiver Beweis	Walzer
liberal	absolutistisch	Rorty
historisch	ahistorisch, universalistisch	Rorty
an der Oberfläche	philosophisches Fundament, »Tiefe«	Rawls, Rorty
vorrangig	nachrangig	Rawls, Rorty, Walzer, Arendt
gemeinschaftsorientiert	Außenstandpunkt	Rorty

Welche Rolle bleibt dann eigentlich noch für ein sokratisches Philosophieren übrig? Es trägt ganz offenbar nicht zum Konsens bei, sondern zum Streit, wenn es politisch verbindliche Ansprüche stellen will. Es gehört in die Privatsphäre als den handlungsentlasteten Bereich des Bildungswissens. Wenn falsche Ansichten widerlegt werden, dann ist damit noch nicht gemeint, daß man

¹⁴⁸ Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 142.

¹⁴⁹ Ebd., Kapitel 4.

intolerant gegenüber Menschen ist, die diese Ansichten haben. Das Philosophieren kann zwar falsche Meinungen weder tolerieren noch anerkennen, wohl aber die Menschen, die diese falschen Ansichten haben.¹⁵⁰ In einer Art Rettungsversuch hält Jean Hampton die insistierende philosophische Reflexion gegen Rawls, Walzer und Rorty für ein Kritikpotential, das jederzeit dazu geeignet ist, allzusehr gefundene Konsense wieder in Frage zu stellen. Dieser Gedanke schließt sich allerdings nicht völlig mit den anderen aus, denn eine absolute Trennung von Privat- bzw. Bildungssphäre und Politik ist letztlich nicht möglich, und es muß als unvermeidlich gelten, daß Meinungs- und Einstellungsänderungen aus diesem Bereich auf längere Sicht auch politische Rückwirkungen haben werden, genauso wie die Einübung in Formen politischer Toleranz auch im Privatleben die Duldung und Respektierung von abweichenden Ansichten oder von Minderheiten erleichtern mag.

Die Reintegration findet hier über die in Gesellschaft lebenden Menschen, das heißt über die öffentliche Meinungsbildung, statt. Sosehr die politische Öffentlichkeit auch Trägerin fragwürdiger und repressiver Kollektivmeinungen werden kann, weil dort Stimmungen den Vorrang vor Argumenten haben, ist dieses prekäre Feld der Bereich des Übergangs zwischen den beiden Bereichen. Hier finden die Änderungsprozesse des öffentlichen Bewußtseins statt. An dieser Lösung ist wichtig, daß das für die Weiterentwicklung des Denkens und die dazu erforderlichen Verunsicherungen notwendige, also in vielen Punkten produktive Fragen nicht unmittelbar zur politischen Leitorientierung wird. Die grundsätzlichen Herausforderungen philosophischen Fragens gegenüber politischen Problemlösungen werden dadurch tatsächlich »handlungsentlastet« und nicht nur scheinbar wie bei Habermas, wo sie letztlich eben doch die politische Orientierung hervorbringen sollen. Eine nur zeitweise nicht unter direktem Handlungszwang stehende Diskussion, bei der aber jederzeit klar ist, daß sie am Ende mit ihren Ergebnissen doch praktisch umgesetzt werden soll, die also letztlich doch die Last aller Begründungen tragen muß, führt nämlich nur in technische Formen der Entlastung. Zum Zwecke der Wahrheitsfindung muß künstlich von Interessensituationen abstrahiert werden.

150 Jean Hampton, »Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?«, in: *Ethics* 99, 1989, S. 791-814, hier S. 809.

Der Schein wird dann schnell durchschaubar, die handlungsentlastete Situation soziologisch leicht zuzuordnen als die Lebensform des politisierenden Intellektuellen oder als die Existenzform des Oberseminars.

Die amerikanisch-pragmatistische Umgangsweise mit diesem Problem ordnet es von vornherein der Privatsphäre zu, die von politischen Zwängen entlastet ist. Auch so erhabene Diskussionsforen wie Talkshows und Oberseminare gehören in diesem Sinne noch der Sphäre der privaten Meinungsbildung an. Alle Ergebnisse solcher Meinungsbildungsprozesse können erst über den diffusen Raum der Öffentlichkeit und deren Filterwirkungen in den politischen Bereich transportiert werden und müssen sich dort nach den Maßstäben des Politischen auf ihre Praktikabilität befragen lassen. Die neuen Ideen mögen dann von außerhalb kommen, die Begründungslasten allerdings verbleiben im Politischen und werden nicht wie bei Habermas diesem zusätzlich noch von außen implantiert. Für die pragmatistische Politiktheorie gibt es, ein wenig zugespitzt formuliert, nichts außerhalb des Politischen, so wie es für den Hermeneutiker nichts außerhalb des Textes gibt, nämlich keine Begründungen, die nicht ihrerseits politischen Ansprüchen standhalten müssen. Selbstverständlich ist das, was hier als Sphäre privater Meinungsbildung angesehen wurde, außerhalb des Politischen und von diesem in allererster Linie zu respektieren, das heißt mit einer Bestandsgarantie zu versehen. Aber darüber hinaus, zum Beispiel als politisch zu ordnender und zu durchformender Raum ist es für die Politik nicht existent.

Von allen in diesem Band behandelten Trennungslinien ist die zwischen Metaphysik und Politik bzw. von Demokratie und Philosophie diejenige, die am wenigsten wieder auf eine Zusammenführung drängt. Die Gesellschaft ist nicht mehr für die persönliche Identität und deren Authentizitätswerte verantwortlich. Die Wahrheitsansprüche der jeweiligen Weltanschauungen ihrerseits dürften nicht zum politischen Maßstab erhoben werden. Privater Fundamentalismus ist tolerabel, wenn er nicht in verbindliche politische Ansprüche übersetzt wird. Die fragile und unbestimmte Öffentlichkeit wird der einzige Raum des Übergangs und der Überschneidungen. Anders als bei Habermas muß diese Öffentlichkeit aber nicht als Transmissionsriemen zwischen philosophischer und politischer Konzeption wirken. Sie

hat in der Theoriekonzeption von Rawls, Walzer und Rorty keine eigene Aufgabe, keine besondere Funktion, sondern kann schlicht als vorhanden und in gewissem Sinne unvermeidlich betrachtet werden. So ist sie selber der kritischen Analyse zugänglich und nicht der Ort der »kommunikativen Macht«, durch die die institutionelle Politik erst auf den Pfad der diskursiven Gerechtigkeit geführt werden muß.

Die Trennungslinie zwischen Metaphysik und Demokratie ist auch deshalb überzeugend, weil sie letztlich keiner Zusammenführung mehr bedarf. Sie ist selbsttragend, während die verschiedenen Sphären der Gerechtigkeit zum Beispiel bei Walzer doch noch einer Zuweisungsdiskussion bedürfen, um festzulegen, was nun als vorrangig der Geld- und Warensphäre, der Sphäre der öffentlichen Ämter, der Freiheit, des Erziehungssystems etc. gelten soll. In der Rorty-Walzerschen, pragmatistischen Interpretation von John Rawls' neuerer Gerechtigkeitstheorie, der ich mich hier anschließe und die ich vertrete, passen private Ironie und öffentliche Solidarität als komplementäre Erscheinungsformen recht gut zusammen.¹⁵¹ Die politische Theorie des späten Rawls hat eine für seine Anfänge als politischer Philosoph und für den scheinbaren Deduktivismus seiner von der damals neuartigen *Rational-choice-Theorie* her entlehnten anfänglichen Überlegungen eher überraschende, aber im Grunde völlig plausible Trennungslinie gefunden, die in gewisser Weise schon von der Entwicklung der neueren politischen Theorie selbst schon vorgeformt war. Deren Distanzierungsprozeß nämlich von der klassischen politischen Philosophie hatte diesen Ausdifferenzierungsprozeß längst vorher vollzogen, ohne jedoch über den faktischen Vollzug des Paradigmenwechsels hinaus auch letztlich einleuchtende Begründungen dafür zu liefern.¹⁵² Die ungelösten und unaufgearbeiteten Fragen des alten Paradigmas kehrten deshalb zwangsläufig zurück und führten, zusätzlich angeregt durch Rawls' in der Tat ingeniösen Großentwurf in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* zu einer neuen Konjunktur und einem neuen Ansehen politischer Philosophie, das sich an amerikanischen Universitäten bis heute erhalten hat und erst von innen heraus, das heißt in einer Rückbesinnung auf John Dewey und die Tradition des Pragmatismus, zu neuen Trennungslinien gefunden hat, die

151 Vgl. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 127 ff., sowie ders., *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O.

besser und solider begründet erscheinen als die schlichte positivistische Setzung, die technische Fragen des *behavior* und der *implementation* an die Stelle politischer Analyse gesetzt hatte. Es handelt sich also nicht um eine erneute positivistische Wendung der politischen Theorie, sondern, wenn man schon von Wende reden will, eher um eine pragmatistische Wendung. Die bei aller gegenseitigen Kritik doch auffälligen Gemeinsamkeiten zum Beispiel zwischen Kommunitariern und Liberalen sind letztlich Konsequenzen des beiden gemeinsamen Pragmatismus und der pragmatischen Demokratietheorie John Deweys.¹⁵³

152 Vgl. Wilhelm Bleek, »Die Gründung der Wissenschaft von der Politik in den USA. Ein Kapitel amerikanisch-deutschen Kulturtransfers«, in: Manfred Funke, Hans-Adolf Jacobsen, Hans-Helmuth Knütter, Hans-Peter Schwarz (Hg.), *Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa*, Bonn 1987, S. 521-533, sowie Jürgen W. Falter, Harro Honolka, Ursula Ludz, *Politische Theorie in den USA. Eine empirische Analyse der Entwicklung von 1950-1980*, Opladen 1990.

153 Vgl. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, a.a.O., sowie vor allem Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca und London: Cornell University Press 1991. Georgia Warnke spricht von einer hermeneutischen Wende in der neueren politischen Philosophie. Vgl. Georgia Warnke, *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1993, S. 1-12.

Schluß

Moralisches Urteilen tendiert dazu, die Grenzlinien einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Gesellschaft zu überschreiten. Gerade aufgrund seines unspezifischen Charakters kommt es Einheits- und Vereinheitlichungssehnsüchten entgegen. Dadurch gerät es in ein Spannungsverhältnis zu den in der Moderne weitgehend auf Funktionssysteme reduzierten Bereichen von Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Religion, Familie, Regierung oder Erziehung. »Diese Entwicklung macht es schwierig, die Gesellschaft auch heute noch als durch Moral integriert zu beschreiben.«¹

Niklas Luhmann hat mit den Methoden einer historischen Semantik beschrieben, wie speziell für den Bereich der Politik die abnehmende Anwendbarkeit der traditionellen Moral zu komplexen Regel-Ausnahme-Schemata führte, die in der frühen Neuzeit vorübergehend in der Doktrin von der Staatsräson zusammengeführt wurden. Die Verstöße sollten selber einer moralischen Regelung unterworfen werden.² Es hat sich jedoch gezeigt, »daß wir mit den alten Üblichkeiten der ausnahmegespickten Moral nicht mehr auskommen.«³ Sowohl das politische als auch das Rechtssystem haben sich von ihrer traditionellen Konzipierung aus dem Begriff der Gerechtigkeit emanzipiert und ihren Eigensinn entfaltet. Moral und Religion erscheinen vor dieser Entwicklung als vormodern. Beide aber haben die Kritik, die ihre Ansprüche durchlöcherte und ihren Bedeutungsverlust bewirkte, überleben können, wenn auch auf unterschiedliche Wei-

1 Niklas Luhmann, »Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik«, in: Peter Kemper (Hg.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?*, Frankfurt am Main 1994, S. 27-42, hier S. 31.

2 Niklas Luhmann, »Staat und Staatsräson im Übergang von traditioneller Herrschaft zu moderner Politik«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 65-148; vgl. dazu auch Herfried Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1987.

3 Luhmann, »Die Ehrlichkeit der Politiker«, a.a.O., S. 33.

se. Anders als die Religion hat sich der moralische Bereich nicht vollständig in einem eigenständigen Sonderbereich organisieren lassen, der dann zum Beispiel die Welt der bewunderten Moralvirtuosen, literarisch und filmisch transportierter Mythen über moralische Handlungsweisen und gelegentlicher Erhebungen der übrigen über ihren Alltag wäre. Schon vom Ansatz, von der verwendeten Unterscheidung gut/schlecht bzw. gut/böse bleibt Moralität tendenziell uferlos und grenzüberschreitend.

Heute praktiziert sie ihre Grenzüberschreitungen weniger als systematische Regelung als vorzugsweise in der Form des Moralisierens. In dieser Gestalt scheint sie kaum an den in dieser Arbeit so ausführlich thematisierten Begründungsproblemen zu leiden: »Den Moralisten fällt es ja nicht schwer, ihre Meinungen zu begründen. Wenn man sie zu belehren versucht, gerät man mit ihnen in Streit [...]«. ⁴ Eine politische Ethik allerdings, die sich als Lehre nicht bloß von der Begründung, sondern auch von den Grenzen der Moral verstünde, könnte versuchen, Kriterien anzugeben, um das Ausufern moralischer Imperative in alle Funktionsbereiche hinein auf das Unvermeidliche bzw. Wünschenswerte zu beschränken. Sie könnte, als selbst moralisch gedeckte Metakonzeption, den Rückzug der Moral aus den Funktionsbereichen abdecken helfen: »Eine Ethik, die modernen gesellschaftlichen Verhältnissen gerecht werden will, müßte über Anwendung und Nichtanwendung von Moral befinden können.« ⁵ Politische Ethik wäre dann zu verstehen als Lehre von den inneren und äußeren Grenzlinien der Moral.

Wenn man sieht, daß es an Gründen nicht mangelt, daß aber auch die besten unter ihnen im politischen Bereich nichts als Meinungen unter anderen darstellen können, dann mag man darüber in Zweifel geraten, ob ein solches Vorgehen noch den Traditionsnamen Ethik verdient. Es handelt sich bei den im dritten Teil dargestellten Trennungskonzeptionen um eine radikale Abwertung einstiger philosophischer Überlegenheitsansprüche über das bloße Meinen. Beim Wechsel in die politische Diskussion verdampfen derartige Präntentionen und schlagen sich dann allenfalls noch in einigen Nischen des Rigorismus und Fundamentalismus nieder. »Wir beobachten eine strukturelle Nichtidentität des Moralcode und des politischen Code, einen Wider-

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 34, Hervorhebung von Luhmann. Vgl. auch ebd., S. 32.

spruch zwischen der kommunikativen Praxis der Politiker und den Funktionspostulaten der Demokratie, zu der sie sich bekennen. Es gibt keine einfache Reduktion von Politik auf Moral – es sei denn in politischen Systemen, die politische Gegner moralisch disqualifizieren und sie mit diesem Argument aus der Politik entfernen.«⁶

Die Residualfunktion von Moral bleibt dann im wesentlichen, die Autonomie des politischen Codes zu gewährleisten und zum Beispiel dafür zu sorgen, daß nicht durch Korruption Staatsentscheidungen unter dem Verkehrspreis eingekauft werden können. Moral kann also benutzt werden, den politischen Code abzustützen.

Aber auch hier gilt offenbar, »daß das politische System, und Gleiches dürfte für andere Funktionssysteme gelten, selbst regelt, in welchen Hinsichten und in welchen Formen Moral relevant wird.«⁷

Dieser Analyse Luhmanns ist weitgehend zuzustimmen und damit auch seiner Folgerung, daß »der traditionelle Zusammenhang von Moral und Vernunft« dann fraglich wird.⁸ Zuletzt ist die Diskursethik auf hohem Niveau mit dem Anspruch gescheitert, »mit Hilfe von Vernunftargumenten Moral zu erzeugen.«⁹ Moralische Imperative, die einst als göttlicher Wille auftraten, sollten nach der aufklärerischen Säkularisierung in ihrer Gültigkeit von der Zustimmungsbereitschaft der Menschen selbst abhängen. Nun gilt aber offenbar, daß man sich seine unbedingten Pflichten nicht selber machen kann.¹⁰ Kant hatte deshalb einen Autonomiebegriff gewählt, der den freien Willen als den dem Sittengesetz unterworfenen Willen definierte¹¹, also eigentlich keinen Spielraum für eine freie Entscheidung zwischen Gut und

6 Ebd., S. 37.

7 Ebd., S. 40.

8 Ebd., S. 41.

9 Werner Becker, »Zur Lage der Philosophischen Ethik heute und ein Blick zurück auf Kant«, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), *Grenzen der Ethik*, München u. a. 1994, S. 13-24, hier S. 15.

10 Ebd., S. 17.

11 Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A 98; vgl. Gerhard Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main 1994, S. 118 ff.

Böse ließ. Ohne diesen speziellen Autonomiebegriff wird Kants Vernunftethik unverständlich. Die Mehrzahl der gegenwärtigen Ethiker hat diesen Begriff stillschweigend oder explizit verworfen. »Die Ethiker des Utilitarismus setzen die Entscheidungs- und Wahlfreiheit ebenso selbstverständlich voraus wie etwa John Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit* oder Hans Jonas im *Prinzip Verantwortung*.«¹² Karl-Otto Apel ist hier die Ausnahme, denn er hat Kants Idee einer zwingenden Moralbegründung außerhalb unseres Willens aufgenommen durch die Vorstellung einer Akzeptanzpflicht, die jeder vernunftbegabte Mensch gegenüber den Voraussetzungen rationaler Diskurse hat.¹³

Der politische Ethiker wird auch nach diesem Versuch, mit den Methoden der Reflexion aus moralischen Überzeugungen wissenschaftlich unbestreitbare und deshalb verpflichtende Wahrheiten zu machen, nur konstatieren können, daß allenfalls eine »Suggestion der Unumstrittenheit« erzeugt werden konnte, während der Streit aber unverändert weitergeht.¹⁴ Werner Becker hat die Befürchtung geäußert, daß zumindest dieser Strang einer präskriptiven politischen Ethik immer noch im Dienste der Realitätsverdrängung steht, nämlich der Verdrängung der Tatsache, daß zur Ausbreitung der individuellen Freiheit auch die »Freisetzung des mit dem individuellen Egoismus verbundenen Partikularismus moralischer Überzeugungen«, der »Abbau der individuellen Verantwortung für das Moralische im klassisch-christlichen Sinn« und die »arbeitsteilige Entlastung der Individuen durch den Aufbau des modernen Sozialstaats« gehört.¹⁵

Wenn man Freiheit gegen die autonomietheoretischen Überhöhungen im Sinne der intuitiven Begriffsbedeutung als Willkürfreiheit faßt, gibt es nur noch hypothetische Imperative, die von den selbstgesetzten Zielen abhängen. Moral kann dann nicht mehr als eine meist recht widerspruchsvolle Ansammlung sozialer Tatsachen sein, die unter bestimmten Aspekten nützlich, sinnvoll oder gar wünschenswert sein mögen, die aber weder eine Vernunfteinheit bilden noch vernunftbegründet sind. Diese Art von moralisch außerordentlich prekärer Freiheit, die – *horribile dictu* – auch die Freiheit der Verfügung über das eigene Leben

12 Becker »Zur Lage der Philosophischen Ethik heute«, a.a.O., S. 17 f.

13 Ähnlich Becker, ebd., S. 17.

14 Ebd., S. 20.

15 Ebd., S. 20 f.

beinhaltet und über deren konkrete Inhalte kaum ein moralischer Konsens herzustellen sein wird, avanciert unter den Bedingungen der Moderne zum eigentlichen Kern des zu Verteidigenden. Die wirklichen Pflichten¹⁶ wären dann, im Sinne einer Metakonzeption von Moral, die Achtung vor der Meinungsfreiheit und vor den politischen Freiheiten der anderen und, damit verbunden, die Achtung vor den politischen Voraussetzungen dieser Freiheit, also vor dem Rechtsstaat und dessen Zwangsbefugnis, auch wenn das eigene moralgeladene Gewissen anders empfindet. Rawls' Vorrang der Freiheit erweist sich hier als das tatsächlich politische Prinzip, das von einer politischen Ethik her gedeckt ist, das aber mit dem Moralisieren im politischen Feld in einem praktisch immer wieder auszutragenden Spannungsverhältnis steht.

Soweit ließe sich wohl unter allen hier behandelten Autoren eine Einigkeit herstellen, daß Politik und Moral zwei verschiedene Bereiche sind, in denen eine ausdifferenzierte Rationalität unterschiedliche Kriterien gelten läßt. Allerdings hat sich bei der genaueren Betrachtung der jeweils verwendeten Begrifflichkeit gezeigt, daß keiner von ihnen diese Kriterien in ihrer Relation wirklich genau bestimmen konnte. Ich halte dies für einen Mangel, der in der Sache begründet ist, nicht im Unvermögen der Theoretiker.

Der Mangel hat zwei Ursachen. Erstens ist nämlich die moralische Unterscheidung zwischen gut und schlecht relativ einfach zu handhaben und hat einen expansiven Zug. In besonderen Fragen, das heißt entweder bei neuartigen Problemstellungen (besonders im Bereich der medizinischen Ethik) oder bei solchen, wo traditionelle positivistische Antworten versagt haben (Gültigkeit nationalsozialistischen Rechts), kommt ihr eine Residualfunktion zu. Der Moraldiskurs drängt aufgrund seiner grenzüberschreitenden Eigenschaft in Bereiche vor, die nachgiebig genug sind, seine Vorgaben aufzusaugen. Moral im modernen Sinne bildet sich dort, wo andere Orientierungen wie Tradition

¹⁶ Werner Becker, dem ich in der inhaltlichen Bestimmung dieser Pflichten folge, verwendet hier sogar, obwohl er vorher derartige Suggestionen problematisiert hatte, das Wort »kategorisch« im Kantischen Sinne, obwohl die politisch-pragmatische Begründungsebene, die er an dieser Stelle wählt, genau diese Bezeichnung nicht zu tragen vermag. Vgl. ebd., S. 21.

und Recht nicht ausreichend oder nicht stabil genug sind. Sie hat einen generalisierenden Zug. Sie kann durch Aktualisierung von Empörung bei der politischen Artikulation bislang vernachlässigter Probleme helfen. Sie kann diese dadurch in den Bereich der Politik einbringen, wo sie allerdings dann nach dessen Maßgaben und mit dessen Mitteln weiterbearbeitet werden müssen, wenn man die gefährlichen Nebenwirkungen einer moralfundamentalistischen Politisierung vermeiden will.

Zweitens ist aber auch die Politik nicht einfach nur ein Rationalitätsbereich, der neben anderen existiert. Aufgrund der mit ihr im Prinzip immer verbundenen Zwangsgewalt kann sie in jeden anderen Bereich in einer sehr nachhaltigen Weise hineinwirken und erhebliche Folgen auslösen. Vielleicht reicht sie nicht aus, um eine Volkswirtschaft zum Funktionieren zu bringen, sie genügt aber allemal, um diese lahmzulegen. Politik ist nicht nur ein distinkter Bereich, sondern zugleich eine Agglomeration, in der die verschiedenen Rationalitätssphären zusammenkommen und vermittelt werden müssen. Sie läßt sich begrifflich in einer Sphärentheorie der Rationalität nicht vollständig erfassen, weil sie immer auch die Funktion eines Metabereichs wahrnimmt, der die Macht hat, die Grenzen zwischen den anderen Bereichen selber zu ziehen und ihre Aufrechterhaltung mit zu überwachen.¹⁷ Die Kunst der Trennungen, von der Michael Walzer spricht, ist also selber eine politische Kunst. Die Trennungslinien müssen politisch diskutiert und politisch ausgehandelt werden, denn kein anderes Vorgehen kann als demokratisch gelten. Unter der Voraussetzung demokratischer Strukturen hat nichts die Chance, sich dem politischen Diskurs in seiner typischen, nicht in seiner diskursethisch bereinigten und idealisierten Form zu entziehen. Gerade der Schutz der Privatsphäre, an den an diesem Punkt sofort jeder denken wird, ist eine der eminentesten politischen Fragen und ständigen Neudefinitionen und neuen Abgrenzungsversuchen unterworfen.

Die Begriffsabgrenzung zwischen dem politischen und dem moralischen Bereich kann deshalb nicht hinreichend scharf sein, weil sich in der Sache Überlagerungen ergeben. So können moralische Empörungsreaktionen durchaus Wächterfunktionen bei der Einhaltung an sich politisch gezogener Grenzen haben, zum

¹⁷ Thomas Morawetz, »Tension in ›The Art of Separation‹«, in: *Political Theory* 13, Nr. 4, 1985, S. 599-606, besonders S. 604.

Beispiel bei der Aufrechterhaltung der Pressefreiheit, der Einhaltung der Gewaltenteilung oder auch, wenn es darum geht, staatlichen Organen gegenüber die Forderung der Publizität ihrer inneren Abläufe und Entscheidungsstrukturen durchzusetzen. Die Kunst der Trennungen bedarf dann einer moralischen Abstützung.

Demokratische Politik selbst scheint nach moralischen Argumentationsformen zu verlangen. Das hängt mit dem Begründungsbedarf politischer Handlungen zusammen. Partikulare Begründungen reichen in klar umgrenzten professionellen Gruppen mit vergleichbarer Ausbildung normalerweise aus. So gehört die Doktrin von der Staatsräson in die Zeit der Fürstenkabinette und der Geheimdiplomatie.¹⁸ Eine diffusere Öffentlichkeit, die ja eine der Grundlagen des politischen Diskurses in der Demokratie ist, tendiert dagegen zu allgemeineren Begründungsformen und zur jeweiligen Überbietung von als partikular empfundenen Argumenten. Zumal viele auf entsprechender Grundlage gefällte Entscheidungen für den einzelnen, der ihnen qua Gesinnung oder Wahlbeteiligung zustimmt, nur sehr minimale Folgen haben bzw. Opfer bedeuten, so daß oft schon aus Gründen der Übersichtlichkeit ein einfaches und populäres, also moralisches Argument zur individuellen Entscheidungsfindung benutzt wird.¹⁹

So bleibt einer politischen Theorie nur die Aufgabe, die unvermeidliche Residualfunktion moralischer Diskurse zu beschreiben und ansonsten vor dem Ausufern, vor der Entgrenzung

18 An diesem Punkt zeigt sich, daß Ausdifferenzierung nicht als durchgängiger in eine Richtung verlaufender Prozeß und schon gar nicht als geschichtsphilosophisches Konzept zu verstehen ist. Die Lehre von der Staatsräson folgte gewiß einer wesentlich ausdifferenzierten Logik als die gegenwärtige Außenpolitik großer Demokratien, sie gehört aber in eine vordemokratische Zeit. Mehr Differenzierung bedeutet keineswegs eine bessere Welt. Sie ist nur eine Verfahrensweise, unter gegebenen Voraussetzungen zu Resultatverbesserungen zu kommen. Wenn die erfolgreich ausdifferenzierte Privatsphäre dazu dient, in diesem geschützten Raum unkontrolliert gewalttätig werden zu können oder ungestört Verbrechen vorzubereiten, dann ergeben sich Abwägungsfragen zwischen dem Bereichsschutz und den Benachteiligungskosten für andere.

19 Luhmann, »Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik«, a.a.O.

des Moralischen zu warnen. Die Kritik eines »generalisierenden Moralismus«²⁰ ist eine der Formen, die solche Warnungen annehmen können. Die moralische Aufladung politischer Probleme erschwert ihre Lösung, da moralische Festlegungen wenig kompromißfähig und nicht hinreichend komplex sind. Sie läßt sich vielleicht am besten mit dem Begriff des Moralisierens kennzeichnen. Das Moralisieren wäre dann eine wegen seiner schädlichen Nebenfolgen abzulehnende Art, auf den wachsenden Orientierungsbedarf zu antworten, der durch die steigende Zahl individueller und gesellschaftlicher Verhaltensoptionen entsteht.²¹

Gerade die unersetzliche Rolle des Moralischen als nicht genau begrenzbarer Residualfunktion ist es, die jederzeit diese Entgrenzungsgefahr nahelegt, weil immer gerade das, was mit klaren rechtlichen oder politischen Kriterien nicht greifbar ist, zum moralischen Problem wird.

Ein ausgeprägter Basismoralismus (weil er jedem ein schnelles, einfaches und durch den Empörungsgestus auch ausreichend lautstarkes Urteil über Verhaltensweisen von Politikern erlaubt) und Medienmoralismus (Skandale fördern die Auflage, selbst wenn es sich um inszenierte Scheinaffären handelt) sind gewiß in einer Gesellschaft, die keine *arcana imperii* mehr kennen darf, nicht zu vermeiden. Aber Moralbewegungen müssen nicht unbedingt lediglich etwas Gemütliches, Gewaltfreies, Kirchenzirkelhaftes haben. Die Vulkane des moralischen Fundamentalismus können jederzeit wieder zu sprühen anfangen. Die religiösen Ursprünge der Moral können, wie Barrington Moore gezeigt hat, in faschistische Bewegungen münden.²² Die Empörungs- und Bewegungsdimension politischer Moralität ist es, die Anlaß zu dieser Warnung gibt.

Ohnehin fordert eine genauere Betrachtung der meisten hier analysierten Moralempfehlungen aus politischer Perspektive eher eine nüchterne Distanz. Das gilt auch und gerade gegenüber solchen Konzeptionen, die selber teilweise oder ganz auf dem Pathos der Nüchternheit aufbauen. So ist Hermann Lübbes

20 Hans-Martin Sass, »Generalisierender Moralismus und Differentialethik«, in: Kurt Röttgers, in Verbindung mit Weyma Lübbe, Hans-Martin Sass (Hg.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*, Basel 1992, S. 186-205.

21 Ebd., S. 187.

Pragmatismus auf Selbstverständlichkeitsbehauptungen angewiesen, mit denen er von der unhinterfragten Geltung traditioneller Normen gegenüber dem Totalitarismus oder der unproblematischen Begründung politischer Normen in der Gegenwart (etwa bei der Festlegung von Walfangquoten) ausgeht. Sobald diese Voraussetzung erschüttert wird oder sich ein paar Jahre später schlicht auflöst, entgleitet einer solchen Theorie die Grundlage. Ähnlich verhält es sich mit dem partiellen Pragmatismus von Jürgen Habermas, der glaubt, mit der Angabe des Diskursprinzips sei die entscheidende Aufgabe gelöst, und alles übrige würden »die Betroffenen« selbst in den Diskursen lösen – während es doch gerade darum geht, angeben zu können, mit welchen Argumenten man im Diskurs sinnvollerweise das für richtig Gehaltene begründen kann.

Die komplementäre Gefahr ist die Entgrenzung des Politischen. Die stalinistische Politisierung der Moral und die fundamentalreligiöse Moralisierung der Politik können als zwei Extremformen der Entrationalisierung dieser prekären Funktionstrennung angesehen werden.

Begründungen, auch philosophische, Leitlinien und Anleitungen für politische Entscheidungen, die über die reine Interessenartikulation hinausgehen, sind in demokratischen Strukturen sinnvoll. Und zwar aus demokratischen Gründen: in ihnen manifestiert sich der Respekt vor dem anderen, die Bereitschaft, auch von dessen Interessen zumindest diejenigen wahrzunehmen und einzubeziehen, die mit den eigenen kompatibel sind. Der moralische Weg, dazu bei der Verallgemeinerbarkeit anzusetzen, hat zudem die Intuitionen für sich. Das Begründen ist eine Form der Anerkennung.

Dieses Argument legitimiert allerdings nicht jede Form von Ethik, sondern nur eine explizit politische, oder, sagen wir besser, um Verwechslungen mit einer politischen Machttheorie zu vermeiden, eine demokratische, die vom gleichen Respekt für alle Bürger ausgeht. Ein vor- und überpolitisch auftretender Wissensanspruch vom moralisch Richtigen²³ allerdings würde gera-

22 Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main 1982, Teil III.

23 Vgl. Werner Becker, »Der fernethische Illusionismus und die Realität«, in: Kurt Salamun (Hg.), *Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Tübingen 1989, S. 8.

de diese Anerkennung zugunsten der Statuierung eines übergeordneten Prinzips verweigern.

Das Bedürfnis nach einem solchen Wissen ist durchaus vorhanden: »Man erwartet von den wissenschaftlichen Fachleuten fürs Ethische, in erster Linie den Philosophen und Theologen, daß sie wie die anderen Fachleute der handlungswissenschaftlichen und der technischen Fächer auch zu kompetenten Ratschlägen in der Lage sind, wie man zu gültigen moralischen Maßstäben in den Gebieten gelangt, wo sie so schmerzlich vermißt werden, und wie man moralische Maßstäbe, die auf begrenzten Gebieten gültig sind, in ihrem Gültigkeitsbereich ausdehnt und etwa zu weltweit geltenden Maßstäben macht.«²⁴ So wie es eine Entlastung für die ärztliche Verantwortung bedeutet, bestimmte Entscheidungen über Leben und Tod auf notfalls kurzfristig zusammenzurufende Ethikkommissionen zu übertragen, so wäre es ja auch eine politische Verantwortungsentlastung, wenn es klare Regeln und Rezepte geben würde – wie einst jene Regeln der Staatsräson, die für eine gewisse Weile im 19. Jahrhundert jeder deutsche Stammtisch internalisiert hatte.²⁵ Die Vorstellung des Ethikexperten, der per Funk aus der Vorlesung in einen Operationssaal abgerufen wird, um das Ärzteteam bei einer Entscheidung zu beraten, ist in Nordamerika offenbar keine Karikatur mehr.²⁶

Zweifellos ist in solchen Fragen Reflexions- und Beratungsbedarf vorhanden. Auch die Beiträge der Ethiker hierzu müssen als erwünscht angesehen werden. Werner Beckers und Niklas Luhmanns Sorge allerdings, daß hier mit wissenschaftlichem oder wenigstens professoralem Nimbus operiert wird, der die Gefahr mit sich bringt, die Standards wissenschaftlicher Rationalität und damit das Ansehen der Wissenschaft selbst zu gefährden, ist berechtigt: »Bei allen Versuchen von Nobelpreisträgern, ins Weltregiment einzugreifen oder sich für gute Dinge einzusetzen: ihre wissenschaftliche Leistung rechtfertigt das nicht; es handelt sich

24 Ebd., S. 4.

25 Vgl. Friedrich Meineckes Diagnose des Massenmachiavellismus in: »Die deutsche Katastrophe«, in: ders., *Autobiographische Schriften*, hg. und eingeleitet von Eberhard Kessel, Stuttgart 1969.

26 Ich verdanke diese bildhafte Vorstellung einem Vortrag von Lukas B. Sosoe, Montreal, am 15. 8. 1994 in Halle.

um einen klaren Mißbrauch verdienter Reputation.«²⁷ Es ist der Schritt vom Wissenschaftler zum Propheten. Hans Jonas ist von allen noch der seriöseste, offenste und sympathischste, seine Argumentation ist noch die intellektuell anspruchsvollste. Unterhalb dieser Ebene gibt es ein inzwischen unübersehbares Feld meist theologisch oder auf andere Weise irrational fundierter Ethikkonzeptionen, die, weil für sie die Grundfragen immer schon beantwortet sind, meist aus uferloser Kasuistik bestehen, ohne je das in beispielhafter Weise bei Michael Walzer vorzufindende Niveau einer reflexiven Urteilskraft zu erreichen. Bei Walzer wird die Reflexion des typischen Einzelfalls immer auch benutzt, um die jeweils anzuwendenden Normen überhaupt erst am konkreten Fall zu prüfen. Der schlechte Ruf der angewandten Ethik hängt auch damit zusammen, daß auf diesem Sektor viele tätig sind, die alles immer schon zu wissen vorgeben. Anwendung heißt dort schlicht Anwendung von vorgegebenen Prinzipien, nicht deren reflexive Prüfung.

Mein Argument für eine demokratische Ethik bedeutet für diesen zwar politisch wirksamen, intellektuell aber uninteressanten Bereich, daß hier eine Demokratisierung überhaupt erst einsetzen muß. Kasuistik ist unverzichtbar und kann zur Schärfung des Problembewußtseins in Entscheidungssituationen, aber gelegentlich auch in ansonsten zu abstrakten Moraldiskussionen beitragen. Wo sie aber auf dem Boden des Dogmas praktiziert wird, trägt ihre Wiederbelebung voraufklärerische Züge.

Die Ungeduld, nun endlich aus langen metaethischen Überlegungen zu ein paar praxisnahen Fragen vorzustößen, mag psychologisch verständlich sein und ist wohl nur schwer zu vermeiden, aber sie ist auch bedenklich naiv, denn sie enthält die ständige Verführung, vom Niveau der Reflexivität herabzuklettern, den Schutzanzug und die Schutzmaske des »Experten« überzuziehen, um nun endlich handgreiflich handeln zu können. Eine heute vertretbare Ethik muß jederzeit in der Lage sein, ihre eigenen Grenzen wahrzunehmen, und zu einer permanenten Überprüfung ihrer Prinzipien bereit sein. Die Trennung zwischen »Prinzip« und »Applikation« dagegen setzt immer schon das Wissen der richtigen Prinzipien voraus. Es gehört ins verein-

27 Luhmann, »Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik«, a.a.O., S. 32.

fachende Bild, wenn gesagt wird, über die Grundnormen bestehe doch weitgehende Übereinstimmung, es komme nur darauf an, sie mit angemessener Urteilsfähigkeit auch in der Praxis durchzusetzen. Die Differenz besteht meist schon über die Tragfähigkeit und Reichweite der Grundprinzipien, die der Anwender dann immer auch im Blick haben muß. Die Grenzreflexion ist heute offenbar ein permanent mitlaufender Bestandteil des Ethikdiskurses: er ist reflexiv geworden. Nur so können die schrecklichen Vereinfachungen der »wohlwollenden« Tyrannis vermieden werden, die übrigens nicht als Extravaganz von Hans Jonas abgetan, sondern als strukturell naheliegende Eigentümlichkeit potentiell aller auf unmittelbar praktische Wirksamkeit gerichteten prophetischen oder revolutionären Ungeduld angesehen werden sollte.

Eine Metaethik, die jederzeit politische Begrenzungsfragen stellt, ist nun aber keine »reine« Ethik mehr, wie sie vor allem in der deutschen Tradition offenbar immer noch eine Art von Leitbildfunktion hat. Sie ist nicht nur insofern politisch geworden, als sie diesen Bereich als Anwendungsdimension mit in den Blick nimmt, sondern sie muß die politische Reflexion schon in ihre eigene Voraussetzungsdiskussion hineinnehmen. Der metaethische Ansatz ist also mehr als die bloße Einziehung einer weiteren speziellen Diskursebene. Er impliziert, daß gegenwärtige, nachmetaphysische Ethikkonzeptionen von vornherein als politische Ethik angelegt sein müssen. Ethik ist dann nicht mehr, wie traditionell im aristotelischen Modell und wie auch noch in der älteren Lehre von der Politik, dem politischen Handeln vorgeordnet und setzt diesem die Maßstäbe, sondern die politische Theorie greift ihrerseits in deren Reflexionsprozesse ein.

Die Aufgabe politischer Ethik ließe sich zusammenfassend also bestimmen als reflexive Kontrolle und Kanalisierung der grenzüberschreitenden Impulse faktisch ständig sich entwickelnder Moral und Moralität. Akzeptiert man diese spezifische Kompetenzzuweisung, dann ergibt sich allerdings, daß nur bestimmte Formen politischer Ethik ihr gerecht werden können. Können die hier behandelten Konzepte diesem Anspruch gerecht werden? Bekommen sie die genuin demokratischen Meinungsbildungsprozesse in den Blick?

Apel versteht sein diskursives Konzept ausdrücklich als eine »Ethik der Demokratie«. Diskurse sind elementar demokratische

Einrichtungen. Schon im Ursprung des für Apel zentralen Begründungsarguments ist das Mitreden potentiell aller verankert. Demokratischer scheint es nicht zu gehen. Die politische Analyse zeigt allerdings, daß mit diesen Stärken auch einige Schwächen verschränkt sind. Die ausgeprägten Idealisierungen der Diskurs-situation und die Institutionenferne der Argumentation deuten darauf hin, daß es sich mehr um eine Ethik der demokratischen Idee handelt, der keine mögliche Praxis je wird entsprechen können. Das zeigt sich ebenso deutlich bei Habermas' Institutionalisierungsüberlegungen, die im Grunde auf eine auf Dauer gestellte Reflexion hinauslaufen und so eigentlich Demokratie-theorie und Demokratie verwechseln oder, anders ausgedrückt, ständig in der Gefahr stehen, die Idealisierung einer nicht hinreichend bestimmten Diskursöffentlichkeit unmittelbar an die Stelle konkreter Praxis zu setzen.

Der Demokratievorteil, den diese Argumentation dennoch lange Zeit vor Rawls' Gerechtigkeitstheorie zu haben schien, der zufolge immer auch »einer allein« die Erwägungen hinter dem »Schleier des Nichtwissens« anstellen und mit gerechten Problemlösungsvorschlägen hervortreten konnte, wird spätestens durch Rawls' reflexiv-hermeneutische Wendung in den achtziger Jahren eingeholt. Auch er setzt die demokratischen Überlegungs- und Entscheidungsprozesse mit ihren »burdens of judgment« jetzt eindeutig an die erste Stelle vor jeder Art von als metaphysisch bezeichneter Fundierung. Schon von Anfang an war in seinem Begriff des »reflexiven Gleichgewichts« eine quasiempirische Kontrollinstanz gegenüber allen rein theoretischen Deduktionen eingebaut. Diese immer nur vorübergehende Ausbalancierung unserer wohlwogener Überlegungen ist ein hermeneutischer Prozeß.

An diesem Punkt ist das kommunitarische Denken sehr viel weiter gegangen als Rawls und hat im Grunde die andere Seite von Rawls' Theorie, nämlich die kontraktualistische Konstruktion von politischen Prinzipien aus der »original position«, ganz an den Rand gedrängt. Rein theorieimmanent hat der Kommunitarismus dadurch ein potentielles, nicht aber wirkliches Demokratiedefizit, denn man könnte ihm, wenn man seine Prämissen rein spekulativ prüft und nicht auf den konkreten Text und Kontext der einzelnen kommunitarischen Autoren achtet, durchaus unterstellen, sein Modell könne genausogut auch von nicht-

demokratischen Strukturen ausgehen. Faktisch ist dieses Defizit insofern nicht besonders gravierend, als die nordamerikanische Verfassung vorausgesetzt wird. Es handelt sich übrigens nicht um ein Reflexionsdefizit etwa dergestalt, daß den Kommunitariern naiverweise diese Voraussetzung entgangen wäre. Sie wird im Gegenteil beinahe bei allen ausdrücklich betont. Die Argumentation setzt hier die Anschauung, das »Zeigen auf« vorhandene und einigermaßen funktionierende Strukturen sowie notfalls auf deren Idealisierungen, die nicht als Rechtfertigungsideologie, sondern als Aufforderung zu Verbesserungen genommen werden, anstatt mehr oder weniger deduktiver Methoden.

Für den Zweck einer abschließenden Überlegung erscheint es mir sinnvoll, das kommunitarische Denken noch einmal in einer leicht gegenüber meiner Darstellung veränderten Typologisierung in Augenschein zu nehmen. Ich lehne mich hier an einem Vorschlag von Stephen Gardbaum und Richard Dees an²⁸: Man kann unterscheiden zwischen einem *Antiatomismus* (der auf die gemeinschaftlichen Voraussetzungen des Individualisierungsprozesses und die Gefährdung ebendieser Voraussetzungen durch diesen Prozeß aufmerksam macht), einem *metaethischen Kommunitarismus* (der eine universalistische Normenbegründung für illusionär hält und Normen immer nur in einem Kontext für rechtfertigbar und durchsetzbar hält) und einem *praxisorientierten Kommunitarismus* (der eine bestimmte Art von Gemeinschaft propagiert und durchsetzen will nach dem Modell von Barber oder Etzioni).

Der Antiatomismus ist vor allem eine kritische Grundlagenreflexion. Der metaethische Kommunitarismus mit seiner Kontextualisierung des Normativen kann genausogut die Voraussetzungen und Umfeldbedingungen etwa liberalen Denkens in seine Konzeption einbeziehen. Der Gedanke, die hermeneutische Reflexion von Rechtfertigungskontexten an die Stelle eines Glaubens an oder einer Propaganda für absolute, also losgelöste

28 Stephen Gardbaum, »Law, Politics, and the Claims of Community«, in: *Michigan Law Review* 90, 1993, S. 658-760. Richard H. Dees, »Liberalism in Context«, in: *Polity* 25, Nr. 4, 1993, S. 565-582, hier S. 579 Anm.: »antiatomism (in which individuals are defined by the community), metaethical communitarism (in which values can only be validated in the community), and strong communitarianism (in which a particular kind of community is promoted«.

Wertungen zu setzen, kann im Grunde heute als Standard nachmetaphysischen Denkens angesehen werden. Ein metaethischer Kommunitarismus scheint mir eine geeignete Voraussetzung zu sein für eine politische Theorie »auf der Grenze von reflexiver Nachdenklichkeit und Praxisorientierung«. ²⁹ Die dritte Variante, der praxisorientierte Aktivismus, ist dort attraktiv, wo er zu einer reflexiven Demokratisierung beitragen kann. Wo er dagegen zu einem starken normativen Kommunitarismus ³⁰ wird, steht er in Gefahr, aus der kontextualistischen Rechtfertigung den nicht notwendigen Schluß zu ziehen, daß nun auch ein einheitlicher, prägender, grundlegender bestimmter Kontext von Gemeinschaftlichkeit gefördert werden muß. Bleibt man beim *metaethischen Ansatz*, können liberale Autonomie- und Toleranzvorstellungen dagegen in den Rechtfertigungsprozeß aufgenommen werden. Das ist die Strategie von Michael Walzer und Richard Rorty. Es zeigt sich auch hier, daß der metaethische Ansatz mehr ist als ein bloßer möglicher Perspektivpunkt. Er ist vielmehr die Perspektive, in der politische Ethik heute überhaupt noch möglich ist, ohne repressiv zu werden oder in einen blinden Aktivismus zu verfallen.

Die besondere Gestalt einer auch im politischen Bereich hilfreichen Metaethik muß allerdings die einer *politischen Hermeneutik* sein. Hermeneutische Verfahrensweisen wurden in dieser Arbeit als Methode verwendet. Sie können aber darüber hinaus auch einen eigenständigen theoriebildenden Stellenwert bekommen. Ihr Herangehen ist ja so etwas wie der Konvergenzpunkt von Apel, Habermas, der Kommunitarier und in vielen Zügen auch des späten Rawls. *Politische Hermeneutik wäre eine Politik der Interpretation*. ³¹ Das ist in Rawls' Konzept des reflexiven Gleichgewichts angelegt, in Walzers *Kritik und Gemeinssinn* ausgeführt und bei Richard Rorty zugespitzt. Gesellschaftskri-

29 Heiner Hastedt, »Der ›liberale Ironiker‹ (Rorty) nach dem ›Verlust der Tugend‹ (MacIntyre). Zur Auseinandersetzung mit dem ›Kommunitarismus‹ in der gegenwärtigen politischen Philosophie«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 13, 1991, S. 252-260, hier S. 257.

30 Vgl. Dees, »Liberalism in Context«, a.a.O., S. 579.

31 Clarke E. Cochran, »The Thin Theory of Community: The Communitarians and their Critics«, in: *Political Studies* 32, 1989, S. 422-435, hier S. 434.

tik und gesellschaftliche Weiterentwicklung wären dann möglich durch Neubeschreibungen, wie sie in der Literatur ständig ausprobiert werden und ähnlich in jenen innovativen und avantgardistischen Bereichen philosophischen Denkens, die in der Zunft ein so geringes Ansehen genießen, in einer demokratischen Öffentlichkeit allerdings durchaus eine Chance auf Gehör haben. Rortys Konzeption der Neubeschreibung ist in der Tat der angemessene Weg der tentativen Vorbereitung zur auch praktischpolitischen Innovation.³²

Eine hermeneutisch aufgeklärte politische Ethik steht schon methodisch nicht in der Gefahr, einer pluralistischen Gesellschaft eine einheitliche Moral aufzuoktroieren – auch nicht eine einheitliche Diskursmoral, die immerhin schon die unmittelbare Deklaration dessen, was als moralisch richtig gelten soll, hinter sich gelassen hat zugunsten einer Bestimmung der idealen Situation, in der es zu »richtigen« Ergebnissen kommen soll, weil dann diejenigen nicht berücksichtigt sind, die Diskurse vielleicht gar nicht in allen Fragen führen wollen.

Die Struktur des Politischen ist primär dissensorientiert. Diskussionen zielen nicht unbedingt auf Übereinstimmung, sondern eher auf Mehrheitsgewinn. Die Struktur der Ethikbegründung in der Diskursethik ist dagegen konsensorientiert, weil die Geltung von Normen von der Zustimmung der Betroffenen abhängt, und zwar im Prinzip aller Betroffenen. Das ist in der Politik nicht bzw. nach den gängigen Vertragstheorien nur in einem sehr allgemeinen und den Einzelfragen fernen Sinne nötig.

Die reale Zustimmung jedes einzelnen würde einem Vetorecht gleichkommen. Wenn nun aber der einzelne ein Querulant ist, der die Gelegenheit, bei einer bestimmten Einzelfrage um seine Zustimmung gefragt zu werden, dazu nutzt, sich in den Mittelpunkt zu rücken und seine Klage über die gesamte Weltlage vorzutragen? Man kann das nicht als Sonderproblem einer möglicherweise als psychisch deformiert abzuqualifizierenden Minderheit bagatellisieren. Sobald eine Art Vetorecht existiert, wird strukturell jeder zum »Querulanten«, weil es dann einfach nahe liegt, mit der Zustimmung gleichzeitig Sonderforderungen zu verbinden, die gegenüber dem aktuell zu entscheidenden Pro-

³² Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989 (Original: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1989).

blem völlig sachfremd sein können. Jemand, der eine solche Situation nicht zur Verfolgung seiner Eigeninteressen nutzen würde, würde geradezu unklug handeln und Gelegenheiten verstreichen lassen. Im parlamentarischen System gibt es bei knappen Mehrheiten immer wieder die Situation, daß einzelne Abgeordnete in eine Schlüsselrolle geraten. Sie können dann entweder durch Bestechung (die nach deutschem Recht nicht verboten ist und die, weil sie die für den Geldgeber relativ billigste, für den Geldempfänger unmittelbar lukrativste Lösung ist, immer eine Versuchung in solchen Fällen darstellt) oder durch politische Zugeständnisse, zum Beispiel durch Gewährung von Vorteilen für den eigenen Wahlkreis, auch wenn es bei dem in Rede stehenden Problem um eine außenpolitische Angelegenheit geht, für eine der beiden Seiten gewonnen werden. Die Regierung ist in solchen Fällen als Allokationsinstanz zum Beispiel von Forschungsaufträgen oder Industrieansiedlungen gegenüber der Opposition meist im Vorteil.

Kurz gefaßt: die Konsensorientierung der Diskursethik behindert sie dabei, die zentrale Bedeutung der Ausdifferenzierung für eine politische Ethikkonzeption angemessen in den Blick zu bekommen. Galt es bislang meist als der entscheidende Unterschied zwischen traditionaler und moderner Ethik, daß eine ontologische oder religiöse Begründung durch eine Subjektivitätstheoretische ersetzt wurde, so tritt mit den Ethiken der Ausdifferenzierung die Gesellschaftstheorie an die Stelle der Subjektivitätstheorie. Man kann das in gewisser Weise als Sozialisierung der Moral kennzeichnen. Sobald hier aber auch eine normative politische Theorie ein Mitspracherecht beansprucht, überzeugen die gängigen Soziologismuskritiken (nämlich der Vorwurf der Konfundierung normativer Geltung und faktischer Akzeptanz) nicht mehr unbedingt. Ausdifferenzierung kann als evolutionärer Prozeß beschrieben werden, der damit keine weiteren normativen Implikationen hat. Das wäre die »soziologische« Beschreibungsform. Hans Joas hat demgegenüber den Gedanken ins Spiel gebracht³³, »ob nicht Grad und Richtung der Differenzierung oder die bloße Tatsache einer Differenzierung zum Gegenstand kollektiven Handelns und sozialer Bewegun-

33 Hans Joas, »Die Demokratisierung der Differenzierungsfrage. Die Krise des Fortschrittsglaubens und die Kreativität des kollektiven Handelns«, in: *Soziale Welt*, Heft 1, 1990, S. 8-27, hier S. 17.

gen gemacht werden können«. Joas stellt sich also vor, die Differenzierungsfrage nicht mehr als selbstlaufend zu betrachten, sondern normativ aufzuladen. Innerhalb der Differenzierungsprozesse sollen also noch Richtungs- und Schwerpunktentscheidungen möglich sein. Sie soll »nicht ausschließlich als unintendierte Handlungsfolge« aufgefaßt werden, sondern Chancen zu ihrer aktiven Gestaltung sollten wahrgenommen werden.³⁴ Die Differenzierungsfrage selbst ist damit offen für eine politisch-ethische Reflexion, wie Michael Walzer sie modellhaft vorgenommen hat.³⁵ Bei ihm gilt die Forderung der weitgehenden Autonomie der einzelnen Sphären, verbunden mit der Warnung vor der Tyrannei der Entdifferenzierung.³⁶

Politische Ethik wäre also in erster Linie zu verstehen als eine Lehre von der Autonomie differenter gesellschaftlicher Sphären und Distributionskonzepte von Ansehen, Arbeit, Geld, Mühe und Seelenheil.

Das Bewußtsein von Diskursgrenzen und damit Gerechtigkeitsgrenzen findet sich am radikalsten bei Jean-François Lyotard. Er gerät dadurch in die Problematik, nach einem nicht mehr rational fundierten Gerechtigkeitsbegriff suchen zu müssen. Hierfür findet sich bei ihm keine überzeugende Lösung. Die Trennungslinien, wie Lyotard sie mit seiner Konzeption des Widerstreits zieht, haben selber noch einen stark metaphysischen Anstrich. Die Willkür der Diagnose läßt große Spielräume, was denn als Widerstreit und was nur als Rechtsstreit angesehen werden muß. Die konkret von Lyotard angeführten Fälle von Widerstreit sind außerdem so überzeugend nicht. So politisch seine Argumentation auftritt, er tendiert doch dazu, die Problemlagen, wie vor allem am Auschwitz-Beispiel zu sehen, ins Mystische zu verschieben. Im Grunde wird diese Argumentation der spezifischen demokratischen politischen Rationalität nicht gerecht und appelliert an Leistungen des Eingedenkens und Zeugnis Able-

³⁴ Ebd., S. 24.

³⁵ Vgl. kritisch unter diesem Aspekt: Stephen Holmes, »Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus«, in: Niklas Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 9-41, besonders S. 32.

³⁶ Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt und New York 1992, S. 452, auch S. 447 und passim.

gens, die eher Moralvirtuosen als dem durchschnittlichen Staatsbürger zukommen.

Michael Walzers Sphärentheorie ist der Versuch, bereichsspezifische und bereichsangemessene Kriterien der gesellschaftlichen Normierung zu entwickeln, von denen einige moralisch sind, andere technisch effizienzorientiert, andere ästhetisch usw. – je nach Bereich. Eine übergeordnete Instanz, die die Bereichsabgrenzungen autoritativ vornimmt, gibt es bei ihm nicht. Es handelt sich um eine reflexive Erwägung über die Prinzipien eingübter Praxis, die mit Plausibilitätsargumenten operiert. Bestehende Praktiken werden nicht einfach als solche akzeptiert, sondern an ihren Ansprüchen und den aus ihnen selbst sich ergebenden Möglichkeiten gemessen. Diese Reflexion erst ermöglichende normative Ebene wird allerdings nicht von außen, also von einem Standpunkt reiner empiriefreier Moralität an die vorhandenen Strukturen herangetragen, sondern mit einer differenzierten hermeneutischen Verfahrensweise, die jede Gesellschaftskritik von außen als Entfremdung ablehnt und statt dessen interpretativ aus der Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung sowie den faktisch vorhandenen Reformideen ihre Politik entwickelt. Ein solches Verfahren dürfte zwar in den Augen einer auf die Reinheit der praktischen Vernunft ausgerichteten Moralität keine Chance auf Anerkennung haben, unter politischen Gesichtspunkten wird es aber das Modell einer Gesellschaftsreform sein, das am wenigsten soziale und menschliche Kosten verursacht. Das Problem bei Walzer ist allerdings, daß er angesichts der faktischen Interdependenz etwa von Wirtschaft und Politik letztlich nicht über ein wenn auch hochdifferenziertes System von Faustregeln hinauskommt.

Die prämoderne Grobheit und Unspezifität von Moraldiskursen wäre durch diese hermeneutische Anstrengung aufgelöst. Die wache Aufmerksamkeit für historische Umstände und das Gewordensein der eigenen Vorstellungen und Ansprüche ist dabei kein Relativismus, denn ein Pluralismus von Sphären, der zuweilen deren Inkommensurabilität und auch die Unvereinbarkeit von Zielen impliziert, beinhaltet noch keine beliebige Gleichsetzung und Gleichgeltung.³⁷ Diese wäre erst dann ge-

37 Vgl. zu dieser Differenzierung auch: Isaiah Berlin, »Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert«, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*.

ben, wenn nicht mehr nach sorgfältiger Abwägung gesagt werden könnte, daß unter bestimmten Umständen und in einem bestimmten Bereich eine bestimmte Unterscheidung oder ein bestimmter Maßstab am ehesten als angemessen gelten kann. Die hermeneutischen Verfahrensweisen Walzers sind als Versuch zu verstehen, dieser Komplexität einer Vielzahl von Faktoren gerecht zu werden, statt gesinnungsethisch ein möglichst einfach formuliertes Moralprinzip in und unter allen Umständen – abgemildert allenfalls durch eine nicht weiter ausgewiesene Urteilskraft – gelten zu lassen und sich um die dabei auftretende Nebenwirkung des *pereat mundus* lediglich mit philologischer Sophistik zu kümmern: nämlich etwa dergestalt, daß das Vergehen der Welt in diesem lateinischen Merkspruch ursprünglich so gemeint war, daß alle die vergehen sollten, die der weltlichen Sünde verfallen seien.³⁸

Luhmann hat im Grunde nur eine dünne, weil bloß theoretische Rechtfertigung für die Trennungen. Interventionen des Politischen in andere Bereiche würde er von seinem Ansatz her nur als besonderes System, zum Beispiel der Wirtschaftspolitik, beschreiben können, oder als Interdependenz von Systemen. Seiner Theorie fehlt aber der normative Gehalt, der die diversen Grenzziehungen erst nahelegen würde. Sie kann beschreiben, aber weder begründen noch motivieren. Ihr fehlt die normativ-motivationale Kraft, um die Trennungslinien auch als verbindliche zu postulieren. Sie beruft sich auf nicht mehr als einen neueren theoretischen Ansatz und unterscheidet sich dadurch zu ihren Ungunsten von der Rawlsschen Theorie, die ein Fazit zu ziehen versucht aus einigen hundert Jahren gesellschaftlichem Umgang mit tiefgreifenden religiösen Differenzen und mit demokratischen Trennungsstrukturen. Wenn man Luhmann folgen will, muß man viele Grundaussagen seiner Systemtheorie über-

te, hg. von Henry Hardy, Frankfurt am Main 1992, S. 97-122, besonders S. 114, 118, wo er Montesquieu, Vico und Herder vom Relativismusvorwurf freispricht.

38 So bei Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hg. von Karl Vorländer, unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1913, Hamburg 1973, S. 115-170, hier besonders S. 160, wo das Vergehen der »Schelme« geradezu herbeigewünscht wird.

nehmen. Rawls dagegen versucht seine Theorie von intellektuellen Sonderwegen, die nicht jedem zumutbar sein mögen, gerade freizuhalten.

In allen Trennungsmodellen werden die Moraldiskurse hermeneutisch abgekühlt. Sie streifen die Form situationsenthobener Prinzipien ab und werden zu historischen Erzählungen.³⁹ Prinzipien wie der kategorische Imperativ oder das utilitaristische Prinzip gelten dann nicht mehr als Moralbegründung oder deren Rechtfertigung, sondern als Kurzformeln für üblich gewordene Praktiken und allenfalls noch als pädagogische Hilfen.⁴⁰ Gegenwärtige Ethikkonzeptionen haben inzwischen durchweg die Phase der Moralbegründung aus einem Punkt (und sei es aus dem Faktum der Vernunft) hinter sich gelassen und tragen der Pluralität Rechnung.

Auch Rawls' Prinzipien sind mit den hermeneutischen Überlegungen des reflexiven Gleichgewichts affiziert. Vor allem, seit er den Gerechtigkeitsbegriff als politisch und nicht metaphysisch begreift, hat er sich von allen postmonotheistischen Moralbegründungen aus einem Punkt entfernt. Gleichzeitig erreicht seine Konzeption den unter diesen Umständen höchstmöglichen Grad von Prinzipienverallgemeinerung, die allerdings nicht mehr apriorischen Charakter trägt, sondern nur noch ein Problemfeld übersichtlich ordnet. Mit Rawls schließt sich sozusagen der Kreis der neueren Ethikdiskussion: Seine *Theorie der Gerechtigkeit* hat sie auf einem eindrucksvollen Niveau in Gang gesetzt, seine postmetaphysisch-politisch-hermeneutische Wende kann als ein Resultat angesehen werden, mit dem sich arbeiten läßt. Hier liegt der eigentlich politische Ansatz vor, weil bei Rawls der Bereich des Politischen als besonderer und – wegen der möglichen Zwangsgewalt – auch zentraler verstanden wird. Gerade aus dieser Prävalenz des Politischen folgert er die philosophisch-metaphysische Zurückhaltung. Die Rawlsschen Grenzgötter sind von allen die glaubwürdigsten, weil sie mit einem Minimum an theoretischer Überhöhung zu ihrer Abstützung auskommen. Die römischen Grenzgötter waren ganz unpersönliche, aber hochgradig respektierte Grenzsteine, also recht nüchterne und pragmatische Gottheiten, deren Feste in freundlichen Zusammenkünften der Nachbarn bestanden und deren

39 Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 108.

40 Ebd., S. 106 f.

Blutopfer man sich eher als antikes Grillfest vorstellen muß. Man kann Rawls' Theorie als ein Zurückweichen betrachten⁴¹ – es handelt sich aber in Wirklichkeit um das Zurückdrängen von noch nicht hinreichend über ihre Grenzen aufgeklärten Ansprüchen einer noch dem Nachklingen theologischer Absolutheitsansprüche verpflichteten Ethik der Frühmoderne.

41 Patrick Neal, »Justice as Fairness: Political or Metaphysical?«, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 1, S. 24-50, hier S. 24.

Literatur

Soweit keine deutschen Ausgaben genannt werden, stammen Übersetzungen von Zitaten vom Verfasser. Vorliegende Übersetzungen wurden an einigen Stellen mit Blick auf die Originaltexte leicht verändert.

- Abel, Günter, und Jörg Salaquarda (Hg.), *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*. Berlin und New York 1989.
- Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven und London: Yale University Press 1980.
- , *Neo-federalism?*, in: Jon Elster, Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 153–194.
- , *Why Dialogue?*, in: *The Journal of Philosophy* 86, Nr. 1, 1989, S. 5 bis 22.
- , *Neutralities*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 29–43.
- , *We the People*, Bd. 1: *Foundations*, Cambridge, Mass., und London 1991.
- , *Die Zukunft der liberalen Revolution*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 3, S. 221–231.
- Adams, Willi Paul, *Republikanische Verfassung und bürgerliche Freiheit*, Darmstadt 1973.
- Albers, Irene, »Kunst und Freiheit«, *Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 35–41.
- Albert, Hans, *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975.
- , *Traktat über kritische Vernunft*, 4. Auflage, Tübingen 1980.
- , *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982.
- , *Ein hermeneutischer Rückfall. Jürgen Habermas und der kritische Rationalismus*, in: *Logos, Neue Folge* Bd. 1, Heft 1, 1993, S. 3–33.
- Albert, Hans, und Karl-Otto Apel, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?*, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, 82–122.
- Albrecht, Richard, *Politische Korruption*, in: *Politische Vierteljahresschrift Literatur*, 27, 1986, Heft 1.
- Alemann, Ulrich von (Hg.), *Neokorporatismus*, Frankfurt am Main und New York 1983.

- und Ralf Kleinfeld, Begriff und Bedeutung der politischen Korruption aus politikwissenschaftlicher Sicht, in: Arthur Benz, Wolfgang Seibel (Hg.), Zwischen Kooperation und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992, S. 259-282.
- Alexy, Robert, Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: Willi Oelmüller (Hg.), Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 22-58.
- , Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1991.
- Altwater, Elmar, Stammeswesen im globalen Dorf, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 37, 1992, Heft 5, S. 540-551.
- Amin, Samir, The State and Development, in: David Held (Hg.), Political Theory Today, Oxford/UK: Polity Press 1991, S. 305-329.
- Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt am Main und New York 1988.
- Angehrn, Emil, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne, in: Philosophische Rundschau 33, 1986, S. 161 bis 209.
- , Zivilgesellschaft und Staat. Anmerkungen zu einer Diskussion, in: Politisches Denken, Jahrbuch 1992, Stuttgart und Weimar 1993, S. 145-158.
- Apel, Karl-Otto, Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre, in: Archiv für Philosophie 12, 1963, Heft 1-2, S. 152-172.
- , Transformation der Philosophie. 2 Bände, Frankfurt am Main 1976.
- , Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des »kritischen Rationalismus«, in: Bernulf Kanitscheider (Hg.), Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbruck 1976, S. 55-82.
- , Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), Utopieforschung, Bd. 1, Stuttgart 1982, 325-355.
- , Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 123-144.
- , Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40, 1986, Heft 1, S. 3-31.
- , Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt am Main 1986, S. 217-264; auch in: Karl-Otto

- Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt am Main 1988, S. 103-153.
- , Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Archivio di Filosofia 55, 1987, S. 51-88.
 - , Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Concordia, Nr. 11, 1987, S. 2-23.
 - , Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt am Main 1988.
 - , Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht, in: ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt am Main 1988, S. 370-474.
 - , Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1989, S. 15-65.
 - , Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation, in: Björn Engholm, Wilfried Röhrich (Hg.), Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt, Opladen 1990, S. 37-56.
 - , Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 29-61.
 - , Das Anliegen des anglo-amerikanischen »Kommunitarismus« in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die »kommunitären« Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 149-172.
 - , Das Problem einer universalistischen Makroethik der Mitverantwortung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 2, S. 210 bis 215.
 - , Die hermeneutische Dimension von Sozialwissenschaft und ihre normative Grundlage, in: Karl-Otto Apel, Matthias Kettner (Hg.), Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 1994, S. 17-48.

- , Claus von Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971.
- , Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984.
- , Günther Bien, Rüdiger Bubner, Walther Ch. Zimmerli, Podiumsdiskussion (zum Thema Sittlichkeit und Moralität), in: *Hegel-Jahrbuch* 1987, Bochum 1987, S. 13-48.
- und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992.
- und Matthias Kettner (Hg.), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 1994.
- und Hermann Lübbe, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?*, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.), *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 82-122.
- und Riccardo Pozzo (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart 1990.
- Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, New York und Oxford: Basil Blackwell 1984.
- Arendt, Hannah, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner, München und Zürich 1985.
- , *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986.
- , *Philosophie und Politik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Heft 2, S. 381-400.
- , *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer, München 1993.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon, Zürich und München 1967.
- , *Politik. Schriften zur Staatstheorie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1989.
- Arneson, Richard J., *Introduction*, in: *Ethics* 99, 1989, S. 695-710.
- , *Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare*, in: *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, Nr. 2, S. 158-194.
- (Hg.), *Liberalism*, Bd. 2, Aldershot: Edward Elgar Reference Collection 1992.
- Ashcraft, Richard, *Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill's Thought*, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 105-126.
- Ashford, Nigel, *Das Versagen des Staates. Der amerikanische Neokon-*

- servativismus, in: Iring Fetscher (Hg.), Neokonservative und »Neue Rechte«, München 1983, S. 36-67.
- Avineri, Shlomo, und Avner De-Shalit (Hg.), *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press 1992.
- Ayer, Alfred Jules, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1981.
- Bachmaier, Peter, *Zwischen Relativismus und Letztbegründung. Konvergenzen und Divergenzen in der pragmatisch-hermeneutischen Orientierung der Philosophie*, in: *Philosophische Rundschau* 35, 1988, S. 182-198.
- Bahners, Patrick, *Liberalität aus Schwäche. Kommt die Gemeinschaft zurück? Ein Frankfurter Kongreß*, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 3. 6. 1992.
- Baier, Annette, *Civilizing Practices*, in: *Analyse und Kritik* 6, 1984, Heft 1, S. 61-77.
- , *The Need for More than Justice*, in: Will Kymlicka (Hg.), *Justice in Political Philosophy*, Bd. 2: *Critiques and Alternatives*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, S. 561-576.
- Baier, Kurt, *Justice and the Aims of Political Philosophy*, in: *Ethics* 99, 1989, S. 771-790.
- Baker, C. Edwin, *Sandel on Rawls: Justice as a Vice*, in: Will Kymlicka (Hg.), *Justice in Political Philosophy*, Bd. 2: *Critiques and Alternatives*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, S. 289-292.
- Barber, Benjamin R., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1984.
- , *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton: Princeton University Press 1988.
- , *Liberal Democracy and the Costs of Consent*, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 54-68.
- , *Letter from America – September 1993. The Rise of Clinton, the Fall of the Democrats, the Scandal of the Media*, in: *Government and Opposition* 28, 1993, Nr. 4, S. 433-442.
- , *Foundationalism and Democracy*, in: *Politisches Denken, Jahrbuch 1993*, hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, Stuttgart und Weimar 1993, S. 29-38.
- Barron, Anne, *Liotard and the Problem of Justice*, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*. London und New York 1992, S. 26-42.
- Barry, Brian, *Theories of Justice. A Treatise on Social Justice*, Bd. 1, Berkeley: University of California Press 1989.
- , *How to Defend Liberal Institutions*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 44-58.

- Barry, Norman P., Unanimity, Agreement, and Liberalism. A Critique of James Buchanan's Social Philosophy, in: *Political Theory* 12, 1984, Nr. 4, S. 579-596.
- Bauer, Otto, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, in: ders. *Werkausgabe*, hg. von der Arbeitsgemeinschaft für die Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung, Bd. 1, Wien 1975.
- Bauman, Zygmunt, Hermeneutics and modern social theory, in: David Held, John B. Thompson (Hg.), *Social theory of modern societies: Anthony Giddens and his critics*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, S. 34-55.
- , *Postmodern Ethics*, Oxford 1993.
- Baumgartner, Hans Michael (Hg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings*, Freiburg und München 1979.
- und Werner Becker (Hg.), *Grenzen der Ethik*, München u. a. 1994.
- Baumgartner, M. P., *The Moral Order of a Suburb*, New York: Oxford University Press 1988.
- Baurmann, Michael, Recht und Moral bei Max Weber, in: Heike Jung, Heinz Müller-Dietz, Ulfrid Neumann (Hg.), *Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung*, Baden-Baden 1991, S. 113-138.
- Baynes, Kenneth, Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretative Social Science, in: *The Philosophical Forum. A Quarterly*, Sonderband, 21, Nr. 1-2, 1989/1990 (auch in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 122-145).
- , *The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 61-82.
- , *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, New York: State University of NY Press 1992.
- Beardsworth, Richard, On the Critical ›Post‹: Lyotard's Agitated Judgement, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York 1992, S. 43-80.
- Bechmann, Gotthard (Hg.), *Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung*, Opladen 1993.
- Beck, Ulrich, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt am Main 1988.
- , *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993.
- Becker, Werner, Der fernethische Illusionismus und die Realität, in: Kurt Salamun (Hg.), *Aufklärungsperspektiven. Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Tübingen 1989, S. 3-8.

- , Zur Lage der Philosophischen Ethik heute und ein Blick zurück auf Kant, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik. München u. a. 1994, S. 13-24.
- Beer, Samuel H., Liberty and Union, Walt Whitman's Idea of the Nation, in: Political Theory 12, 1984, S. 361-386.
- Beitz, Charles, Justice and International Relations, in: Charles R. Beitz, Marshall Cohen, Thomas Scanlon, A. John Simmons (Hg.), International Ethics, A Philosophy and Public Affairs Reader, Princeton: Princeton University Press 1985, S. 282-311.
- , Sovereignty and Morality in International Affairs, in: David Held (Hg.), Political Theory Today, Oxford: Polity Press 1991, S. 235-254.
- Bell, Daniel, Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main und New York: Campus 1991.
- Bell, Daniel, Communitarianism and its Critics, Oxford: Clarendon Press 1992 (nicht identisch mit dem Autor des zuvor genannten Bandes).
- Bellah, Robert N., Zivilreligion in Amerika, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, S. 19-41 (Original: Religion in America, in: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Boston 1967).
- , Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik, in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, S. 42-63.
- , Richard Madsen, William M. Sullivan, Anne Swidler und Steven M. Tipton, Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life, New York: Harper and Row 1986 (zuerst Berkeley 1985) (deutsch: Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987).
- , Richard Madsen, William Sullivan, Anne Swidler und Steven M. Tipton, The Good Society, New York: Alfred A. Knopf 1991.
- , Richard Madsen, William Sullivan, Anne Swidler und Steven M. Tipton, Gegen die Tyrannei des Marktes, in: Christel Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992, S. 57-73.
- Bender, Thomas, Community and Social Change in America, New Brunswick, 1978.
- Benhabib, Seyla, The methodological illusions of modern political theory: The case of Rawls and Habermas, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 21, 1982, S. 47-74.
- , Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek 1986, S. 103-127.

- , Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 41, 1987, S. 521-547.
- , Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Elisabeth List und Herlinde Studer, Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main 1989, S. 454-487.
- , Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe und Albrecht Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt am Main 1989, S. 373 bis 394.
- , In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy, in: The Philosophical Forum, A Quarterly, Sonderheft, Bd. 21, Nr. 1-2, 1989/1990 (auch in: Michael Kelly (Hg.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 1-31).
- , Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), Liberalism and the Moral Life. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 143 bis 156.
- , Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, Oxford: Polity Press 1992.
- , Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1992.
- , Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1993, S. 97-116 (Original: Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida, in: The Journal of Political Philosophy 2, 1994, Nr. 1, S. 1-23).
- Benjamin, Martin, Splitting the Difference. Compromise and Integrity in Ethics and Politics, Lawrence: University Press of Kansas 1990.
- Benjamin, Andrew (Hg.), Judging Lyotard, London und New York 1992.
- Benn, S. I., Individuality, autonomy and community, in: Eugene Kamenka (Hg.), Community as a Social Ideal, London: Edward Arnold 1982, S. 43-64.
- Bennington, Geoff, (Rezension zu) Jean-François Lyotard und Jean-Loup Thébaud, »Au Juste«, in: Diacritics 14, 1984, Nr. 3.
- , »Ces Petits Différends«: Lyotard and Horace, in: Andrew Benjamin (Hg.), Judging Lyotard, London und New York 1992, S. 145-167.
- Benz, Arthur, Normanpassung und Normverletzung im Verwaltungshandeln, in: ders. und Wolfgang Seibel (Hg.), Zwischen Kooperation

- und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992, S. 31-58.
- , Wolfgang Seibel (Hg.), Zwischen Kooperation und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992.
- Bergem, Wolfgang, Tradition und Transformation. Eine vergleichende Untersuchung zur politischen Kultur in Deutschland, Opladen 1993.
- Bergson, Henri, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt am Main 1992 (zuerst 1932).
- Berlin, Isaiah, Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert, in: ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, hg. von Henry Hardy, Frankfurt am Main 1992, S. 97-122.
- , Die Apotheose des romantischen Willens. Die Revolte gegen den Mythos einer idealen Welt, in: ebd., S. 260-296.
- , Two Concepts of Liberty, in: ders., Four Essays on Liberty, Oxford und New York, Oxford University Press 1989, S. 118-173 (zuerst 1958) (deutsch: Zwei Freiheitsbegriffe, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995, S. 197-256).
- Bermbach, Udo, Überlegungen zur kommunikationstheoretischen Fundierung von Demokratie, in: Michael Th. Greven (Hg.), Macht in der Demokratie, Baden-Baden 1991, S. 239-252.
- Berns, Walter, Taking Rights Frivolously, in: Douglas MacLean, Claudia Mills (Hg.), Liberalism Reconsidered, Totowa: Rowman and Allanheld 1983, S. 51-66.
- Bernstein, Richard J., Philosophy in the Conversation of Mankind, in: The Review of Metaphysics 33, 1979, Nr. 2, S. 745-775.
- (Hg.), Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press 1985.
- , Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us, in: John Rajchman, Cornel West (Hg.), Post-Analytic Philosophy, New York: Columbia University Press 1985, S. 48-62.
- , Introduction, in: ders. (Hg.), Habermas and Modernity. Oxford: Polity Press 1985, S. 1-34.
- , One step forward, two steps backward. Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy, in: Political Theory 25, 1987, Heft 4, S. 538-563.
- , Linguistischer Idealismus bei Fraser und Gordon, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 204-209.
- Bertram, Hans (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt am Main 1986.
- Beyme, Klaus von, Der Vergleich in der Politikwissenschaft, München und Zürich 1988.
- , Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne, Frankfurt am Main 1991.

- , Der Begriff der politischen Klasse – Eine neue Dimension der Elitenforschung?, in: Politische Vierteljahresschrift 33, 1992, Heft 1, S. 4-32.
- , Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Opladen 1992.
- Bickel, Cornelius, »Gemeinschaft« als kritischer Begriff bei Tönnies, in: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990, S. 17-46.
- , Gemeinschaft, »Societal Community« und politische Institutionen. Tönnies, Parsons und die amerikanischen Kommunitarier, in: Tönnies-Forum, Mitglieder-Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft 2, 1993, Nr. 1, S. 49-54.
- Bielefeldt, Heiner, Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien, Würzburg 1990.
- Bleek, Wilhelm, Die Gründung der Wissenschaft von der Politik in den USA. Ein Kapitel amerikanisch-deutschen Kulturtransfers, in: Manfred Funke, Hans-Adolf Jacobsen, Hans-Helmuth Knütter und Hans-Peter Schwarz (Hg.), Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa, Bonn 1987, S. 521-533.
- Bloch, Ernst, Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis, Frankfurt am Main 1975.
- Bloom, Allan, Justice: John Rawls vs. the Tradition of Political Philosophy, in: The American Political Science Review 69, 1975, S. 648 bis 662.
- Bloom, Harold, Notwendiges Fehl-Lesen, in: ders., Kabbala. Poesie und Kritik, Basel und Frankfurt am Main 1989, S. 93-126.
- Bluhm, Harald, Erhellende Gegensätze – Michael Walzers und Leo Strauss' Rückgriff auf die Antike, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 6, S. 1049-1057.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (Hg.), Machiavelli and Republicanism, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1990.
- Böhler, Dietrich, Artikel »Ethik« und »Moral und Politik«, in: Thomas Meyer (Hg.), Lexikon des Sozialismus, Köln 1986, S. 156-160, 442 bis 447.
- , Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 201-231.
- Bohrer, Karl Heinz, Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik, München und Wien 1988.
- , Widerspruch zu Hermann Lübbe, in: Merkur 44, Nr. 496, 1990, Heft 6, S. 530-533.
- Böhret, Carl, und Götrik Wewer (Hg.), Regieren im 21. Jahrhundert –

- Zwischen Globalisierung und Regionalisierung. Festgabe für Hans-Hermann Hartwich zum 65. Geburtstag, Opladen 1993.
- Bolsinger, Eckard, Hermeneutisch-pragmatische Ethik. Ein grundsätzliches Gegenkonzept zu universalistischen Konsensethiken, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis, Marburg 1991, S. 183-195.
- Bolz, Norbert, Politik als ob oder Die Lizenz zu lügen, in: Peter Kemper (Hg.), Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein? Frankfurt am Main 1994, S. 58-70.
- Bonß, Wolfgang, und Axel Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1982.
- Bouveresse, Jacques, Why I am so very unFrench, in: Alan Montefiore (Hg.), Philosophy in France Today, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 9-33.
- Bowles, Samuel, und Herbert Gintis: Democracy and Capitalism. Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought, New York: Basic Books 1986.
- Braitling, Petra, (Rezension zu) Lutz Wingert, Gemeinsinn und Moral, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 1994, Heft 3, S. 553-555.
- und Walter Reese-Schäfer (Hg.), Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik, Frankfurt am Main 1991.
- Brink, Bert van den, Gerechtigkeit und Solidarität. Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in der politischen Philosophie, in: Transit. Europäische Revue, Heft 5, Winter 1992/93, S. 51-73.
- Brown, Stuart M., The Community as the Legal Order Reviewed, in: Carl J. Friedrich (Hg.), Community. Nomos (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy. New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 38-49.
- Brown, Chris, International Relations Theory. New Normative Approaches, New York 1992, besonders S. 52-82.
- Brumlik, Micha, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas' Umkehrung der Ontologie, in: Michael Mayer, Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Gießen 1990, S. 120-143.
- , Gleichheit und Bürgerstolz. Über Michael Walzers nachhegaltäre Theorie der Gerechtigkeiten, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 37, 1992, Heft 4, S. 482-490.
- , Der »Kommunitarismus«. Letzten Endes eine empirische Frage?, in: Christel Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992, S. 94-101.
- und Hauke Brunkhorst, Kontingente Identität und historische Haf-

- tung. Ein Gespräch mit Karl-Otto Apel, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7, 1990, S. 26-40.
- und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993.
- Brunkhorst, Hauke, *Die Idee einer rationalen Gesellschaft. Kritische Theorie und Wissenschaft*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zu »Das Parlament«, Nr. 28, 1987.
- , *Der Vorrang der Freiheit. John Rawls' Idee des politischen Liberalismus (Rezension)*, *Die Zeit* Nr. 27, 26. 6. 1992.
- , *Gesellschaftskritik von innen? Für einen »Covering-law«-Universalismus ohne Dogma*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 149-167.
- , *Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus*, Frankfurt am Main 1994.
- Brunner, Reinhard, und Franz-Josef Deiters (Hg.), *Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens*, Mössingen-Talheim 1993.
- Bubner, Rüdiger, *Rationalität als Lebensform. Zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, in: *Merkur* 36, 1982, S. 333-355; auch in: ders., *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Neuausgabe mit einem Anhang, Frankfurt am Main 1982.
- , *Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes*, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 64-84.
- , *Zwischenrufe. Aus den bewegten Jahren*, Frankfurt am Main 1993.
- Buchanan, Allen E., *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, in: *Ethics* 99, 1989, S. 852-882.
- Buchanan, James M., *Constitutional Liberty, Individual Liberty, and Political Equality*, in: Erik Boettcher, Philipp Herder-Dorneich und Karl-Ernst Schenk (Hg.), *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie*, 4. Bd. Tübingen 1985, S. 35-47.
- , *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984 (Original: *The Limits of Liberty*, Chicago und London 1975).
- Buchstein, Hubertus, (Rezension zu:) John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, und Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 34, 1993, Heft 1, S. 161-168.
- und Rainer Schmalz-Bruns, *Gerechtigkeit als Demokratie – Zur politischen Philosophie von Michael Walzer*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 33, 1992, Heft 3, S. 375-398.
- Burgard, Peter, *Das Verhältnis von Recht und Moral in den Theorien*

- von Kohlberg und Piaget, in: Heike Jung, Heinz Müller-Dietz und Ulfrid Neumann (Hg.), *Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung*, Baden-Baden 1991, S. 81-98.
- Burger, Rudolf, Lob des Opportunismus oder Moral kann man nicht sagen, in: Peter Kemper (Hg.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Frankfurt am Main 1994, S.181-193.
- Bürger, Peter, *Vermittlung – Rezeption – Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main 1979.
- Burrows, Jo Burrows, *Conversational Politics: Rorty's Pragmatist Apology for Liberalism*, in: Alan R. Malachowski (Hg.), *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*, Cambridge und Oxford: Basil Blackwell 1990, S. 322-339.
- Burt, Shelley, *The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal*, in: *American Political Science Review* 87, Nr. 2, 1993, S. 360-368.
- Bußhoff, Heinrich, *Der politische Code. Soziale Evolution und politische Steuerung*, Stuttgart 1980.
- , *Komplementarität und Politik. Zu einer interdisziplinär orientierten Begründung des Politischen und der politischen Wissenschaft*, Würzburg 1990.
- Cairns, Huntington, *The Community as the Legal Order*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2)*, Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 25-37.
- Caney, Simon, *Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate*, in: *Political Studies* 40, 1992, S. 273-289.
- Carens, Joseph H., *Immigration and the Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 207-230.
- Carroll, David, *Rephrasing the Political with Kant and Lyotard: From Aesthetic to Political Judgments*, in: *Diacritics* 14, 1984, Nr. 3, S. 74 bis 87.
- Cassese, Antonio, *Violence, War and the Rule of Law in the International Community*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press 1991, S. 255-275.
- Castoriadis, Cornelius, *Krise des Marxismus, Krise der Politik*, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), *Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens*, Mössingen-Talheim 1993, S. 167-174.
- Catlin, George E. Gordon, *The Meaning of Community*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2)*, Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S.114-134.

- Chambers, Simone, Zur Politik des Diskurses: Riskieren wir unsere Rechte?, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 168-186.
- Chapman, Philip C., Der Neukonservatismus. Kulturkritik gegen politische Philosophie, in: Hans-Gerd Schumann (Hg.), Konservatismus, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1984, S. 355-369.
- Clark, Stephen R. L., Taylor's Waking Dream: No One's Reply, in: Inquiry 34, 1991, S. 195-215.
- Clausen, Lars, und Carsten Schlüter (Hg.), »Ausdauer, Geduld und Ruhe«. Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung, Hamburg 1991.
- Clausjürgens, Reinhold, Sprachspiele und Urteilskraft. Jean-François Lyotards Diskurse zur narrativen Pragmatik, in: Philosophisches Jahrbuch 95, 1988, 1. Halbband, S. 107-120.
- Clecak, Peter, America's Quest for the Ideal Self. Dissent and Fulfillment in the 60s and 70s, New York und Oxford: Oxford University Press 1983.
- Clinton, Bill, und Al Gore, Weil es um die Menschen geht. Politik für ein neues Amerika, Düsseldorf und Wien 1993 (Original: Putting People First, 1992).
- Cochran, Clarke E., Character, Community, and Politics, The University of Alabama Press 1982.
- , The Thin Theory of Community: The Communitarians and their Critics, in: Political Studies 32, 1989, S. 422-435.
- Cohen, Jean, Warum noch politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas, in: Wolfgang Bonß und Axel Honneth (Hg.), Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1982, S. 327-366.
- , Discourse Ethics and Civil Society, in: David Rasmussen (Hg.), Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 83-198.
- und Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1992.
- Cohen, Johua, Review to Spheres of Justice, in: The Journal of Philosophy, 8. August 1986, S. 457-468; deutsch: Kommunitarismus und universeller Standpunkt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 6, S. 1009-1019
- , Democratic Equality, in: Ethics 99, 1989, S. 727-751.
- Comay, Rebecca, Interrupting the Conversation: Notes on Rorty, in: Telos 69, Fall 1986, S. 119-130.
- Connolly, William E., »After Virtue« by Alasdair MacIntyre (Rezension), in: Political Theory 10, 1982, S. 315-319.
- , »Mirror of America«, Raritan 3, 1983, S. 124-135.
- , Identity and Difference in Liberalism, in: R. Bruce Douglass, Gerald

- M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 59-85.
- Constant, Benjamin, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royal in Paris, in: ders., *Werke*, Bd. 4, Berlin 1970, S. 363-396.
- Cornell, Drucilla, Toward a Modern/Postmodern Reconstruction of Ethics, *University of Pennsylvania Law Review* 133, 1985, S. 291.
- , Beyond Tragedy and Complacency, *Northwestern University Law Review* 81, 1987, S. 693-696.
- , The Post-Structuralist Challenge to the Ideal of Community, in: *Cardozo Law Review* 8, 1987, S. 989.
- , *The Philosophy of the Limit*, New York: Routledge 1992.
- , The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, S. 68-94.
- , Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York und London 1992.
- Cortina, Adela, Substantielle Ethik oder wertfreie Verfahrensethik? Der eigentümliche Deontologismus der praktischen Vernunft, in: Karl-Otto Apel und Riccardo Pozzo (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart 1990, S. 320-352.
- , Diskursethik und Menschenrechte, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76, 1990, S. 37-49.
- , Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik?, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 278-295.
- , Diskursethik und partizipatorische Demokratie, in: Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann und Marcel Niquet (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1993, S. 238-256.
- Couture, Tony, Social Criticism after Rawls. *Philosophy and Social Criticism* 18, 1992, Nr. 1, S. 61-80.
- Cowan, Thomas A., The Principal Structures of Community Reviewed, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 180-187.
- Cragg, Wesley, Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture, in: *Dialogue* 25, 1986, S. 31-52.
- Crick, Bernhard, Die merkwürdige Suche nach einem amerikanischen Konservatismus, in: Hans-Gerd Schumann (Hg.), *Konservatismus*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1984, S. 315-330.

- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Basil Blackwell 1992.
- Crittenden, Jack, *The Social Nature of Autonomy*, in: *The Review of Politics* 55, 1993, Nr. 1, S. 35-65.
- Crocker, David A., *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics*, in: *Political Theory* 20, 1992, Nr. 4, S. 584-612.
- Crowley, Brian Lee Crowley, *The Self, the Individual, and the Community. Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford: Clarendon Press 1987.
- Crowther, Paul, *Les Immatériaux and the Postmodern Sublime*, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*. London und New York 1992, S. 192-205.
- Crusius, Reinhard, Jan Skála, Manfred Wilke und H. Kuehl (Hg.), *CSSR. Fünf Jahre »Normalisierung«*. 21. 8. 1968 – 21. 8. 1973. Dokumentation. Mit Nachworten von Rudi Dutschke und Jochen Steffen, Hamburg 1973.
- Dahrendorf, Ralf, *Der moderne soziale Konflikt. Essays zur Politik der Freiheit*, Stuttgart 1992.
- , *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Frankfurt am Main und Hamburg 1968 (zuerst 1963).
- Dallmayr, Fred, *Hermeneutics and the Rule of Law*, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, S. 283-304.
- Damico, Alfonso (Hg.), *Liberals on Liberalism*, Totowa: Rowman and Littlefield 1986.
- Danley, John R., *Liberalism, Aboriginal rights, and Cultural Minorities*, in: *Philosophy and Public Affairs* 20, 1991, Nr. 2.
- Dann, Otto, *Diskursethik und politisches Handeln*, in: Thomas Meyer und Susanne Miller (Hg.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, München 1986, S. 62-64.
- Dean, Jodi, *Jenseits des Dilemmas von Gleichheit und Differenz*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, Heft 2, S. 335-349.
- Decosse, David E. (Hg.), *But Was it Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday 1991.
- Dees, Richard H., *Liberalism in Context*, in: *Polity* 25, Nr. 4, 1993, S. 565-582.
- Deleuze, Gilles, *Philosophie und Minorität*, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 205-207.
- Derrida, Jacques, *The time of a thesis: punctuations*, in: Alan Montefiore

- (Hg.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 34-50.
- , *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt am Main 1991.
- , *Préjugés. Vor dem Gesetz*, Wien 1992.
- , *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt am Main 1992.
- , Vincent Descombes, Garbis Kortian, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy und Jean-François Lyotard, *La Faculté de Juger*, Paris 1985.
- Descombes, Vincent, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933–1978*, Frankfurt am Main 1981.
- Detjen, Joachim, *Naturrecht in der pluralistischen Demokratie?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«* B 33/91, S. 19-30.
- Dewey, John, *The Public and its Problems*, Athens/Ohio und Chicago: Swallow Press 1985 (zuerst 1927).
- , *The Ethics of Democracy*, in: ders., *The Early Works, 1888-1898*, Bd. 1, London und Amsterdam 1969, S. 227-249.
- Diggins, John Patrick, *The Lost Soul of American Politics. Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism*, Chicago und London: the University of Chicago Press 1984.
- , *Dusting off the old Values* (Rezension zu Walzer), in: *The New York Times*, 15. 3. 1987, Section 7, Page 11, Column 1.
- , *From Pragmatism to Natural Law. Walter Lippmann's Quest for the Foundations of Legitimacy*, in: *Political Theory* 19, 1991, Nr. 4, S. 519-538.
- DiQuattro, Arthur, *Rawls and Left Criticism*, in: *Political Theory* 11, 1983, Nr. 1, S. 53-78.
- , *Rawls versus Hayek*, in: *Political Theory* 14, 1986, Nr. 2, S. 307-310.
- Dober, Hans Martin, *Lévinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums*, in: Michael Mayer und Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 144-163.
- Döbert, Rainer, *Wider die Vernachlässigung des »Inhalts« in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse*, in: Wolfgang Edelstein und Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt am Main 1986, S. 86-125.
- Doppelt, Gerald, *Walzer's Theory of Morality in International Relations*, in: *Philosophy and Public Affairs* 8, 1978, Nr. 1, S. 3-26.
- , *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?*, in: *Ethics* 99, S. 815-851.

- , *Beyond Liberalism and Communitarianism: Towards a Critical Theory of Social Justice*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 39-60.
- Dorschel, Andreas, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann und Marcel Niquet (Hg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1993.
- Douglass, R. Bruce, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London, Routledge 1990.
- Downing, Lyle A., und Robert B. Thigpen, *Beyond Shared Understandings*, in: *Political Theory* 14, 1986, S. 451-472.
- Downs, Anthony, *Social Values and Democracy*, in: Kristen Renwick Monroe (Hg.), *The Economic Approach to Politics, A Critical Reassessment of the Theory of Rational Action*, New York: Harper Collins Publishers 1991, S. 143-170.
- Doyle, Michael W., *An International Liberal Community*, in: G. Allison und G. F. Treverton (Hg.), *Rethinking America's Security Beyond Cold War to New World Order*, New York 1992, S. 307-333.
- Dreyfus, Hubert L., und Stuart E. Dreyfus, *What is Morality? A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass. und London: The MIT Press 1990, S. 237-266.
- und Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987.
- Dryzek, John S., *Discursive Democracy. Politics, Policy, and Political Science*, Cambridge, New York u. a. 1990.
- Dubiel, Helmut (Hg.), *Populismus und Aufklärung*, Frankfurt am Main 1986.
- , *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994.
- Dunn, John, *Political Obligation*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*. Oxford: Polity Press 1991, S. 23-47.
- Durkheim, Emile, *Einführung in die Moral*, in: Hans Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt am Main 1986, S. 33-53.
- , *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Mit einer Einleitung von Niklas Luhmann*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1988.
- , *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, hg. von Hans-Peter Müller, Frankfurt am Main 1991.
- Dworkin, Ronald, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, in: *Philosophy and Public Affairs* 10, 1981, Nr. 3, S. 185-246.
- , *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, *Philosophy and Public Affairs* 10, 1981, Nr. 4, S. 283 ff.

- , To Each His Own (Rezension zu: Michael Walzer, *Spheres of Justice*), in: *New York Review of Books*, 14. 4. 1983, S. 4-6.
- , Neutrality, Equality, and Liberalism, in: Douglas MacLean und Claudia Mills (Hg.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa: Rowman and Allanheld 1983, S. 1-11.
- , Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984 (Original: *Taking Rights Seriously*, Boston: Harvard University Press 1978).
- , *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press 1986.
- , Liberalism, in: Stuart Hampshire (Hg.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Mass. 1987.
- , *Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values, XI*, gehalten an der Stanford University, 5. und 10. Mai 1988, Salt Lake City: University of Utah Press 1990.
- , Liberal Community, in: *California Law Review* 77, 1989, S. 479-594.
- Dyson, Kenneth H. F., *The State Tradition in Western Europe. A Study of an Idea and Institution*, Oxford: Martin Robertson 1980.

Ebbighausen, Rolf, und Sighard Neckel (Hg.), *Anatomie des politischen Skandals*, Frankfurt am Main 1989.

Eco, Umberto, *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt am Main 1986.

–, *Die Grenzen der Interpretation*, München und Wien 1992.

Edelman, Murray, *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*, Frankfurt am Main und New York 1990 (zuerst 1964).

Edelstein, Wolfgang, und Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt am Main 1986.

Eisel, Stephan, *Minimalkonsens und freiheitliche Demokratie. Eine Studie zur Akzeptanz der Grundlagen demokratischer Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland*, Paderborn u. a. 1986.

Eisenstadt, S. N., *Cultural Tradition, Historical Experience, and Social Change: The Limits of Convergence. The Tanner Lectures on Human Values, XI*, gehalten an der University of California, Berkeley, 1.-3. Mai 1989, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1990.

Elliott, William Y., *The Co-Organic Concept of Community Applied to Legal Analysis: Constitutional and Totalitarian Systems Compared*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2)*, Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy. New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 50-64.

Ellrich, Lutz, *Zulassung und Ausschluß. Der Umgang mit Verschiedenheit*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Heft 6, S. 1059-1071.

- Ellwein, Thomas, Norm, Normalität und das Anormale. Entwurf einer Problem- und Forschungsskizze, in: Arthur Benz und Wolfgang Seibel (Hg.), *Zwischen Kooperation und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung*, Baden-Baden 1992, S. 19-30.
- Elshtain, Jean Bethke, Citizenship and Armed Civic Virtue: Some Critical Questions on the Commitment to Public Life, in: Charles H. Reynolds, Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 47-55.
- , Just War as Politics: What the Gulf War Told Us About Contemporary American Life, in: David E. Decosse (Hg.), *But Was it Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday 1991, S. 43-60.
- Elster, Jon, Is there (or Should There Be) a Right to Work?, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 53-78.
- , Consequences of constitutional choice: Reflections on Tocqueville, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 81-102.
- , Arguments for constitutional choice: Reflections on the transition to socialism, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 303-326.
- , The Possibility of Rational Politics, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press 1991, S. 115-142.
- und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Engelmann, Peter (Hg.), *Philosophien. Gespräche mit Michel Foucault, Kostas Axelos, Jacques Derrida, Vincent Descombes, André Glucksmann, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Paul Ricœur und Michel Serres*, Graz und Wien 1985.
- Engholm, Björn, und Wilfried Röhrich (Hg.), *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen 1990.
- Engler, Wolfgang, Verwicklung und Verpflichtung. Zur Krise der moralischen Urteilskraft, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Heft 6, S. 1073-1086.
- Erdmann, Heinrich, Neopluralismus und institutionelle Gewaltenteilung. Ernst Fraenkels pluralistische Parteienstaatstheorie als Theorie parlamentarisch-pluralistischer Demokratie, Opladen 1988.
- Esquith, Stephen L., und Richard T. Peterson, The Original Position as Social Practice, in: *Political Theory* 16, 1988, Nr. 2, S. 300-334.
- Etzioni, Amitai, *Capitol Corruption: The New Attack on American Democracy*, New Brunswick 1988.

- , *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York und London 1988.
- , *Liberals and Communitarians*, in: *Partisan Review* 57, 1990, Nr. 2, S. 215-227.
- , *Wir haben die Konkurrenz übertrieben*. Interview mit Nikolaus Piper und Fritz Vorholz, in: *Die Zeit*, Nr. 39 vom 18. 9. 1992, S. 42 f.
- , *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York: Crown Publishers 1993.
- , *Statism and the Civil Society in Europe*, in: *Freedom Review*, Mai-Juni 1994, S. 47-49.
- Euben, J. Peter, *Fanfare for the Common Complaints, The Company of Critics*, in: *The New York Times Book Review*, 8. 1. 1989, S. 18.
- Euchner, Walter, *Die Vereinnahmung des postmodernen Zeitgeistes durch den Konservatismus*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 35, 1988, Heft 6, S. 500-503.
- Fach, Wolfgang, *Herrschaft und Legitimität*, in: Wolfgang Fach und Ulrich Degen (Hg.), *Politische Legitimität*, Frankfurt am Main und New York 1978, S. 117-133 (mit Repliken von Jürgen Habermas).
- , *Der Zeuge Tocqueville*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 42-47.
- Fahrenbach, Helmut, *Philosophie und Politik nach der Erfahrung des Nationalsozialismus*, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), *Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens*, Mössingen-Talheim 1993, S. 75 bis 124.
- , *Philosophie, Marxismus und sozialistische Theorie – nach dem Zusammenbruch des totalitären Staats-»Sozialismus« (Kommunismus)*, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), *Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens*, Mössingen-Talheim 1993, S. 126-166.
- Falsetano, William, *Disappearing Intellectuals and Declining Publics*, in: *Praxis International* 8, 1989,
- Falter, Jürgen W., Harro Honolka und Ursula Ludz, *Politische Theorie in den USA. Eine empirische Analyse der Entwicklung von 1950 bis 1980*, Opladen 1990.
- Feinberg, Joel Feinberg, *Liberalism, Community, and Tradition*, in: *Tikkun* 3, 1987, S. 38-41, 116-120.
- Ferrara, Alessandro, *Universalisms: Procedural, Contextualist, and Prudential*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism, Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass. und London: The MIT Press 1990, S. 11-38.
- Fetscher, Iring, *Wieviel Konsens gehört zur Demokratie?*, in: Bernd

- Guggenberger und Claus Offe (Hg.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen 1984, S. 196-206.
- Fink-Eitel, Hinrich, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 306-322.
- Finley, Moses I., *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart 1980.
- Firsching, Horst, *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*, Frankfurt am Main und New York 1994.
- Fischer, Joschka (Hg.), *Ökologie im Endspiel*, München 1989.
- Fischer, Claude S., *Ambivalent Communities: How Americans Understand their Localities*, in: Alan Wolfe (Hg.), *America at Century's End*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press 1991, S. 79-92.
- Fishkin, James, *Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory*, in: *The American Political Science Review* 69, 1975, S. 615-629.
- Fisk, Milton, *Community and Morality*, in: *The Review of Politics* 55, 1993, Nr. 4, S. 593-616.
- Flathman, Richard E., *Culture, Morality, and Rights: Or, Should Alasdair MacIntyre's Philosophical Driving License Be Suspended?*, in: *Analyse und Kritik* 6, Sonderheft, 1984, Heft 1, S. 8-27.
- Flego, Gvozden, *Gemeinschaften ohne Gesellschaft? Zur Problematik des »Postsozialismus«*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 63-71.
- Folkers, Horst, *Die Neutralität gesellschaftlicher Gewalt und die Wahrheit der Unterscheidung: Zur Geschichte der Differenzierung von Moralität und Legalität bei Kant und zum Ursprung gesellschaftlicher Differenzierung bei Hegel*, in: Niklas Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Opladen 1985, S. 42-67.
- Foot, Philippa, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in: *Philosophical Review* 81, 1972, S. 305-316.
- Forget, Philippe, *Das »Gerede« vom performativen Widerspruch. Zu Habermas' Derrida-Kritik*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 16, 1991, S. 47-57.
- Forst, Rainer, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 181-212.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main 1987.
- (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder*

- Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1988.
- Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971.
- , Die Ordnung des Diskurses (= Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970), München 1974.
- , Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976.
- , Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.
- , Omnes et Singulatim. Zu einer Kritik der »politischen Vernunft«, in: Zeitmitschrift Nr. 4, Frühjahr 1988, 25-70 (auch in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 56-93).
- Fowler, Robert Booth, The Dance with Community. The Contemporary Debate in American Political Thought, Lawrence: University Press of Kansas 1991.
- Fraenkel, Ernst, Reformismus und Pluralismus, Hamburg 1973.
- , Deutschland und die westlichen Demokratien, Frankfurt am Main 1991 (zuerst 1964).
- , Kurt Sontheimer und Bernard Crick, Beiträge zur Theorie und Kritik der pluralistischen Demokratie, 3. Auflage, Bonn 1970 (Bundeszentrale für politische Bildung).
- Frank, Manfred, Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt am Main 1988.
- , Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 273-289.
- , Gérard Raulet und Willem van Reijen (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt., Frankfurt am Main 1988.
- Frankenberg, Günter, Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Bemerkungen zur Fortsetzung der Kommunitarismus-Debatte, in: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 7-24.
- , Solidarität in einer »Gesellschaft der Individuen«? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaats, in: ders. (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 210-223.
- Fraser, John, »Natural Communities«: Tönnies and Marx, in: Lars Clausen, Carsten Schlüter (Hg.), »Ausdauer, Geduld und Ruhe«. Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung, Hamburg 1991, S. 245-270.
- Fraser, Nancy, Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy, in: Alan R. Malachowski (Hg.), Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature

- (and Beyond), Cambridge und Oxford: Basil Blackwell 1990, S. 303-321.
- , Linda Gordon, Die Einforderung sozialer Bürgerrechte. Jenseits der Ideologie von Vertrag-kontra-Wohltätigkeit, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 185-203.
- Freeden, Michael, Human Rights and Welfare: a Communitarian View, in: *Ethics* 100, 1990, S. 489-502.
- Freeman, Samuel, Reason and Agreement in Social Contract Views, in: *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, Nr. 2, S. 122-157.
- Freyer, Hans, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig und Berlin 1930, S. 240-252.
- Friedrich, Carl J., The Concept of Community in the History of Political and Legal Philosophy, in: *Community. Nomos* (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 3-24.
- Fukuyama, Francis, Das Ende der Geschichte, München 1992.
- Fulda, Hans F., Hermeneutik, in: Dieter Nohlen, Jürgen Kriz und Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politik*, Bd. 2: Politikwissenschaftliche Methoden, München 1994, S. 157-161.
- Fuller, Lon L., Governmental Secrecy and the Forms of Social Order, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2). Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 256-268.
- Fullinwider, Robert K., Citizenship and Welfare, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 261-278.
- Gadamer Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3. erweiterte Auflage, Tübingen 1972.
- , Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Tübingen 1993.
- Gall, Lothar, Das Problem Elsaß-Lothringen. in: Theodor Schieder und Ernst Deuerlein (Hg.), *Reichsgründung 1870/71. Tatsachen, Kontroversen, Interpretationen*, Stuttgart 1970, S. 366-385.
- Galston, William, Defending Liberalism, in: *American Political Science Review* 76, 1982, S. 621-629.
- , Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls' Dewey Lectures, in: *Political Theory* 10, 1982, S. 492-519.
- , Liberal Virtues, in: *American Political Science Review* 82, Nr. 4, 1988, S. 1277-1289.
- , Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer, in: *Political Theory* 17, 1989, Nr. 1, S. 119-130.

- , Civic Education in the Liberal State, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 89-102.
- , *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1992.
- Gardbaum, Stephen, Law, Politics, and the Claims of Community, in: *Michigan Law Review* 90, 1993, S. 658-760.
- Gardels, Nathan, Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin, in: *New York Review of Books*, 21. 11. 1991, S. 19-22.
- Gardiner, Patrick, Professor Nussbaum on The Golden Bowl, in: *New Literary History* 15 1983, S. 179-184.
- Gauchet, Marcel, Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main 1990, S. 123-206.
- Gebauer, Richard, *Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*, München 1993.
- Gebhardt, Jürgen, *Die Krise des Amerikanismus. Revolutionäre Ordnung und gesellschaftliches Selbstverständnis in der amerikanischen Republik*, Stuttgart 1976.
- , Amerikanismus – Politische Kultur und Zivilreligion in den USA, in: *Aus Politik und Zeitgeschehen. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«*, 30. 11. 1990, S. 3 ff.
- Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.
- Gehlen, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden 1981.
- , *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Mit einem Nachwort von Herbert Schnädelbach*, Reinbek 1986 (der zweite Teil hieß ursprünglich »Die Seele im technischen Zeitalter«, 1957).
- Geise, Jack P., *Liberal Political Theory: Reconciling Ideals and Practices*, in: *Political Theory* 20, 1987, S. 209-225.
- Geiss, Imanuel, *Die Habermas-Kontroverse. Ein deutscher Streit*, Berlin 1988.
- Genov, Nikolai, *Gesellschaftliche Gemeinschaft und internationale Spannungsverhältnisse. Talcott Parsons über Krieg und Frieden im System der modernen Gesellschaften*, in: Hans Joas und Helmut Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1989, S. 261-282.
- Gerhardt, Volker, *Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffsbestimmung der Politik*, in: ders., *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990, S. 1 bis 19.

- , Politisches Handeln. Über einen Zugang zum Begriff der Politik, in: ders., *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990, S. 291-309.
- Germino, Dante L., *The Crisis in Community: Challenge to Political Theory*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 80-100.
- Gewirth, Alan, *Rights and Virtues*, in: *Analyse und Kritik* 6, 1984, Heft 1 Sonderheft, S. 28-48.
- , *Ethical Universalism and Particularism*, in: *The Journal of Philosophy* 85, 1988, Nr. 6, S. 283-302.
- Giddens, Anthony, *Reason Without Revolution? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*, Oxford: Polity Press 1985, S. 95-124.
- Giegel, Hans-Joachim (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1992.
- Giesen, Bernhard, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1993.
- Gil, Thomas, *Ethik*, Stuttgart und Weimar 1993.
- Gill, Emily R., *Walzer's Complex Equality: Constraints and the Right to be Wrong*, in: *Polity* 20, 1987, Nr. 7, S. 32-56.
- Gilligan, Carol, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München und Zürich 1984.
- Giusti, Miguel, *Die liberalistische Suche nach einem »übergreifenden Konsens«*, in: *Philosophische Rundschau* 41, 1994, S. 53-73.
- Glutz, Peter, *Der Irrweg des Nationalstaats. Europäische Reden an ein deutsches Publikum*, Stuttgart 1990.
- Goldman, Alvin, und Jaegwon Kim (Hg.), *Values and Morals*, Dordrecht 1978.
- Goldsmith, Maurice Mark, *The Rationality of Community*, in: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hg.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlin 1990, S. 153-162.
- Göll, Edgar, *Trial and Error. Zur Situation der Linken in den USA*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 38, 1991, Heft 1, S. 36-42.
- Goodin, Robert E., *Motivating Political Morality*, Cambridge, Mass., und Oxford 1992.
- Gould, Carol C., *On the Conception of the Common Interest: Between Procedure and Substance*, in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass. und London 1990, S. 253-273.
- Greiffenhagen, Martin, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Neuausgabe Frankfurt am Main 1986.
- Greschner, Donna, *Feminist Concerns with the New Communitarians: We Don't Need Another Hero*, in: Allan C. Hutchinson, Leslie J. M.

- Green: Law and the Community. The End of Individualism? Toronto, Calgary, Vancouver: Carswell 1989, S. 119-150.
- Greven, Michael Th., Macht und Politik in der »Theorie des kommunikativen Handelns« von Jürgen Habermas, in: Macht in der Demokratie, Baden-Baden 1991, S. 213-138.
- , (Hg.), Macht in der Demokratie, Baden-Baden 1991.
- Grondin, Jean, Hat Habermas die Subjektphilosophie verabschiedet?, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 12, 1987, Heft 1, S. 25 bis 37.
- , Wahrheitsgrund, Endlichkeit und Konsens, in: Philosophische Rundschau 34, 1987, Heft 3, S. 203-214.
- , Habermas und das Problem der Individualität, in: Philosophische Rundschau 36, 1989, Nr. 3, S. 187-205.
- Gründel, Johannes (Hg.), Recht und Sittlichkeit, Freiburg und Wien 1982.
- Grünewald, Bernward, Ökologie, Recht, Moral. Plädoyer für eine ethische Reflexion der Ökologie in Kantischer Tradition, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis, Marburg 1991, S. 128-139.
- Guggenberger, Bernd, und Claus Offe (Hg.), An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel, Opladen 1984.
- Guignon, Charles B., und David R. Hiley, Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality, in: Alan R. Malachowski (Hg.), Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Cambridge und Oxford: Basil Blackwell 1990, S. 339 bis 364.
- Gunnarsson, Logi, Diskurs ohne Konsens, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994, Heft 2, S. 313-326.
- Günter, Peter, Sittlichkeit als Grundbegriff des Denkens und die Un-sittlichkeit universalistischer Moral, in: Hegel-Jahrbuch 1987, Bochum 1987, S. 99-107.
- Günther, Ullrich L., Kritischer Rationalismus, Sozialdemokratie und politisches Handeln. Logische und psychologische Defizite einer kritizistischen Philosophie, Weinheim und Basel 1984.
- Günther, Klaus, Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt am Main 1988.
- , Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics, in: David Rasmussen (Hg.), Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 199-206.
- , Möglichkeiten einer diskursethischen Begründung des Strafrechts, in: Heike Jung, Heinz Müller-Dietz und Ulfrid Neumann (Hg.),

- Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung, Baden-Baden 1991, S. 205-216.
- , Was heißt: »Jedem das Seine?« Zur Wiederentdeckung der distributiven Gerechtigkeit, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 151 bis 185.
 - Gutmann, Amy, How Liberal is Democracy?, in: Douglas MacLean, Claudia Mills (Hg.), Liberalism Reconsidered, Totowa: Rowman and Allanheld 1983, S. 25-50.
 - , Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus, in: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 68-83 (Original: Communitarian Critics of Liberalism, in: Philosophy and Public Affairs 14, 1985, S. 308-322).
 - , Distributing Public Education in a Democracy, in: ders., Democracy and the Welfare State, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 107-130.
 - , The Central Role of Rawls' Theory, in: Dissent, Sommer 1989, S. 338 bis 342.
 - , Undemocratic Education, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 71-88.
 - , Democracy and Philosophy: Does Democracy need Foundations?, in: Politisches Denken, Jahrbuch 1993, hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, Stuttgart und Weimar 1993, S. 39-46.
 - , The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics, in: Philosophy and Public Affairs 22, 1993, Nr. 3, S. 171-206.
 - und Dennis Thompson, Moral Conflict and Political Consensus, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson (Hg.), Liberalism and the Good, New York und London: Routledge 1990, S. 125-147.
 - und Dennis Thompson (Hg.), Ethics and Politics. Cases and Comments, 2. Auflage, Chicago: Nelson-Hall Publishers 1991.
- Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Frankfurt am Main 1990 (Erstauflage 1962).
- , Über das Verhältnis von Politik und Moral, in: Theodor Strohm, Heinz-Dietrich Wendland (Hg.), Politik und Ethik, Darmstadt 1969, S. 61-90.
 - , Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. durchgesehene, erweiterte und neu eingeleitete Auflage, Frankfurt am Main 1971.
 - , Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität aus-

- bilden?, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976, S. 92-129.
- , Moralentwicklung und Ich-Identität, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976, S. 63-91.
 - , Kleine Politische Schriften (I-IV), Frankfurt am Main 1981.
 - , Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1981.
 - , Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt am Main 1981, 3. Auflage 1985.
 - , Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main 1983.
 - , Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1984.
 - , Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985.
 - , Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt am Main 1985.
 - , Questions and Counterquestions, in: Richard J. Bernstein (Hg.), Habermas and Modernity, Oxford: Polity Press 1985, S. 192-216.
 - Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1985.
 - , Entgegnung, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, Frankfurt am Main 1986, S. 327-405.
 - , Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über »Stufe 6«, in: Wolfgang Edelstein und Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung, Frankfurt am Main 1986, S. 291-320.
 - , Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, S. 16-37.
 - , Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI, Frankfurt am Main 1987.
 - , Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988.
 - , Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus, in: Politische Vierteljahresschrift 30, 1989, Heft 2, S. 320-327.
 - , An Interview on Ethics, Politics and History by Jean-Marc Ferry, in: David Rasmussen (Hg.), Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 207-216.

- , Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990.
- , Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991.
- , Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik, in: Herfried Münkler (Hg.), Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie, München 1992, S. 11-24.
- , Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1992.
- , Soziologie in der Weimarer Republik, in: Helmut Coing, Lothar Gall, Jürgen Habermas, Notker Hammerstein, Hubert Markl und Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Wissenschaftsgeschichte seit 1900. 75 Jahre Universität Frankfurt, Frankfurt am Main 1992, S. 29-53.
- , Vom Gepäck deutscher Geschichte. Jürgen Habermas an Christa Wolf, 26. November 1991, in: Christa Wolf, Auf dem Weg nach Tabou. Texte 1990-1994, Köln 1994, S. 140-149.
- und Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt am Main 1971.
- Hackey, Robert B., The Illogic of Health Care Reform: Policy Dilemmas for the 1990s, in: Polity 26, 1993, Nr. 2, S. 233-257.
- Haldane, John, MacIntyre's Thomist Revival: What Next?, in: John Horton, Susan Mendus (Hg.), After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre, Cambridge: Polity Press 1994, S. 91-107.
- Hamilton, Alexander, James Madison und John Jay, The Federalist Papers, New York, Toronto, Sydney, 6. Auflage, Auckland: Bantam Books 1988 (zuerst 1787/1788); deutsch: Die Federalist Papers. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Barbara Zehn-pfennig, Darmstadt 1993.
- Hampshire, Stuart (Hg.), Public and Private Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1978.
- Hampton, Jean, Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?, in: Ethics 99, 1989, S. 791-814.
- Hartfiel, Günter, und Karl-Heinz Hillmann, Wörterbuch der Soziologie, 3. Auflage, Stuttgart 1982.
- Hartz, Louis, The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution, New York: Harcourt, Brace and Company 1955.
- Hastedt, Heiner, Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt am Main 1991.
- , Der »liberale Ironiker« (Rorty) nach dem »Verlust der Tugend« (MacIntyre). Zur Auseinandersetzung mit dem »Kommunitarismus« in der gegenwärtigen politischen Philosophie, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 13, 1991, S. 252-260.
- und Ekkehard Martens (Hg.), Ethik. Ein Grundkurs, Reinbek 1994.

- Haug, Wolfgang Fritz, Die Frage nach der Philosophie im Deutschen Faschismus, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens, Mössingen-Talheim 1993, S. 60-74.
- Haungs, Peter (Hg.), Wissenschaft, Theorie und Philosophie der Politik. Konzepte und Probleme, Baden-Baden 1990.
- Hayek, Friedrich August von, Recht, Gesetzgebung und Freiheit, 3 Bände, Landsberg 1980/1981.
- Heberle, Klaus H. (Hg.), Ferdinand Tönnies in USA. Recent Analyses by American Scholars, Hamburg 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. 3, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970 (zuerst 1808).
- Heins, Volker, Die Dividierbarkeit des Individuums. Anmerkungen zu zwei Büchern von Michael Walzer, in: Leviathan 21, 1993, Heft 2, S. 272-284.
- Held, David, Models of Democracy, Oxford: Polity Press 1987.
- , Democracy, the Nation-State and the Global System, in: ders. (Hg.), Political Theory Today, Oxford: Polity Press 1991, S. 197-135.
- , und John B. Thompson (Hg.), Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his critics, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Heller, Agnes, Rights, Modernity, Democracy, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson (Hg.), Deconstruction and the Possibility of Justice, New York und London 1992, S. 346-386.
- Hellesnes, Jon, Toleranz und Dissens. Diskurstheoretische Bemerkungen über Mill und Rorty, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 187-200.
- Hempel, Carl G., Aspekte wissenschaftlicher Erklärung, Berlin und New York 1977.
- Hennig, Eike, und Richard Saage (Hg.), Konservatismus – eine Gefahr für die Freiheit? Für Iring Fetscher, München und Zürich 1983.
- Henrich, Dieter, Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Alexander Schwan (Hg.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, Darmstadt 1975, S. 55-112.
- (Hg.), Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Über Formen der Begründung in der Philosophie, Stuttgart 1983.
- , Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland, Frankfurt am Main 1993.
- Hill, Thomas E., Kantian Constructivism, in: Ethics, 99, 1989, S. 752 bis 770.

- Hill, Greg, *Citizenship and Ontology in the Liberal State*, in: *The Review of Politics* 55, 1993, Heft 1, S. 67-84.
- Hirsch, H. N., *The Threnody of Liberalism. Constitutional Liberty and the Renewal of Community*, in: *Political Theory* 14, 1986, S. 423-449.
- Hiskes, Richard P., *Community without Coercion*, Newark: The University of Delaware Press 1982.
- , *Spencer and the Liberal Idea of Community*, in: *The Review of Politics* 45, 1983, S. 595-609.
- Hochschild, Jennifer L., *What's Fair? American Beliefs about Distributive Justice*, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1981.
- , *Race, Class, Power, and the American Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 157-184.
- Hoerster, Norbert (Hg.), *Recht und Moral. Texte zur Rechtsphilosophie*, München 1977, 2. Aufl. 1980.
- Höffe, Otfried (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977.
- , *Die Menschenrechte als Legitimation demokratischer Politik*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26, 1979, S. 3-24.
- , *Transzendente Ethik und transzendente Politik: Ein philosophisches Programm*, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings*, Freiburg und München 1979, S. 141-170.
- , *Widersprüche im Leviathan. Zur Aktualität der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes*, in: *Merkur* 33, 1979, S. 1186-1203.
- , *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 17. 1979, S. 1-36.
- , *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979.
- , *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß. Ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien 1980.
- , *Transzendente oder vernunftrechtliche Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie*, in: *Dialectica* 35, 1981, S. 195-221.
- , *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik*, Frankfurt am Main 1981.
- , *Probleme der Normenbegründung im Gespräch mit Kant und Hegel*, in: Dieter Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983, S. 591-596.
- , *Moral und Recht: Philosophische Perspektive*, in: Johannes Gründel (Hg.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg und Wien 1982, S. 19-47.

- , Kantische Skepsis gegenüber der transzendentalen Kommunikationsethik, in: Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt am Main 1982, S. 518-540.
 - , Naturrecht und positives Recht: Wider eine gängige Alternative, in: Merkur 37, 1983, Heft 5, S. 613-622.
 - , Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt am Main 1984, S. 141-174.
 - , Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel, in: Philosophisches Jahrbuch 91, 1984, S. 250-272.
 - , Der Standpunkt der Moral: Utilitarismus oder Universalisierbarkeit?, in: Karl-Otto Apel, Dietrich Böhler und Gerd Kadelbach (Hg.), Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, Bd. 2, Frankfurt am Main 1984, S. 11-30.
 - , Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt am Main 1985.
 - , Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt am Main 1987.
 - , Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988.
 - , Präjudizien des Diskurses. Eine Erwiderung, in: Politische Vierteljahresschrift 30, 1989, Heft 3, S. 531-535.
 - , Universalistische Ethik und Urteilskraft: Ein aristotelischer Blick auf Kant, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 44, 1990, Heft 4, S. 537-563.
 - , Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt am Main 1990.
 - , Eine entmoralisierte Moral: Zur Ethik der modernen Politik, in: Politische Vierteljahresschrift 32, 1991, Heft 2, S. 302-316.
 - , Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt am Main 1993.
 - , Schulden die Menschen einander Verantwortung? Skizzen einer fundamentalethischen Legitimation, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik, München u. a. 1994, S. 129 bis 148.
 - , Ethik im Geiste Kants. Zu Ernst Tugendhats »Vorlesungen über Ethik«, in: Merkur 48, 1994, Heft 5, S. 444-448.
- Hoffmann, Roland, Verfahrensgerechtigkeit. Studien zu einer Theorie prozeduraler Gerechtigkeit, Paderborn, München, Wien, Zürich 1992.
- Hofmann, Gunter, Mut zur Einmischung. Der amerikanische Sozial-

- philosoph Michael Walzer wirbt für eine praxisnahe Gesellschaftskritik, in: *Die Zeit* vom 26. 4. 1991.
- Hofstadter, Richard, *The American Political Tradition and the men who made it*. New York 1974 (zuerst 1948).
- , *Der Aufstand der Pseudo-Konservativen*, in: Hans-Gerd Schumann (Hg.), *Konservatismus*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1984, S. 339 bis 354.
- Hollis, Martin, *Handeln und Gemeinschaft*, in: ders., *Rationalität und soziales Verstehen. Wittgenstein-Vorlesungen der Universität Bayreuth*, Frankfurt am Main 1991, S. 91-118.
- und Wilhelm Vossenkuhl (Hg.), *Moralische Entscheidung und rationale Wahl*, München 1992.
- Holmes, Stephen, *Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus*, in: Niklas Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, S. 9-41.
- , *Gag rules or the politics of omission*, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 19-58.
- , *Precommitment and the paradox of democracy*, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 195-240.
- , *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 227-254.
- Homann, Karl, *Rationalität und Demokratie*, Tübingen 1988.
- Hondrich, Karl Otto, und Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, Axel, *Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne*, in: *Merkur* 38, 1984, S. 893-901.
- , *Atomism and Ethical Life: On Hegel's Critique of the French Revolution*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 129-138.
- , *Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik*, in: *Merkur* 45, 1991, Heft 11, S. 1049-1054.
- , *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: *Philosophische Rundschau* 38, 1991, Heft 1-2, S. 83-102.
- , *Individualisierung und Gemeinschaft*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 16-23.
- , *Die Herausforderung des Kommunitarismus. Eine Nachbemerkung*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 118-123.

- , Einleitung, in: ders. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 7-17.
- , *Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 260-272.
- , *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, Heft 2, S. 195-220.
- , Joachim Volke, Peter-Erwin Jansen, *Gespräch über Michael Walzer. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 1, S. 16-26.
- (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993.
- und Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt am Main 1986.
- , Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1989.
- Horkheimer, Max, *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1968.
- Horster, Detlef, *Die aktuelle Diskussion über die Funktion von Rechtsprinzipien*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 77, 1991, Heft 2, S. 257-261.
- , *Jürgen Habermas' Rechtsphilosophie*, in: *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 12.
- , *Politik als Pflicht*, Frankfurt am Main 1993.
- Horton, John, und Susan Mendus, *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, in: dies. (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, S. 1-15.
- Hösle, Vittorio, *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986, S. 235-252.
- , *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 136-182.
- , *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990.
- Hroch, Miroslav, *Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung*, in: Heinrich August Winkler (Hg.), *Nationalismus*, 2. Auflage, Königstein/Ts. 1985, S. 155-172.

- Humboldt, Wilhelm von, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* (1792), Stuttgart 1967.
- Huster, Ernst-Ulrich, *Ethik des Staates. Zur Begründung politischer Herrschaft in Deutschland*, Frankfurt am Main und New York 1989.
- Hutchinson, Allan C., und Leslie J. M. Green, *Law and the Community. The End of Individualism?*, Toronto, Calgary, Vancouver: Carswell 1989.
- Huysen, Andreas, und Klaus R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek 1986.
- Ilting, Karl-Heinz, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, in: *Grundfragen der praktischen Philosophie*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, Frankfurt am Main 1994, S. 277-295 (zuerst in: Manfred Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg i. B. 1972, S. 113-130).
- , *Der Geltungsgrund moralischer Normen*, in: Wolfgang Kuhlmann, Dietrich Böhler (Hg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1982, S. 612-648.
- , *Grundfragen der praktischen Philosophie*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Paolo Becchi und Hansgeorg Hoppe, Frankfurt am Main 1994.
- Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton: Princeton University Press 1990.
- Ingram, David, *The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York 1992, S. 119-144.
- Irrgang, Bernhard, *Naturrechtliche Begründung der Umweltethik?*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«*, B 33/91, S. 39-46.
- Jacobs, Lawrence R., Robert Y. Shapiro und Eli C. Schulman, *Medical Care in the United States – An Update*, in: *Public Opinion Quarterly* 57, 1993, Nr. 3, S. 394-405.
- Jacobson, Arthur J., *The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses. With Reference to Other Jurisprudences*, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, S. 95-151.
- Jäger, Michael, *Das Problem der Namen bei Lyotard*, in: Walter Reese-Schäfer und Bernhard H. F. Taureck (Hg.), *Jean-François Lyotard*, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 87-104.
- Jameson, Frederic R., *On Habits of the Heart*, in: Charles H. Reynolds und Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge*

- of Habits of the Heart, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 97-114.
- Jänicke, Martin, Staatsversagen. Die Ohnmacht der Politik in der Industriegesellschaft, München und Zürich 1986.
- , Vom Staatsversagen zur politischen Modernisierung? Ein System aus Verlegenheitslösungen sucht seine Form, in: Carl Böhrer und Götzfried Wewer (Hg.), Regieren im 21. Jahrhundert – Zwischen Globalisierung und Regionalisierung. Festgabe für Hans-Hermann Hartwich zum 65. Geburtstag, Opladen 1993, S. 63-78.
- Jansen, Peter-Erwin, Den Diskurs über moralische Werte führen bisher die Konservativen. Gespräch mit Amitai Etzioni, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 41, 1994, Heft 3, S. 254-258.
- und Joachim Volke, Die moralische Substanz der Demokratie. Rezensionessay zu Neuerscheinungen zum Kommunitarismus, in: Widerspruch 12, 1992, Heft 24, S. 173-179.
- Jay, Martin, Habermas and Modernism, in: Richard J. Bernstein (Hg.), Habermas and Modernity, Oxford: Polity Press 1985, S. 125-139.
- Jefferson, Thomas, Betrachtungen über den Staat Virginia, Zürich o. J. (zuerst 1787).
- Jencks, Charles, Die Sprache der postmodernen Architektur, 2. Auflage, Stuttgart 1980.
- Post-Modern und Spät-Modern. Einige grundlegende Definitionen, in: Peter Koslowski u. a. (Hg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, Weinheim 1986, S. 209 ff.
- Joas, Hans, Die Demokratisierung der Differenzierungsfrage. Die Krise des Fortschrittsglaubens und die Kreativität des kollektiven Handelns, in: Soziale Welt, Heft 1, 1990, S. 8-27.
- , Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: ders., Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1992, S. 114-145.
- , Die unterschätzte Alternative. Amerika und die Grenzen der »Kritischen Theorie«, in: ders., Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1992, S. 96-113.
- , Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 7, 1992, S. 859-869 (ebenso in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 49-62).
- und Helmut Steiner (Hg.), Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1989.
- Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979.
- , Prinzip Verantwortung – Zur Grundlegung einer Zukunftsethik, in:

- Thomas Meyer und Susanne Miller (Hg.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, München 1986, S. 3-14.
- , *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987.
 - , Gespräch mit Reinhard Löw und anderen. *Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt*, in: Björn Engholm und Wilfried Röhrich (Hg.), *Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt*, Opladen 1990, S. 17-36.
 - , *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, hg. von Wolfgang Schneider. Frankfurt am Main 1993.
- Jung, Heike, Heinz Müller-Dietz und Ulfrid Neumann (Hg.), *Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung*, Baden-Baden 1991.
- Jung, Thomas, und Stefan Müller-Doohm (Hg.), *»Wirklichkeit« im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1993.
- Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford 1989.
- Kalleberg, Arthur Lennart, (Rezension von:) *Liberal Equality* by Amy Gutmann, in: *Political Theory* 10, 1982, Nr. 3, S. 469-474.
- Kallscheuer, Otto, *Auf der Suche nach einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas*, in: *Ästhetik und Kommunikation* 12, 1981, Heft 45/46, S. 171-182.
- , *Helden sind die solidarischen Zweifler. Michael Walzer über Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 8. 6. 1991.
 - , *Individuum, Gemeinschaft und die Seele Amerikas. Die christliche Republik*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 31-50.
 - , *Gemeinsinn und Demokratie. Hinter dem Etikett »Kommunitarismus« verbirgt sich eine Debatte um das Selbstverständnis der USA*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 109-118.
 - , *»Kommunitarismus« – Anregungen zum Weiterlesen. Eine subjektive Auswahl*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 124-151.
- Kambartel, Friedrich, *Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus*, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 85-100.
- Kamenka, Eugene, *Community and the socialist ideal*, in: ders. (Hg.), *Community as a Social Ideal*, London: Edward Arnold 1982, S. 3-27.
- (Hg.), *Community as a Social Ideal*, London: Edward Arnold 1982.
- Kant, Immanuel, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik*

- und Politik, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913.
- , Kritik der Urteilskraft, in: Werkausgabe, Bd. 4, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974.
 - , Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, Nachdruck der 3. Auflage 1965 (zuerst 1785).
 - , Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: ders., Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, unveränderter Nachdruck 1973 der Ausgabe von 1913, S. 115-170.
 - , Metaphysik der Sitten, hg. von Karl Vorländer, Hamburg, unveränderter Nachdruck 1966 der 4. Aufl. 1922 (zuerst 1797).
- Kateb, George, Democratic Individuality and the Claims of Politics, in: Political Theory 12, 1984, S. 331-360.
- , Democratic Individuality and the Meaning of Rights, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 183-206.
- Kaufmann, Arthur, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. Vorträge aus der Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in der Bundesrepublik Deutschland vom 11. und 12. Oktober 1982 in Berlin, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 18, Wiesbaden 1983, S. 1-19.
- , Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament« B 33/91, S. 3-17.
- Keane, John, The Modern Democratic Revolution: Reflections on Lyotard's »The Postmodern Condition«, in: Andrew Benjamin (Hg.), Judging Lyotard, London und New York 1992, S. 81-98.
- Kelley, Stanley, Democracy and the New Deal Party System, in: Amy Gutmann (Hg.), Democracy and the Welfare State, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 185-206.
- Kelly, Michael, Hermeneutics in Ethics and Social Theory, in: The Philosophical Forum, A Quarterly, Special Double Issue, 21, Nr. 1-2, 1989-1990 (auch in: Michael Kelly (Hg.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass., und London 1990).
- , MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics. Hermeneutics in Ethics and Social Theory, in: The Philosophical Forum. A Quarterly, Special Double Issue, 21, Nr. 1-2, 1989-1990 (auch in: Michael Kelly (Hg.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 70-93).
 - , (Hg.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass., und London 1990.

- , The Gadamer-Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 139-162.
- Kelman, Steven, *Why Public Ideas Matter*, in: Robert B. Reich (Hg.), *The Power of Public Ideas*, Cambridge, Mass. 1988.
- Kemper, Peter (Hg.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Frankfurt am Main 1994.
- Kersting, Wolfgang, *Verfassungspatriotismus, kommunale Demokratie und die politische Vereinigung der Deutschen*, in: Petra Brautling und Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik*, Frankfurt am Main 1991, S. 143-167.
- , *Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie*, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1991*, Stuttgart 1992, S. 82-102.
- , *Gerechtigkeitsgemeinschaft. Liberale Mittellage: Wie John Rawls den Verfassungsstaat konstruiert*, in: *Frankfurter Allgemeine*, Nr 137 vom 15. 6. 1992.
- , *Sphärenharmonie. Gemütlich: Michael Walzer findet die Gerechtigkeit in der Höhle*, in: *Frankfurter Allgemeine* vom 17. 11. 1992.
- , *Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 127 bis 148.
- , *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993.
- , *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994.
- , *Verfassung und kommunale Demokratie*, in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 84-102.
- Kettner, Matthias, *Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 317-348.
- , *Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik – Die Beiträge im Kontext*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 9-28.
- Keuth, Herbert, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Tübingen 1993.
- Kielmannsegg, Peter Graf, *Das Recht auf Verteidigung steht der Despotie der Gewalt entgegen. Die Ethik des gerechten Krieges. Grenzsituationen (Rezension zu Walzer)*, in: *FAZ* vom 17. 8. 1983.

- Kleger, Heinz, Dezsionismus und common sense. Über die Zusammensetzung politischer Vernunft, in: Georg Kohler und Heinz Kleger (Hg.), Diskurs und Dezsion. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, Wien 1990, S. 61-116.
- , Die Rückkehr der Bürgergesellschaft, in: Widerspruch 12, 1992, Heft 24, S. 49-61.
- , Rückkehr der Bürgergesellschaft? Überlegungen zur politischen Philosophie, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1993, hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, Stuttgart und Weimar 1993, S. 157-172.
- , Zukunftsethik und advokatorisches Handeln, in: Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hg.), Vernunft angesichts der Umweltzerstörung, Opladen 1994, S. 89-102.
- und Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986.
- Klepp, L. S., Every Man a Philosopher-King, in: New York Times Magazine vom 2. 12. 1990.
- Klingemann, Hans-Dieter, Bürger mischen sich ein: Die Entwicklung der unkonventionellen politischen Beteiligung in Berlin, 1981-1990, in: Hans-Dieter Klingemann, Richard Stöss und Bernhard Weißels (Hg.), Politische Klasse und politische Institutionen. Probleme und Perspektiven der Elitenforschung. Dietrich Herzog zum 60. Geburtstag, Opladen und Wiesbaden 1991, S. 375-404.
- Klinger, Cornelia, Ein Streit, der keiner ist? Zur Debatte zwischen »Liberalen« und »Kommunitaristen« in den USA, in: Transit. Europäische Revue, Heft 7, 1994, S. 122-139.
- Kloppenbergh, James, The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse, in: Journal of American History 74, 1987, Nr. 1, S. 9-33.
- Klosko, George, Rawls's »Political« Philosophy and American Democracy, in: American Political Science Review 87, 1993, Nr. 2, S. 348 bis 359.
- Kneer, Georg, und Armin Nassehi, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1993.
- Knorr Cetina, Karin, Zur Unterkomplexität der Differenzierungstheorie. Empirische Anfragen an die Systemtheorie, in: Zeitschrift für Soziologie 21, 1992, Heft 6, S. 406-419.
- Kögler, Hans-Herbert, Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty, Stuttgart 1992.
- Kohlberg, Lawrence, The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, San Francisco: Harper and Row 1981.
- , Charles Levine und Alexandra Hewer, Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics, Basel und New York 1983.

- Kohler, Georg, und Heinz Kleger (Hg.), *Diskurs und Deziision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. Hermann Lübke in der Diskussion, Wien 1990.
- Koller, Peter, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987.
- , *Moralischer Diskurs und politische Legitimation*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 62-83.
- , *Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit*, in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 129-150.
- König, René, *Emile Durkheim. Der Soziologe als Moralist*, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Bd. 1, München 1976, S. 312-364.
- Korff, Rüdiger, *Die Weltstadt zwischen globaler Gesellschaft und Lokalitäten*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 20, 1991, Heft 5, S. 357-368.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989.
- Krämer, Hans, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1992.
- Kraus, Wolfgang H., *The Democratic Community and the Problem of Publicity*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2). Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy*, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 225-255.
- Krawietz, Werner, Helmut Schelsky, Günther Winkler, Alfred Schramm (Hg.), *Theorie der Normen. Festgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag*, Berlin 1984.
- Kreckel, Reinhard, *Individualismus und »moderne« Gesellschaft*, in: *Geschichte und Gegenwart* 10, 1991, Heft 3, S. 163-179.
- Kress, Gisela, und Dieter Senghaas (Hg.), *Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme*, Frankfurt am Main 1969, 3. Auflage 1971.
- Kreuder, Thomas, *Die Suche nach neuen Konzepten. »Civil Society« und Verfassungsdebatte in deutschen Zeitschriften*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 3. 12. 1991.
- Kriele, Martin, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen 1979.
- , *Staatsphilosophische Lehren aus dem Nationalsozialismus*, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), *Recht, Rechtsphilosophie und Nationalsozialismus. Vorträge aus der Tagung der deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie in der Bundesrepublik Deutschland vom 11. und 12. Oktober 1982 in Berlin*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft* 18, Wiesbaden 1983, S. 210-222.
- , *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 3. Auflage, Opfaden 1988.
- Krouse, Richard, und Michael McPherson, *Capitalism, »Property Own-*

- ing Democracy«, and the Welfare State, in: Amy Gutmann (Hg.), Democracy and the Welfare State. Princeton: Princeton University Press 1988, S. 79-106.
- Krüger, Hans-Peter, Rationaler Pluralismus. Zu Reschers Habermas-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 1994, Heft 2, S. 291-303.
- Kuhlen, Lothar, Zur Problematik der nachträglichen Ex-ante-Beurteilung im Strafrecht und in der Moral, in: Heike Jung, Heinz Müller-Dietz, Ulfrid Neumann (Hg.), Recht und Moral. Beiträge zu einer Standortbestimmung, Baden-Baden 1991, S. 341-372.
- Kuhlmann, Andreas, Prophet in der Mitten. Michael Walzer über Gesellschaftskritik, in: Frankfurter Allgemeine vom 13. 11. 1990.
- , Versöhnt im liberalen Geist. Ein Frankfurter Kongreß über »Gemeinschaft und Gerechtigkeit«, in: Frankfurter Rundschau, Nr. 126 vom 1. 6. 1992.
- Kuhlmann, Wolfgang, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg und München 1985.
- , Prinzip Verantwortung versus Diskursethik, in: Archivio di filosofia 55, 1987, S. 89-116.
- , Sprachphilosophie, Hermeneutik, Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg: Königshausen und Neumann 1992.
- , (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986.
- und Dietrich Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, Frankfurt am Main 1982.
- Kukathas, Chandran und Philip Pettit, The Communitarian Critique, in: dies. (Hg.), Rawls. A Theory of Justice and its Critics, Oxford: Polity Press 1990, S. 92-118.
- Kulenkampff, Arend, Methodenfragen der Gerechtigkeitstheorie. Überlegungen im Anschluß an Tugendhats »Comments on some Methodological Aspects of Rawls' ›Theory of Justice‹«, in: Analyse und Kritik 1, 1979, Heft 1, S. 90-103.
- Küng, Hans, Auf dem Weg zu einem Weltethos der Weltreligionen, in: Björn Engholm und Wilfried Röhrich (Hg.), Ethik und Politik heute. Verantwortliches Handeln in der technisch-industriellen Welt, Opladen 1990, S. 57-72.
- Kutschera, Franz von, Grundlagen der Ethik, Berlin/New York 1982.
- Kymlicka, Will, Liberalism, Community, and Culture, Oxford: Clarendon Press 1989.
- , Liberal Individualism and Liberal Neutrality, in: Ethics 99, 1989, S. 883-905.
- , Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford: Clarendon Press 1990.

- , The Ethics of Inarticulacy, in: *Inquiry*, 34, 1991, S. 155-182.
- (Hg.), *Justice in Political Philosophy*, Bd. 2: Critiques and Alternatives, Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Lang, Susanne, Feministische (Diskurs-)Ethik? Überlegungen zu Ansatz und Gegenstand feministischer Ethik und Ethikkritik, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 75-87.
- Langan, John, Catholicism and Liberalism – 200 Years of Contest and Consensus, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 105-124.
- Lard, John, The Concept of Community: A Logical Analysis, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 269-293.
- Larmore, Charles, (Rezension von) *Liberalism and the Limits of Justice* by Michael Sandel, in: *The Journal of Philosophy* 81, 1984, Nr. 7, S. 336-343.
- , *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Mass., u. a.: Cambridge University Press 1987.
- , Politischer Liberalismus, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 131-156 (Original: *Political Liberalism*, in: *Political Theory*, Heft 3, 1990, S. 339-360).
- , Romanticism and Modernity, in: *Inquiry* 34, 1992, S. 77-89.
- , Die Wurzeln radikaler Demokratie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, Nr. 2, S. 321-327.
- Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, New York: W. W. Norton 1979.
- , Liberalism in Retreat, in: Douglas MacLean, Claudia Mills (Hg.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa: Rowman and Allanheld 1983, S. 105-116.
- , The Communitarian Critique of Liberalism, in: Charles H. Reynolds und Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 173-184.
- , *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, New York und London: Norton 1991.
- Lefort, Claude, 1968 Revisited. A French View. Not Revolution, But Creative Disorder, in: *Dissent*, Sommer 1988.
- Leist, Anton, *Metaethischer Nonkognitivismus und moralische Auf-*

- merksamkeit, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 1994, S. 175-198.
- Lenk, Hans, *Postmodernismus, Postindustrialismus, Postszientismus. Wie epigonal oder rational sind Post(modern)ismen?*, in: Walter Ch. Zimmerli (Hg.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, München 1988, S. 153-198.
- , *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1993.
- , *Von Deutungen zu Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren*, Frankfurt am Main 1994.
- , *Zum Stand und zu künftigen Aufgaben der Verantwortungsanalyse in Wissenschaft und Technik*, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), *Grenzen der Ethik*, München u. a. 1994, S. 115 bis 128.
- Lenk, Kurt, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt am Main 1989.
- Lentricchia, Frank, *Rorty's Cultural Conversation*, in: *Raritan* 3, 1987, S. 136-141.
- Lepenies, Wolf, *Die Grenzen der Gemeinschaft. Deutsche Zustände zwei Jahre nach der Revolution*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 12. 10. 1991.
- Lesch, Walter, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentalethik (Habermas, Lyotard, Derrida)*, in: Michael Mayer und Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 164-177.
- Lévinas, Emmanuel, *Beyond intentionality*, in: Alan Montefiore (Hg.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 100-115.
- , *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg und München 1983, 2. Auflage 1987.
- , *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz und Wien 1986.
- , *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg und München 1987.
- , *Von der Ethik zur Exegese*, in: Michael Mayer und Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 13-17.
- Levinson, Stanford, *Clashes of Taste in Constitutional Interpretation*, in: *Dissent*, Sommer 1988, S. 301-313.
- , *On Critical Legal Studies*, in: *Dissent*, Sommer 1989, S. 360-365.
- Liebl, Karlhans, *Das Ausmaß der Korruption in der öffentlichen Verwaltung. Ergebnisse einer empirischen Erhebung*, in: Arthur Benz und Wolfgang Seibel (Hg.), *Zwischen Kooperation und Korruption*.

- Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992, S. 283-294.
- Lincoln, Abraham, A Documentary Portrait through his Speeches and Writings, hg. und mit einer Einführung von Don E. Fehrenbacher, Stanford: Stanford University Press 1977 (zuerst 1964).
- Linden, Hedwig, Grundannahmen bei Jean-François Lyotard und Hannah Arendt zum Totalitarismus als Metamorphosen einer Einheit von Denken und Sein, in: Walter Reese-Schäfer und Bernhard H. F. Taurck (Hg.), Jean-François Lyotard, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 114 bis 123.
- Lippmann, Walter, Die Gesellschaft freier Menschen, Bern 1945 (Original: The Good Society, 1936 und 1943).
- Locke, John, Ein Brief über Toleranz, übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, englisch-deutsch, Hamburg 1957.
- , Zwei Abhandlungen über die Regierung, hg. und eingeleitet von Walter Euchner, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1989.
- Loo, Hans van der, und Willem van Reijen, Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992.
- Lorau, Nicole, Das Band der Teilung, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 31-64.
- Lorenzen, Paul, Theorie der technischen und politischen Vernunft, Stuttgart 1978.
- Lösche, Peter, Thesen zum amerikanischen Konservatismus, in: Eike Hennig und Richard Saage (Hg.), Konservatismus – eine Gefahr für die Freiheit? Für Iring Fetscher, München und Zürich 1983, S. 163 bis 177.
- Löw, Reinhard, Moral und Moralisierung, in: Peter Kemper (Hg.), Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Frankfurt am Main 1994, S. 139-151.
- Löw-Beer, Martin, Living a Life and the Problem of Existential Impossibility, in: Inquiry 34, 1991, S. 217-236.
- , Der normative Kitt zwischen Lebensformen: Überlegungen zur politischen Toleranz, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 199 bis 217.
- Löwenthal, Richard, Die Gefahr einer Flucht in den Fundamentalismus, in: Thomas Meyer und Susanne Miller (Hg.), Zukunftsethik und Industriegesellschaft, München 1986, S. 151-154.
- Lowin, Robin W., und Michael J. Perry (Hg.), Critique and Construction. A Symposium on Roberto Unger's Politics, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- Luban, David, The Romance of the Nation-State, in: Charles R. Beitz,

- Marshall Cohen, Thomas Scanlon und A. John Simmons (Hg.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton: Princeton University Press 1985, S. 238-243.
- , *Just War and Human Rights*, in: Charles R. Beitz, Marshall Cohen, Thomas Scanlon und A. John Simmons (Hg.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton: Princeton University Press 1985, S. 195-216.
- Lübbe, Hermann *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963.
- , *Dezisionismus in der Moralthorie Kants*, in: ders., *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg 1971, S. 144-158.
- , *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie*, Stuttgart 1978.
- , *Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 118-125 (auch in: ders., *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf und Wien 1980, S. 197-208).
- , *Religion nach der Aufklärung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33, 1979, S. 165-183.
- , *Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 38-49 (auch in: ders., *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf und Wien 1980, S. 179-195).
- , »Neo-Konservative« in der Kritik. Eine Metakritik, in: *Merkur* 37, 1983, Heft 5, S. 622-632.
- , *Politischer Moralismus. Zum Komplementärverhältnis von Gesinnungsintensität und Common-sense-Schwund*, in: ders. und Peter von Oertzen (Hg.), *Politisierende Moral – Moralisierende Politik? Ein Cappenberger Gespräch*, Köln 1985, S. 14-30.
- , *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, 2. Auflage, Berlin 1987.
- , *Verdrängung? Über eine Kategorie zur Kritik des deutschen Vergangenheitsverhältnisses*, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1988, S. 217-228.
- , *Aneignungen und Rückaneignungen*, in: Georg Kohler und Heinz Kleger (Hg.), *Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion*, Wien 1990, S. 335-372.

- , Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie, in: Volker Gerhardt (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart 1990, S. 238-251.
- , Sind die Toten des totalitären Massenterrors der Herrschaft »konventioneller Moral« zum Opfer gefallen?, in: Merkur 44, 1990, Heft 6, S. 492-496.
- , Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Berlin u. a. 1990.
- , Wider die Technik des moralisierenden Angriffs auf die Person. Ein Lehrstück, in: Merkur 44, 1990, Heft 7, S. 615-617.
- , Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin, Heidelberg u. a. 1992.
- und Peter von Oertzen (Hg.), Politisierende Moral – Moralisierende Politik? Ein Cappenberger Gespräch, Köln 1985.
- Lübbe, Weyma, Wie ist Legitimität durch Legalität möglich? Rekonstruktion der Antwort Max Webers, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 79, 1993, Heft 1, S. 80-90.
- Lübbe-Wolff, Gertrude, Historische Funktionen der Unterscheidung von Recht und Moral, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 23: Tradition und Fortschritt in den modernen Rechtskulturen, 1985, S. 43-50.
- Luhmann, Niklas, Funktionen und Folgen formaler Organisation, 3. Auflage, Berlin 1976 (zuerst 1964).
- , Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in: Renate Mayntz (Hg.), Bürokratische Organisation, Köln und Berlin 1968, S. 36-55.
- , Legitimation durch Verfahren, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989 (zuerst 1969).
- , Institutionalisierung – Funktion und Mechanismus im sozialen System der Gesellschaft, in: Helmut Schelsky (Hg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970, 2. Auflage 1973, S. 27-41.
- , Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Bd. 1, 5. Auflage, Opladen 1974 (zuerst 1970).
- , Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, 3. Auflage, Opladen 1986 (zuerst 1975).
- , Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann und Stephan H. Pförtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main 1978, S. 8-116.
- , Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme, in: Politische Vierteljahresschrift 25, Sonderheft 15, 1984, S. 99-125.
- , Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984, 2. Auflage 1985.

- , (Hg.), Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985.
- , Zum Begriff der sozialen Klasse, in: Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985, S. 119-162.
- , Grundwerte als Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, 2. Auflage, Köln 1991 (zuerst 1981), S. 293-308.
- , Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 2. Auflage, Opladen 1988 (zuerst 1986).
- , Archimedes und wir. Interviews, hg. von Dirk Baecker und Georg Stanitzek, Berlin 1987.
- , Rechtssoziologie, 3. Auflage, Opladen 1987.
- , Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3, Frankfurt am Main 1989, S. 65-148.
- , Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3, Frankfurt am Main 1989, S. 358-448.
- , Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag, in: Politische Vierteljahresschrift 30, 1989, Heft 1, S. 4-9.
- , Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt am Main 1990.
- , Politik und Moral. Zum Beitrag von Otfried Höffe, in: Politische Vierteljahresschrift 32, 1991, Heft 3, S. 497-500.
- , Soziologie des Risikos, Berlin und New York 1991.
- , Soziologische Aufklärung, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, 2. Auflage, Köln 1991 (zuerst 1981).
- , Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992.
- , Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993.
- , The Code of the Moral, in: Cardozo Law Review 14, 1993, S. 995 bis 1009.
- , Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral, in: Gotthard Bechmann (Hg.), Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung, Opladen 1993, S. 327-338.
- , Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik, in: Peter Kemper (Hg.), Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Frankfurt am Main 1994, S. 27-42.
- und Stephan H. Pfürtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main 1978.
- Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923, Reprint Amsterdam 1967.

- Lukes, Steven, *Making Sense of Moral Conflict*, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 127-142.
- , *Die Prinzipien von 1989. Reflexionen über die politische Moral in den neuen Revolutionen*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 37, 1990, Heft 5, S. 438-448.
- , *Equality and Liberty: Must they Conflict?*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press 1991, S. 48-66.
- Lund, William R., *Communitarian Politics and the Problem of Equality*, in: *Political Research Quarterly* 46, 1993, Nr. 3, S. 577-600.
- Lutz, Donald S., *A Preface to American Political Theory*, Lawrence: University Press of Kansas 1992.
- Lyotard, Jean-François, *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin 1977.
- , *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, 2. Auflage 1993 (Original: *La condition postmoderne*, Paris 1979).
- , *Streitgespräche, oder: Sprechen nach »Auschwitz«*, Bremen o. J. (Original: *Discussions, ou: phraser »après Auschwitz«*, in: *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée 1981).
- , *Presentations*, in: Alan Montefiore (Hg.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 116-135.
- , *Das Erhabene und die Avantgarde*, in: *Merkur* 38, 1984, Heft 424, S. 151-164.
- , *Grabmal des Intellektuellen*, Graz und Wien 1985.
- , *Retour au postmoderne*, in: *Magazine littéraire*, Nr. 224, Dezember 1985, S. 43.
- , *Grundlagenkrise*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26, 1986, S. 1-33.
- , *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986.
- , *Der Widerstreit*, München 1987 (Original: *Le Différend*, Paris 1983).
- , *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien 1987.
- , *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, Wien 1988.
- , *Der Name und die Ausnahme*, in: Manfred Frank, Gérard Raulet und Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, S. 180-191.
- , *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989.
- , *Sensus Communis, das Subjekt im Entstehen*, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 223-250.
- , *Sensus Communis*, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York: Routledge 1992, S. 1-25.
- und J. P. Dubost, *»Ödipus oder Don Juan?« Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch. Ein Gespräch*, in: *Theatro Machinarum*, Wien 1982, Heft 3/4, S. 127-150 (dieser Band enthält auch die deutsche Erstübersetzung von *»Das postmoderne Wissen«*).

- und Jacob Rogozinski, *La Police de la Pensée*, in: *L'Autre Journal*, Nr. 10, Dezember 1985.
- und Jean-Loup Thébaud, *Au Juste*, Paris 1979.
- und Jean-Loup Thébaud, *Du bon usage du postmoderne (Interview)*, in: *Magazine littéraire*, Nr. 239-240, März 1987, S. 96-97.

Macedo, Stephen, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford: Clarendon Press 1990.

- , *The Politics of Justification*, in: *Political Theory* 18, 1990, Nr. 2, S. 280-304.

MacIntyre, Alasdair, *Philosophy and its History*, in: *Analyse und Kritik* 4, 1982, S. 102-113.

- , *The Claims of After Virtue*, in: *Analyse und Kritik* 6, Sonderheft, 1984, Heft 1, S. 3-7.

- , *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt und New York 1987; Frankfurt am Main 1995 (Original: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981, 2. Aufl. 1984).

- , *Whose Justice? Whose Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1988.

- , *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1990 (zuerst als Gifford Lectures an der University of Edinburgh 1988).

- , *Ist Patriotismus eine Tugend?*, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main und New York 1993, S. 84-102 (Original: *Is Patriotism a Virtue?*, in: Richard J. Arneson (Hg.), *Liberalism*, Bd. 3, Aldershot u. a. 1992, S. 240-263).

- , *A Partial Response to my Critics*, in: John Horton und Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, S. 283-304.

MacIver, R. M., *Community. A Sociological Study*, London: MacMillan and Co., 3. Auflage 1924 (zuerst 1917).

Mackie, John Leslie, *Ethik. Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, 2. durchgesehene Auflage, Stuttgart 1983.

MacLean, Douglas, und Claudia Mills (Hg.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa: Rowman and Allanheld 1983.

Macpherson, C. B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main 1967 (Original: 1962).

- , *Nachruf auf die liberale Demokratie*, Frankfurt am Main 1983.

Madsen, Peter, und Jay M. Shafritz (Hg.), *Essentials of Government Ethics*, New York u. a. 1992.

Madsen, Richard, *Contentless Consensus: The Political Discourse of a Segmented Society*, in: Alan Wolfe (Hg.), *America at Century's End*,

- Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press 1991, S. 440-460.
- Maier, Hans, Politische Wissenschaft in Deutschland. Lehre und Wirkung, München 1985.
- Maihofer, Werner, Realität der Politik und Ethos der Republik, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 84-126.
- Majetschak, Stefan, Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida, in: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 1. Halbband, S. 155-171.
- Majone, Giandomenico, Policy Analysis and Public Deliberation, in: Robert B. Reich (Hg.), The Power of Public Ideas, Cambridge, Mass. 1988.
- Malachowski, Alan R. (Hg.), Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Cambridge und Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Maluschke, Günther, Das Menschenbild und das Problem der »Werte« in der Sicht der politischen Philosophie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zu »Das Parlament«, Nr. 28, 1987.
- Mandt, Hella, Antipolitik, in: Zeitschrift für Politik 34, 1987, Nr. 4, S. 383-395.
- , Die offene Gesellschaft und die Wurzeln des zeitgenössischen Fundamentalismus, in: Staatswissenschaften und Staatspraxis 4, 1993, Heft 2, S. 175-196.
- Mannheim, Karl, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt am Main 1984 (zuerst 1925).
- Mara, Gerald M., Virtue and Pluralism: The Problem of the One and the Many, in: Polity 22, Nr. 1, 1989, S. 25-48.
- March, James G., und Johan P. Olsen, Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics, New York und London: The Free Press 1989.
- Marin, Louis, Discourse of power – power of discourse: Pascalian notes, in: Alan Montefiore (Hg.), Philosophy in France Today, Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 155-174.
- Marquard, Odo, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981.
- , Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986.
- , Das Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik, München u. a. 1994, S. 149-154.
- Marti, Urs, Michel Foucault, München 1988.
- Marwell, Gerald, und Ruth E. Ames, Economists free ride, does anyone else? Experiments on the provision of public goods, in: Journal of Public Economics 15, 1981, S. 295-310.

- Mason, Andrew, MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement, in: John Horton und Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, S. 225-245.
- Maurer, Reinhart Maurer, Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie, in: *Philosophische Rundschau* 24, Sonderheft, 1977, S. 1-70.
- , Die Unmöglichkeit einer transzendentalen Begründung der Gesellschaft, in: Dieter Henrich (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983, S. 519-530.
- , Ein möglicher Sinn der Rede von Postmoderne im Spannungsfeld zwischen Technologie und Ökologie, in: Walter Ch. Zimmerli (Hg.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, München 1988, S. 88 bis 110.
- Maus, Ingeborg, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt am Main 1992.
- , Volkssouveränität versus Konstitutionalismus. Zum Begriff einer demokratischen Verfassung, in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 74 bis 83.
- Maydell, A. v., und Reiner Wiehl, Gemeinsinn, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Basel und Stuttgart 1974, Sp. 243-247.
- Mayer, Michael, und Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990.
- Mayntz, Renate (Hg.), *Bürokratische Organisation*, Köln und Berlin 1968.
- , Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung, in: Renate Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank und Rudolf Stichweh (Hg.), *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt am Main und New York 1988, S. 11 bis 44.
- McCarthy, Thomas, Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*. Oxford: Polity Press 1985, S. 176-191.
- , Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt am Main 1986, S. 177-215.
- , On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1991.
- , Philosophy and Social Practice: Richard Rorty's »New Pragmatism«, in: *On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical*

- Theory, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1991, S. 11 bis 42.
- Meinecke, Friedrich, *Autobiographische Schriften*, hg. und eingeleitet von Eberhard Kessel, Stuttgart 1969.
- , *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, hg. und eingeleitet von Walther Hofer, in: Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. 1, 4. Auflage, München und Wien 1976.
- Meja, Volker, und Nico Stehr (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1982.
- Menke, Christoph, *Recht und Gemeinschaft. Zum Ort ihrer modernen Konflikte*, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 24-34.
- , *Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit*, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 218-243.
- Menke-Eggers, Christoph, *Relativismus und Partikularismus. Zu einigen Überlegungen bei R. Rorty*, in: *Philosophische Rundschau* 36, 1989, Nr. 1/2, S. 26-40.
- Meyer, Thomas, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989.
- , *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt am Main 1994.
- Meyer-Abich, Klaus Michael, *Mehrheit statt Wahrheit. Von Wissen und Wissenwollen in der Politik*, in: Peter Kemper (Hg.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Frankfurt am Main 1994, S. 258-270.
- und Susanne Miller (Hg.), *Zukunftsethik und Industriegesellschaft*, München 1986.
- Michelman, Frank, *Political Truth and the Rule of Law*, in: *Tel Aviv University Studies in Law*, 8, 1988, S. 281-291.
- , *Conceptions of Democracy in American constitutional Argument: The Case of Pornography Regulation*, in: *Tennessee Law Review* 56, 1989, S. 291-319.
- , *Kollektiv, Gemeinschaft und das liberale Denken in Verfassungen*, in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 55-73.
- Michels, Robert, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Neudruck der 2. Auflage, Stuttgart 1970.
- Mill, John Stuart, *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie*, Paderborn 1971 (Original: *Considerations on Representative Government*, in: ders., *Essays on Politics and Society*, Bd. 2, Toronto und Buffalo 1977).
- Miller, David, *Virtues and Practices*, in: *Analyse und Kritik* 6, Sonderheft, 1984, Heft 1, S. 49-60.

- Miller, Joshua, *The Ghostly Body Politic. The Federalist Papers and Popular Sovereignty*, in: *Political Theory* 16, Nr. 1, 1988, S. 99-119.
- Miller, Richard W., *Moral Differences. Truth, Justice and Conscience in a World of Conflict*, Princeton: Princeton University Press 1992.
- Montefiore, Alan (Hg.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press 1983.
- Moon, J. Donald, *The Moral Basis of the Democratic Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 27-52.
- , *Constructing Community. Moral Pluralism and Tragic Conflicts*, Princeton: Princeton University Press 1993.
- Moore, Barrington, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt am Main 1982.
- Moore, Mark, *What Sort of Ideas Become Public Ideas?*, in: Robert B. Reich (Hg.), *The Power of Public Ideas*, Cambridge, Mass. 1988.
- Morawetz, Thomas Morawetz, *Tension in »The Art of Separation«*, in: *Political Theory* 13, Nr. 4, 1985, S. 599-606.
- Morgenthau, Hans J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace. Brief Edition. Revised by Kenneth W. Thompson*. New York u.a.: McGraw-Hill 1993.
- Morone, James A., *The Democratic Wish. Popular Participation and the Limits of American Government*, New York: Basic Books 1990.
- Mosès, Stéphane, *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 364-384.
- Mosse, George L., *Nationalism, Fascism and the radical right*, in: Eugene Kamenka (Hg.), *Community as a Social Ideal*, London: Edward Arnold 1982, S. 27-42.
- Mouffe, Chantal, *American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel, and Walzer*, in: *Praxis International* 8, 1988, Nr. 2, S. 193-206.
- , *Rawls: Political Philosophy without Politics*, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 217-236.
- , *Gespräch mit Michael Walzer: »Man muß nicht nur tolerant sein, sondern auch demütig«*, in: Prokla, *Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 22, Heft 87, 1992, Nr. 2, S. 286-297.
- Mulhall, Stephen, und Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Cambridge, Mass., und Oxford/UK 1992.
- Müller, Hans-Peter, *Gesellschaftliche Moral und individuelle Lebensführung. Ein Vergleich von Emile Durkheim und Max Weber*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 21, 1992, Heft 1, S. 49-60.
- , *Individualismus als gemeinschaftliche Lebensform. Die »kommunitaristische Herausforderung« der Sozialwissenschaften*, in: *Kölner*

- Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 44, 1992, S. 368 bis 375.
- Müller, Johann Baptist, Hermeneutik und Politikwissenschaft, in: Peter Haungs (Hg.), Wissenschaft, Theorie und Philosophie der Politik. Konzepte und Probleme, Baden-Baden 1990, S. 119-132.
- Müller, Jörg Paul, Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität politischer und rechtlicher Ordnung, München 1993.
- Münkler, Herfried, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt am Main 1984.
- , Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 1987.
- , Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa, in: Archiv für Kulturgeschichte 73, 1991, Heft 2, S. 379-403.
- , Amos oder Jona? Michael Walzers Kritik der Gesellschaftskritik, in: Frankfurter Allgemeine vom 3. 7. 1991.
- , Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken, Frankfurt am Main 1992.
- , Entwürfe einer gerechten Welt. Michael Walzers 1983 erschienenes Werk liegt endlich in deutscher Übersetzung vor, in: Die Zeit Nr. 31, 24. 7. 1992, S. 16.
- , Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?, in: ders. (Hg.), Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München und Zürich 1992, S. 25-46.
- Munnichs, Geert, Demokratie, Macht und Legitimität. Die Verlegenheit der modernen politischen Theorie angesichts der moralischen Basis der Demokratie, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 1994, S. 199-212.
- Murphy, Jeffrie G., Law's Empire by Ronald Dworkin (Rezension), in: Political Theory, November 1987, S. 669-673.
- Nagel, Thomas, Ruthlessness in Public Life, in: Stuart Hampshire (Hg.), Public and Private Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1978, S. 75-91.
- , Libertarianism Without Foundations, in: Jeffrey Paul (Hg.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia, Oxford: Basil Blackwell 1982, S. 191-205.
- , Moral Conflict and Political Legitimacy, in: Philosophy and Public Affairs 16, 1987, Nr. 3, S. 215-240.
- , Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie, Paderborn, München, Wien, Zürich 1994.
- Nagl-Docekal, Herta, Das heimliche Subjekt Lyotards, in: Manfred

- Frank, Gérard Raulet und Willem van Reijen (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt am Main 1988, S. 230-246.
- , Die Kunst der Grenzziehung und die Familie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 6, S. 1021-1033.
- Nancy, Jean-Luc, Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 167-204.
- , Die Undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988 (Original: La communauté désœuvrée, Paris 1986).
- Narr, Wolf-Dieter, Logik der Politikwissenschaft – eine propädeutische Skizze, in: Gisela Kress und Dieter Senghaas (Hg.), Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1971, S. 9-37.
- , Die Kunst zahnloser Kritik. Nachbemerken zum Gespräch zwischen Chantal Mouffe und Michael Walzer, in: Prokla, Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 22, 1992, Nr. 2, S. 298-309.
- Natorp, Paul, Individualität und Gemeinschaft. Eine philosophisch-pädagogische Untersuchung, in: ders., Philosophie und Pädagogik, Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet, 2. verbesserte Auflage Marburg 1923 (zuerst 1909).
- Neal, Patrick, Justice as Fairness: Political or Metaphysical?, in: Political Theory 18, 1990, Nr. 1, S. 24-50.
- und David Paris, Liberalism and the Communitarian Critique: A Guide for the Perplexed, in: Canadian Journal of Political Science 23, 1990, S. 419-439.
- Nedelsky, Jennifer, American constitutionalism and the paradox of private property, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), Constitutionalism and Democracy, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 241-274.
- Negt, Oskar, Politik als Protest. Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung, Frankfurt am Main 1971.
- , Unmoralisch heißt: Unpolitisch, in: Peter Kemper (Hg.), Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?, Frankfurt am Main 1994, S. 222-233.
- und Alexander Kluge, Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt am Main 1993.
- Nelson, Benjamin, Community – Dreams and Realities, in: Carl J. Friedrich (Hg.), Community. Nomos (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 135-151.
- Nennen, Heinz-Ulrich, Ökologie im Diskurs. Zu Grundfragen der Anthropologie und Ökologie und zur Ethik der Wissenschaften, Opfaden 1991.

- Newell, W. R., How original is Machiavelli? A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune, in: *Political Theory* 15, 1987, Nr. 4, S. 612-634.
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New York: Charles Scribner's Sons 1960 (zuerst 1932).
- Nielsen, Kai, Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice, in: *Analyse und Kritik* 2, 1980, Heft 1, S. 74-97.
- Noetzel, Thomas, *Sprache, Argumentation und Macht. Die Diskursethik und ihr Verhältnis zu zentralen Kategorien der politischen Theorie*, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 27-35.
- Nohlen, Dieter, Jürgen Kriz und Rainer-Olaf Schultze (Hg.), *Lexikon der Politik, Bd. 2: Politikwissenschaftliche Methoden*, München 1994.
- Norris, Christopher, *Philosophy as a Kind of Narrative: Rorty on Post-modern Liberal Culture*, in: *Enclitic* 2, 1983, S. 144-159.
- , *The Contest of Faculties. Philosophy and Theory after Deconstruction*, London und New York: Methuen 1985.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books 1974.
- , *Vom richtigen, guten und glücklichen Leben*, München und Wien 1991 (Original: *The Examined Life, Philosophical Meditations*, New York 1989).
- Nunner-Winkler, Gertrud, Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus, in: Wolfgang Edelstein und Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt a. M. 1986, S. 126-144.
- (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt am Main und New York 1991.
- Nussbaum, Martha C., *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, in: *New Literary History* 15, 1983, S. 25-50.
- , Reply to Richard Wollheim, Patrick Gardiner, and Hilary Putnam, in: *New Literary History* 15, 1983, S. 201-208.
- , *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- , *Aristotelian Social Democracy*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 203-252.
- , *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford und New York 1990.
- , *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main

- 1993, S. 323-363 (Original: Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism, in: Political Theory 20, 1992, Nr. 2, S. 202-246).
- und Amartya Sen (Hg.), The Quality of Life, Oxford: Clarendon Press 1993.
- O'Hagan, Timothy, Four Images of Community, in: Praxis International 8, 1988, Heft 2, S. 183-192.
- O'Neill, Onora, Transnational Justice, in: David Held (Hg.), Political Theory Today, Oxford: Polity Press 1991, S. 276-304.
- Oelmüller, Willi, Ethisch-Politische Diskurse in parlamentarischen Demokratien, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik, München u. a. 1994, S. 25-40.
- (Hg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. Materialien zur Normendiskussion, Bd. 1, Paderborn 1978.
 - (Hg.), Normenbegründung – Normendurchsetzung. Materialien zur Normendiskussion, Bd. 2, Paderborn 1978.
 - (Hg.), Normen und Geschichte. Materialien zur Normendiskussion, Bd. 3, Paderborn 1979.
- Oertzen, Peter von, Politisierende Moral – moralisierende Politik?, in: Hermann Lübke und Peter von Oertzen (Hg.), Politisierende Moral – moralisierende Politik? Ein Cappenberger Gespräch, Köln 1985, S. 31-52.
- Offe, Claus, Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung?, in: Bernd Guggenberger und Claus Offe (Hg.), An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel, Opladen 1984, S. 150-183.
- , Demokratie und ›höhere Amoralität‹. Eine Erwiderung auf Niklas Luhmann, in: Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltung der Akademie der Künste Berlin, Zweite Folge, Berlin 1986.
 - , Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte »intelligenter Selbstbeschränkung«, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe und Albrecht Wellmer (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main 1989, S. 739-774.
 - und Ulrich K. Preuß, Democratic Institutions and Moral Resources, in: David Held (Hg.), Political Theory Today, Oxford: Polity Press 1991, S. 143-171.
- Øfsti, Audun, Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum »Verbindlichkeitstransfer« von transzendental-reflexiv (letzt-)begründeten Normen, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt am Main 1992, S. 296-316.

- Okin, Susan Moller, *Liberalism, Community, and Culture*, by Will Kymlicka (Rezension), in: *Political Theory* 19, 1991, S. 132-129.
- , *Gender, the Public and the Private*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press 1991, S. 67-90.
- , *Für einen humanistischen Liberalismus*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 74-90 (Original: *Humanist Liberalism*, in: Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 39-53).
- Olson, Mancur, *Die Logik des kollektiven Handelns*, Tübingen 1968.
- Ophir, Adi, *Beyond Good-Evil: A Plea for a Hermeneutic Ethics*, in: *The Philosophical Forum. A Quarterly, Special Double Issue*, 21, Nr. 1-2, 1989-1990 (auch in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 94-121).
- Opp, Karl-Dieter, *Die Entstehung sozialer Normen. Ein Integrationsversuch soziologischer, sozialpsychologischer und ökonomischer Erklärungen*, Tübingen 1983.
- Orren, Gary R., *Beyond Self-Interest*, in: Robert B. Reich (Hg.), *The Power of Public Ideas*, Cambridge, Mass. 1988.
- Parijs, Philippe van, *Bref plaidoyer pour la philosophie politique, manière anglo-saxonne*, in: *Revue de Metaphysique et de Morale* 93, 1988, Heft 1, S. 69-79.
- Parsons, Talcott, *Note on »Gemeinschaft and Gesellschaft«*, in: ders., *The Structure of Social Action*, Glencoe/Ill. 1949, S. 686-694.
- , *The Solidarity of the Collectivity*, in: ders., *The Social System*, New York und London 1964 (zuerst 1951), S. 96-101.
- , *The Principal Structures of Community: A Sociological View*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2)*, Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 152-179.
- , *Social Structure and Personality*, London 1964, S. 328 ff.
- , *Solidarität und gesellschaftliche Gemeinschaft*, in: ders., Edward Shils und Paul F. Lazarsfeld, *Soziologie – autobiographisch. Drei kritische Beiträge zur Entwicklung einer Wissenschaft*, Stuttgart 1975, S. 40-46.
- , *Das System moderner Gesellschaften*, Weinheim und München 1985.
- und Gerald M. Platt, *American Values and American Society*, in: Talcott Parsons, *On Institutions and Social Evolution, Selected Writings*, hg. von Leon H. Mayhew, Chicago: Chicago University Press 1982, S. 327-338.
- Pascal, Blaise, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, hg. von Ewald Wasmuth, 5. Auflage, Frankfurt am Main, 1987 (Original Paris 1669/70).

- Pateman, Carole, *The Patriarchal Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 231-260.
- Paul, Jeffrey (Hg.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell 1982.
- Peacock, James L., *America as a Cultural System*, in: Charles H. Reynolds und Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 37-46.
- Perger, Werner A., *Auf der Suche nach dem guten Leben. Momentaufnahme der amerikanischen Debatten: Liegt die Zukunft der Demokratien in einer neuen Moral?*, in: *Die Zeit* vom 25. 10. 1991.
- Perry, Michael J., *Morality, Politics, and Law*, New York: Oxford University Press 1988.
- Peters, Bernhard, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.
- Pettit, Philip, *Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, in: John Horton und Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, S. 176-204.
- Pieper, Annemarie, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, Freiburg und München 1979.
- , (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, 2 Bände, Tübingen und Basel 1992.
- Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Macht und menschliche Natur*, Frankfurt am Main 1981 (zuerst Einzelausgabe Bonn 1924).
- Pocock, John G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press 1975.
- , *Die Andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*, Frankfurt am Main, New York, Paris 1993.
- Pogge, Thomas, *Die Folgen vorherrschender Moralkonzeptionen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 1991, Heft 1, S. 22-37.
- Popper, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, 6. Auflage, München 1980.
- Precht, Peter, *Gerechtigkeit und Individualität – gegensätzliche Komponenten einr politischen Ethik? Eine Kritik utilitaristischer Elemente in den Vertragskonzeptionen*, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 171-182.
- Preuß, Ulrich K., *Die Zukunft: Müllhalde der Gegenwart?*, in: Bernd

- Guggenberger und Claus Offe (Hg.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen 1984, S. 224-239.
- , *Zu einem neuen Verfassungsverständnis. Wie kann der Geist der Revolution institutionalisiert werden?*, in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1994, S. 103-128.
- Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1982.
- , *Taking Rules Seriously – A Response to Martha Nussbaum*, in: *New Literary History* 15, 1983, S. 193-200.
- , *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*, hg., eingeleitet und übersetzt von Vincent C. Müller, Reinbek 1993.
- Rabinow, Paul, und William M. Sullivan, *The Interpretative Turn: A Second Look*, in: dies. (Hg.), *Interpretative Social Science. A Second Look*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1979, S. 1-32.
- Radnitzky, Gerard, *Die Sein-Sollen-Unterscheidung als Voraussetzung der liberalen Demokratie*, in: Kurt Salamun (Hg.), *Sozialphilosophie als Aufklärung. Festschrift für Ernst Topitsch*, Tübingen 1979, S. 459 bis 493.
- Rajchman, John, und Cornel West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press 1985.
- Rancière, Jacques, *Die Gemeinschaft der Gleichen*, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 101-132.
- Rasmussen, David (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990.
- Raulet, Gérard, *Die Modernität der »Gemeinschaft«*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 72-96.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 1975 (Originalausgabe: *A Theory of Justice*, 1971).
- , *Fairness to goodness*, in: *Philosophical Review* 84, 1975, S. 536-554.
- , *Gerechtigkeit als Fairneß*, herausgegeben von Otfried Höffe mit einem Beitrag »Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit«, Freiburg und München 1977.
- , *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *The Journal of Philosophy* 77, 1980, S. 515-573 (deutsch: *Kantianischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 80-158).

- , Justice as Fairness: Political not Metaphysical, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985, S. 219-251 (deutsch: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, 255-292).
- , A Kantian Conception of Equality, in: John Rajchman und Cornel West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press 1985, S. 201-214.
- , The Idea of an Overlapping Consensus, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987, S. 1-27 (deutsch: Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 293-332).
- , The Priority of Right and Ideas of the Good, in: *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988, Heft 4, S. 251-276 (deutsch: Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, S. 364-398).
- , *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main 1992.
- , *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993 (in der Zusammenstellung der Texte weicht dieser Band deutlich von der ein Jahr vorher erschienenen deutschen Edition »Die Idee des politischen Liberalismus« ab).
- , Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: *Information Philosophie*, Nr. 1, 1994, S. 5-18.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, New York und Oxford: Oxford University Press 1986.
- Readings, Bill, Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York 1992, S. 168-191.
- Reese-Schäfer, Walter, Lyotard zur Einführung (darin enthalten: Willem van Reijen/Dick Veerman, Gespräch mit Jean-François Lyotard), 2. Auflage, Hamburg 1989.
- , Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg 1990.
- , Das Begründungsprogramm Diskursethik in der gegenwärtigen Diskussion und sein Verhältnis zur Struktur des Politischen, in: ders. und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 15-26.
- , Jürgen Habermas, Frankfurt am Main und New York 1991.
- , Richard Rorty, Frankfurt am Main und New York 1991.
- , Verfassunggebung aus gelebter Tradition. Lehren aus der Debatte zwischen Communitarians und Liberals in der amerikanischen politischen Philosophie, in: Thomas Kreuder (Hg.), *Der orientierungslose Leviathan. Verfassungsdebatte, Funktion und Leistungsfähigkeit von Recht und Verfassung*, Marburg 1992, S. 42-52.
- , Bericht über das internationale wissenschaftliche Symposium

- »Grundmuster von Legitimationsideologien diktatorischer Herrschaft im internationalen Vergleich« vom 4. bis 6. November 1993 in der Göttinger Universität zum 60. Geburtstag von Walter Euchner, in: *IWK* 29, 1993, Heft 4, S. 519-525.
- , *Kommunitärer Gemeinsinn und liberale Demokratie*, in: *Gegenwartskunde* 42, 1993, Heft 3, S. 305-318.
- , *Sind Hoffnungen auf eine kommunikative Rationalität berechtigt? Probleme des Widerstreits politischer und ethischer Rationalitätstypen*, in: Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hg.), *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*, Opladen 1994, S. 69-88.
- und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991.
- und Bernhard H. F. Taureck (Hg.), *Jean-François Lyotard*, 2. Auflage, Cuxhaven 1990.
- Reeve, Andrew, *The Theory of Property: Beyond Private versus Common Property*, in: David Held (Hg.), *Political Theory Today*, Oxford: Polity Press 1991, S. 91-114.
- Rehberg, Karl-Siegbert, *Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 19-48.
- Reich, Robert B. (Hg.), *The Power of Public Ideas*, Cambridge, Mass. 1988.
- , *The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*, New York: Vintage Books 1992.
- Reijen, Willem van, *Das Politische – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 109-122.
- Rentsch, Thomas, *Aufhebung der Ethik*, in: Heiner Hastedt und Ekkehard Martens (Hg.), *Ethik. Ein Grundkurs*, Reinbek 1994, S. 114-144.
- Rescher, Nicholas, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon Press 1993.
- , *Rationalität. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen und die Rechtfertigung von Vernunft*, Würzburg 1993.
- Resnick, David, *Locke and the Rejection of the Ancient Constitution*, in: *Political Theory* 12, 1984, S. 97-114.
- Reutter, Werner, *Korporatismustheorien. Kritik, Vergleich, Perspektiven*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991.
- Reynolds, Charles H., und Ralph V. Norman, *The Longing for Community: Civic Ecology, Narrative, and Practices*, in: dies. (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 1 bis 36.
- Richardson, Henry S., *The Problem of Liberalism and the Good*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.),

- Liberalism and the Good, New York und London: Routledge 1990, S. 1-28.
- Richter, Emanuel Richter, Politische Ethik als Verantwortungsethik. Die Folgenabschätzung als Begründungsfundament?, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 78, 1992, S. 166-182.
- Ricœur, Paul, Das politische Paradox, in: ders., Geschichte und Wahrheit, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick, München 1974, S. 248-276.
- , On interpretation, in: Alan Montefiore (Hg.), Philosophy in France Today. Cambridge: Cambridge University Press 1983, S. 175-197.
- , Zu einer Hermeneutik des Rechts: Argumentation und Interpretation, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994, Heft 3, S. 375 bis 384.
- Riedel, Manfred, Gesellschaft, Gemeinschaft, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 801-862.
- , Diltheys Kritik der begründenden Vernunft, in: Ernst Wolfgang Orth (Hg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg und München 1985, S. 185-210.
- , Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt am Main 1988.
- Rieger, Günter, Wieviel Gemeinsinn braucht die Demokratie? Zur Diskussion um den Kommunitarismus, in: Zeitschrift für Politik 40, 1993, Heft 3, S. 304-332.
- Riesman, David, Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Helmut Schelsky, Reinbek 1958 (Original: The Lonely Crowd 1950).
- Rippe, Klaus Peter, Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993.
- Ritter, Joachim, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1969.
- Roberts, Warren, Community as Matrix, in: Carl J. Friedrich (Hg.), Community. Nomos (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 188-215.
- Rödel, Ulrich (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt am Main 1990.
- , Günter Frankenberg, Helmut Dubiel, Die Demokratische Frage, Frankfurt am Main 1989.
- Rogozinski, Jacob, Lyotard: der Widerstreit, die Präsenz, in: Walter Reese-Schäfer und Bernhard H. F. Taureck (Hg.), Jean-François Lyotard, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 70-86.

- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*, Brighton: The Harvester Press 1982.
- , *Postmodernist Bourgeois Liberalism*, in: *The Journal of Philosophy* 80, 1983, S. 583-589 (ebenso in: ders., *Objektivität, Relativismus, and Truth*, *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1991, S. 197-202).
 - , *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in: Richard J. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity*, Oxford: Polity Press 1985, S. 161 bis 175.
 - , *Le cosmopolitisme sans émancipation. En réponse à Jean-François Lyotard*, in: *Critique*, Nr. 456, 1985, S. 569-584.
 - , *Pragmatism without Method*, in: Paul Kurtz (Hg.), *Sidney Hook. Philosopher of Democracy and Humanism*, 1987, S. 259-273 (ebenso in: Richard Rorty, *Objectivity, Relativismus and Truth. Philosophical Papers*, Bd. 1, S. 63-77).
 - , *Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein*, in: *Political Theory* 15, 1987, Nr. 4, S. 564-580.
 - , *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988.
 - , *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1989 (Original: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1989).
 - , *Education without Dogma. Truth, Freedom, and Our Universities*, in: *Dissent*, Frühjahr 1989, S. 198-204.
 - , *Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future*, in: Robin W. Lowin und Michael J. Perry (Hg.), *Critique and Construction. A Symposium on Roberto Unger's Politics*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, S. 29-45.
 - , *Objectivity, Relativismus, and Truth. Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1991.
 - , *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1991.
 - , *Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey*, in: *Merkur* 46, 1992, Heft 1, S. 1-16.
 - , *Does Democracy need Foundations?*, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1993*, hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, Stuttgart und Weimar 1993, S. 21-24.
 - , *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 7, 1994, S. 102-121.
 - , *J. B. Schneewind und Quentin Skinner (Hg.), Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Mass., New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press 1984.
- Rosa, Hartmut, *Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag*

- der »Cambridge School« zur Metatheorie, in: Politische Vierteljahresschrift 35, 1994, Heft 2, S. 197-223.
- Rosen, Michael, Must We Return to Moral Realism?, in: Inquiry 34, 1991, S. 183-194.
- Rosenblum, Nancy L., Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought, Cambridge und London, Cambridge University Press 1987.
- , Pluralism and Self-Defense, in: dies. (Hg.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1989, S. 207-226.
- , Democratic Character and Community: The Logic of Congruence?, in: The Journal of Political Philosophy 2, 1994, Nr. 1, S. 67-97.
- Rosenfeld, Michel, Deconstruction and Legal Interpretation: Conflict, Indeterminacy and the Temptations of the New Legal Formalism, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), Deconstruction and the Possibility of Justice, New York und London 1992, S. 152-210.
- Rosewitz, Bernd, und Uwe Schimank, Verselbständigung und politische Steuerbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme, in: Renate Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank und Rudolf Stichweh (Hg.), Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme, Frankfurt am Main und New York 1988, S. 295-329.
- Rössler, Beate, Gemeinschaft und Freiheit. Zum problematischen Verhältnis von Feminismus und Kommunitarismus, in: Christel Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1992, S. 74-86.
- , Kommunitarische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 6, S. 1035-1048.
- Röttgers, Kurt, in Verbindung mit Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass (Hg.), Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, Basel 1992.
- Rötzer, Florian, Französische Philosophen im Gespräch. Mit einem Vorwort von Rainer Rochlitz, München 1986.
- Rudzio, Kolja, Die Linken der neunziger Jahre, in: Vorgänge 31, 1992, Heft 1, S. 27-40.
- Rüschemeyer, Dietrich, Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?, in: Niklas Luhmann (Hg.), Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, Opladen 1985, S. 163-180.
- Ryan, Alan, Communitarianism: The Good, the Bad, and the Muddy, in: Dissent, Sommer 1989, S. 350-354.

- Saage, Richard, Probleme der Sozialgeschichte der amerikanischen Revolution, in: Neue Politische Literatur 19, 1974, Heft 3, S. 310-339.
- , Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991.
- , Zum Begriff der Utopie und des Konservatismus bei Karl Mannheim, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1993, hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn P. Thompson, Stuttgart und Weimar 1993, S. 85-104.
- , Zum Stand der sozialwissenschaftlichen Utopieforschung in der Bundesrepublik (I), in: Neue Politische Literatur 38, 1993, S. 221-238.
- , Zum Begriff der Demokratie bei Hans Kelsen und Max Adler, in: Karsten Rudolph und Christel Wickert (Hg.), Festschrift für Helga Grebing, Essen 1995.
- Sachße, Christoph, und H. Tristram Engelhardt (Hg.), Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaats, Frankfurt am Main 1990.
- Salkever, Stephen G., »Lopp'd and Bound«: How Liberal Theory Obscures the Goods of Liberal Practices, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), Liberalism and the Good, New York und London: Routledge 1990, S. 167-202.
- Sandel, Michael J., Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1982.
- , For a Productive, Just America, in: The New York Times vom 24. 4. 1983, Section 7, page 1, column 2.
- , The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: Political Theory 12, 1984, Heft 1, S. 81-96 (deutsch: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Axel Honneth (Hg.), Komunitarismus, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 18-35).
- , Morality and the Liberal Ideal, in: The New Republic, 7. 5. 1984, S. 15-17.
- , The State and the Soul, in: The New Republic, 10. 6. 1985, S. 37-41.
- , Democrats and Community. A Public Philosophy for American Liberalism, in: The New Republic, 22. 2. 1988, S. 20-23.
- , The Political Theory of the Procedural Republic, in: Revue de Métaphysique et de Morale 93, 1988, Heft 1, S. 57-68.
- , (Hg.), Liberalism and Its Critics, Oxford: Basil Blackwell 1984.
- Sass, Hans-Martin, Generalisierender Moralismus und Differentialethik, in: Kurt Röttgers, in Verbindung mit Weyma Lübke und Hans-Martin Sass (Hg.), Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübke zum 65. Geburtstag, Basel 1992, S. 186-205.
- , Methoden der Güterabwägung in der Postmoderne, in: Hans Michael Baumgartner und Werner Becker (Hg.), Grenzen der Ethik, München u. a. 1994, S. 57-76.
- Scanlon, Thomas M., Contractualism and Utilitarianism, in: John Rajchman und Cornel West (Hg.), Post-Analytic Philosophy, New York: Columbia University Press 1985, S. 215-243 (zuerst in: Amartya Sen

- und Bernard Williams (Hg.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press 1981).
- Schäfer, Lothar, Pluralismus als variantenreiches systematisches Denken verlangt eine Aufwertung des Anderen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, 1994, Heft 2, S. 305-311.
- Scharpf, Fritz, *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*, Konstanz 1970.
- , Politische Steuerung und Politische Institutionen, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, 1989, Heft 1, S. 10-22.
- , Einführung: Zur Theorie von Verhandlungssystemen, in: Arthur Benz, Fritz W. Scharpf und Reinhard Zintl (Hg.), *Horizontale Politikverflechtung. Zur Theorie von Verhandlungssystemen*, Frankfurt am Main und New York 1992, S. 11-28.
- Scheer, Hermann, Die andere Seite der Freiheit. Vorwort zur deutschen Ausgabe von Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln 1987, S. 7-13.
- Scheffler, Samuel, Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics, in: *Philosophy and Public Affairs* 21, 1992, Nr. 4, S. 199-323.
- Scheit, Herbert, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur »Konsensustheorie der Wahrheit«*, Freiburg und München 1987.
- Schelsky, Helmut (Hg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf 1970, 2. Auflage 1973.
- Scherer, Christiane, Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993, S. 905-920.
- Schissler, Jakob (Hg.), *Neokonservatismus in den USA. Eine Herausforderung*, Opladen 1983.
- Schlüter, Carsten, und Lars Clausen (Hg.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlin 1990.
- Schlüter-Knauer, Carsten, Verantwortung statt Freiheit? Eine Kritik der physiozentrischen Öko-Ethik von Hans Jonas aus gerechtigkeits-theoretischer Sicht, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), *Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis*, Marburg 1991, S. 157-170.
- Schmalz-Bruns, Rainer, Die Konturen eines »neuen Liberalismus«. Zur Debatte um Liberalismus, Kommunitarismus und Civil Society, in: *PVS-Literatur* 33, 1992, Heft 4, S. 662-6722.
- , (Sammelrezension zu:) Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus, und Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 35, 1994, Heft 1, S. 157 bis 160.
- unter Mitarbeit von Rainer Kühn, *Ansätze und Perspektiven der In-*

- stitutionentheorie. Eine bibliographische und konzeptionelle Einführung, Wiesbaden 1989.
- Schmid, Michael, Konsensillusion und institutionelle Utopie. Kritische Bemerkungen zu einer Theorie von Jürgen Habermas, in: *Geschichte und Gegenwart* 10, 1991, Heft 4, S. 259-283.
- Schmitt, Carl, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 4. Auflage, Berlin 1978 (zuerst 1921).
- , *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963.
- , Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise, in: *Der Staat* 6, 1967, S. 479-502.
- , *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 2. Auflage 1984.
- Schmitz, Kenneth L. Schmitz, *Is Liberalism Good Enough?*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 86-104.
- Schmücker, Reinhold, *Recht und Moral. Zur Kritik der revidierten Diskursethik*, in: *Rechtsphilosophische Hefte* 1, 1992, Heft 1, Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1993.
- Schnädelbach, Herbert, *Transformation der Kritischen Theorie*, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt am Main 1986, S. 15-34.
- , *Was ist Neoaristotelismus?*, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986, S. 38-63.
- , *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main 1987.
- , *Rationalität und Normativität*, in: Karl-Otto Apel und Riccardo Pozzo (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart 1990, S. 124-149.
- , *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main 1992.
- (Hg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main 1984.
- Schneider, Herbert W., *Community, Communication, and Communion*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos (2). Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy*, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 216-224.
- Schomberg, René von, *Argumentation im Kontext wissenschaftlicher Kontroversen*, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*,

- Frankfurt am Main 1992, S. 260-277.
- Schönrich, Gerhard, Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung, Frankfurt am Main 1994.
- Schopenhauer, Arthur, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: ders., Werke in zehn Bänden, Zürcher Ausgabe, hg. Arthur Hübscher, Bd. VI. Zürich 1977 (vorgelegt 1840).
- Schudson, Michael, National News Culture and the Rise of the Informational Citizen, in: Alan Wolfe (Hg.), America at Century's End, Berkeley u. a., University of California Press 1991, S. 265-282.
- Schulte, Günter, Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie, Frankfurt am Main und New York 1993.
- Schumann, Hans-Gerd (Hg.), Konservatismus, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1984.
- Schumpeter, Joseph A., Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 5. Auflage, München 1980.
- Schuon, Karl Theodor, Von der Diskursethik zur Gerechtigkeitstheorie. Probleme einer philosophischen Grundlegung politischer Theorie, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis, Marburg 1991, S. 36-62.
- Schwan, Gesine, Verantwortung und Politikwissenschaft, in: Jahrbuch für Politik/Yearbook of Politics 1, 1991, 2. Halbband, S. 213-245.
- Schwarzenbach, Sibyl A., Rawls, Hegel, and Communitarianism, in: Political Theory 19, 1991, Nr. 4, S. 539-571.
- Scruton, Roger, The Meaning of Conservatism, 2. Auflage, London und Basingstoke: Macmillan 1984.
- Seebohm, Thomas M. (Hg.), Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Stuttgart 1991.
- Seel, Martin, Ethik und Lebensformen, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 244-259.
- Seibel, Wolfgang, Theoretische und methodologische Perspektiven der Analyse »abweichenden« Verwaltungshandelns, in: Arthur Benz und Wolfgang Seibel (Hg.), Zwischen Kooperation und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992, S. 327 bis 367.
- Seidl, Horst, Zur formalen Begründung der Sittlichkeit aus dem Guten, dem Objekt des Willens. Auflösung eines Dilemmas zwischen empiristischer und transzendentalistischer Ethik, in: Thomas M. Seebohm (Hg.), Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie. Vorträge der wissenschaftlichen Tagung des engeren Kreises der

- Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Stuttgart 1991, S. 169-188.
- Sejersted, Francis, Democracy and the rule of law: some historical experiences of contradictions in the striving for good government, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 131-152.
- Selznick, Philip, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: The University of California Press 1992.
- Sen, Amartya, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford: Basil Blackwell 1982.
- , Justice: Means versus Freedoms, in: *Philosophy and Public Affairs* 19, 1990, Nr. 2, S. 111-121.
- Sennett, Richard, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt am Main 1983 (Original: *The Fall of Public Man*, New York: Alfred A. Knopf 1974).
- Shapiro, Ian, *Political Criticism*, Berkeley, Los Angeles und Oxford: University of California Press 1990.
- Sheeran, Patrick J., *Ethics in Public Administration. A Philosophical Approach*, Westport/Connecticut und London 1993.
- Shklar, Judith N., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., und London: The Belknap Press of Harvard University Press 1984.
- , (Rezension von:) *Sources of the Self* by Charles Taylor, in: *Political Theory* 19, 1991, Nr. 1, S. 105-109.
- , *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin 1992.
- , *The Liberalism of Fear*, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, S. 21-38.
- Sidekum, Antonio, *Die Lévinassche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung*, in: Michael Mayer und Markus Hentschel (Hg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 178-194.
- Simmel, Georg, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, 2 Bände, Frankfurt am Main 1989 und 1991.
- Skinner, Quentin, *The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives*, in: Richard Rorty, J. B. Schneewind und Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Mass., New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press 1984, S. 193-224.
- , (Hg.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press 1985.
- , *Machiavelli zur Einführung*, 2. Auflage, Hamburg 1990.

- , Who are »We«? Ambiguities of the Modern Self, in: *Inquiry* 34, 1991, S. 133-153.
- Slagstad, Rune, Liberal constitutionalism and its critics: Carl Schmitt and Max Weber, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 103-130.
- Smith, Bruce James, (Rezension von:) Citizen Machiavelli, in: *Political Theory* 12, 1984, Heft 4, S. 626-631.
- Smith, Barbara Herrnstein, Judgment after the Fall, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, S. 211 bis 231.
- Soosten, Joachim von, Sünde und Gnade und Tugend und Moral. Die Erbschaft der religiösen Traditionen, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 48-56.
- Spaemann, Robert, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.
- Spahr, Margaret, The Role of the Supreme Court in the Integration of the American Community, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2), Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 65-79.
- Spragens, Thomas, Reconstructing Liberal Theory: Reason and Liberal Culture, in: Alfonso Damico (Hg.), *Liberals on Liberalism*, Totowa: Rowman and Littlefield 1986.
- Steinfath, Holmer, Der Verlust der Identität, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 86-93.
- Steinvorth, Ulrich, Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie, Reinbek 1990.
- , Webers Freiheit von der Wertfreiheit, in: Gerhard Wagner und Heinz Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main 1994, S. 445-472.
- Stern, Robert, MacIntyre and Historicism, in: John Horton und Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, S. 146-160.
- Sternberger, Dolf, Verfassungspatriotismus, in: *Schriften*, Bd. X, Frankfurt am Main 1990.
- Steuerman, Emilia, Habermas vs. Lyotard: Modernity vs. Postmodernity?, in: Andrew Benjamin (Hg.), *Judging Lyotard*, London und New York 1992, S. 99-118.
- Stevenson, Charles L., *Ethics and Language*, New Haven und London: Yale University Press 1944.
- Stichweh, Rudolf, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Ge-

- sellschaft, in: Renate Mayntz, Bernd Rosewitz, Uwe Schimank und Rudolf Stichweh (Hg.), *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt am Main und New York 1988, S. 261-293.
- Stimson, Henry L., *The Decision to Use the Atomic Bomb*, in: Ami Gutmann und Dennis Thompson (Hg.), *Ethics and Politics. Cases and Comments*, 2. Auflage, Chicago: Nelson-Hall Publishers 1991, S. 5-15.
- Stoker, Laura, *Interests and Ethics in Politics*, in: *American Political Science Review* 86, 1992, Nr. 2, S. 369-380.
- Stout, Jeffrey, *Liberal Society and the Languages of Morals*, in: *Soundings* 69, 1986, S. 32-59.
- , *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Boston: Beacon Press 1988.
- , *Liberal Society and the Languages of Morals*, in: Charles H. Reynolds und Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 127-146.
- Strasser, Johano, *Rückkehr zum Common Sense*, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 32, 1991, Heft 1, S. 26-31.
- Strohm, Theodor, und Heinz-Dietrich Wendland (Hg.), *Politik und Ethik*. Darmstadt 1969.
- Sullivan, Andrew, *Another Liberalism* (Rezension zu Nancy Rosenblum), in: *The New Republic* vom 7. 3. 1988.
- Sullivan, Robert R., *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park and London: Pennsylvania State University Press 1989.
- Sullivan, William M., *Reconstructing Public Philosophy*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1982.
- , *Bringing the Good Back In*, in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara und Henry S. Richardson (Hg.), *Liberalism and the Good*, New York und London: Routledge 1990, S. 148-166.
- Sunstein, Cass R., *Constitutions and democracies: an epilogue*, in: Jon Elster und Rune Slagstad (Hg.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 327-356.
- Szacki, Jerzy, *Aus einem fernen Land. Kommentar zu Taylor*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 21-30.
- Talmon, J. L., *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.
- Taubes, Jacob, *Community – After the Apocalypse*, in: Carl J. Friedrich (Hg.), *Community. Nomos* (2), *Yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy*, New York: The Liberal Arts Press 1959, S. 101-113.
- Taureck, Bernhard H. F., *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie*

- über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen, Hamburg 1989.
- , Wo steht Lyotard?, in: Walter Reese-Schäfer und Bernhard H. F. Taureck (Hg.), Jean-François Lyotard, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 169-184.
 - , Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991.
 - , Ethikkrise – Krisenethik. Analysen, Texte, Modelle, Reinbek 1992.
 - Taylor, Charles, Interpretation and the sciences of man, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 15-57 (zuerst in: The Review of Metaphysics 25, 1971, Heft 1, S. 3-51).
 - , Atomism, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 187-211 (zuerst in: Alkis Kontos (Hg.), Powers, Possessions and Freedom, Toronto: Toronto University Press 1979, S. 175-193).
 - , Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985.
 - , Self-Interpreting Animals, in: ders., Human Agency and Language. Philosophical Papers, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S. 45-76.
 - , Kant's theory of freedom, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 318-338.
 - , Understanding and ethnocentricity, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 116-133.
 - , Social theory as practice, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 91-115.
 - , Rationality, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 134-151.
 - , The Diversity of Goods, in: ders., Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Bd. 2, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1985, S. 230-247.
 - , Die Motive einer Verfahrensethik, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, S. 101-135.
 - , Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988.
 - , Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main 1994 (Original: Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass.: Harvard U. P. 1989).
 - , Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate, in: Nancy L.

- Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1989, 159-182 (deutsch: *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 103-130).
- , *Die Beschwörung der Civil Society*, in: Krzysztof Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society. Castegandolfo-Gespräche 1989*, Stuttgart 1991, S. 52-81.
- , *Comments and Replies*, in: *Inquiry* 34, 1991, S. 237-254.
- , *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 5-21.
- , *Der Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« im politischen Denken des Westens*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 117-148.
- , *Justice After Virtue*, in: John Horton und Susan Mendus (Hg.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press 1994, 16-43.
- , *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 1993 (Original: *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*. An Essay by Charles Taylor with Commentary by Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton: Princeton University Press 1992).
- Teuber, Andreas, (Rezension zu:) *Spheres of Justice* by Michael Walzer, in: *Political Theory* 12, 1984, S. 118-123.
- Thigpen, Robert B., *Michael Walzer's Political Theory of the Common Life*, in: *The Political Science Review* 14, 1984, S. 131-164.
- und Lyle A. Downing, *Liberalism and the Communitarian Critique*, in: *American Journal of Political Science* 31, 1987, Nr. 3, S. 637-655.
- und Lyle A. Downing, *Liberal and Communitarian Approaches to Justification*, in: *The Review of Politics* 51, 1989, Nr. 4, S. 533-550.
- Thomä, Dieter, *Die gute Verfassung des menschlichen Lebens*, in: *Philosophische Rundschau* 39, 1992, S. 309-318.
- Thompson, Dennis F., *Political Ethics and Public Office*, in: Cambridge, Mass., und London: Harvard University Press 1987.
- , *Representatives in the Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 131-156.
- Thompson, John B., *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1981.
- Tibi, Bassam, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, München 1992.

- Tietz, Udo, Faktizität, Geltung und Demokratie. Bemerkungen zu Habermas' Diskurstheorie der Wahrheit und der Normenbegründung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, 1993, Heft 2, S. 233 bis 342.
- Tocqueville, Alexis de, Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart 1985 (Original: De la démocratie en Amérique 1835, 2. Bd. 1840).
- Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1988 (zuerst 1887) (englisch: »Community and Association«, 1955).
- Tönnies, Sibylle, Die konkrete Gemeinschaft, Merkur 47, 1993, Heft 7, S. 576-585.
- Tugendhat, Ernst, Comments on some Methodological Aspects of Rawls' »Theory of Justice«, in: Analyse und Kritik 1, 1979, Heft 1, S. 77-89.
- , Im luftleeren Raum gedacht. Ethik und Gesellschaftskritik bei Michael Walzer, in: die tageszeitung (Berlin) vom 16. 11. 1990.
- , Ethik und Politik. Vorträge und Stellungnahmen aus den Jahren 1978-1991, Frankfurt am Main 1992.
- Turnbull, Robert G., Richard Rorty and the American Philosophical Scene, in: Analyse und Kritik 4, 1982, S. 223-238.
- Turner, Jeffrey S., Socrates Amidst the Academics?, in: Inquiry 34, 1991, S. 255-278.
- Vasconcelos, Teresa Bartolomei, Das narrative Sinnverstehen und die Grenzen der Hermeneutik, in: Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), Mythos Wertfreiheit? Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 1994, S. 133 bis 156.
- Vasudev, Jyotsna, Kohlbergs Universalitätspostulat aus indischer Sicht, in: Wolfgang Edelstein und Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung, Frankfurt am Main 1986, S. 145-180.
- Vattimo, Gianni, Die Hermeneutik und das Modell der Gemeinschaft, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 208-222.
- Veen, Robert J. van der, und Philippe van Parijs, A capitalist road to communism, in: Richard J. Arneson (Hg.), Liberalism, Bd. 2, Aldershot: Edward Elgar Reference Collection 1992, S. 619-639.
- Vismann, Cornelia, St. Benedict, Inc. Zur Rechtsförmigkeit von Gemeinschaft, in: Günter Frankenberg (Hg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt am Main 1994, S. 25-54.
- Vobruba, Georg, Die populistische Anrufung der Gemeinschaft, in: Helmut Dubiel (Hg.), Populismus und Aufklärung, Frankfurt am Main 1986, S. 221-247.

- , *Gemeinschaft ohne Moral. Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschafts-Konstruktionen*, Wien 1994.
- Vogl, Joseph (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994.
- Vollrath, Ernst, »That All Governments Rest on Opinion«, in: *Social Research* 43, 1976, S. 46-61.
- , Jürgen Habermas' fundamentalistischer Fehlschluß, in: *Der Staat* 22, 1983, S. 406-414.
- , *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987.
- , *Metapolis und Apolitie. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 15, 1989, S. 191-232.
- , *Faktizität und Normativität. Zur Problematik ihres Verhältnisses in Politischer Theorie und Politischer Wissenschaft*, in: Peter Haungs (Hg.), *Wissenschaft, Theorie und Philosophie der Politik. Konzepte und Probleme*, Baden-Baden 1990, S. 133-155.
- Vorländer, Hans, *Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA*, in: *Neue Politische Literatur* 23, 1988, Heft 2, S. 226-251.
- Vowinckel, Gerhard, *Die destruktive Gemeinschaft. Anmerkungen zur Geistes- und Gemütsverfassung des Gemeinschaftsmenschen*, in: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hg.), *Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme*, Berlin 1990, S. 217 bis 226.
- Wagner, Gerhard, und Heinz Zipprian, *Wie ist soziale Ordnung möglich? Vom Hobbeschen Problem und von den Schwierigkeiten mit der Theorie des kommunikativen Handelns*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 14, 1989, S. 490-501.
- , und Heinz Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main 1994.
- Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1987.
- Waldstein, Wolfgang, *Zur Frage des Naturrechts im Grundgesetz und in der Europäischen Menschenrechtskonvention*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«* B 33/91, S. 31-37.
- Walker, Brian, *Habermas and Pluralist Political Theory*, in: *Philosophy and Social Criticism* 18, 1992, Nr. 1, S. 81-102.
- Walker, Graham, *The Constitutional Good: Constitutionalism's Equivocal Moral Imperative*, in: *Polity* 26, 1993, Nr. 1, S. 91-111.
- Wallach, John R., *Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory*, in: *Political Theory* 15, 1987, Nr. 4, S. 581-611.

- , Contemporary Aristotelianism, in: *Political Theory* 20, 1992, Nr. 4, S. 613-641.
- Walter, Eugene Victor, *Die Chimäre des Konservatismus*, in: Hans-Gerd Schumann (Hg.), *Konservatismus*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1984, S. 331-338.
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1965.
- , *Obligations, Essays on Disobedience, War, Citizenship*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1970.
- , *Political Action: The Problem of Dirty Hands*, in: *Philosophy and Public Affairs* 2, 1973, Heft 2, S. 160-180.
- (Hg.), *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, Cambridge 1974.
- *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*, New York: Basic Books 1980.
- *Philosophy and Democracy*, in: *Political Theory* 9, 1981, Heft 3, S. 379-399.
- , *Gibt es den gerechten Krieg?* Stuttgart 1982 (Original: *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books 1977).
- , *Begin and Trajan*, in: *New York Times* vom 19. 9. 1982, Section 4, page 19, column 1.
- , *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Frankfurt am Main und New York 1992 (Original: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books 1983).
- , *Liberalism and the Art of Separation*, in: *Political Theory* 12, 1984, Heft 3, S. 315-330.
- , *The Moral Standing of States: A Response to Four Critics*, in: Charles R. Beitz, Marshall Cohen, Thomas Scanlon und A. John Simmons (Hg.), *International Ethics. A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton: Princeton University Press 1985, S. 217-237.
- , *The Politics of Michel Foucault*, in: David Couzens Hoy (Hg.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell 1986, S. 51-68.
- , *Exodus und Revolution*, Berlin 1988 (Original: *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books 1985).
- , *Why not Jackson?*, in: *Dissent*, Sommer 1988, S. 267-268.
- , *Socializing the Welfare State*, in: Amy Gutmann (Hg.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, S. 13-26.
- , *A Critique of Philosophical Conversation*, in: *The Philosophical Forum. A Quarterly, Special Double Issue*, 21, 1989/90, Nr. 1-2 (auch in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 182-196.

- , Socialism then and now: The practical Success of a Failed Prophecy, in: The New Republic, 6. 11. 1989, S. 75 ff.
- , Nation and Universe, in: The Tanner Lectures on Human Values XI, gehalten am Brasenose College, Oxford University, 1. und 8. Mai 1989, Salt Lake City: University of Utah Press 1990.
- , Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990 (Original: Interpretation and Social Criticism, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987).
- , The Communitarian Critique of Liberalism, in: Political Theory 18, 1990, Nr. 1, S. 6-23 (deutsch: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 157-180).
- , Zwei Arten des Universalismus, in: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Heft 7, 1990, S. 7-25.
- , ...and with Fingers Crossed, in: Dissent, Frühjahr 1990, S. 135.
- , A Credo for this Moment, in: Dissent, Frühjahr 1990, S. 160.
- , Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991 (Original: The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, New York: Basic Books 1988).
- , Die konservative Linke, in: die tageszeitung (Berlin) vom 22. 5. 1991.
- , Shamir vs. Israeli Security, in: New York Times vom 18. 9. 1991.
- , Irak ist nicht Vietnam, in: die tageszeitung (Berlin) vom 16. 2. 1991.
- , Justice and Injustice in the Gulf War, in: David E. Decosse (Hg.), But Was it Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday 1991, S. 1-18.
- , Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.
- , Das neue Stammeswesen. Erörterungen über das Zusammenleben der Völker, in: Lettre International, Heft 16, 1992, S. 8-11.
- , Preface to the Second Edition: After the Gulf, in: ders., Just and Unjust Wars, 2. Auflage, New York: Basic Books 1992.
- , Moralischer Minimalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42. 1994, Heft 1, S. 3-13.
- , Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994.
- und Ronald Dworkin, Spheres of Justice: An Exchange, in: New York Review of Books vom 21 .7. 1983, S. 43 ff.
- Warnke, Georgia, Rawls, Habermas, and Real Talk: A Reply to Walzer, in: The Philosophical Forum. A Quarterly, Special Double Issue, 21, 1989-1990, Nr. 1-2 (auch in: Michael Kelly (Hg.), Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 197-203).
- , Social Interpretation and Political Theory: Walzer and His Critics, in:

- The Philosophical Forum. A Quarterly, Special Double Issue, 21, 1989-1990, Nr. 1-2 (auch in: Michael Kelly (Hg.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., und London 1990, S. 204-226).
- , *Justice and Interpretation*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1993.
- Watson, Stephen, Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard: Post-Modernism and the Crisis of Rationality, in: *Philosophy and Social Criticism*, Heft 10, 1984, S. 1-24.
- Weber, Alexander, Agonistik bei Lyotard und den Sozialdarwinisten, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), *Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens*, Mössingen-Talheim 1993, S. 175-185.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, mit textkritischen Erläuterungen hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1976.
- , *Gesammelte Politische Schriften*, hg. Johannes Winckelmann, 5. Auflage, Tübingen 1988.
- Weber, Samuel, In the Name of the Law, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, S. 232-257.
- Weiland, René, Michael Walzer und der Universalismus, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 39, 1992, Heft 6, S. 546-549.
- Weinrich, Harald, System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches, in: Franz Maciejewski (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie-Diskussion*, Supplement 1, Frankfurt am Main 1973.
- Wellmer, Albrecht, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlegung einer kritischen Sozialwissenschaft*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Normen und Geschichte. Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 3, Paderborn 1979, S. 140 bis 174.
- , *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main 1985.
- , *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt am Main 1986.
- , *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, S. 173-198.
- Welsch, Wolfgang, *Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne*, in: *Philosophische Rundschau* 34, 1987, Heft 3, S. 161-186.
- , *Die Philosophie der Mehrsprachigkeit. Postmoderne und technologisches Zeitalter*, in: *Die politische Meinung* 32, 1987, H. 231, S. 58-68.

- , Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.
- , Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die »Postmoderne«. Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte, in: Philosophisches Jahrbuch, Heft 1, 1987, S. 111-141.
- , Die Postmoderne in Kunst und Philosophie und ihr Verhältnis zum technologischen Zeitalter, in: Walter Ch. Zimmerli (Hg.), Technologisches Zeitalter oder Postmoderne, München 1988, S. 36-72.
- , Vernunft im Übergang, in: Walter Reese-Schäfer und Bernhard H. F. Taureck (Hg.), Jean-François Lyotard, 2. Auflage, Cuxhaven 1990, S. 1-38.
- Wendland, Heinz-Dietrich, und Theodor Strohm (Hg.), Politik und Ethik, Darmstadt 1969.
- Wenzel, Uwe Justus, Methoden, Erstarrtes zu verflüssigen. Michael Walzers drei Wege der Gesellschaftskritik, in: Süddeutsche Zeitung vom 22. 2. 1991.
- , Die Kunst der Differenzierung. Michael Walzers Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, in: Neue Zürcher Zeitung, Fernausgabe Nr. 189, 18. 8. 1992, S. 23.
- West, Cornel, The Politics of American Neo-Pragmatism, in: John Rajchman und Cornel West (Hg.), Post-Analytic Philosophy, New York: Columbia University Press 1985, S. 259-275.
- Westbrook, Robert B., John Dewey and American Democracy, Ithaca und London: Cornell University Press 1991.
- Wetzel, Manfred, Tugendhat und Apel im Verhältnis zu Kant. Zu: Otfried Höffe, Ist die Transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben?, in: Philosophisches Jahrbuch 91, 1984, 2. Halbband, S. 250-272.
- , Diskurse als Wege zur Dialektik. Handlungsformen philosophischen Denkens im Diskurs, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 43, 1989, S. 213-240.
- , Ökologische Erweiterungen der Gerechtigkeitskonzeption, in: Walter Reese-Schäfer und Karl Theodor Schuon (Hg.), Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis, Marburg 1991, S. 140-156.
- , Praktisch-Politische Philosophie: Grundlegung, Freiburg i. B. 1993.
- Wewer, Göttrik, Prolegomena zu einer Untersuchung der Korruption in der Verwaltung, in: Arthur Benz und Wolfgang Seibel (Hg.), Zwischen Kooperation und Korruption. Abweichendes Verhalten in der Verwaltung, Baden-Baden 1992, S. 295-324.
- White, Morton, Philosophy, The Federalist, and the Constitution, New York und Oxford: Oxford University Press 1987.
- White, Stephen K., Political Theory and Postmodernism, Cambridge, Mass., u. a.: Cambridge University Press 1991.

- Wieland, Wolfgang, Praxis und Urteilskraft, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 28, 1974, S. 17-42.
- , Aporien der praktischen Vernunft, Frankfurt am Main 1989.
- Wielinger, Gerhart, Politische Konventionen als Bedingungen einer funktionierenden Demokratie, in: Werner Krawietz, Helmut Schelsky, Günther Winkler und Alfred Schramm (Hg.), Theorie der Normen. Festgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag, Berlin 1984, S. 211-222.
- Williams, Bernard, Politics and Moral Character, in: Stuart Hampshire (Hg.), Public and Private Morality, Cambridge: Cambridge University Press 1978, S. 55-73.
- , The Minimal State, in: Jeffrey Paul (Hg.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia, Oxford: Basil Blackwell 1982, S. 27-36.
- , Ethics and the Limits of Philosophy, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985.
- , Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism, in: Alan R. Malachowski (Hg.), Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond), Cambridge und Oxford: Basil Blackwell 1990, S. 26-40.
- Willms, Bernard, Postmoderne und Politik, in: Der Staat 28, 1989, Heft 3, S. 321-352.
- Wimmer, Reiner, Menschheit am Abgrund: Wer kann die Entwicklung steuern?, in: Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters (Hg.), Das Politische der Philosophie. Über die gesellschaftliche Verantwortung politischen Denkens, Mössingen-Talheim 1993, S. 186-105.
- Wingert, Lutz, Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption, Frankfurt am Main 1993.
- , Der Grund der Differenz: Subjektivität als ein Moment von Intersubjektivität. Einige Bemerkungen zu Manfred Frank, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993, S. 290-305.
- Winkler, Heinrich August (Hg.), Nationalismus, 2. Auflage, Königstein/Taunus 1985.
- Wolfe, Alan (Hg.), America at Century's End, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press 1991.
- Wolff, Michael, Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation?, in: Neue Hefte für Philosophie 26, 1986, Heft 26, S. 89-114.
- Wüsthube, Axel, »Acquiescence« oder »kommunikative Rationalität«? Zu Reschers Kritik an Habermas, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994, Heft 2, S. 327-334.
- Wyduckel, Dieter, Zur Begründung, Rechtfertigung und Legitimation des modernen Staates. Diskussionsbericht, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 15, 1980, S. 95-117.

- Yablon, Charles M., Forms, in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld und David Gray Carlson (Hg.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York und London 1992, 258-264.
- Yack, Bernard, Liberalism and Its communitarian Critics: Does Liberal Practice »Live Down« to Liberal Theory?, in: Charles H. Reynolds und Ralph V. Norman (Hg.), *Community in America. The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1988, S. 147-172.
- Young, Iris M., Stadtleben und Differenz. Die Stadt als Modell für eine offene Gemeinschaft, in: *Transit. Europäische Revue*, Heft 5, Winter 1992/93, S. 91-108.
- Zahlmann, Christel (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992.
- Ziehe, Thomas, Unspektakuläre Zivilisationsgewinne. Auch Individualisierung kann »kommunitär« sein, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin 1992, S. 102-108.
- Zierhofer, Wolfgang, Ist die kommunikative Vernunft der ökologischen Krise gewachsen? Ein Evaluationsversuch, in: Wolfgang Zierhofer und Dieter Steiner (Hg.), *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*, Opladen 1994, S. 161-196.
- Zilles, Michael, Universalism and Communitarianism: A Bibliography, in: David Rasmussen (Hg.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge, Mass., und London: The MIT Press 1990, S. 267-297.
- Zimmerli, Walter Ch. (Hg.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*, München 1988.
- Zizek, Slavoj, Genieße Deine Nation wie Dich selbst! Der Andere und das Böse – Vom Begehren des ethnischen »Dings«, in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S. 133-166.

Namenregister

- Ackerman, Bruce 230, 339
Adorno, Theodor W. 63 f., 67,
171, 288, 478, 489, 633
Albert, Hans 60, 68 ff., 84, 115
Alexy, Robert 46, 125, 131
Amos 531
Apel, Karl-Otto 11 ff., 17,
27 ff., 37 ff., 44, 46, 48, 59 bis
110, 111 ff., 121, 132 f., 139 f.,
143, 148, 168, 173, 214,
218 ff., 225, 227, 455-460,
491, 529, 541, 563, 589, 592,
652, 660 ff.
Aquin, Thomas von 269
Arato, Andrew 123
Arendt, Hannah 226, 228 f.,
282, 365, 367, 375, 504, 540,
637 f.,
Aristoteles 22, 51, 174 f., 189,
199, 226 f., 229 f., 249, 261 f.,
265 ff., 276, 278, 375, 400 bis
417, 419, 428, 430, 437 f.,
442 f., 477, 481, 573, 603, 644,
660
Atatürk, Kemal 62
Augustinus, Aurelius 269
Austin, John L. 107
Ayer, Alfred Jules 256

Baader, Andreas 294
Bacon, Francis 338, 555 f., 601
Barber, Benjamin 40, 100, 234,
284, 304, 354, 362-377, 428,
446 ff., 450, 541, 662
Barschel, Uwe 203
Bauer, Otto 506,
Beck, Ulrich 421
Becker, Werner 220, 652 f., 658
Bellah, Robert 40, 264, 310-323,
328, 361, 420, 446, 448,
Benhabib, Seyla 436 ff., 486 f.
Benjamin, Walter 633
Bentham, Jeremy 301
Berlin, Isaiah 103, 288-296
Bermbach, Udo 15, 146 f.
Beyme, Klaus von 494
Bismarck, Otto von 554
Bloch, Ernst 32, 39, 65, 67
Bloom, Harold 108
Bodin, Jean 154,
Bonhoeffer, Dietrich 223
Brown, George Spencer 588
Brunkhorst, Hauke 342 f., 350
Buchanan, James 17, 43
Burke, Edmund 221, 265 f.
Burt, Shelley 350

Camus, Albert 63
Caney, Simon 49
Carter, Jimmy 244, 373
Cicero, Marcus Tullius 337
Clinton, Bill 13, 243, 318, 373,
377
Cohen, Jean L., 123
Cohen, Joshua 533 ff.
Constant, Benjamin 103, 291,
303, 324, 331, 338, 627
Cook, James 252
Cortina, Adela 100 ff.
Crick, Bernhard 609

Dahrendorf, Ralf 286, 547
Dees, Richard 662
Deleuze, Gilles 489
Derrida, Jacques 402, 644,
Descartes, René 63, 171, 472,
599
Dewey, John 422, 452, 616, 618,
647 f.
Dickenson, Lowes 256

- Dilthey, Wilhelm 30, 457,
 Durkheim, Emile 29, 105, 107,
 137 f., 270, 572, 591
 Dworkin, Ronald 230, 300, 348,
 616, 639
 Eisenhower, Dwight D. 244,
 320
 Engels, Friedrich 155, 263
 Epikur 289
 Etzioni, Amitai 14, 40, 234,
 331, 334, 349, 377-400, 446 ff.,
 516, 541, 662
 Fach, Wolfgang 321
 Feuerbach, Ludwig 66
 Feyerabend, Paul 467 f.
 Fichte, Johann Gottlieb 43, 111,
 169
 Fischer, Claude S. 316 f.
 Forst, Rainer 54
 Foucault, Michel 40, 82, 127,
 129 f., 291, 402, 489, 517, 531,
 644
 Fraenkel, Ernst 486 ff.
 Freud, Sigmund 264
 Friedman, Milton 248
 Fröbel, Friedrich 155
 Fröbel, Julius 155, 157
 Fry, Roger 155
 Fukuyama, Francis 460
 Gadamer, Hans-Georg 27, 30 f.,
 33, 317, 455
 Galen, Kardinal von 223
 Galston, William 40, 264,
 330 ff., 349, 361, 395, 446,
 448, 541
 Gandhi, Mahatma 529, 557
 Gardbaum, Stephen 662
 Gaulle, Charles de 271
 Gebhardt, Jürgen 321 ff.,
 Gehlen, Arnold 67, 97, 150,
 183, 193
 Gentile, Giovanni 430
 Gibbon, Edward 253
 Gierke, Otto von 486
 Gilligan, Carol 435 ff.
 Giusti, Miguel 49,
 Glendon, Mary Ann 331, 395
 Glotz, Peter 547
 Goethe, Johann Wolfgang von
 170
 Gorz, André 508 f.
 Greschner, Donna 442 f.
 Greven, Michael Th. 149
 Günther, Klaus 130
 Ha'am, Achad 529
 Habermas, Jürgen 12 ff., 17,
 29 ff., 37 f., 44 ff., 56, 60, 64,
 68, 74, 77, 81, 83, 85, 96, 99,
 101 ff., 105, 111-173, 186 ff.,
 191, 193 ff., 202, 227, 230,
 394, 420, 438, 455, 460, 466,
 483, 488 ff., 492, 529, 535,
 541 f., 544, 563, 581, 583, 589,
 592, 602, 614, 622 ff., 637,
 641, 644 ff., 657, 661, 663
 Hamilton, Alexander 242
 Hampton, Jean 645
 Hart, H. L. A. 347, 574
 Hartz, Louis 327
 Havel, Vaclav 273
 Hayek, Friedrich August
 von 304, 456
 Hegel, G.W. F. 17, 19, 51, 65,
 135, 183 f., 186 ff., 218 f., 260,
 285, 304, 324, 347, 457 f., 470,
 484, 602, 616, 618, 628 ff.
 Heidegger, Martin 27, 30, 63,
 67, 455, 644
 Heine, Heinrich 260, 322
 Heins, Volker 522 ff.
 Hennis, Wilhelm 337
 Henrich, Dieter 168
 Herder, Johann Gottfried 629
 Herzen, Alexander 529

- Hitler, Adolf 271, 431, 557
 Hobbes, Thomas 141, 151, 174,
 184, 189, 193, 200, 275 f., 279,
 291, 301, 328, 336, 352, 359,
 419, 436, 456
 Hobsbawm, Eric 401, 408,
 Höffe, Otfried 38 f., 47 f., 108,
 173-204, 485, 563, 596
 Holmes, Stephen 430 ff., 539 f.
 Honneth, Axel 49, 467
 Horkheimer, Max 64, 115, 288,
 310
 Horster, Detlef 53
 Humboldt, Wilhelm von
 298 ff., 308, 628 f.
 Hume, David 262, 269, 527

 Ilting, Karl-Heinz 113
 Ingram, David 492

 Jaspers, Karl 63, 67
 Jefferson, Thomas 230, 292,
 327 f., 438
 Joas, Hans 420 f., 665 f.
 Johnson, Lyndon B. 246,
 Jonas, Hans 35, 39, 47 f., 205
 bis 216, 359, 492 f., 541, 652,
 659 f.

 Kallscheuer, Otto 145 f., 501
 Kant, Immanuel 17, 28, 35 ff.,
 43, 64 f., 86 f., 89, 93, 95, 105,
 108, 116, 129, 133, 135, 139,
 148, 151, 153, 169, 174-187,
 193, 199 f., 216, 229, 237, 258,
 260, 262, 264, 269, 272, 289,
 292, 328, 336, 375, 436,
 457 ff., 463, 466, 469, 480 ff.,
 490, 563, 573, 595, 599, 603 f.,
 607, 614 ff., 622, 627, 635,
 651 f.
 Kennedy, John F. 318, 377, 625
 Kersting, Wolfgang 636
 Kettner, Matthias 44

 Keynes, John Maynard 255
 Kierkegaard, Søren 63, 65 258,
 260
 Kittay, Eva Feder 437
 Kneer, Georg 570
 Knorr-Cetina, Karin 596
 Kohlberg, Lawrence 113, 138,
 386, 435 ff.
 Kreckel, Reinhard 15
 Kriele, Martin 167
 Kuhlmann, Wolfgang 69, 72, 84
 Kuhn, Thomas S. 467
 Kymlicka, Will 445

 Larmore, Charles 171
 Las Casas, Bartholomé de 223
 Lasch, Christopher 315, 317 f.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 599
 Lenin, Wladimir Iljitsch 89, 91,
 287
 Lenk, Hans 467
 Lévinas, Emmanuel 490 f.
 Lincoln, Abraham 320 f.
 Livius, Titus 463
 Locke, John 140 f., 174, 262,
 275, 279, 286 f., 289, 301,
 326 f., 328, 344 f., 359, 502,
 614
 Loomis, Charles P. 420
 Lorenzen, Paul 174
 Luban, David 501, 517 f.
 Lübbe, Hermann 39, 48, 90, 97,
 195 ff., 205, 216-230, 540 f.,
 656
 Luhmann, Niklas 11 ff., 19,
 23 f., 38, 41, 52, 92, 110, 115,
 131, 150, 195 f., 200 ff., 381,
 449, 568-597, 623, 649 ff.,
 658, 666
 Lukács, Georg 637
 Lyotard, Jean-François 12, 18,
 38, 41, 52 ff., 168, 195, 263,
 465-495, 499, 537 ff., 666

- Macedo, Stephen 40, 264, 310,
 334-351, 354, 446 f., 541
 Machiavelli, Nicolò 210, 292,
 300, 326 f., 337, 438, 442
 MacIntyre, Alasdair 24, 40, 175,
 230, 234, 243, 251-273, 284,
 335, 339, 403, 413, 418, 430 f.,
 441, 444, 448, 496, 541, 603,
 618
 MacIver, Robert 422
 Mackie, J.L., 114
 Madison, James 242, 326, 328,
 602
 Maistre, Joseph de 430
 Manson, Charles 294
 Marcuse, Herbert 529
 Marquard, Odo 168
 Marx, Karl 64, 119, 155 f., 253,
 257, 263, 293, 398, 403, 484,
 497 ff., 529, 536, 603, 611, 630
 McGovern, George 244
 Mead, George Herbert 490
 Michels, Robert 157,
 Mill, John Stuart 291, 298 f.,
 308, 359, 603 f., 607, 629
 Mondale, Walter 246,
 Montesquieu, Charles de 279,
 289, 292, 300, 324, 347, 350
 Moore, Barrington 222, 656
 Moore, George E. 256
 Morris, Charles William 66,
 Mozart, Wolfgang Ama-
 deus 290
 Münkler, Herfried 358 ff.
 Mussolini, Benito 451

 Nagel, Thomas 300, 339
 Narr, Wolf-Dieter 305
 Nassehi, Armin 570
 Nietzsche, Friedrich 24, 68,
 115, 127, 129, 252, 261,
 263 ff., 430, 644
 Nozick, Robert 17, 43, 275 ff.,
 362

 Nussbaum, Martha 40, 175,
 234, 245, 400-417, 418, 603

 Oakeshott, Michael 367
 Offe, Claus 351-361
 Okin, Susan Moller 441 f.
 Orwell, George 529, 557

 Paine, Thomas 287
 Pareto, Vilfredo 357
 Parsons, Talcott 418, 422-428,
 591
 Pascal, Blaise 214, 487,
 Peirce, Charles Sanders 66 f.,
 123, 455
 Piaget, Jean 386
 Pieper, Annemarie 36
 Platon 210, 259, 403, 412 f.,
 460, 532, 640
 Platt, Gerald M. 423 f.
 Plessner, Helmuth 426 f.
 Pocock, John G. A. 327
 Popper, Karl 68, 173, 467, 604,
 642
 Preuß, Ulrich K. 351-361

 Raschke, Joachim 398
 Rawls, John 14, 16 f., 20, 34,
 41 ff., 48, 50, 52, 56, 122 f.,
 200, 202, 230, 236 ff., 240,
 248, 284, 297 ff., 339 f., 343,
 345, 357, 399, 404, 414 f.,
 435 ff., 442, 449, 454, 477,
 521, 526, 573, 598-648, 652 f.,
 661, 663, 669 f.
 Reagan, Ronald 13, 244 ff., 288,
 313, 315, 380
 Reich, Robert B. 389 f., 516
 Riedel, Manfred 15, 418, 481
 Rieff, Philip 258
 Riesman, David 315
 Rommel, Erwin 552
 Roosevelt, Franklin D. 243, 247
 Roosevelt, Theodore 396

- Rorty, Richard 12 f., 34, 41, 53, 61, 112, 116, 120 f., 171, 195, 230, 335, 339, 349, 454, 489, 563, 567, 573, 605, 615-648, 663 f.
- Rössler, Beate 439
- Rousseau, Jean-Jacques 100, 151, 154 f., 174, 280 f., 293, 319 ff., 326, 359 f., 368, 370, 375, 436, 450, 487, 590, 640
- Rushdie, Salman 307
- Russell, Bertrand 466
- Saage, Richard 15
- Sacharow, Andrej 273
- Sandel, Michael 40, 49, 56, 230, 234, 236-251, 284, 296 ff., 335f, 441 f., 444 f., 496, 500, 563, 599, 612, 618, 638
- Sartre, Jean-Paul 63, 91, 479, 529 f.
- Scanlon, Thomas 300, 339
- Scharpf, Fritz W. 357
- Schelling, Friedrich Wilhelm 43
- Scherer, Christiane 413 f., 416
- Schlesinger, Arthur M. 322, 393 f.
- Schlüter-Knauer, Carsten 212, 215
- Schmitt, Carl 20, 161, 352, 430, 450, 608
- Schnädelbach, Herbert 14, 117, 144, 226 f., 263
- Schönrich, Gerhard 43, 91
- Schopenhauer, Arthur 477, 494
- Schumpeter, Joseph 101, 279, 352
- Schwarzenbach, Sibyl 635 f.
- Sen, Amartya 407, 416
- Senghaas, Dieter 459
- Sennett, Richard 427 ff.
- Shaftesbury, Antony Ashley Cooper 501
- Sherry, Suzanne 437
- Shklar, Judith 330
- Sighele, Scipio 157
- Skinner, B. F. 477
- Smith, Adam 323, 382, 613
- Sokrates 412, 638,
- Spaemann, Robert 97
- Spann, Othmar 451
- Spinoza, Baruch de 289
- Stalin, Josef W. 431, 557, 657
- Stevenson, C. L. 256
- Strachey, Lytton 244
- Strauss, Leo 305, 365,
- Szacki, Jerzy 283
- Talmon, J. L. 360
- Taylor, Charles 40, 49, 165, 233 f., 236, 248, 260 f., 269, 273-308, 418, 446, 449, 452, 458, 500, 563, 618, 627
- Thatcher, Margaret 288
- Tillich, Paul 314
- Tocqueville, Alexis de 166, 282, 292, 300, 311 f., 314, 319, 322 f.
- Tönnies, Ferdinand 418 ff.
- Trilling, Lionel 583
- Trott zu Solz, Adam von 271
- Trotzki, Leo 267
- Vollrath, Ernst 149, 229
- Voltaire 590
- Wagner, Richard 263
- Wallach, John R. 267
- Walzer, Michael 14, 34, 38, 41, 49 ff., 230, 234, 245, 285, 335, 339, 349, 368 ff., 435, 449, 453 f., 459, 495-568, 573, 597, 632, 637 ff., 640 ff., 654, 659, 663, 666, 668
- Washington, George 318, 320
- Weber, Max 89, 94, 115, 127, 129, 257 f., 270, 419, 421 f., 477, 588

Weinrich, Harald 131
Wellmer, Albrecht 85
Welsch, Wolfgang 488
Whitman, Walt 377
Wieland, Wolfgang 26 ff.

Wilson, Woodrow 396
Wittgenstein, Ludwig 12, 18,
471, 474, 618
Woolf, Virginia 255

Sachregister

- Abgeordnete 196, 665
Abgeordnetenkorruption
394 ff., 664 f.
Absolutheit 120
Absolutheitsansprüche 119,
170 f.
Absolutismus 154, 189
Abtreibungsgegner 246
Achtung/Mißachtung 572
Administration 162
Aggression 551, 553 f. 555
Aktivbürger 370, 377
Aktivismus, politischer 268,
362 f., 367 ff., 383, 399, 447,
510, 551
Alarmzustände 575
Allgemeininteresse 21, 200
Alltagshermeneutik 130
Alltagsleben 83
Alltagspraxis 113, 116, 169, 623
Alternativbewegung 398
alteuropäisch 110, 115
Altruismus 186
Amerikanismus 13, 321 ff.
Amoralität, höhere 572, 575
Amtseid 126
Amtsethos 517 f.
Anarchismus 96, 185
Aneinandervorbeireden 278
Anerkennung 79, 102, 190, 220,
657
Angst 254, 583
Anschauung 482, 662
Ansehen 519
Anspruchsrechte 236
Anthropologie 184 ff., 193,
199 f., 252, 617
Antiinstitutionalismus 96 f.,
102, 125
Antike 103
Antikommunismus 163
Antiliberalismus 431, 433
Antipolitik 287
Anwendungsproblem 19, 24,
26 ff., 28, 34, 37, 44, 51, 53,
85-92, 104, 121-134, 186 ff.,
191, 233, 446 ff., 541, 573 bis
586, 660
Apathie, politische 363
Apokalypse 205 ff., 216
Aporien 26 ff., 44, 74
Applikationsproblem *siehe*
Anwendungsproblem
Apriori 27, 65, 81
Arbeiterbewegung 398, 472,
478, 485, 531, 533
Arbeitsethos 332 ff.
Arbeitsgesellschaft 154 f.,
Argumentation 71, 76f, 81, 84
Argumentation, Sog der 80
Argumentation, strategi-
sche 129
Argumentationsanalyse,
juristische 45, 125
Argumentationsgemein-
schaft 87
Argumentationskompetenz 127
Argumentationspraxis 108
Argumentieren, Prinzip des 146
Aristotelismus, sozialdemokra-
tischer 40, 400 ff.
Askese 206, 216
Assoziation 157, 248, 250
Ästhet 257
Ästhetik 222
Athen 76 ff., 100, 291, 370
Atomismus 151, 275 ff. 278 ff.
288, 304, 317, 449, 456,
500
Atomwaffen 98, 553

- Aufklärung 112, 114, 263, 434,
 465 ff., 574, 590, 601 f.
 Aufrichtigkeitstest 201
 Aufstand 203
 Auschwitz 478, 490f
 Ausdifferenzierungs- und
 Reintegrationsproblem 21,
 23, 25 f., 35, 37, 40, 51, 53,
 92-98, 106, 116, 152, 167-172,
 233, 449 ff., 492-495, 497,
 518-525, 567 f., 577, 579,
 584 f. 594 ff., 608, 637-648,
 653, 665
 Ausgangsbedingungen 611
 Ausgrenzung 142
 Ausnahmezustand 224
 Ausschluß 127
 Außenperspektive 24, 566 f.,
 570 f.
 Außenseiter 529
 Auswanderung 523f
 Auszug einer Fraktion 142
 Authentizität 583 f.
 Autokratie *siehe* Diktatur
 Autonomie des politischen
 Codes 651
 Autonomie des Willens 178
 Autonomie 22, 135 f., 139, 154,
 165, 188, 238, 436
 Autonomie, kollektive 136
 Autoritarismus 380, 443
 Autorität 31, 79, 204
 Autoverkehr 509
 Avantgarden 155, 157, 160, 208,
 281
 Axiom 70

 Bagatelldelikt 202
 Basisdemokratie 40, 156, 304, ,
 317, 363 ff., 447, 488,
 Basiskonsens 313, 487, 593
 Bedürfnisgemeinschaft 438
 Bedürfnisse 88, 513
 Befehl 70, 73, 76 f., 126, 128, 588
 Befreiungskrieg 254
 Begrenzung, politische 618, 660
 Begründung 11, 22 f., 27, 84,
 150, 339
 Begründungsproblem 26 ff., 37,
 40, 44, 51, 53 f., 59-85, 111-
 121, 133, 173-186, 204, 212-
 216, 233, 262 ff., 354, 444 ff.
 465-478, 567, 569-573, 636,
 640, 655, 657, 661
 Behinderte 237
 Belagerung 101, 156, 158, 162,
 394
 Beliebigkeit 36
 Benachteiligte 237
 Beobachterstandpunkt 33
 Beobachtung 204, 569, 571,
 573, 587
 Bereichsmoral 29
 Bereichstrennung 42
 Beschreibung, dichte 527
 Besetzer 128
 Besitzindividualismus 151
 Besonnenheit 268
 Beteiligung, unkonventionelle
 politische 167
 Betriebsratswahlen 165
 Betroffene 86 ff., 94, 96, 121 f.,
 100, 123 f., 140 ff., 152, 182,
 185, 192 ff., 207, 455, 614,
 624, 657
 Bewegung, soziale 378, 395 ff.,
 398 f., 447, 584 f.
 Bewußtsein, einsames 67
 Bildung 154, 157, 182
 Bildung, politische 541
 Bildungsroman 294 ff
 Binnenmoral 114
 Bioethik 34
 Blasphemie 345
 Blockade 203, 558
 Bloomsbury 255
 Blutrache 185
 Bombenangriffe 555 f. 559

- Böse, das 139 f., 186
 Bosheit, uneigennützig 186
 Bourgeois/Citoyen 286
Brainstorming 127
 Brauchtum *siehe* Üblichkeiten
 Bundestag 196
 Bürden der Vernunft (*burdens of judgement*) 340, 601 ff., 661
 Bürgerdienst *siehe* Zivildienst, freiwilliger
 Bürgerengagement 305
 Bürgergesellschaft *siehe* Zivilgesellschaft
 Bürgerhumanismus 327, 627
 Bürgerkrieg 201, 340, 506, 606, 619
 Bürgerrechtsbewegung 247, 313, 395, 625
 Bürgersinn 273, 283, 288, 301, 362
 Bürgertugend 324 ff., 334, 346
 Bürgerwünsche 45
 Bürokratie 162, 515 ff.
 Bußgelder 185
 Bußpredigt 205
 Charakter 183, 188, 240 f., 262 ff., 335, 350, 506
 Charakter, autoritärer 334
 Charaktermaske 257 ff.
 Charisma 97, 368
 Charta 77 273, 286
citizenship 336
 Citoyen 166
civic virtue 324 ff.
civil society *siehe* Bürgergesellschaft
 Code, moralischer 23 f., 568, 571
 Code, politischer 23, 580 ff.
 Codeschutzfunktion der Moral 203, 582
 Codierungen, binäre 26, 201, 577 ff. 580 f.
Common sense 216, 219, 221 ff., 274, 278, 408
communitarian fallacy *siehe* Fehlschluß, kommunitarischer
 Credo, amerikanisches 321
 Dauerkommunikation 153
 DDR 163, 224
 Debatte, parlamentarische 102, 145
 Debatte, philosophische 131
 Deduktion 70, 72, 496
 Deliberation 114
 Democratic Party 241 ff., 251
 Demokratie 20 f., 27, 129, 207
 Demokratie, antike 291, 364
 Demokratie, deliberative 158, 160, 439
 Demokratie, direkte/repräsentative 365
 Demokratie, liberale 225, 353
 Demokratie, parlamentarische 84
 Demokratie, Preis der 16
 Demokratie, radikale 161
 Demokratie, starke 100, 363 ff., 367 ff., 374 ff.
 Demokratie, wehrhafte 341 ff.
 Demokratie, westliche 322
 Demokratie/Philosophie 339, 615 ff., 619 ff.
 Demokratiekompatibilität 27
 Demokratietheorie 21 f., 101, 144, 147, 164, 194, 213, 283, 353 ff., 365, 486, 573, 640, 661
 Denken, gefährliches 644
 deontologisch 137, 216
 Despotismus 118, 289, 291, 301, 539
 Dezision 69, 177
 Dezisionismus 217, 225 ff., 641 f.

- Diebstahl 86, 188, 527f
 Differenz 39
 Differenzierungsfortschritt
 siehe Ausdifferenzierung
 Differenzkonzeptionen
 politischer Ethik 14, 45, 51,
 54, 597
 Differenzprinzip 239 ff.
 Diktatur des Proletariats 206
 Diktatur des Sitzfleisches 131
 Diktatur 184, 189, 205-212,
 381, 548
 Dilemma des Konservatis-
 mus 241
 Diskurs, herrschaftsfreier 105,
 124, 147
 Diskurs, idealer 148
 Diskurs, moralischer 258
 Diskurs, praktischer 125, 217,
 221
 Diskurs, rationaler 165
 Diskurs, realer 121 f., 123, 194,
 624 f.
 Diskurs, unendlicher 35
 Diskursart, deliberative 484 f.
 Diskursarten 465, 471, 480,
 484 f., 493
 Diskursbereitschaft 139
 Diskurse, faktische 125
 Diskursethik 17 f., 37 f., 29, 43,
 45, 51, 59-172, 173, 187 f.,
 191, 193, 359, 438, 455-460,
 602, 641, 665
 Diskursgemeinschaft 75
 Diskursgesellschaft 141
 Diskursgesetz 141
 Diskursinstitutionen 97, 131,
 446
 Diskurskultur 74
 Diskursprinzip 89
 Diskursprofis 131
 Diskursrealismus 126, 147 f.,
 220
 Diskursstil 190
 Diskursstörer 106, 140
 Diskurstheorie der Moral 39,
 46, 59, 78, 111-172
 Diskurstheorie des Rechts 159
 Diskursverweigerung 74, 80 ff.,
 139 ff.
 Diskussionssystem 131
 Dissens 18, 39, 51, 416, 469,
 483, 664
 Distribution 179
 Disziplinargesellschaft 517
 Disziplinierung, soziale 383
 Dogmatismus 64, 84 f.
 Doktrin 29
 Dominanz in Diskursen 131
 Dorf 418 f.
 Drogenfreigabe 245
 Drohung 76 ff.
 Egoismus 185 f. 188, 310
 Egoist, rationaler 195, 627
 Ethik, christliche 223
 Eigeninteresse 200, 279, 665,
 323, 329 ff., 333, 336, 382, 423
 Eigeninteresse, rationales 457
 Eigeninteresse, aufgeklär-
 tes 301, 305, 333
 Eigentlichkeit 63
 Eigentum 87, 151, 275
 Eingebettetsein 264
 Einheit 39, 93
 Einheit/Vielheit 168 f.
 Einkommen 182
 Einkommenssegregation 389
 Einsicht, reflexive 213
 Einwanderergemeinden 421
 Einwanderung 522
 Elite 211, 359
 Elitenkonkurrenz 100 f.
 Elitismus 45
 Elsaß-Lothringen 250
 Eltern 384 ff., 272, 489
 Emigration
 Emotivismus 255 ff.

- Empirie 116, 138, 316, 323, 336,
 413 ff., 469, 572, 573, 613 f.,
 624, 667
 empirisch 59, 66, 107, 111, 113,
 117, 122, 129, 162, 169, 179,
 448, 482, 563, 585 f., 590 f.
 empirisch/normativ 350, 357
 Empirismus 138, 262 f., 573
 Empörung 11, 138, 196 f., 301,
 429 f., 582, 656
 Encountergruppe 127
 Engagement 65, 104, 427, 489
 Engagement, lokales 316
 Entdeckung/Erfindung 525
 Entdifferenzierung 24, 666
 Entfremdung 151, 452
 Enthusiasmus 482 ff
 Entmoralisierungsthese 173,
 195 f., 198 ff. 304
 Entmündigung 295
 Entsagung s. Askese
 Entscheidung 31, 74 f., 79, 128,
 131, 150 f., 214, 217, 260, 573,
 588
 Entscheidungsfindung, kommu-
 nikative 173
 Entschluß, irrationaler 68
 Entwicklungsdiktatur 91
 Entwicklungspolitik 40, 400 ff.,
 405, 459 f.
 Entwicklungspsychologie 309
 Epochenbruch 62
 Erfahrung 228
 Erfolg 262
 Ergänzungsprinzip, verantwor-
 tungsethisches 92, 132
 Erhabenes 490
 Erlanger Beratungsmodell 173
 Erlösungsreligion 210
 Erweckungspredigt 214
 Erzählungen, große 263 ff., 465,
 485
 Erzählungen, kleine 474
 Erziehungsurlaub 385
 Essentialismus 335, 401 ff., 407,
 410, 413 ff.
 Ethik als Reflexionstheorie der
 Moral 569 f.
 Ethik der Demokratie 87, 660
 Ethik der Verantwortung 435
 Ethik 16, 19, 36, 38, 84, 137 f.,
 173 ff., 269, 569
 Ethik, angewandte 19, 44, 192,
 354, 551, 659
 Ethik, demokratisierte 659
 Ethik, kognivistische 68, 81,
 83, 143, 248
 Ethik, kommunikative 147
 Ethik, männliche 435
 Ethik, politische 11 f., 26, 32,
 38 f., 45, 133, 167, 177, 454,
 597, 650, 652
 Ethikkommissionen 658
 Ethikunterricht 386
 Ethnozentrismus 620
 Ethos der Argumentation 137
 Ethos der Moderne 252
 Ethos 134, 152, 226
 Eudämonie 262, 268
 Euphorie des gemeinsamen
 Willens 282
 Evidenz, lebensweltliche 114
 Evolution 214
 Evolutionsprozeß 147
 Existentialismus 63, 65, 91
 Experten 101 ff., 116, 161, 190,
 194, 220, 257 f., 290, 353 f.,
 375 f., 624, 658 f.
 Fachkompetenz 190
facilitator 370, 373
 Fähigkeitenethik 416
 Fairneß 203, 236, 355
 Faktion 433
 Faktizität 118, 192, 455
 Faktum der Argumentation 27
 Faktum der Diskurse 59, 80,
 113

- Faktum der Vernunft 259, 480
 Faktum des Pluralismus 603,
 631
 Fallibilismus 72
 Fallstudien 35
 Familie 185, 246, 249, 301, 311,
 313, 334, 384 ff., 418 f., 441,
 447, 453, 505
 Faschismus 61, 451
 Fehldeutung 108
 Fehlschluß, intellektualistischer
 113
 Fehlschluß, katastrophistischer
 209
 Fehlschluß, kommunitarischer
 566
 Fehlschluß, naturalistischer 34,
 114, 259
 Feldstudie 311
 Feminismus 160, 435 ff., 584
 Fernsehen 373
 Festung Europa 460
 Festungen 522
 Fleck, blinder 587 f.
 Flüchtlinge 504 ff. 526
 Folgen 133, 556, 576
 Folgen, politische 215
 Formalismus 187
 Fortschrittsoptimismus 264, 358
 Fragestellung 23
 Frankfurter Schule 115, 288
free rider 185, 456, 627
 Freiheit als Autonomie 179 f.
 Freiheit als Willkür 179 f.
 Freiheit von/zu Diskursen 103
 Freiheit 22, 90, 135, 199, 277
 Freiheit, antike/moderne
 324 ff., 331, 338
 Freiheit, kommunikative 153,
 158, 165
 Freiheit, negative/positive 104,
 153, 165 f., 288-296, 303 ff.
 Freizeit 182
 Freund/Feind 20, 608
 Freundschaft 418 f., 437
 Friede, gerechter 352
 Friedensbewegung 98
 Führungskader 129
 Fundamentalismus 27, 47 f., 87,
 117 f., 119, 306, 344 ff., 370,
 399, 605, 654, 656
 Fundamentalismus, westli-
 cher 341 ff. 346 f. 349
 Fundamentalkonservatis-
 mus 226
 Fundamentalphilosophie 191,
 193 ff.
 Funktionssysteme 586, 649
 Fürstenspiegel 337
 Gattung, menschliche 92
 Gedankenexperiment 86, 180,
 193
 Geduld, begrenzte 127
 Gefangenendilemma 357
 Gefängnis 289
 Gefühle 469
 Gefühlsgemeinschaften 452
 Gegeninstitution 102, 124
 Gegenwartsstandpunkt 32
 Gehorsam 309
 Geiselnahme 244
 Geisteskrankheit 83, 295
 Geisteswissenschaften 67, 457
 Gekränktheit 138
 Gelassenheit 215
 Geld 521 f., 150, 508, 538 f.
 Geltungsansprüche 80, 117,
 120, 169 f.
 Gemeinschaft der Erinne-
 rung 318
 Gemeinschaft 39, 41, 49, 51, 67,
 90, 123 f. 138, 183, 228, 235,
 238 ff. 243 f., 246 ff., 250, 264,
 267, 270 ff., 281, 317, 328,
 355, 381, 401, 439, 455, 458,
 463, 491, 566, 616, 628, 630,
 631

- Gemeinschaft/Gesellschaft 418-435
- Gemeinschaften des Charakters 506
- Gemeinsinn 13, 219, 297, 355 ff., 448, 483 ff.
- Gemeinwille siehe *volonté générale*
- Gemeinwohlbegriff ff 357
- Genealogie 263
- Generalisierung siehe Verallgemeinerung
- Generation 60 f.
- Generationen, künftige 196, 356 f.
- Gerechtigkeit 41, 49, 177, 180, 184, 187, 191, 193, 248, 254, 268, 460, 502, 537, 598, 622, 635
- Gerichte 197
- Gerichtsvollzieher 115
- Gesamtwille 154
- Geschäftsordnung 95, 128, 138, 146, 171
- Geschichtsphilosophie 465 f.
- Geschichtsschreibung 263
- Geschichtszeichen 481 f., 484, 493
- Geschlechtsidentität 161
- Geschlossenheit, operative 24
- Gesellschaft 141, 193
- Gesellschaft, liberale 41
- Gesellschaft, postindustrielle 398
- Gesellschaft, segmentierte 540
- Gesellschaften, westliche 136 f.
- Gesellschaftskritik 97, 177 f., 527 ff., 546 f., 564 f., 667
- Gesellschaftstheorie der Diskurse 84
- Gesellschaftstheorie 31, 59
- Gesellschaftsvertrag siehe Vertragstheorie
- Gesetze 175
- Gesetzesgehorsam 330
- Gesinnungsethik 93, 198, 329, 347, 595, 668
- Gesinnungsethik/Verantwortungsethik 187 ff.
- Gesundheitsvorsorge 533 f.
- Gewalt 79, 94, 128, 381
- Gewaltenteilung 97, 158, 189, 210, 655
- Gewissensfreiheit 293
- Gewissenspolitik 322
- Gewißheit 466
- Gewißheiten der Alltagspraxis 112
- Gewohnheiten 137, 175
- Glaube an die Vernunft 68
- Glaube 212
- Glaubensbekenntnis, bürgerliches 319
- Glaubwürdigkeit 466
- Gleichberechtigung 199
- Gleichgewicht, reflexives 41
- Gleichheit, simple/komplexe 503 ff.
- Glück 189, 237, 262, 309
- Golfkrieg 558 ff.
- Grausamkeit 559
- Great Community* 422
- Gremien 190, 192f, 194, 220
- Grenzgötter 463 f., 669
- Grenzl意思 35, 640, 650
- Grundgesetz 182, 197, 201
- Grundrechte 153, 159, 165
- Grundstruktur 603, 610 ff., 614 f.
- Grundwerte 595
- Gruppengesellschaft 307
- Gruppenrechte 452
- Guerilla 142
- Gut, höchstes 215
- gut/böse 24
- Gute, das 143, 405, 634
- Habgier 323

- Hand, unsichtbare 519, 611
 Handeln, kommunikatives 117,
 129
 Handeln, moralisches 28 f.
 Handeln, strategisches 89, 95,
 129
 Handlung 133, 179, 215
 Handlungstheorie 126
 Haushalt 418 f.
 Hearings 125
 Hedonismus 368
 Heilsplan 355 f.
 Herkommen 178
 Hermeneutik 13, 30 ff., 32, 38,
 65, 105, 107 f., 109, 120, 135,
 149, 234, 262, 279, 296,
 349 ff., 411, 440, 445 ff., 455,
 460, 496, 525 ff. 534 f. 546,
 662 ff., 667 f.
 Hermeneutik, kritische 31, 33,
 56, 108, 536
 Hermeneutik, politische 335,
 361
 Herrschaft der Aktivisten
 367 ff.
 Herrschaft 98, 129, 179
 Herrschaftsform, demokrati-
 sche 88
 Heuchelei 520, 561
 Hierarchie 73, 82, 129, 194,
 198, 211, 333 f.
 Hintergrundgerechtigkeit 611 f.
 Historismus 30
 Holismus 298, 304, 308
 Honoratioren 221, 285
 Humanismus 91
 Humanität 191f
 Hypothese, fallible 111

 Ich-Generation 312
 Idee, regulative 95, 124, 148,
 165, 460
 Ideengeschichte 11 ff., 32 ff.,
 206, 358, 360

 Identität 123, 146, 258, 262,
 264 f., 277 ff., 287, 303, 307,
 366, 458, 460, 546 ff., 613,
 619, 632
 Ideologie 61, 63, 118
 Illusion, politische 482
 Imperativ 212, 215
 Imperativ, hypothetischer 74 f.,
 84, 589, 652
 Imperativ, kategorischer 36, 74,
 84, 86, 93, 109, 179 ff., 199,
 259 f., 264, 669
 Implementation 24 f.
 Individualethik 177, 186, 199
 Individualismus 432
 Individualismus, atomisti-
 scher 273 ff. 308
 Individualismus, holisti-
 scher 298
 Individualismus, liberaler
 236 ff., 252, 264 ff., 273
 Individualismus, methodologi-
 scher 298
 Individualismus, radikaler 380
 Individualrechte 151, 155, 230
 Individuum 22, 83, 289, 421,
 450
 Individuum, abstraktes 297
 Individuum, autonomes 177,
 457
 Individuum, westliches 184
 Industriegesellschaft 113
 Inflation 244
 Infrastruktur 277
 Inkommensurabilität 467 ff.,
 476 f., 479, 491
 Instanzenweg 28
 Institutionalisierung 39, 124,
 126, 159, 349
 Institutionalismus 106, 144,
 147, 150 f., 185, 205, 222, 347,
 448, 594
 Institutionen des Diskurses 126,
 219

- Institutionen 17, 47, 90, 147,
 166, 177, 190 ff., 197, 278, 497
 Institutionendesign 146 f., 613
 Institutionenethik 144, 186
 Institutionenproblem 26, 28 f.,
 37, 51, 53, 98-103, 130, 233,
 446 ff. 484-490, 496-502, 586-
 590, 661
 Institutionenvergessenheit 29
 Integration, symbolische 398
 Integrationsmechanismen
 moderner Gesellschaften 150
 Intellektualismus 412
 Intellektuelle 14, 157, 162 f.,
 423 f., 499
 Intelligenz 239
 Interesse 220, 271
 Interesse, wohlverstandenes 188
 Interpretation 30, 109, 149, 248,
 349, 504, 512, 525 f., 535, 561,
 625, 633
 Intersubjektivität 193, 195, 218
 Interventionsrecht 549 ff.
 Intuition 228
 Irrationalismus 80, 104, 138,
 476 ff., 491, 493, 583
ius ad bellum/ius in bello 552 ff.
 Jenseits 105
 Junghegelianismus 66
 Kameralistik 337
 Kampagnen 383
 Kanada 306f
 Kanonbildung 31 f.
 Kapitalismus 154, 284, 352
 Kastensystem 537
 Kasuistik 35, 214, 540 f., 563,
 569
 Kinder 289, 295
 Kirche/Staat 496
 Klassiker 175
 Klassisches 31
 Kleinstadt 138, 312
 Klugheit, praktische 134; *siehe*
auch phronesis
 Klugheitsethik 227
 Kodierungsqualität 25
 Kognitivismus, moraltheoreti-
 scher 123, 195, 227, 639
 Kollektivismus 298, 304, 308
 Kolonialisierung der Lebens-
 welt 147
 Kommissioneninstitutionalis-
 mus 47
 kommunal 124
 Kommunikation 186
 Kommunikation, authentische
 583
 Kommunikation, herrschafts-
 freie 96 f.
 Kommunikation, hierarchische
 129
 Kommunikation, verzerrte 129
 Kommunikationsabbruch 141
 Kommunikationsbedingungen,
 ideale 89, 91, 94
 Kommunikationsexperten,
 parlamentarische 102
 Kommunikationsgemein-
 schaft 67, 78, 92, 143, 214,
 455, 458
 Kommunitarier 12 ff., 27, 41,
 109, 136, 169, 628 ff., 648, 661
 Kommunitarismus 14, 17, 40,
 49, , 50 ff., 61, 124, 233-464,
 500 ff., 524. 599, 617 f.,
 621
 Kommunitarismus, liberaler 14,
 42
 Konfessionen 319, 345
 Konflikt 29, 190, 290
 Konformismus 230, 443
 Konsens 18, 39, 45, 51, 59, 70,
 117, 123, 129, 144, 147 f., 190,
 201, 203, 378, 455, 463, 483,
 592, 606, 626, 665
 Konsens, empirischer 122

- Konsenstheorie der Wahrheit 122, 194
 Konservatismus 41, 134, 195, 221, 246, 264, 454, 535, 538f
 Konstruktion 526
 Konsum 88, 284, 312
 Kontext 22
 Kontingenz, doppelte 594
 kontrafaktisch 219, 336
 Kontraktualismus s. Vertragstheorie
 Kontrolle 185, 358, 380
 Konvention 87, 177, 219
 Korporatismus 29, 366, 371, 378, 451 f.
 Korrektheit, politische 163, 393
 Korruption 25, 196, 198, 323, 327, 329, 350, 358 f., 394 ff., 510, 651, 665
 Krieg, gerechter 254, 551 ff
 Kriterium, beobachtbares 129
 Kritische Theorie 31, 46, 115 f., 145, 288, 581
 Ku-Klux-Klan 381
 Kultur 116, 193, 270, 276
 Kultur, politische 157, 163, 203, 230, 285, 361
 Kultur, westliche 171, 545
 Kulturalismus 440, 616
 Kunst der Trennungen 496, 633, 654
 Kunst 20 f., 116
 Kybernetik 577 ff.
- Ladendiebstahl 202
 Lateinamerika 209
 Leben, gutes 90, 199, 200, 237, 266, 275, 340, 404 f., 406 f., 415 f., 460, 573
 Lebensform 109, 114, 136, 643
 Lebenswelt 17, 81, 113, 147, 168, 183, 420
 Lebewesen, selbstinterpretierende 248
- Legalität der Diskurse 141
 Legalität 176, 186, 202
 Legalität/Moralität 141, 153
 Legitimation durch Verfahren 224, 588
 Legitimation 27, 35, 59, 95, 97, 141, 146, 150 f., 164, 158, 185, 191, 193, 197 f., 201, 211, 222, 338, 465 ff., 474 ff., 476
 Lehre, umfassende 604
 Leibapriori 65
 Lenin-Paradoxie 28, 89
 Leninismus 281
 Letztbegründung 12, 14, 27, 43, 46, 48, 59 f., 63, 67, 68-85, 107, 111-121, 185, 217, 218, 226, 260, 321, 465, 469, 471, 561, 570
 Liberale/Kommunitarier 296 ff. 324, 439
 Liberalismus der Gier 328
 Liberalismus 13, 22, 48, 49 f., 101, 245, 261, 303, 307, 327 ff., 331, 363, 430, 449, 452, 607, 630 f.
 Liberalismus, kommunitärer 14, 42
 Liberalismuskritik 17, 49, 234, 236 ff., 288
 Libertarianismus 245, 275, 379
 Liebe 312, 437
 Linguistik 46
 Linke 12, 119, 136, 145, 154, 351, 474, 497, 510, 547 f., 560 f.
 Lobbyisten 220
 Loyalität 269 ff., 330
 Lüge 89, 91 ff., 140, 142, 210, 520
- Macht 25, 73, 127 f., 150, 338
 Macht, administrative 158, 161
 Macht, kommunikative 125, 157, 161, 163, 647

- Macht, politische 129 f., 322, 607
- Mafia 96
- Manager 257 ff., 314
- Manipulation 256 f.
- Marktliberalismus 245, 248, 275, 499
- Marktsystem 448
- Marktwirtschaft 424
- Marxismus 12, 65, 129, 252
- Marxismus, westlicher 13
- Massaker 550
- Massendemokratie 284
- Massenmedien 355
- Massenorientierung, verantwortungsethische 354 f. 359
- Massenversammlung 145
- Medien 162
- Medienmoralismus 656
- Medienöffentlichkeit 163
- Medizinsystem 512
- Mehrheit 217
- Mehrheitsentscheidung 22, 155
- Meinung, öffentliche 156, 162, 395
- Meinungen 143, 192, 219, 293, 394, 601, 640
- Meinungsdruck 164, 368
- Melancholie 254, 492
- Melior-Dialog 76 ff.
- Menschenbild 278
- Menschenrechte 25, 151, 159, 165 f., 182, 194, 196 f., 199 ff., 485, 499, 533, 550, 561, 616, 620 f.
- Menschheit 25, 152
- Messianismus 399
- Metadiskurs 128
- Metaerzählungen 465 f.
- Metaethik 34, 176, 197, 660, 659
- Metainstitution 97, 99
- Metaphysik 79, 139, 146, 149, 169 f., 176, 199 f., 212, 216, 376, 466, 599 ff., 609, 611, 615 ff., 635, 646 f., 669
- Metasprache 474
- Methode 30 ff., 65
- Militär 80, 286 f.
- Militärdiktaturen 209
- Minderheiten 22, 142, 203, 217, 393 f., 474, 547 ff.
- Minimalmoral 545 f.
- Minimum, ethisches 574
- Ministerialbürokratie 103
- Mitgliedschaft 504, 522 ff.
- Mittelklasse 246
- Moderne 29, 39, 53, 88, 110, 168, 172, 260, 450, 635
- Modernisierung 61, 424
- Moral Majority 380
- Moral 16, 19, 23, 25, 103, 198, 204, 271
- Moral, postkonventionelle 309
- Moral/Politik, Trennung von 25
- Moral/Recht 152, 181
- Moralisieren 11, 29, 93, 119, 197 f., 199, 225, 381, 348, 383, 573, 575 f., 595, 650, 656
- Moralität 39 f., 138, 141 f., 181 198, 219, 225, 227
- Moralität/Legalität 181, 595
- Moralität/Sittlichkeit 17, 19, 83, 176, 180 f., 187
- Moralkonzept, waffenloses 105 f.
- Moralphilosophie 251, 257 f.
- Moralprinzip/Demokratieprinzip 152
- Moralpsychologie, empirische 144
- Moralskandal 138
- Moralskepsis 573, 594
- Moralsystem 25, 568
- Moralterror 98
- Moraltheologie 35
- Moraltheorie 19, 23, 133
- morbus hermeneuticus* 33

- Mordaufruf 307
 Motivationsproblem 26, 28 f.,
 37, 40, 51, 53, 104-110, 134
 bis 143, 186 ff., 214, 233, 446
 ff., 490 ff., 590-594, 626 f.
 Multikulturalität 307
 Münchhausen-Trilemma 60,
 68 ff.
 Muße 268
 Mut 595, *siehe auch* Zivil-
 courage
 Mutterschutz 160
 Mythos 263, 283, 430 f., 449,
 588, 633

 Nachbarschaft 264, 315, 374,
 376, 381, 418 f., 431, 453, 505
 Nachkriegsgeneration 12, 64
 nachmetaphysisch 46, 111, 168,
 171, 662
 Narration 264, 449, 484, 487
 Nationalsozialismus 62, 221 ff.,
 227
 Nationalstaat 61, 185, 264,
 269 ff., 272, 283 ff., 287, 355,
 365, 391, 485, 524, 517,
 546 ff., 612 ff., 631
 Natur 213
 Naturalismus 48
 Naturgesetz 140 ff.
 Naturrecht 146, 182, 189, 201,
 286
 Naturzerstörung 206
 Naturzustand 140 ff.
 Nebenfolgen 133, 209, 654
Neighbourhood watch 388
 Neigung 135, 262
 Neoaristotelismus 27, 90, 114,
 134, 227 ff., 332, 334, 337 f.,
 400-417
 Neokorporatismus 451
 Neomarxismus 64 f.,
 Neopluralismus 486
 Neutralisierung 173

New Deal 243 f.
 Nichthandeln 215
 Nominalismus 18
 Normalfall 224
 normativ 22, 45, 59, 109, 189,
 296 f., 316, 447, 581, 585,
 668 f.
 Normativismus 16, 127, 219,
 234, 414 f. 454
 Normativitätsdefizit, politikwis-
 senschaftliches 357
 Normen 84, 103, 130, 133, 150
 Nötigung 79 f.
 Nutzen 108

 Öffentlichkeit 16, 24, 64,
 100 f., 102 f., 156, 161, 163 f.,
 166, 203, 206, 427, 645 ff.
 Öffentlichkeit, rasonnierenden-
 de 97 f., 167
 Ohnmacht des Sollens 135
 Ökodiktatur 205-216
 Ökoethik 34
 Ökologie 47, 93, 207, 205-216,
 312, 576ff
 Ökonomie *siehe* Wirtschaft
 Ökonomische Theorie der
 Demokratie 279 ff.
 Ökosozialismus 508
 Oktoberrevolution *siehe*
 Revolution, russische
 Ontologie 90, 121, 212 f.,
 296 ff. 303 ff., besonders 304,
 486, 597
original position 122, 237 ff.
 Osteuropa 283, 286, 449
 Ozonloch 211

 Paradigma 187
 Paradox 28, 89, 95, 105, 149,
 170, 276, 293, 426, 466, 476,
 570 f., 592 f., 640
 Paralogie 475 ff.
 Pariser Kommune 156

- Parlament 99, 102 f., 125, 142, 189 f., 329
- Parteien 106, 146, 165, 396
- Partikularismus 413, 532, 546, 551, 643
- Partizipation 98 ff., 100, 103, 279, 281, 283 ff., 288, 300, 311, 354, 363 ff., 366, 369, 372, 427, 516
- Passepartout-Begriffe 212
- Patchwork der Minderheiten 474
- Paternalismus 289, 293
- pathologisch 81
- Pathos 179, 224, 542
- Patriarchalismus 443
- Patriotismus 98, 269 ff., 254, 280, 283 ff., 288, 300, 302 f., 460
- Pazifismus 556 ff.
- Person, liberaler Begriff der 240
- Personalität 183
- Persönlichkeit 188
- Persönlichkeit, demokratische 361
- Perspektive 261, 585
- petitio principii* 71
- Pflicht 135, 279, 490
- Philosophenkönig 133
- Philosophie 33, 45, 115 f., 118, 114, 116, 203, 600
- Philosophie, akademische 175
- Philosophie, politische 34, 173, 605 ff., 638 f.
- Philosophie, praktische 26, 38, 119 f., 176
- Philosophie, »reine« 34
- Philosophie, sprachanalytische 12 f., 34, 55, 65 f., 552
- Philosophie/Demokratie 42, 637 ff., 643f, 646 ff.
- phronesis* 94, 228 ff.
- Planung 149, 190, 284
- Plattform, kommunitarische 331 ff.
- Plausibilität 143, 339, 465
- Pluralismus 123, 169, 254, 289, 364, 467, 478, 486, 488, 563, 589, 667
- Podiumsdiskussionen 125
- polis* 174, 268, 278, 325, 365
- Political action committees* 396
- Politik der Interpretation 663
- Politik des Erhabenen 478, 493
- Politik, deliberative 484
- Politik, internationale 400-417, 459 f., 542-562
- Politik, moralisierende 54
- Politik/Moral 92, 651
- Politik/Recht 132
- Politikberatung 107, 173, 190 ff., 576 ff., 658
- Politikfelder 366
- Politikwissenschaft 34, 45, 144 f., 210, 226, 448, 451
- Politikwissenschaft, normativ-kritische 189
- Politische, das 21, 161
- Polizei 115
- Populismus 244
- Postkonventionalität 103, 107, 113, 134, 138
- Postmoderne 41, 53, 82, 168, 466 ff. 474, 488, 490
- postphilosophisch 115
- Präferenzen 255
- Pragmatismus 13, 41, 65, 120, 455, 647 f. 656 f.
- Präskriptivismus 643
- Präsupposition 111
- Präventivkrieg 555 f.
- Praxis 19, 65, 67, 104, 106, 131, 195, 362 ff., 447, 541, 588, 637f.
- Preis der Moderne 198
- Pressefreiheit 507
- Prinzipienethik 94

- Privateigentum 86
 Privatinteresse 432
 Privatperson 166, 325
 Privatrecht 159
 Privatsphäre 103, 173, 204,
 644 ff.
 Privatsprache 474
 Privilegiengesellschaft 452
 Privilegierte 237
 Probleme angewandter Ethik 44
 Projekt von Projekten 542
 Prophetentum 531
 Protest 142, 177, 281, 585
 Protestbewegungen 281
 Prozeduralisierung 589
 Prozeduralismus 88, 137, 300,
 335, 341, 415, 431, 545, 626
 Prozeß, gerichtlicher 125
 Psychiatrie 140
 Pünktlichkeit 333, 350
 Puritanismus, neuer 383

 Quebec 269, 306f
 Quellensprache 18

 Radikalliberalismus 278
 Räsionieren 128
 Rassismus 341, 391, 393
Rational-choice-Theorie 41,
 185, 615, 647
 Rationalisierung 261
 Rationalismus, kritischer 60,
 68 ff., 114, 466, 604
 Rationalität 116, 136, 581f
 Rationalität, empirische Theorie
 der 117
 Rationalität, strategische 73
 Rationalität, Theorie der 116
 Rationalitätsgewinn 135
 Realismus, machtpoliti-
 scher 558
 Recht auf Arbeit 197
 Recht auf Wohnung 197
 Recht 25, 150 ff., 182

 Recht/Moral 25, 92, 347
 Recht/Politik, Trennung von 25
 Recht/Sittlichkeit 167
 Rechte 247
 Rechtfertigung, öffentliche 339
 Rechtfertigung, vernünftige 337
 Rechtscode 574
 Rechtsethik 173
 Rechtslehre 177, 180, 184
 Rechtsmoralismus 181
 Rechtsphilosophie 45, 141, 149,
 167
 Rechtspolitik 159
 Rechtspositivismus 223
 Rechtsprechung 158
 Rechtsstaat 150 ff., 158, 171 f.,
 183, 210
 Rechtsstaat, demokratischer 95
 Rechtsstreit 472ff
 Rechtssystem 24 f., 38, 106,
 125, 149, 150 ff., 153, 159,
 181 f., 183
 Rechtstheoretische Wendung
 44
 Rechtstheorie 38, 103, 106, 199,
 Rechtsweg 201
 Redechancen 129
 Redefreiheit 345
 Redezeit 127
 Reflexion 20, 105, 108, 126,
 150, 219
 Reflexionsphilosophie 126
 Reflexionstheorie der Moral
siehe Ethik
 Regel 130
 Regierung, repräsentative 277
 Regierung/Opposition 24, 203
 Regierungsgewalt, private 498
 Regierungslehre 336
 Regreß, infinites 68 ff.
 Reich des Politischen 607 ff.,
 622
 Reintegrationsproblem *siehe*
 Ausdifferenzierungsproblem

- Rekonstruktion 11, 112, 117 f.,
 121, 130, 151
 Rekonstruktion, empirische 111
 Rekonstruktion, normative 85
 Rekontextualisierung 32
 Relativismus 55, 119, 171, 230,
 539, 542 f., 619, 667
 Relativismus, ethnologi-
 scher 400 ff., 407 f., 411
 Religion 20 f., 61, 93, 137,
 171 f., 209 f., 311, 318 ff., 338,
 343 ff., 352, 400f, 407, 409,
 491, 498, 518 ff., 525, 583,
 590 ff., 605, 611, 617, 619,
 630, 649
 Religionsfreiheit 184, 293, 507
 Religionskrieg 340
 Republican Party 248
 Republik, verfahrensrecht-
 liche 242
 Republikanismus 292, 324 ff.
 Republikanismus, liberaler 282
 Residualfunktion von Moral
 574, 651, 653, 655
 Ressourcen, moralische 351 ff.,
 361
 Restdezisionismus 75
 Revolution 62, 189
 Revolution, amerikanische 198,
 302
 Revolution, französische 154,
 157, 198, 291
 Revolution, russische 91
 Rezeptionsgeschichte 33
 Rhetorik der Faktizität 219
 Rhetorik der Inklusion 303 f.
 Rhetorik 74, 80, 93, 105,
 109, 120 f., 143, 164, 170, 175,
 210, 218 f., 224, 229, 246, 253,
 343, 381, 431, 454, 466 f., 489,
 502, 535, 545, 561 f., 570
 Richtige, das 143
 Richtigkeit, normative 128, 132,
 150
 Rigorismus 87, 130
 Ritual 127, 318 f.
 Rollenkonformität 113
 Romantik, politische 218, 450,
 456, 629
 Sanktion 105, 107, 129, 132,
 137 f., 141, 153
 Satzregelsysteme 472 ff.
 Scheidungen 385
 Scheinargumentation 128
 Scheitern der Philosophie 260
 Schleier des Nichtwissens 237,
 437
 Scholastik 68 f.
 Schönheit 239
 Schule 386f
 Schutzimpfung 401 ff.
 Schwangerschaft 160
 Schwarzfahren 185, 456
 SED 128 ff.
 Seelenheil 342
 Segregation der Gemein-
 schaf-
 ten 387 ff.
 Sein/Sollen 48, 563
 Sekten 47, 128, 319, 485, 592
 Sekundärtugenden 221, 350
 Selbst als Konstrukt 241
 Selbst 262ff
 Selbst, atomistisches 443
 Selbst, freischwebendes 238 ff.
 248, 441
 Selbst, liberales 444
 Selbst, ungebundenes 237 ff.,
 243 ff.,
 Selbstbegrenzung der politi-
 schen Philosophie 605 f.
 Selbstbehauptung 95, 128
 Selbstbehauptungssysteme 97
 Selbstbestimmung 505
 Selbstbestimmung, kollektive
 22, 184
 Selbsterhaltung 189
 Selbstermächtigung 95

- Selbstermächtigungsgesten 221
 Selbstgesetzgebung 153, 194
 Selbsthilfe 515
 Selbstjustiz 140 ff.
 Selbstkontrolle, freiwillige
 380
 Selbstmord 81 ff., 140
 Selbstreflexion 148, 241, 194
 Selbstregierung 281, 283, 291
 Selbstüberschreitung 312
 Selbstverteidigung 556 f.
 Selbstverwaltung 241, 285
 Selbstverwirklichung 191 f.,
 294, 312, 330, 439
 Selbstzerstörung 81
 Semantik 18
 Seminardiskussion 125, 131
sensus communis 483 f. 489
 Sezession der Wohlhabenden
 390 f.
 Sezession, Recht auf 546
 Sinnlichkeit 135
 Sitte 152, 175
 Sittengesetz 213
 Sittlichkeit 113, 136, 152, 173
 177 f., 180, 182 f., *siehe auch*
 Moralität/Sittlichkeit
 Situationsethik 91
 Skandale 11, 246, 394, 574
 Skepsis 82
 Sklaverei 266, 289, 506, 550
societas civilis 285 ff.
 Solidargemeinschaft 438
 Solidaritätsgefühl 283
 Solidarnosc 286 f.
 Solipsismus, methodischer 87
 Sollen 183, 192
 Sonderweg 62
 Souveränität 141, 156, 164, 291,
 325
 Sozialcharakter 257 ff.
 Sozialdemokratie 403 ff. 410,
 421, 501, 527
 Sozialismus ohne Utopie 207
 Sozialismus, demokratischer
 499, 502, 521, 534
 Sozialismus, logischer 67
 Sozialliberalismus 17, 246 ff.
 Sozialmythos 263
 Sozialökologie 312 ff.
 Sozialontologie 305, 308
 Sozialstaat 160, 182, 239, 360,
 409, 511 ff.
 Sozialtechnik 159
 Sozialwissenschaft 30 ff., 118,
 137, 139, 158
 Soziologie 45, 204, 310, 418 ff.,
 570
 Soziologisierung des Moraldis-
 kurses 119
 Speisegebote 259
 Sphärentheorie 14, 29, 41, 235,
 285, 495 ff., 518 ff., 632, 637,
 654, 667
 Spiegel-Affäre 163
 Spielregeln 143
 Sprachanalyse 18, 78, 294, 465,
 471, 477, 486, 538, *siehe auch*
 Philosophie, Sprache der
 Rechte 378
 Sprachenstreit in Kanada 306 f.
 Sprachpragmatik, linguisti-
 sche 107
 Sprachspiel 18, 71, 195, 466,
 468, 493
 Sprechakttheorie 77, 107, 227
 Staat 97, 173, 195
 Staat/Kirche 605
 Staatsbürger 133
 Staatsräson 554, 649, 655, 658
 Staatsrechtler 202
 Staatssozialismus 93
 Staatsversagen 159
 Stadt 418f
 Stalinismus 209, 224, 564 ff.,
 Stammesgesellschaft 114, 276,
 546
 Steuern 280

- Steuerungsdefizite 159
 Störung 140
 Strafe 141 ff.
 Strafrecht 181
 Straßenverkehrsordnung 202
 Streit 572
 Studentenbewegung 64, 163,
 368
 Subjekt 119, 121, 127, 178, 180,
 188, 193
 Subjekt, autonomes 101, 237,
 457
 Subjekt, einsames 135, 164
 Subjekt, empirisches 169
 Subjekt, vernünftiges 105
 Subjektphilosophie 139, 186,
 438
 Subsidiaritätsprinzip 390, 516
 Substantialismus 124, 335, 458
 System, demokratisches 23
 System, moralisches 24
 System, politisches 23 f., 102
 Systemstabilität 100
 Systemtheorie 11, 13, 21, 41, 92,
 145, 499 f., 568, 571, 578 f.,
 580, 582, 584 f., 588 f., 596
 Szientismus 467

 Talent 239
 Tapferkeit 268, 309; *siehe auch*
 Zivilcourage, Mut
 Tatsache, soziale 19, 117, 203
 Tauschgerechtigkeit 197, 200
 Technik 20, 206
 Technologien, postmoderne 387
 Teil A/Teil B 89 ff., 132 f.
 Teilzeitbeschäftigte 357
 Teledemokratie 372
 teleologisch 90, 133
 Territorium 366
 Terrorismus 97, 142, 189, 220,
 433 f., 479
 Theologie 338, 518 ff., 583, 593
 Theologie, politische 118

 Theorie, klassische politische
 276
 Theorie, normative politische
 144 f.
 Theorie, politische 22, 34, 167,
 229
 Therapie 82 f., 139 f., 257 ff.,
 295
 These, soziale 276f
 Todesfurcht 184
 Toleranz 341, 345, 626
 Totalitarismus 93, 97, 293, 364,
 367, 487, 546, 657
 Tradition 19, 30, 31, 62, 88, 178,
 221, 234, 250, 263, 266, 458
 Traditionalismus 346, 400 ff.
 Transaktionskosten 612
 Transzendentalphilosophie
 65 f., 121
 Transzendentalpragmatik 28,
 66, 110
 Trennungsrhetorik 502
 Trennungstheorie der Moral 42,
 449, 650, *siehe auch* Sphären-
 trennung
 Treue, eheliche 334
 Trittbrettfahrer 195
 Trivialitätsbehauptung 219,
 225 ff.
 Tugend der Institutionen 350
 Tugend 14, 19, 40, 137, 143, 151,
 173, 182 f., 222, 234, 252,
 262 ff., 267, 270, 280, 309-
 361, 442, 454, 595
 Tugenden der Kooperation
 626 f.
 Tugenden, liberale 330 ff., 336,
 334-351, 447
 Tugendfundamentalismus 350
 Tugendkataloge 330 ff., 335 ff.
 Tugendkonzept, modernitäts-
 angemessenes 448
 Tugendterror 332
 Türkei 62

- Tyrannei der Apparatschiks 369
 Tyrannei der Entdifferenzierung 666
 Tyrannei der Intimität 427 ff.
 Tyrannei der Mehrheit 151, 166, 291, 363
 Tyrannei des Kollektivs 392
 Tyrannei des Marktes 314
 Tyrannei 73, 181, 205-212, 289, 337 f., 339, 498, 539, 554, 564 ff., 642
 Tyrannenmord 218

 Übergänge 29
 Überleben der Menschheit 208
 Überlebensstrategie 92
 Überlegenheit, diskussionsmäßige 127
 Überlegungsgleichgewicht 617, 625
 Überlieferungsgeschehen 30, 33
 Überreden/Überzeugen 77, 120 f., 470
 Üblichkeiten 19, 152, 174, 205, 225, 649
 Umfrageforschung 157
 Umverteilung 360
 Umwelt 25, 196 211, *siehe auch* Ökologie
 Unaufrichtigkeit 128
 Unbedingtheit 111, 116 f., 118, 120 f., 149, 170 f., 179
 undemokratisch 193
 Unesco 401f
 Ungehorsam, ziviler 201 ff., 273, 556 f.
 Ungleichheit 101, 239, 297
 Universalisierungsprinzip 86, 99, 106, 108, 118, 123, 132, 202, 567, 657
 Universalismus 90, 188, 213, 413, 415, 452, 459, 643
 Universalismus, reiterativer 543 ff.
 Universalitätsanspruch 121, 264, 585
 Unwahrheit 128 s.a. Lüge
 Urabstimmungen 165
 Urteile, singuläre 130
 Urteilskraft 203, 219, 221, 228 ff., 264, 375 ff., 458, 476, 481, 496, 540 f., 588, 602, 659
 Urzustand *siehe original position*
 Utilitarismus 35 f., 37, 108, 184, 194, 669
 Utopie 65, 95 f., 207 f., 438

 Verachtung 138
 Verallgemeinerung *siehe* Universalisierungsprinzip
 Verantwortung 37, 47, 93, 140, 207-212, 359, 379, 479, 652
 Verantwortungsethik 88 ff., 92, 94, 98, 132, 205-230, 354
 Verdinglichung 145
 Vereine 248, 453, 505
 Verfahrenslegalität 217
 Verfassung 125, 149, 154, 158, 189, 607, 626
 Verfassungsgericht 24, 495
 Verfassungspatriotismus 273, 460
 Vergangenheitstexte 32 f.
 Verhältnismäßigkeit 343
 Verhandlungen 73, 76 ff.
 Verkehrssysteme 509
 Vernunft 128, 135, 168 f., 171, 290, 471
 Vernunft, Einheit der 169
 Vernunft, empirische praktische 614
 Vernunft, praktische Realisierung der 104
 Vernunft, praktische 139, 183, 227
 Vernunft, reine praktische 614
 Vernunftmoral 153
 Vernunftreligion 320

- Vernunftrepublikaner 154
 Verpflichtung 491 ff.
 Verpflichtung, dazuzugehören
 274 f.
 Verrechtlichungen 382
 Versammlungen, endlose 368 ff.
 Versammlungsfreiheit 507
 Verschwörung 210
 Versprechen 259
 Verstaatlichung 284
 Verständigung, intersubjektive
 67
 Verständlichkeit 103, 128
 Verstehen 32, 108
 Verteilungsgerechtigkeit 504
 Vertragsbruch 188
 Vertragsgemeinschaften 421
 Vertragstheorie 17, 36, 37, 41,
 141, 237 ff., 273 ff., 293,
 297 f., 358 ff., 436, 440 f., 484,
 510, 611, 614, 628, 664
 Vertrauen 280, 594 f.
 Vertriebene 504 ff.
 Verwaltung 25, 102, 159 f., 161
 Verweigerung 81
 Verwirklichung 133
 Vietnamkrieg 163, 506, 551
 Virtuosen der Empörung 429
 Virtuosen der Moralität 40
 Virtuosen des Urteilens 229
 Volk von Teufeln 185
 Volksbildung 155
 Volkdemokratie 129
 Volksempfinden 221
 Volkssouveränität 151, 154, 166
volonté générale 180, 281
 Vorgesetzte 73
 Vorlieben, sexuelle 204
 Vorrang der Freiheit 653
 Vorurteil 30 f., 192
 Vorwahlen 243

 Wahlen 203, 363
 Wahl, geheime 164 f.
 Wahlkampffinanzierung 394 ff.
 Wahlrecht 243
 Wahrhaftigkeit 128
 Wahrheit 128
 Wahrheit, sprachanalytische 114
 Wahrheiten der Rekonstruktion
 112
 Wahrheitsanspruch 21, 217 f.,
 640
 Wahrheitstheorien 120, 195
 Wandel, sozialer 60
 Warnfunktion 575
 Watergate-Skandal 203, 302
 Wehrdienst 506f
 Wehrpflicht 245, 387
 Weisung 70, 79, 126
 Weltbürgerrepublik 152, 489
 Weltgesellschaft 97, 313
 Weltsozialstaat 613
 Weltstaat 522, 524
 Wendung, rechtstheoretische
 130
 Wertepluralismus 412
 Wertvorstellungen 150, 399,
 413, 536 ff.
 Westorientierung 230
 Widerspruch, performativer
 70 f.
 Widerspruch, Satz vom 73
 Widerstand, gewaltfreier 556 ff.
 Widerstandsrecht 28, 189,
 201 ff., 218, 224, 301, 494
 Widerstreit 18, 88, 472 ff. 478,
 480, 483 f. 490, 494 f., 538
 Wiener Kreis 466
 Wille zum Moralischsein 74
 Wille zur Argumentation 75
 Wille, aggregierter 165
 Wille, autonomer 139
 Wille, gemeinsamer 161, 217
 Wille, guter 74, 79, 104, 129,
 153, 172, 175, 177, 181, 220,
 457
 Willkür 151

- Willkürfreiheit 294 ff.
 Wir-Begriff 124, 561 f., 618 f.
 Wirkungsgeschichte 30, 33
 Wirtschaft 20, 25, 79, 207, 154 f.
 Wissenschaftssystem 21, 24, 190
 Wohlfahrtsstaat 17, 242, 288,
 511 ff., 633

 Zeigen 109, 214, 469, 662
 Zeit, begrenzte 89, 127, 131,
 217
 Zen-Buddhismus 312
 Zensur 567
 Zentralismus 473
 Zirkel, logischer 69
 Zivilbevölkerung 555 ff.
 Zivilcourage 268, 285

 Zivildienst, freiwilliger 374,
 377, 387
 Zivilgesellschaft 158, 162 f.,
 385 f., 360, 542,
 Zivilisation 270, 276 ff.
 Zivilrecht 158
 Zivilreligion 318 ff., 370, 590 ff.
 Zugehörigkeit 278
 Zumutungen der Moral 569
 Zusammenbruch 141
 Zwangsgewalt 96, 606
 Zwangsmitgliedschaft 630
 Zweckrationalität 28, 73, 90,
 133, 186
 Zweistufigkeit 86, 89, 100, 102,
 130, 144, 114, 540, 611, 632
 Zwischenrufer 140