

# Vortrag

Jürgen Ritsert

## ASPEKTE DES KOMMUNITARISMUS

Sommer 1995

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 1995.

## Vorbemerkung

Seit einiger Zeit taucht in soziologischen Theorien der sozialen Ungleichheit die These von der „Pluralisierung“ der modernen Lebenswelt auf. Bei Systemtheoretikern wird sie unter Überschrift „zunehmende funktionale Differenzierung“ verhandelt. Die Gesellschaft – soweit die Vorstellung von Gesamtgesellschaft überhaupt noch für relevant gehalten wird<sup>1</sup> – ist nach einer verbreiteten Ansicht in eine Vielfalt von Meinungsbildern, Wertsystemen, Sprachspielen, Milieus und Lebensstile zersprengt. Dem entspricht das Theorem von der Entstrukturierung alter sozialer Diskrepanzen. Unter „sozialen Diskrepanzen“ verstehe ich gesamtgesellschaftlich bedeutsame, also das gesellschaftliche Ganze strukturierende Muster sozialer Ungleichheit – wie sie Klassen *und* Schichten gewesen sind. „Gewesen sind“? Zum Theorem von der Entstrukturierung sozialer Diskrepanzen gehört die Ansicht, alte, das Ganze übergreifende Strukturen ungleicher Verteilung der Lebenschancen wie die Klassen und inzwischen sogar die Schichten würden durch eine Pluralität „neuer sozialer Ungleichheiten“ abgelöst. Das System der Stratifikation der gesellschaftlichen Totalität löst sich nach dieser Auffassung in eine Vielfalt ungleichheitsrelevanter Dimensionen auf, worauf das je einzelne Individuum ganz verschiedene Stellungen einnehmen kann. (Methodisch beginnt diese Diskussion schon mit Studien über Statusinkonsistenz á la Gerhard Lenski). Mit dieser einschneidenden Veränderung, so wird gelehrt, verändert sich – um eine Formulierung Th. W. Adornos aufzugreifen – auch „die innere organische Zusammensetzung des Individuums.“ Ulrich Becks vielzitierte Individualisierungsthese bietet ein prominentes Beispiel für Annahmen über den Zusammenhang zwischen der angeblichen Auflösung sozialer Diskrepanzen durch Pluralisierung mit der „inneren organischen Zusammensetzung“ der Individuen. Auf diesem Hintergrund ergeben sich zahlreiche Fragen. Nur die drei folgenden werde ich berühren, weil sie sich als ausdrückliche Problemstellungen der meisten Kommunitaristen der Gegenwart wiederfinden lassen:

- (1) Wie kann jemand angesichts der „Pluralisierung“ oder „funktionalen Differenzierung“ hochentwickelter Gegenwartsgesellschaften überhaupt noch eine Vorstellung von einem „gerechten“ oder „vernünftigen“ Gemeinwesen gewinnen? Inwieweit ist die Forderung nach einer gerechten Struktur „der Gesamtgesellschaft“ als Gemeinschaft aufgeklärter Staatsbürger überhaupt noch sinnvoll und möglich?
- (2) Welche Vorstellungen vom „guten Leben“ der Einzelnen werden im Rahmen von Annahmen vertreten, bei denen sich noch irgendeine Vorstellung von einem möglicherweise „vernünftigen“ gesellschaftlichen Lebenszusammenhang der Individuen erkennen lässt?

---

<sup>1</sup> Schon Th. W. Adorno hat eine Tendenz zu einer Soziologie ohne Gesellschaft befürchtet.

(3) Wie sehen Menschenbilder aus, die etwas über den Zusammenhang zwischen dem Glück des Einzelnen, seinen Subjektivitätsformen (etwa in der Erscheinungsform des Sozialcharakters) und Utopien ihrer Lebenswelt aussagen sollen?

Man kann den Begriff der „Subjektivitätsform“ unter anderem auch verwenden, um Probleme und Ergebnisse von Projekten der empirischen Moralforschung festzuhalten: Wie immer die Ergebnisse von Untersuchungen wie die von L. Kohlberg im Detail einzuschätzen sein mögen, sie und zahlreiche andere Studien zum moralischen Habitus von Subjekten bekommen es in der Wirklichkeit mit einem komplexen Mischungsverhältnis zwischen moralischen, non-moralischen und a-moralischen Haltungen und Aktionen der je einzelnen Personen zu tun. Dabei stößt man fast durchweg auch auf Mischungsverhältnisse zwischen utilitaristischen und deontischen Gesinnungen. Ein uraltes Problem! Denn in der Geschichte der praktischen Philosophie gibt es seit alters her ein Spannungsverhältnis zwischen *utilitas vel honestas*, Nützlichkeit versus Sittlichkeit. Die drei Ausgangsfragen sind fest in dieser Streitzone verankert. Das gilt uneingeschränkt auch für viele Ansichten, die der derzeit noch hochkonjunkturellen Lehre des *Kommunitarismus* zugerechnet werden. Sie ist in den 80er Jahren nicht zuletzt als Reaktion auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik der Reagan-Administration entstanden. Es wird sich zeigen, dass der Republikanismus der Kommunitaristen in der Tat wenig bis gar nichts mit den Republikanern in den USA im Sinn hat.

### *Umriss des Kommunitarismus.*

Einige Interpreten des Kommunitarismus – so zum Beispiel W. Reese-Schäfer – vertreten die Ansicht, diese Sozialphilosophie erwecke deswegen zur Zeit ein so großes Interesse in der Bundesrepublik, weil der westliche Marxismus und andere kritische Theorien der Gesellschaft deutlich an Einfluss verloren hätten.<sup>2</sup> Dieser neue Ismus scheint eine zeitgemäße Neuorientierung des gesellschaftskritischen Denkens zu versprechen. Wie immer in den Wissenschaften ist es allerdings sehr schwer, das akademische Neuerungs-pathos von tatsächlichen Innovationen zu unterscheiden. Man könnte ja selbst den alten Charly Marx zum Kommunitaristen umstilisieren. Denn in seiner Schrift zur Judenfrage heißt es:

"Der Mensch emanzipiert sich politisch von der Religion, indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des Staates, wo der Mensch ... sich als Gattungswesen verhält, in Gemeinschaft mit anderen Menschen, sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden, der Sphäre des Egoismus, des *bellum omnium*

---

<sup>2</sup> W. Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus, Frankfurt/New York 1994. Ders.: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt/M 1997

*contra omnes*. Sie ist nicht mehr das Wesen der *Gemeinschaft*, sondern das Wesen des *Unterschieds*." (MEW I; S. 356)

Doch so einfach kann man es sich mit einer so komplexen politischen Philosophie wie dem Kommunitarismus wirklich nicht machen. So ist es vor allem ausgeschlossen, „den“ Kommunitarismus als ein homogenes Denkgebäude der politischen Philosophie zu behandeln, das sich auf der klassischen Links-Rechts-Polarität eindeutig verorten lässt. Über den gewaltigen Abstand, der politisch beispielsweise zwischen einer Autorin wie M. Nussbaum und A. MacIntyre als Kulturkritikern der Moderne besteht, kann sich niemand hinwegtäuschen. Beide sind jedoch zugleich Kommunitarier, die eine Art „Neo-Aristotelismus“ vertreten, dem wieder andere Kommunitarier durchaus skeptisch gegenüberstehen. Ich will, um den Begriff des *Kommunitarismus* nicht zulange völlig in der Luft hängen zu lassen, eine erste Merkmalsbestimmung andeuten, die eine vage Übereinstimmung unter *Kommunitariern* bzw. *Kommunitaristen* andeutet: Im Schlagwort „Kommunitarismus“ steckt der lateinische Ursprungsbegriff *communio*, der sowohl Ausdruck für „Gemeinschaft“ als auch für „Übereinstimmung“ ist. Kommunitarier legen sowohl einen besonderen Akzent auf die Übereinstimmung von Bürgern in ihren politischen Grundanschauungen als auch auf Gemeinschaften, die als Bedingung eines „guten Lebens“ der Individuen verstanden werden können. Kein Wunder, dass in vielen Interpretationen des Kommunitarismus auf die alte Tönniessche Unterscheidung zwischen *Gemeinschaft* (*communio*) und *Gesellschaft* (*societas*) angespielt wird.<sup>3</sup> Schon bei F. Tönnies steckt in dieser Unterscheidung einerseits die Annahme einer geschichtlichen Zäsur beim Übergang von der mittelalterlichen Stände- zur modernen Marktgesellschaft („from status to contract“), andererseits aber auch so etwas wie der ethische Vorbehalt gegen den Liberalismus der bürgerlichen Neuzeit. Trotz einiger romantischer Züge der Tönniesschen Unterscheidung, wodurch die Gemeinschaft als (scheinbar) gemeinsinniger Zusammenhalt von Ständen, Zünften, Kooperationen und katholischen Weltbildgemeinschaften positiviert wird, steckt bei Tönnies wahrlich kein illiberales Plädoyer gegen persönliche Freiheiten und Rechte dahinter. Der Liberalismus des Kontraktsystems wird nur insoweit kritisch bewertet, wie die Gemeinsamkeiten des Handelns und gemeinsinnige staatsbürgerliche Gesinnungen auf den Vorteilskalkül des atomistischen Individuums *reduziert* werden, wie gerechte Lebensbedingungen ökonomisch allein als eine Funktion der (Allokations-)Verteilungsmechanismen auf Märkten (Distributions- und Allokationsgerechtigkeit) sowie politisch als Resultat von formalen Regelungen und Verfahren begriffen werden, welche der Sicherstellung der Wahlfreiheit und Interessenverfolgungen der Einzelnen dienlich sind. Doch ich will mit der berühmten Tönniesschen Dichotomie gar nichts weiter anfangen, sondern nur darauf aufmerksam machen, dass Liberalismusanalyse und -kritik ein Hauptmotiv auch der gegenwärtigen Kommunitarier darstellt.

---

<sup>3</sup> Vgl. K. S. Rehberg: *Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir*, in M. Brumlik/H. Brunkhorst: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M 1993.

Insofern versprechen sie in der Tat die Lieferung einer Mangelware: Kritik der bürgerlichen Gesellschaft (des Kapitalismus) in seiner gegenwärtigen Verfassung an einem weit fortgeschrittenen Ort: in den USA. Insofern wird es auch verständlich, dass überlebende Linke sowohl von der „linken“ als auch der „rechten“ Liberalismuskritik der Kommunitarier beeindruckt sein können. Kurzum: Der Kommunitarismus liefert weder philosophisch, noch soziologisch, noch politisch ein einheitliches Bild. Seine Konturen verschwimmen noch weiter, wenn man überdies daran erinnert, dass die ersten Texte später als Kommunitaristen etikettierter Autoren in den Auseinandersetzungen mit dem Hauptmerk des modernen Liberalismus in der politischen Philosophie und Gerechtigkeitstheorie, mit J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit entstanden sind.<sup>4</sup> Rawls Ansatz ist viel komplexer als es manche eindimensionale Deutungen seines Werkes wahrhaben wollen. Rawls gilt beispielsweise als „Regelutilitarist“, will aber zugleich bestimmte Motive der deontischen Ethik Kants in seinem Werk aufheben. Es lohnt sich offensichtlich nicht, Fahnen in ein gemeinschaftliches Lager „der Kommunitarier“ zu stecken, um zusehen, wie sie dann hinter den Feldzeichen gemeinsam (in Wahrheit: in verschiedene Richtungen) gegen „die Libertären“ in das Feld ziehen. Wohl aber lohnt es sich nach meiner Auffassung, einmal nachzuschauen, welche Motive einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Verfassung und zentraler ihrer Kulturwertideen in Schriften von Kommunitaristen auftauchen und von welchen Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit sie gesteuert werden. Was sind bei diesen Autoren die Standards der Kritik der Gesellschaft sowie einzelner ihrer politischen Organisationen? Dazu gehören natürlich auch Angaben über das kritisierte Bild der (liberalen) Gesellschaft, dem womöglich ein etwas anderes entgegengehalten wird.

Um diese kritischen Motive des kommunitaristischen Denkens zu sortieren, arrangiere ich sie in vier Dimensionen:

- (1) Sozialontologie.
- (2) Liberalismusbegriff.
- (3) Menschenbild (politische Anthropologie).
- (4) Normative Bestimmungen der Gerechtigkeit.

### *Abschnitt 1 des Vortrags: Sozialontologie.*

Sozialontologische Voraussetzungen rechne ich zu den Kernvorstellungen einer jeden sozialwissenschaftlichen Theorie. Sie gehören also zur *Zentralreferenz* der Theorie – ein Begriff, der deswegen an die Stelle des Kuhnschen Konzepts des „Paradigmas“ gesetzt wird, weil dieses insbesondere durch Soziologen inzwischen zu einem *passé partout* geschlossert wurde. Neben den syntaktischen

---

<sup>4</sup> J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1979. Anstöße zur kommunitaristischen Kritik an J. Rawls gab vor allem das Buch von M. Sandel: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1984.

Grundstrukturen und Kriterien der Problematisierung (dazu gehören beispielsweise Kriterien für die erfolgreiche Problembearbeitung oder logische Konsistenz) rechne ich neben ontologischen und sozialontologischen Hintergrundoptionen noch die Schlüsselsemantiken zu den Kernvorstellungen einer Theorie. Sozialontologische Optionen legen z. B. fest, wie die für eine Gesellschaftstheorie „wesentlichen“ Entitäten und deren Grundeigenschaften aussehen. Sozialontologische Optionen sind zwischen Liberalisten und Kommunitaristen in der Tat in verschiedenen Hinsichten äußerst umstritten. Charles Taylor, einer der führenden kommunitaristischen Theoretiker, hat einen vielzitierten Vorschlag gemacht, ontologische Optionen in der politischen Philosophie einzuteilen. Die ontologischen Fragen wiederum grenzt er von fundamentalen politischen Wertungen oder – wie er stattdessen sagt – von „Fragen der Parteinahme“ ab. (Fragen der Parteinahme zielen auf *praktische Implikationen* von Theorien). Nach Taylors Auffassung lassen sich viele der Auseinandersetzungen in der politischen Philosophie der letzten dreihundert Jahre auf der Achse „Atomisten versus Holisten“ abtragen.<sup>5</sup> Man könne stattdessen auch von einem Dualismus zwischen Voluntaristen und Kollektivistern sprechen. „Atomisten“ vertreten die Regeln des „methodologischen Individualismus“.<sup>6</sup> Dazu gehört vor allem die methodologische These, alle Aussagen über soziale Gebilde, Institutionen und/oder überindividuelle Strukturen und Prozesse seien empirisch und/oder logisch auf Aussagen über Individuen, deren Merkmale sowie ihre Beziehungen untereinander reduzierbar. In diese Richtung scheint beispielsweise die Bemerkung Max Webers gleich zu Beginn seiner „Soziologischen Grundbegriffe“ zu zielen:

„Für die verstehende Deutung des Handelns durch die Soziologie sind dagegen diese Gebilde (wie z.B. der Staat – J.R.) lediglich Abläufe und Zusammenhänge des spezifischen Handelns einzelner Menschen, da diese allein für uns verständliche Träger von sinnhaft orientiertem Handeln sind.“ (§ 1 der Grundbegriffe).

Andere methodologische Individualisten drücken dies so aus, dass sie überindividuelle Gebilde wie „den Staat“ gar nicht durch Reduktion auf „individuelle Akteure“ eliminieren wollten, sondern nur davon ausgingen, dass überindividuelle (sog. „emergente“) Strukturen und Prozesse als Explanandum sich grundsätzlich auf der Basis von Sätzen über Individuen und deren Beziehungen als Explanans erklären ließen. Die ontologische Grundthese lautet demnach, dass nur Individuen wirklich sind; „der Staat“, „die Gesellschaft“ existieren nicht in diesem handfesten Sinn. Die Wirklichkeit und Wirksamkeit solcher kommunaler Gebilde ist nur via Aussagen über Individuen zu erklären. So scheint es Max

---

<sup>5</sup> Ch. Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in A. Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus – Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M 1993, S. 103 ff.

<sup>6</sup> So K. D. Opp/H. J. Hummell: Soziales Verhalten und soziale Systeme, Bd. 2, Frankfurt/M 1973, S. 150.

Weber tatsächlich zu sehen. Die Soziologie, sagt er an anderer Stelle, habe von der

„wichtigen Tatsache Notiz (zu) nehmen“, dass „jene dem Alltagsdenken oder dem juristischen (oder anderem Fachdenken angehörigen) Kollektivgebilde *Vorstellungen* von etwas teils Seiendem, teils Geltensollendem in den Köpfen realer Menschen (der Richter und Beamten nicht nur, sondern auch des ‚Publikums‘) sind, an denen sich deren Handeln *orientiert*, und dass sie als solche eine ganz gewaltige, oft gerade beherrschende, kausale Bedeutung für die Art des Ablaufs des Handelns der realen Menschen haben.“ (Ebd.)

In einem handgreiflichen Sinn real sind nach dieser Sozialontologie nur die einzelnen Menschen, während gesellschaftliche Gebilde allein auf dem Wege zusammenfassender Vorstellungen der Einzelnen wirksam – nach Weber allerdings *handfest* wirksam werden können. „Holisten“ oder „Kollektivisten“ verstehen demgegenüber überindividuelle soziale Strukturen, Systeme und Prozesse als Sachverhalte mit *eigenständigen* (emergenten) Merkmalen, auch wenn das Zusammen- und Gegeneinanderwirken der einzelnen Personen die Ursache dieser Sachverhalte ist und bleibt. Den Kollektivgebilden ist zudem eine eigensinnige Kausalität beispielsweise in der von Weber eindringlich untersuchten Form der ungeplanten Rückwirkung von planvollen Handlungen zuzutrauen.

Auf den tatsächlichen oder scheinbaren Dualismus zwischen Voluntarismus und Kollektivismus spielen viele Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Kommunitarismusdiskussion immer wieder an.<sup>7</sup> Eine zentrale These von Taylor lautet in diesem Zusammenhang, dass bestimmte sozialontologische Positionen nicht zwangsläufig mit bestimmten politischen Parteinahmen verbunden sein müssen. Holisten (z.B. Hegelianer) müssen keineswegs Anhänger der politischen Romantik oder eines Subsumtionsmodelles der Subjektivität sein, demzufolge sich das Individuum zwangsläufig den Funktionen und Funktionsbedingungen der politischen Gemeinschaft unterzuordnen habe. Andererseits gibt es einige ausweisbare Zusammenhänge zwischen Sozialontologie und politischen Parteinahmen:

„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 ... Dies sollte uns jedoch nicht zu der Auffassung verleiten, dass die ontologische Auffassung mit der Parteinahme für eine Alternative *gleichbedeutend* ist.“<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu: Ch. Taylor: Atomism, in: Sh. Avineri/ A. de-Skalit: Communitarism and Individualism, Oxford 1992.

<sup>8</sup> Ch. Taylor in Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus, a.a.O.; S. 105.

Wenn wir die Differenz zwischen Atomismus und Holismus als eine ontologisch-methodologische, die zwischen Individualismus und Kollektivismus als eine politische (wie weiland bei der Unterscheidung des individualistischen West- vom kollektivistischen Ostblock oder wie bei Markt versus Plan) verstehen, dann gibt es in der politischen Philosophie die verschiedenartigsten Etiketten für einzelne Konstellationen im Rahmen dieser Positionen: *Atomistische Individualisten* (Buchanan; Nozick), *Holistische Kollektivist* (Marx); *Holistische Individualisten* (W. v. Humboldt), *Atomistische Kollektivist* (B. F. Skinner), wobei Taylor die letzteren am entschiedensten ablehnt. Dennoch darf man wohl festhalten, dass „Atomismus“ als (sozialontologischer) Gegenbegriff zu „Kommunitarismus“ behandelt wird. Auch in den politischen Begriffen „Liberalismus“ und „Libertäre“ (Liberalisten) werden Parteinahmen zusammengezogen, gegen die sich Kommunitarier teilweise energisch wenden, obwohl sie in vielen Fällen selbst Spielarten des modernen politischen Liberalismus vertreten. Zum Atomismus rechnet Taylor moderne Varianten der Theorie des Sozialvertrages in der Tradition des Naturrechtsdenkens (Hobbes, Locke). Die Gesellschaft erscheint dieser Spielart des Atomismus als das Ergebnis eines Vertragsschlusses zwischen selbstinteressierten (im Grenzfall: selbstsüchtigen) Individuen, die diesen Kontrakt schließen, um in erster Linie die Erfüllung individueller (privater) Ziele und Zwecke sicherzustellen.

„Im Verständnis von Hobbes, Locke, Bentham und dem >common sense< des zwanzigsten Jahrhunderts, den sie formen halfen, werden die politischen Gesellschaften durch Ansammlungen von Individuen gegründet, um durch gemeinsames Handeln Vorteile zu erhalten, die sie nicht individuell sichern konnten. Das Handeln ist kollektiv, doch sein Sinn bleibt ein individueller. Das gemeinsame Gut wird ausschließlich durch individuelle Güter gebildet.“<sup>9</sup>

Diese Sozialontologie hat nach Taylor auch keinen Platz für den Patriotismus, wobei „Patriotismus“ nicht die blinde nationalistische Vaterlandsliebe, sondern die „Identifizierung mit anderen in einem bestimmten gemeinsamen Unternehmen bedeutet.“<sup>10</sup> Unter diesen Voraussetzungen kommt die methodologische Position von Ch. Taylor dem am nächsten, was er „holistischen Individualismus“ nennt. Von den politischen Parteinahmen her gesehen, rückt der „holistische Individualismus“ die politische Philosophie in die Nähe der „republikanisch-humanistischen Tradition.“ Deren Ansätze „... repräsentieren einen Strang des Denkens, der sich der (ontologischen) sozialen Einbettung menschlichen Handelns voll bewusst ist, zugleich aber Freiheit und individuelle Unterschiede sehr hoch schätzt.“<sup>11</sup> Dass die Freiheit des Individuums und die Pluralität der Werte, Lebensstile und Handlungsmöglichkeiten als besonders positiv ausge-

---

<sup>9</sup> Taylor in Honneth (Hrsg.), a.a.O.; S. 112.

<sup>10</sup> Ebd.; S. 111

<sup>11</sup> Ebd.; S. 108.

zeichnet werden, gehört natürlich zentral zur Tradition des modernen Individualismus und Liberalismus. Wie aber will sich der Kommunitarismus trotzdem vom Liberalismus der Moderne abgrenzen? Wie wird vor allem die Abgrenzung der Liberalen von kritikwürdigen Liberalisten vorgenommen?

### *Abschnitt 2 des Vortrags: Zum Begriff des Liberalismus.*

Wenn „Liberalismus“ etwa mit der Unterstützung des freien Willens zu tun, dann macht es vielleicht Sinn „Liberale von Liberalisten“ zu unterscheiden, wobei die letzteren im Extremfall als Parteigänger für unbegrenzte Zugriffe der rationalen Beutegreifer auf alles Heil garantierenden Märkten eintreten. Der Liberalismus hat daher auch nicht unbedingt nur etwas mit der FDP zu tun! Gemeint ist vielmehr ein charakteristisches Muster der Verbindung bestimmter sozial-ontologischer Optionen mit bestimmten politisch-ethischen Standards, wobei diese Muster einander familienähnlich, jedoch alles andere als einheitlich zu sein pflegen. So grenzt beispielsweise John Rawls seine „Theorie der Gerechtigkeit“ ausdrücklich von zwei Typen liberalistischen Denkens ab:

- (a) von den „Systemen der natürlichen Freiheit“ und
- (b) von den „Systeme der liberalen Gleichheit.“<sup>12</sup>

Das erste System schützt (der Idee nach) die Individualrechte und propagiert Verfahren zur (formal) uneingeschränkten Beteiligung Einzelner an der Willensbildung in politischen Institutionen und Prozessen. Das zweite System will – einen kleinen Schritt darüber hinaus – durch bestimmte Maßnahmen und Einrichtungen sicherstellen, dass gleichermaßen befähigte Individuen gleiche Lebenschancen erhalten. Es muss eine faire Chance für die gleichermaßen Begabten geben, höhere Positionen zu erreichen.<sup>13</sup> Doch auf der anderen Seite gilt John Rawls für viele Kommunitarier als der bedeutendste Vertreter eines modernen (sozial-staatlich abgefederten!) Liberalismus. Bei Taylor kommen Unterschiede zwischen Liberalisten und Kommunitaristen auch durch die Unterscheidung zwischen individuellen und gemeinsamen Gütern zum Vorschein. Bei *mittelbar gemeinsamen Gütern* gibt es die gemeinsame Erfahrung eines auch individuell geschätzten Gutes. Das gemeinsame Hören eines Musikstückes liefert ein Beispiel dafür. Bei *unmittelbar gemeinsamen Gütern* ist das Vorhandensein gemeinsamer Handlungen und Bedeutung als solches selbst das Gut.<sup>14</sup> Er beruft sich dabei auf den Begriff der *vertu* bei Montesquieu, der darunter eine ständige Bevorzugung des öffentlichen Interesses vor dem Eigeninteresse versteht. Das allumfassende Streben nach individuellen Gütern entspricht einem sozial staatlich ungezügelter Kapitalismus, worin die rationalen Beutegreifer auf Märkten emsig ihren Nutzen zu maximieren bemüht sind. Doch Grenzlinien, welche die

---

<sup>12</sup> Vgl. J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 86 ff.

<sup>13</sup> A.a.O.; S. 93.

<sup>14</sup> Ch. Taylor in A. Honneth (Hg.): Kommunitarismus, a.a.O.; S. 114.

einzelnen Kommunitaristen zwischen Liberalen und Liberalisten ziehen, sehen ganz verschieden aus. Ich wähle daher ein etwas anderes Verfahren, um liberalistisches Denken zu skizzieren, insoweit es für Kommunitaristen tatsächlich ein Gegenbild zu ihrer Position darstellt.

Um einen allgemeinen Eindruck davon zu vermitteln, was die Kommunitarier an jenem Liberalismus bemängeln, dem die meisten von ihnen zutiefst verpflichtet sind, konstruiere ich einen Extremtypus von Radikalliberalismus. Für diese zugespitzte Etikettierung kann man in der politischen Philosophie der jüngeren Vergangenheit durchaus Anhaltspunkte bei Autoren wie R. Nozick oder J. Buchanan finden. Ich wähle James Buchanans „The Limits of Liberty“ (dt. 1984) aus, weil bei ihm wesentliche Merkmale des Radikalliberalismus besonders deutlich hervortreten: Ich werde sie in der Form einiger deskriptiver Thesen zusammenfassen:

*These 1:* Theoriestrategisch gesehen arbeitet der Radikalliberalismus von Nozick und Buchanan mit dem Konstruktionsprinzip eines gesellschaftlichen Ausgangszustandes. Dieser erste Schritt allein macht den Ansatz natürlich weder „liberalistisch“ noch gar „radikal“. Er stellt ihn zunächst nur in die Tradition des naturrechtlichen Forschungsprogramms in der Geschichte der Sozialphilosophie. Liberalistisch klingen erst die spezifischen Annahmen, welche diesen Ausgangszustand kennzeichnen sollen. Während das klassische Naturrechtsdenken in die Beschreibung des Ausgangszustandes normative Prinzipien (wie etwa Konstitutionsprinzipien der Weltordnung, Gebote des Schöpfers oder der Vernunft) eingehen lässt, geht der konsequente methodologische Individualismus (Atomismus) von Buchanan genau so wie die neo-klassische Nationalökonomie davon aus, dass der Ausgangszustand nur Individuen mit ihren subjektiven Präferenzen beinhalte. Universelle und überindividuelle Normen, anhand deren sich die einzelnen Präferenzen gegeneinander als vernünftige oder unvernünftige, sittliche oder unsittliche abwägen ließen, gibt es nicht.

*These 2:* Die Konstruktion des Ausgangszustandes impliziert eine Gleichheitsvorstellung. Die Interessen der einzelnen Personen im Ausgangszustand sind gleichrangig. Es gibt eben keine Norm, derzufolge *ein* Interesse dem anderen vorzuziehen wäre.<sup>15</sup>

*These 3:* Selbstverständlich müssen die Monaden des Ausgangszustandes Beziehungen zueinander eingehen und aufrechterhalten. Unter den genannten Prämissen ergibt sich, dass diese Relationen von der Erfüllung der Präferenzen der Einzelnen abhängig sind. Stabil und „gut“ sind die Beziehungen (und Institutionen als Ausdruck für dauerhaftere Beziehungen), wenn möglichst viele Einzelne davon profitieren. Ein Konsens unter ihnen ist nur aufgrund der taktischen und strategischen Abwägung von Individualinteressen denkbar. Nichts *verpflichtet* zu irgendeinem Gemeinschaftshandeln.

*These 4:* Die Motivationshypothese für eine mögliche Unterstützungsbereitschaft der Monaden gegenüber Institutionen lautet: Ein System von sozialen Be-

---

<sup>15</sup> Anders bei Aristoteles. Vgl. W. Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, S. 321 ff.

ziehungen wird je mehr Unterstützung von immer mehr Individuen finden, desto mehr es den Einzelnen erlaubt, ihre individuellen Präferenzen zu verwirklichen.

*These 5:* Die Freiheit des Einzelnen stiftet den normativen Bezugsrahmen, wobei „Freiheit“ an den Durchsetzungschancen von je subjektiven Interessen bemessen wird. Ein gesellschaftlicher Zustand ist daher genau dann „gut“, wenn er den beteiligten Individuen die Möglichkeit eröffnet, ihre individuellen, vielfältigen und ganz unterschiedlichen Interessen unter Bedingungen einer Übereinstimmung zu realisieren, die ihnen nützt. Denn „ein sozialer Zustand (ist) genau darum gut, weil in ihm die Individuen die Freiheit haben, ihre Interessen zu verfolgen.“<sup>16</sup>

*These 6:* Ideal wäre eine soziale Ordnung (ein Beziehungsgefüge), worin sich alle Einzelnen aus wohlüberlegtem Eigeninteresse auf bestimmte Verkehrsregeln einigen und sie aus wohlüberlegtem Interesse auch einhalten. Kersting spricht in diesem Falle von der liberalistischen Utopie des „geordneten Anarchismus“. Bei diesem gäbe es nur klug überlegte Übereinkünfte und keine Herrschafts- oder Zwangsapparate. Fast könnte man auch vom paradoxen Bild einer rationalen Anarchie reden.

*These 7:* Doch – wie das Trittbrettfahrerproblem der Spieltheorie lehrt – die „geordnete Anarchie“ ist immanent äußerst krisenträchtig. Denn wie wird unter der Voraussetzung der Existenz prinzipiell selbstinteressierten Aktormonaden die Regeleinhaltung garantiert? Wie werden die wechselseitigen Einschränkungen von Freiheitssphären legitimiert (und von den Betroffenen beachtet), die sich aufgrund einer jeden Regelung der mannigfaltigen Eigeninteressen ergeben müssen?

*These 8:* Das entscheidende Krisenpotential liefern für Buchanan die Ansprüche der Akteure auf Besitz. Wie soll vor allem die Folgebereitschaft gegenüber Regeln sichergestellt werden, die – wie es in der Naturrechtstradition heißt – das *meum* vom *tuum* abgrenzen?

*These 9:* Der entscheidende und unvermeidliche Schritt zur Sicherstellung einer gegenüber Abwechslern sanktionsbereiten Rechtsordnung besteht demnach in den Garantien für eine stabile Eigentumsordnung.

*These 10:* Die Freiheitsspielräume des Individuums wurzeln mithin in ihren Verfügungsspielräumen über Besitz und Besitzansprüche. Anerkannter und gemeinschaftlich legitimer Besitz ist Eigentum. Die Besitz- bzw. Eigentumsordnung liefert zugleich die Basis für Tauschbeziehungen zwischen den Individuen. Der völlig freie, nur den Marktgesetzen gehorchende Tausch bildet für Autoren wie Buchanan in der Tat den Prototyp freier und gerechter Beziehungen zwischen Menschen überhaupt:

„Die Tauschpartner unterscheiden sich möglicherweise in vieler Hinsicht. Beim Tausch selbst treten sie jedoch einander als gleichberechtigte Partner gegenüber. In der klassischen Bedeutung ist der ökonomische Tausch

---

<sup>16</sup> A.a.O.; S. 325.

völlig unpersönlich ... Der Händler am Obststand verdrischt vielleicht sein Pferd, erschießt Hunde und verspeist Ratten. Doch keine dieser Eigenschaften braucht meinen Tausch mit ihm, der sich ja nur auf das Ökonomische bezieht, zu beeinflussen. In einem sozialen System, in dem die Rechte des Individuums zu handeln, genau festgelegt und anerkannt sind, bietet der freie Markt maximalen Spielraum für private oder persönliche Exzentrizitäten, für individuelle Freiheit in ihrer elementarsten Bedeutung.“<sup>17</sup>

*These 11:* In neo-klassischen Überlegungen dieses Typus wurzelt auch der radikal-liberalistische Rechtsbegriff: Rechte stellen das Resultat von Übereinkünften dar, die selbstinteressierte Einzelne treffen, weil die Übereinkunft der Förderung und Verwirklichung ihrer Präferenzen dienlich ist. (Hier besteht ein strikter Gegensatz zum normativen Universalismus des klassischen Naturrechtsdenkens). Der Vertrag bedeutet eine sanktionsgestützte Übereinkunft. Rechte sind also die Funktion von Interessenkalkülen, die vor allem das Besitz- und Austauschsystem stabilisieren sollen.

So weit die vereinfachende Skizze eines radikal-liberalistischen Gesellschaftsverständnisses oder – wie Charles Taylor sagt – eines Beispiels für den „atomistischen Individualismus“. Der vom *homo oeconomicus* und seiner Lebensphilosophie der privaten Nutzenmaximierung geprägte Radikalliberalismus wird von Kommunitariern ziemlich einhellig zurückgewiesen. Ihr durchgängiger Verdacht lautet, die uneingeschränkte Entfaltung der vom Eigeninteresse und den persönlichen Präferenzen bestimmten negativen Freiheit würde letztendlich die demokratischen Institutionen und Beziehungen, die ja zu den Rahmenbedingungen der Privatfreiheit gehören, völlig aushöhlen. Der radikale Individualismus der Marktstrategen bedroht die Existenzbedingungen der Individuen als Subjekt.<sup>18</sup> M. Walzer hat ein entscheidendes kommunitaristisches Kritikmotiv am Individualismus der Libertären so zusammengefasst:

Ein kommunitaristischer Einwand laute, weder „sei die Welt so, wie der Liberalismus sie sehe, noch könne sie so sein. Menschen ohne jede Sozialbindung, im buchstäblichen Sinn frei und unabhängig, jeder sein eigener und einziger Erfinder und Gestalter seines je eigenen Lebens, ohne Kriterien, ohne gemeinsame Maßstäbe und Normen, die ihn bei der Gestaltung leiteten – dies seien keine Menschen, sondern mystische Figuren.“<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> J. Buchanan, a.a.O.; S. 25,

<sup>18</sup> Vgl. Reese/Schäfer: Was ist Kommunitarismus?, a.a.O.; S. 172 oder I. Albers in Ch. Zahlmann (Hg.): Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin 1994, S. 35.

<sup>19</sup> M. Walzer: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in A. Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M 1993, S. 162.

Hinzu kommt die These einiger Kommunitarier, derzufolge der radikale Individualismus ein Bild zeichne, das zwar auf politische Strategien und Gesinnungen wie die „Reaganomics“ zuträfe, jedoch keine angemessene moralpsychologische Beschreibung tatsächlicher Gesinnungen und Lebensstile breiter Bevölkerungskreise in Amerika liefere. Um diese Behauptung zu stützen, wird vor allem an die einflussreiche Studie von Robert Bellah (u.a.) erinnert. In „Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life“ (1986; dt. 1987) haben die Autoren eine Feldstudie mit 200 Tiefeninterviews bei „Durchschnittsamerikanern“ durchgeführt und deren Äußerungen mit der „öffentlichen Kultur der Trennungen“ konfrontiert. Die „Kultur der Trennungen“ bedeutet die Welt des Konkurrenzkampfes um die besten Futterplätze, des Überholens, Verdrängens, Überbietens. Der offizielle Reaganismus der damaligen Zeit war nach der Untersuchung der Autoren aber gar nicht so fest in den Gesinnungen und Lebensstilen der Einzelnen verankert, wie es die veröffentlichte Meinung erscheinen ließ. Der Alltagsmensch als Nutzenmaximierer sei gar nicht der Prototyp. Zwar werde in Amerika die Sprache des Individualismus auch im Alltag explizit gesprochen, sie werde jedoch von Hoffnungen auf und Wünschen nach „community“ durchzogen: Die idealisierte Kleinstadt, Praktiken der Selbstüberschreitung (Selbstkultivierung), Verklärung der romantischen Liebe, Konsum nicht nur als „conspicuous consumption“, sondern auch zur Sicherstellung eines Platzes im Kreis der Familie und der Freunde, scheinen mehr als randständige Lebensziele dazustellen.<sup>20</sup> Die Autoren kommen zu dem Schluss, es herrsche in der radikal individualistischen Gesellschaft mehr Basiskonsens und Gemeinsinn als es die herrschende Ideologie erkennen lässt. Das Beispiel mit der Reagan-Administration zeigt aber zugleich, dass die Auseinandersetzung mit dem atomistischen Individualismus mehr bedeutet als nur einen Kathederstreit zwischen Sozialphilosophen. Wo immer sie im Rechts-Links-Spektrum auch anzusiedeln sein mögen, Kommunitarier teilen die Stoßrichtung gegen den Radikalliberalismus.

„Für den liberalen Individualismus ist die Gemeinschaft einfach ein Schauplatz, auf dem jeder einzelne seine selbstgewählte Vorstellung von gutem Leben verfolgt, und politische Institutionen existieren, um jenes Maß an Ordnung zu sichern, das eine solche frei gewählte Tätigkeit ermöglicht. Staat und Gesetz sind hinsichtlich konkurrierender Vorstellungen über das gute Leben für den Menschen neutral, oder sollten es sein.“<sup>21</sup>

Diese Äußerung impliziert drei weitere Angriffspunkte, die für die kommunitaristischen Kritiken des Liberalismus charakteristisch sind:

---

<sup>20</sup> Vgl. Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus?, a.a.O.; S. 77.

<sup>21</sup> A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend, Frankfurt/New York 1987, S. 261

- 2a) Die Neutralitätsthese.
- 2b) Die These von der Abstinenz des Gerechten gegenüber dem guten Leben der Einzelnen.
- 2c) Das instrumentell-prozedurale Rechtsverständnis.

*ad 2a:* Die Neutralitätsthese wirklich radikal-liberaler Autoren erinnert an die Konzeption des Nachtwächterstaates bei den frühen Liberalisten der politischen Ökonomie. Robert Nozick beispielsweise vertritt in „Anarchy, State and Utopia“ ein Minimalstaatskonzept im Doppelsinn.<sup>22</sup> Einerseits will er beweisen, dass selbst oder gerade die eingefleischtesten Anarchisten eine minimale staatliche Ordnung wollen und unterstützen müssen. Dazu geht er von einem Lockeschen Ausgangs- bzw. Naturzustand aus, worin die Individuen mit Grundrechten auf Leben, Freiheit und Eigentum ausgestattet sind, jedoch zugleich ein Recht auf Selbstjustiz haben. Diese Menschen sind rational genug, um einzusehen, dass Vereinigungen (Hilfsorganisationen) normalerweise die Durchsetzungschancen von Rechtsansprüchen erhöhen können. Diese Schutzorganisationen werden – um die Kosten zu senken – irgendwann arbeitsteilig betrieben. Es gibt dann professionelle (von den Mitgliedern) bezahlte Erzwingungsstäbe. Das Rechtsschutzangebot wird zur Ware. Nach Nozick wird die Konkurrenz der Anbieter von Rechtsschutz letztlich in einem Monopol enden. (Gewaltmonopol des Staates). Außenseiter werden verdrängt bzw. die Selbstjustiz wird so riskant, dass sie die Verhältnisse nicht mehr prägen kann. Es handelt sich jedoch um einen Minimalstaat auch in dem anderen Sinne, dass er gewissermaßen für nicht mehr und nicht weniger sorgt, als für den Schutz der Rechte der Einzelnen, die ihm (wie in bestimmten Vertragstheorien) als grundsätzlich vorgängig angesehen werden. Kommunitaristen greifen die Neutralitätsthese eher in einer abgeschwächten Form an. Da besagt sie (in einer allerdings auch bei Nozick implizierten Gestalt), dass der Staat oder andere überindividuelle Institutionen und Organisationen den Individuen keine bestimmten (substantiellen) Ziele und Normen (Gemeinschaftsziele) vorschreiben dürfen. Die Gemeinschaftseinrichtungen haben im individualistischen Weltbild allein die Funktion, Bedingungen dafür bereit- und sicherzustellen, dass jede einzelne Bürgerin und jeder einzelne Bürger seine Ziele und Zwecke verfolgen kann – solange das nicht zum Schaden anderer geschieht. Dieser Gedanke findet sich schon bei Kant. Man könnte ihn geradezu als die Schlüsselsemantik seines Rechtsgrundsatzes: („Allgemeines Prinzip des Rechts“) bezeichnen. Dieses Prinzip lautet bekanntlich:

„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 (bzw. vereinigen lassen – J. R.) kann.“<sup>23</sup>

<sup>22</sup> R. Nozick: Anarchy, State and Utopia, Harvard and Oxford 1974.

<sup>23</sup> I. Kant: Metaphysik der Sitten, B 33.

Dementsprechend versteht sich „Recht“ bei Kant als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“<sup>24</sup> Rechtsverhältnisse betreffen nur Interaktionen, nicht die Gesinnungen von Personen. (Darin besteht der berühmte *hiatus* zwischen Legalität und Moralität bei Kant). Dass Kant das Glück des Einzelnen keineswegs den staatlichen Gewalten opfern will, wohl aber auf die Durchsetzung von Bedingungen des vernünftigen Zusammenlebens auch gegen Individualinteressen besteht, zeigen Aussagen wie die folgende:

„Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est* (= Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz des Staates – J.R.), bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Weg, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen, Abbruch tut.“<sup>25</sup>

In einem noch engeren moralphilosophischen Sinn kann die Neutralitätsthese aber auch besagen, dass es für die Bildung einer (staatlichen) Gemeinschaft nicht auf einen festen Katalog materialer Tugenden (wie sie etwa der Dekalog ausdrückt), sondern auf Normen, die allgemeine Zustimmung finden können bzw. auf formale Verfahren ankommt, die ein Zusammenstimmen der Freiheit der Willkür der Einzelnen zu indizieren und/oder zu bewirken vermögen.<sup>26</sup>

*ad 2b:* Die These von der Abstinenz des Gerechten im Hinblick auf materiale Konzepte des guten Lebens ist schon mit dem vorhergehenden Punkt aufgetaucht. Im Augenblick interessiert nur ein weiterer kommunitaristischer Einwurf in das Spielfeld: Kommunitarier werfen John Rawls vor, die Prinzipien der Gerechtigkeit den Ideen des guten Lebens auf eine abstrakte Weise *vorzuordnen*. In der Tat heißt es bei Rawls: „Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit in Gedankensystemen.“<sup>27</sup> Gemeint ist bei diesem Autor wohl, dass allgemeine (wenn nicht: universelle) Maßstäbe der Gerechtigkeit den ethisch-politischen Vorrang vor den besonderen Zielen und Zwecken, Bedürfnissen und Glücksversprechungen, der einzelnen Akteure und Gruppen

---

<sup>24</sup> Ebd. Von M. Sandel wird dieser Grundgedanke der persönlichen Freiheit so zusammengefasst: "Eine gerechte Gesellschaft versucht nicht, irgendwelche besonderen Ziele zu fördern, sondern ermöglicht ihren Bürgern, eigene Ziele zu verfolgen, solange dies mit den Freiheiten aller verträglich bleibt..." (Sandel in Honneth (Hg.), 1993, S. 19. Vgl. auch Th. Bausch: Ungleichheit und Gerechtigkeit – Eine kritische Reflexion des Rawlsschen Unterschiedsprinzip in diskursethischer Perspektive, Berlin 1994, S. 11 ff.

<sup>25</sup> I. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 252.

<sup>26</sup> Gegen die Verabschiedung eines materialen Tugendkataloges wendet sich A. MacIntyre.

<sup>27</sup> J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, a.a.O.; S. 19.

haben. Dem entspricht auch eine bestimmte Subjektivitätsform. M. Sandel umschreibt sie kritisch einmal so:

„Nur wenn meine Identität nie an meine augenblicklichen Ziele und Interessen gebunden ist, kann ich mich als einen freien, unabhängigen und zum Wählen befähigten Akteur verstehen.“<sup>28</sup>

Es entsteht das (verzerrte) Bild eines Subjekts, das nicht in konkrete Allgemeinheiten (in die Normen von Lebenswelten) eingebettet, sondern ausschließlich abstrakt-überindividuellen Prinzipien verpflichtet ist (Sandel nennt es das *disembedded self*). Damit tun sich allerdings ziemlich brüchige Verbindungslinien zu charakteristischen Thesen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ von Kant auf. Kant will ja in der Tat „die Idee und Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen.“<sup>29</sup> „Rein“ ist dieser Wille insoweit, wie er sich über die Zufälligkeit empirischer Neigungen zu erheben und Prinzipien der Moral (bzw. der Gerechtigkeit) den individuellen Glückserwartungen vorzuordnen vermag. Doch gleichzeitig betont Kant, das Streben nach seiner eigenen Glückseligkeit sei für das Individuum schon aus Gründen einer lebenstauglichen Moral *Pflicht!* Und zwar zum Beispiel deswegen, „weil unbefriedigte Bedürfnisse die Neigung verstärken, das allgemeine Gebot der sittlichen Verpflichtung zu verletzen.“<sup>30</sup> Im Begriff der „Glückseligkeit“ wird die „Idee alle Neigungen zu einer Summe (zu) vereinigen“ zusammengefasst. Auch für Kant ist also das Streben eines Individuums nach Glückseligkeit („gutes Leben“) nicht pflichtwidrig. Es ist eine andere Sache, dass bei ihm wie bei allen deontischen Ethiken die Verpflichtung des Subjekts auf das universelle Sittengesetz (in den verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs ausgedrückt) tatsächlich einen *höheren Rang* einnimmt als die Orientierung an spezifischen Präferenzen bzw. die klugen Vorteilsabwägungen der Einzelnen. Das Sittengesetz kann das fröhliche Ausleben bestimmter Neigungen aufgrund einer Maximenprobe (Universalisierungstest empirischer Maximen) ausschließen. Insofern gibt es tatsächlich einen Primat des Moralischen und Gerechten vor dem individuellen Nutzenstreben und der individuellen Glückseligkeit. Die liberale These der Abstinenz des Gerechten gegenüber dem Glücksstreben sieht jedoch anders aus: Zum Denken der radikalen Liberalisten gehört ja – umgekehrt – die Schlüsselthese, dass alle überindividuellen Bindungen der Einzelnen aus ihren jeweiligen Präferenzen und der klugen Abwägung der Vorteile und Nachteile einer Handlung für das individuelle System der Bedürfnisse hervorgehen. Nur unter dieser Voraussetzung müssen allgemeine Normen, Regeln und Kriterien des Zusammenlebens davor bewahrt werden, irgendeine spezifische Vorstellung vom guten Leben der Einzelnen auszuzeichnen oder gar durch gezielte Maßnahmen politisch auszudrücken. Merkwürdig ist jedoch: Jede Einschränkung irgendwelcher intolerabler Neigung-

---

<sup>28</sup> M. Sandel in A. Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus, a.a.O.; S. 25.

<sup>29</sup> I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA XI

<sup>30</sup> A.a.O.; BA 11 f.

gen bedeutet ja ihrerseits eine *inhaltliche bestimmte* Zielvorgabe für das konkrete Handeln der Einzelnen.

Der Radikalliberalismus, sagt Ch. Taylor, betrachtet die Gesellschaft als eine Assoziation von Einzelwesen, von denen jedes seinen eigenen Lebensplan (Lebensstil) hat und dementsprechend seine je spezifische Glückseligkeit (seine besondere Version eines guten Lebens) anstrebt.<sup>31</sup> Die Gesellschaft soll demnach die Verwirklichung der je individuellen Vorstellungen vom guten Leben und die dementsprechenden Lebenspläne fördern – nicht jedoch in sie eingreifen, etwa, um ihnen eine ganz bestimmte Richtung vorzuschreiben. In *dieser* Hinsicht ist strengste Neutralität und Abstinenz der überindividuellen Instanzen geboten! Die Gesellschaft selbst und/oder die institutionelle Ordnung und/oder die staatliche Politik kann demnach nicht ihrerseits auf irgendeiner Vorstellung von einem bestimmten Muster des guten Lebens der einzelnen ausgerichtet werden!<sup>32</sup> So verstanden ist die These von der glücksfernen Gerechtigkeit eine Funktion des atomistischen Menschenbildes (s.u.) ebenso wie der grundlegenden Ansicht, dass die Freiheit der Einzelnen das *summum bonum* darstellt. Der charakteristische Gedanke, dass sich vor allem der Staat aus allen Versuchen herauszuhalten habe, den Individuen einen Lebensplan vorzuschreiben, verweist zudem auf das Phänomen einer Pluralität der Stile der Lebensführung sowie auf die damit verbundenen Probleme gesellschaftlichen Zusammenhalts. Die Vielfalt der Milieus und Lebensstile stellt eine Errungenschaft der Moderne und zugleich den Aufhänger für eine Schlüsselfrage der Kommunitaristen dar: Wie kommt es unter dieser Voraussetzung überhaupt noch zu einem Interesse am Allgemeinen, am gesamten Gemeinwesen, dessen gerade die modernen Demokratien bedürfen, um nicht in die Scheindemokratie abzusinken? Problematisch erscheint den kommunitaristischen Kritikern auch der mit der Abstinenzthese verbundene *prozedurale* Rechts- und Gerechtigkeitsbegriff der libertären Tradition. Schlicht ausgedrückt: Wenn kein überindividuell substantielles Konzept des guten Lebens favorisiert werden kann, bleibt nur das Verfahren, die Prozedur übrig, um das „Zusammenstimmen“ der einzelnen Willen (Pläne der Lebensführung) zu befördern.

*ad 2c: Das instrumentell-prozedurale Rechtsverständnis* der Libertären setzt an die Stelle von Maßnahmen, welche die einzelnen Lebenspläne im Interesse des Ganzen auf bestimmte *substantielle* Ziele ausrichten, *Verfahren* der kollektiven Willensbildung, der Regelungen für Partizipation, Prozeduren also, welche insgesamt sicherstellen sollen, dass die „Freiheit der Willkür“ (Kant) des Einen mit der aller anderen zusammen bestehen kann. Allgemeinheit ist Allgemeinheit der Gesetze, vor denen alle gleich sind. Gerechtigkeit hat daher ebenfalls mit der Herrschaft allgemeiner, nach demokratischen Verfahren der Willensbildung zustande gekommenen Gesetzen zu tun, mit Gesetzen, die unparteilich („fair“) anzuwenden sind. Demokratische Verfahren (z.B. Wahlverfahren, von denen kein

---

<sup>31</sup> Vgl. Ch. Taylor in A. Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*, a.a.O.; S. 109.

<sup>32</sup> Vgl. Chr. Menke: *Recht und Gemeinschaft*, in Ch. Zahlmann, a.a.O.; S. 24 ff.

mündiger Bürger ausgeschlossen ist) verleihen moderner politischer Herrschaft Legitimität. Politische Rationalität hat demnach viel mit dem rechtlich geregelten und überprüfbareren Vorgehen bei der politischen Willensbildung bzw. Gesetzesanwendung zu tun.

In Motiven dieser Art steckt zweifellos die Errungenschaft der bürgerlichen Freiheitsbewegung der Moderne, die Willkür der Adelsherrschaft und die Unberechenbarkeit der feudalen Justiz zurückzudrängen. Darin steckt aber auch die Grundidee vieler Liberalisten, dass die Macht des Allgemeinen (insbesondere des Staates) eine grundsätzliche Bedrohung der Freiheit des Einzelnen darstellt und damit so weit wie möglich zurückgedrängt werden müsse. Im Falle der Radikalliberalen führt dies zu Konzepten des Minimalstaates und zu einem instrumentellen Verständnis vom Recht. Rechtsregeln verstehen sich als normative Prinzipien, worin die einzelnen übereinkommen und woran sie sich halten, weil Übereinkunft und Regelgerechtigkeit der Gesinnungen und Aktionen von individuellem Vorteil, mithin im jeweiligen Eigeninteresse sind. An dieser Stelle setzt die kommunitaristische Kritik an: Es geht ihnen überhaupt nicht darum, die Errungenschaft der institutionell und verfahrensmäßig abgesicherten Freiheit der Einzelnen in Frage zu stellen. Die Frage ist vielmehr, ob die Demokratie nicht selbst in Frage gestellt wird, wenn von den Einzelnen nicht mehr als ein instrumentelles Rechtsverständnis zu erwarten ist.

„Jede Theorie der Demokratie, die sich mit der Auszeichnung von institutionellen Prozeduren der Willensbildung begnügt, hat sich der Frage zu stellen, ob sie die moralisch-kulturellen Voraussetzungen der Reproduktion von demokratischen Institutionen hinreichend berücksichtigt hat.“<sup>33</sup>

Müssen nicht in der Gesellschaft jene politischen Habitus in einem besonderen Ausmaß vorhanden sein, welche die Einzelnen stärker an Prinzipien der Allgemeinheit bindet als es allein durch das instrumentelle Rechtsverständnis und die formale Regelgerechtigkeit des Vorgehens garantiert ist? Man kann bei dieser Gelegenheit an das alte Durkheim-Argument erinnern: *pacta sunt servanda!* Sic! – Ja, so ist es. Aber würden Verträge überhaupt eingehalten, wenn bei den Einzelnen keine sittlichen Grundorientierungen vorausgesetzt werden könnten, die entschieden mehr beinhalten als nur den Kalkül, dass es (augenblicklich) vorteilhaft ist, einen Vertrag einzuhalten? Statt des liberalistischen (zur Zeit des Feudalismus ungemein progressiven) Grundgedankens einer Schutzbedürftigkeit des Einzelnen vor der allgemeinen „Ordnung“ wird von Kommunitaristen die schon von Hegel her geläufige Idee unterstützt, dem Fortbestand demokratisch verfassten Allgemeinheit müsste *in* den Gesinnungen der Individuen selbst mehr entgegenkommen als nur der nüchterne Kalkül, was es wohl für einen bringt, wenn man sich an Verfahren der Willensbildung beteiligt und angesichts von Sanktionsdrohungen formal an die Spielregeln der Demokratie hält. Wir stehen

---

<sup>33</sup> A. Honneth: Individualisierung und Gemeinschaft, in Chr. Zahlmann: Kommunitarismus in der Diskussion, a.a.O.; S. 121.

damit zum xten mal vor dem uralten Problem der Verhältnisbestimmung von *utilitas vel honestas*. Wie viel Gemeinsinn braucht die bürgerliche Demokratie? Auf diese Formel lassen sich zahlreiche kommunitaristische Überlegungen bringen

### *Vorlesungsabschnitt 3: Politische Anthropologie.*

In der Kommunitarismus-Liberalismus-Diskussion gibt es eine Reihe von Auseinandersetzungen über ein angemessenes Menschenbild der politischen Philosophie. Theodor W. Adorno hat einmal gesagt: „Jedes Menschenbild ist Ideologie, außer dem negativen.“<sup>34</sup> In der Tradition der kritischen Theorie hat die Berufung auf ein Menschenbild in der Tat immer schon den Ideologieverdacht erregt. E. Fromm etwa hält es für ein Merkmal des autoritären Denkens, eine starre und unveränderliche Menschennatur anzunehmen und – auf diese Annahme gestützt – Herrschaftsordnungen als dieser Natur gemäß und unveränderlich auszugeben.<sup>35</sup> Dass dieser Ideologieverdacht allemal am Platz ist, bedeutet jedoch noch lange nicht, die politische Philosophie könne jemals ohne Menschenbilder auskommen. Versteht man unter „Menschenbild“ Grundvorstellungen über die wechselnden historischen Konfigurationen von Individuum (Einzelheit), Institution (Besonderheit) und Allgemeinheit (Totalität) der Gesellschaft, so kommt auch Adorno nicht mit ausschließlich „negativen“ Gesellschaftsbildern zurecht. Im Gegenteil! Bekanntlich hält er es für die wesentliche Aufgabe der Soziologie, „die wechselnden Gestalten abzuleiten, die Individuum, Gesellschaft und Natur in ihrer geschichtlichen Dynamik annehmen.“<sup>36</sup> Unbestreitbar ist allerdings, dass man mit der Diskussion über Menschenbilder schnell in ein Dilemma der philosophischen Anthropologie geraten kann: E. Fromm hebt hervor, dass es einerseits eine progressive Annahme darstellt, von einer gleichsam unbegrenzten Wandlungsfähigkeit der menschlichen Natur auszugehen. (Dem entspricht das Menschenbild in der Tradition von Herder, Fichte und Nietzsche bis hin zu Plessner). Aber andererseits kann der Mensch dabei auch als ein leeres Blatt erscheinen, worauf „die Kultur“ oder „die Gesellschaft“ oder „der Diskurs“ etc. ihre Schriftzeichen eintragen. Das grenzenlos plastische Menschenwesen wird zum unbegrenzt formbaren Wesen. Es ergibt sich ein Dilemma, das man als eine soziologisch-anthropologische Variante der Kantischen Freiheitsantinomie behandeln könnte.

*Thesis:* Auf der einen Seite erscheint der Mensch als unendlich wandlungsfähiges Wesen. Damit erscheint er aber auch als unbegrenzt bestimmbar durch Kultur. „Wäre der Mensch also nur ein Reflex kultureller Typen, dann könnte faktisch keine Sozialordnung vom Standpunkt des menschlichen Wohlergehens kri-

---

<sup>34</sup> Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, Frankfurt/M 1979, S. 67.

<sup>35</sup> E. Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Frankfurt/M 1954, S. 53.

<sup>36</sup> Th. W. Adorno in Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse, Frankfurt/M 1956, S. 43.

tisiert oder beurteilt werden, weil es keine Konzeption des Menschen geben würde.“<sup>37</sup>

*Antithesis*: Auf der anderen Seite befindet sich das Konzept einer feststehenden Menschennatur, woran sich etwa die Tauglichkeit oder Untauglichkeit von Institutionen bemisst. In diese Menschenbilder gehen jedoch immer auch Inhalte spezifischer Prozesse der Selbstverständigung von Menschen zu bestimmten historischen Zeiten ein. Auf diesem Wege werden kulturell gebundene Subjektivitätsformen zum Wesen des Menschen verklärt. Damit sind sie allemal dem Verdacht ausgesetzt, herrschenden Verhältnissen und Herrschaftsordnungen die Legitimation durch den Rekurs auf die Menschennatur bzw. Natur des Menschen verleihen.

Auch die Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Libertären wird immer auch im Rahmen einer Kontroverse über das „angemessene“ Menschenbild einer modernen politischen Anthropologie geführt. Was heißt es denn heutzutage, dass der Mensch ein politisches Lebewesen sei? Reicht es wirklich aus, was die radikalen und die moderaten Liberalen dazu sagen? Bei Aristoteles klang das ja einmal so: Es ergibt sich, „dass der Mensch von Natur (d.i. seinem Wesen nach) ein staatenbildendes Lebewesen (*zoon politikon*) ist; derjenige, der auf Grund seiner Natur und nicht bloß aus Zufall außerhalb des Staates (*polis*) lebt, ist entweder schlecht oder höher als der Mensch ...“, ein Gott.<sup>38</sup>

Der Streit zwischen Kommunitaristen und Libertären dreht sich seit M. Sandels Beiträgen in vielen Fällen um die Differenzen zwischen dem „disembedded“ und „embedded self“. *Self* liest sich dabei als diejenige Kategorie, worin *das* Prinzip des modernen rechtsphilosophischen Denkens widerscheint, nämlich der freie Wille des Einzelnen (der im Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein die Einzelheit das Individuum als *Subjekt* ausmacht).

„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.“<sup>39</sup>

Und der Kern des guten Willens besteht in der Bereitschaft, den freien Willen anderer Subjekte anzuerkennen.

Die Frage nach dem Verhältnis des isolierten oder des eingebundenen Selbst bringt W. Reese-Schäfer auf die einfache Formel: „Ist das Subjekt ein soziales Wesen oder ein singuläres Atom?“<sup>40</sup> M. Walzer zeichnet das Bild nach, das sich Kommunitaristen ihrerseits vom Menschenbild der Liberalen machen, ohne dem in jeder Hinsicht zuzustimmen: Die Liberalen gingen in den Augen der Kommunitaristen von den Individuen als isolierten Aktormonaden aus, die – von der „Freiheit der Willkür“ motiviert – ihre je spezifischen Präferenzen aufweisen,

<sup>37</sup> E. Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität, a.a.O.; S. 36.

<sup>38</sup> Aristoteles: Politik 1253a1.

<sup>39</sup> I. Kant: Grundlegung ..., a.a.O.; BA 1.

<sup>40</sup> W. Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus?, a.a.O.; S. 34.

auf deren Basis sie ihre Vorteile suchen bzw. ihren Nutzen zu maximieren bemüht sind.<sup>41</sup> Der *homo oeconomicus* bzw. der *rational man* der Spiel- und Entscheidungstheorien steht für derartige kommunitaristische Skizzen des Modells. Als „isoliert“ erscheine die Aktormonade vor allem in dem Sinne, dass „sie frei von allen Beziehungen“ ist, „keine gemeinsamen Sitten und Gebräuche oder Traditionen kennt.“<sup>42</sup> Die Vokabel „disembedded“ macht also vor allem auf jenen Pinselstrich im Menschenbild von Liberalen aufmerksam, wonach das Individuum (zumindest im vorvertraglichen Ausgangszustand) in keine Traditionen, Sitten und Gebräuche eingebettet ist, die es zu wertrationalem Handeln befähigen würden. Die Verbindung von Atomismus und ethischem Utilitarismus, die für viele mehr oder minder radikale Liberalisten der Neuzeit charakteristisch ist, hat demnach vieles von jenem Menschenbild aufbewahrt, von dem Marx einmal sagte, es produziere den „Schein und nur den ästhetische(n) Schein der kleinen und großen Robinsonaden“ des 18. Jhs.<sup>43</sup> M. Sandel fügt dem einen weiteren Pinselstrich hinzu, wodurch das Selbst gewissermaßen von seinen eigenen Zielen getrennt wird. Für das liberalistische Menschenbild sei eben das „ungebundene Selbst“ charakteristisch, demzufolge zwischen den Werten, die ich habe und der Person, die ich bin (Fromms Sein und Haben!) ein wesentlicher Unterschied bestehe. Meine Ziele, Wünsche, Hoffnungen etc. sind eine Sache, das *Ich*, das dahinter steht ist eine ganz andere. Insofern löse sich das abstrakte Selbst von den konkreten Bedürfnissen ab und entfleuche in die abstrakte Welt der intelligiblen Charaktere. Denn Kants Unterscheidung des „empirischen“ vom „intelligiblen Charakter“ liefert nach Sandel eine grundlegende und prominente Variante dieses Grundgedankens.

„Nur wenn das Selbst gegenüber seinen Zwecken den Vorrang einnimmt, kann das Rechte gegenüber dem Guten primär sein. Nur wenn meine Identität nie an meine augenblicklichen Ziele und Interessen gebunden ist, kann ich mich als einen freien, unabhängigen und zum Wählen befähigten Akteur verstehen.“<sup>44</sup>

Auch bei Alasdair MacIntyre spielt die Auslösung des modernen Selbst aus allen Bindungen an substantielle Tugenden eine entscheidende Rolle für seine konservative Kritik an der Moderne. Das moderne Selbst, sagt MacIntyre, weist keine Kernstruktur eines festen Ich mehr auf. Es wiederholt nur die äußere Pluralisierung der Werte und Lebensstile in der modernen Kultur gleichsam in sich selbst. Denn es könne „jede Rolle annehmen oder jeden Standpunkt beziehen, weil es für sich genommen nichts ist.“<sup>45</sup> Dem entsprechend sagt auch M. Walzer:

---

<sup>41</sup> M. Walzer in A. Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*, a.a.O.; S. 160.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Frankfurt/M o.J., S. 5.

<sup>44</sup> M. Sandel in A. Honneth (Hg.), a.a.O.; S. 25.

<sup>45</sup> A. MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987, S. 52.

„Das zentrale Thema der politischen Theorie (überhaupt – J.R.) ist nicht die Konstituierung des Selbst, sondern die Verbindung, in welche die vielen sich ihrer selbst bewussten Ichs zueinander treten, mithin das Muster und die Struktur ihrer sozialen Beziehungen. Der Liberalismus lässt sich am treffendsten kennzeichnen als eine Theorie der menschlichen Beziehungen, in deren Zentrum der freiwillige Zusammenschluss steht und die unter Freiwilligkeit das Recht begreift, eine bestehende Beziehung aufzukündigen, oder sich aus ihr zurückzuziehen.“<sup>46</sup>

Auch wenn das *Ich* die Seite der Selbständigkeit des Individuums als Subjekt bedeutet, so stellt es für Kommunitaristen jedoch immer ein Ich im (sozialen und ökonomischen) Kontext dar. G.H. Mead hat die Kompetenzen des Selbstbewusstseins und Selbstbestimmung als Prinzip – nun mal Hegelsch gesprochen – des „Fürsichseins“ ausgezeichnet und als *Ich* (I) markiert. Doch die Ich-Identität steht bei Mead stets grundsätzlich in wechselnden (historischen) Konstellationen zum Sozialcharakter (Me) und damit zu Interaktionen mit bedeutsamen Anderen, schließlich zum „generalized other“, ein Begriff, in dem auch Bestimmungen der gesellschaftlichen Totalität und ihrer Geschichte aufgehoben sind. Ich finde es ziemlich verblüffend, dass in kommunitaristischen Texten – insbesondere bei Charles Taylor – immer wieder Formulierungen auftauchen, die mit dem Meadschen Modell schlicht parallel verlaufen, ohne dass auf Thesen Meads erinnert würde. Um nur ein Beispiel zu liefern:

„Der ausschlaggebende Punkt ist hier: Da das freie Individuum seine Identität nur in einer Gesellschaft/Kultur von einer bestimmten Art aufrecht erhalten kann, muss es sich um die Gestalt seiner Gesellschaft/Kultur als ganze kümmern.“<sup>47</sup>

Der Meadsche Originalton lautet:

„Der Einzelne hat nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten; er ist nicht nur ein Bürger, ein Mitglied der Gemeinschaft, sondern er reagiert auch auf diese Gemeinschaft und verändert sie, wie wir bei der Übermittlung von Gesten gesehen haben, durch seine Reaktionen. Das *Ich* ist die Reaktion des Einzelnen auf die Haltung der Gemeinschaft, so wie diese in seiner Erfahrung aufscheint. Seine Reaktion auf diese organisierte Haltung ändert wiederum diese.“<sup>48</sup>

Das Ich im sozialen Kontext liefert ein anderes Erscheinungsbild als der bloß vom Selbstinteresse geleiteten Nutzenmaximierer. Vom letzteren sagt Taylor,

---

<sup>46</sup> M. Walzer in A. Honneth (Hg.), a.a.O.; S. 179.

<sup>47</sup> Ch. Taylor: Atomism, in: Sh. Avineri and de-Shalit: Communitarism and Individualism, Oxford 1992, S. 47.

<sup>48</sup> G. H. Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/M 1968, S. 240. Vgl. auch S. 197.

sein Interesse könne ihn nie hinlänglich motivieren, um sich gegen „potentielle Despoten und Putschisten“ zu stellen. Überdies gäbe es in einer von ihm beherrschten Gesellschaft nie genügend pflichtbewusste Leute, also kaum Menschen, die sich von „universalen Prinzipien“ leiten lassen und daher in der Lage sind, sich über die Partikularität ihrer aktuellen Vorlieben und Abneigungen zu erheben.<sup>49</sup> Dadurch wüchse geradezu eine Selbstzerstörungspotential für moderne Demokratien heran.

George Herbert Mead entwirft ein komplexes Bild des Vermittlungsverhältnisses zwischen *Sozialcharakter* (Me) und *Ich-Identität* (I), wobei er zwar die Beziehung dieser Konfiguration zum Unbewussten mehr oder minder ausklammert, sie wohl aber ausdrücklich in den Kontext der Interaktionen des Individuums mit bedeutsamen Anderen, mit Institutionen, schließlich mit Organisationsprinzipien einer historischen Totalität stellt.<sup>50</sup> Auf diesem Wege zeichnet sich in der Tat das komplexe Bild eines „embedded self“ ab, ohne dass dieses Selbst auf der anderen Seite bloß als Funktion oder Funktionär seiner historischen Existenzbedingungen erschiene. Es verblüfft von daher noch mehr, dass in der großen Untersuchung, die Charles Taylor über die „Quellen des Selbst“, d.h.: über moderne Subjektivitätsformen vorgelegt hat, Mead nur einmal deswegen erwähnt wird, weil Habermas sich viel von Mead besorgt habe.<sup>51</sup> Vielleicht gibt es Gründe für diese Zurückhaltung? Ich kenne sie nicht. Nach meiner Auffassung wäre es jedenfalls eine interessante Aufgabe, die Meadsche Theorie des Individuums mit dem Bild des *Self* bei Kommunitaristen zu konfrontieren.

In der impliziten oder expliziten Menschenbilddiskussion der Kommunitaristen laufen viele und vielfältige Motive ihrer Kritik am Radikalliberalismus zusammen. Auch die Stellungnahmen zur These von der Pluralisierung der modernen Lebenswelt gewinnen dabei deutlichere Umrisse.<sup>52</sup>

Anders als bei Theodor W. Adornos, der Selbstzerstörungspotentiale des Kapitalismus an Potentialen zur Zerstörung des Selbst der Individuen abliest, spielen die Destruktivität und die Auflösungstendenzen autonomer Subjektivität in der Diskussion der Kommunitarier keine besonders große Rolle. Ihnen geht es eher um die Mängel, welche von ihren Kontrahenten, den Liberalisten, als positiv vertretene Selbstbilder enthalten. Gemessen werden diese Unzulänglichkeiten an Bestands- und Entwicklungsbedingungen demokratischer Gesellschaften der Gegenwart. Dementsprechend kann man bei Kommunitaristen immer wieder einmal auf Spielarten der These stoßen, die Adorno so formuliert hat: „Je mehr Individualismus, desto weniger Individuen.“ Der Individualismus der Moderne höhlt die Existenzbedingungen der Individuen als konkret freie Subjekte immer mehr aus. Kommunitaristen machen immer wieder auf den Umstand aufmerk-

---

<sup>49</sup> Vgl. Ch. Taylor in A. Honneth (Hg.), a.a.O.; S. 122.

<sup>50</sup> Vgl. G. H. Mead. *Geist, Identität und Gesellschaft*, a.a.O.; S. 307 ff.

<sup>51</sup> Ch. Taylor: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge 1989, S. 509.

<sup>52</sup> All die Untersuchungsansätze, die – wie Charles Taylor in „Sources of the Self“ – den geschichtlichen Hintergründen moderner Subjektivitätsformen nachgehen, muss ich hier ausklammern. Deren Einschätzung wäre ein Projekt für sich.

sam, dass die Liberalisten – insbesondere die Radikalliberalen – alles Gemeinschaftliche auf der Basis des Menschenbildes vom nutzenkalkulierenden und strategisch interagierenden *rational man* erklären wollen.<sup>53</sup> Der *rational man*, ob nun in der Gestalt des *homo oeconomicus* oder eines seiner domestizierten Vettern (wie etwa der *satisficing man* von H. Simon), orientiert sich an einer universellen Maxime, am Prinzip der Zweckrationalität. Von ihren Präferenzskalen ausgehend verhalten sie sich durchaus prinzipientreu, nämlich dem Rationalprinzip getreu, also der Maxime der erfolgreichen Koordination von Mitteln für vorgegebene Zwecke unter den physikalischen und sozialen Bedingungen ihrer Situation entsprechend. Kommunitarier teilen in der Auseinandersetzung *utilitas vel honestas* die Kritik am politischen Individualismus, dessen Menschenbild – wie etwa die Praxis der Reaganomics zeige – geeignet sei, die Kultur des freien Willens zu untergraben. Doch auch die pflichtethische (deontische) Position des Kantianismus, die ein Handeln aus Pflicht, mithin aus Achtung vor dem Sittengesetz und nicht bloß zur Maximierung der individuellen Vorteile fordert, wird von Kommunitariern ein Stück weit kritisiert. Insbesondere M. Sandel wendet sich gegen einige Implikationen der Kantischen Ethik und Rechtsphilosophie.<sup>54</sup> Kant wird (wie ich finde: völlig zu Unrecht) vorgehalten, er habe dem Primat des kategorischen Imperativs (und damit auch einer bestimmten Vorstellung von Gerechtigkeit) vor dem Glück der Einzelnen deswegen den entscheidenden Vorschub geleistet, weil die Pluralität der individuellen Glücksvorstellungen nach seiner Auffassung niemals *kommunale* Gesinnungen und Handlungen tragen könne.<sup>55</sup> Der altbekannte und dauerbrennende Rigorismusvorwurf gegen die Kantische Ethik wird zudem unterschwellig in die Form gebracht, Kant praktische Philosophie predige die Pflichterfüllung ohne jede Rücksicht auf Verluste. Das hänge mit dem Träger des freien Willens bei Kant zusammen. Das ist das „transzendente Subjekt“, das außerhalb aller empirischen Beziehungen stehe und allein einem strengen Sittengesetz folge. Sandel begreift – wie schon gesagt – die praktische Philosophie Kants gleichsam als einen entscheidenden Entstehungsort des „disembedded self“, der sich in der Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter ausdrücke. Doch genau zwischen diesen beiden Polen, zwischen der Auflösung des *Selbst* in die Pluralität der Milieus und Lebensstile einerseits und seiner Reduktion auf die heterogene Vielfalt ihrer Glückseligkeit nachjagenden bzw. ihren Nutzen maximierender Aktormonaden andererseits will die kommunitaristische Sozialphilosophie hindurchsteuern. Von daher ergibt sich auch ihre besondere Vorstellung von einem festen Ich: Seine Festigkeit gewinnt es gleichsam durch Wertorientierungen im Sinne von Max Weber. Nur ein Individuum, das sich ohne taktische Abwägung seiner Vor- und Nachteile immer auch an den Werten von *communities*, letztlich an Wert-

---

<sup>53</sup> Vgl. dazu vor allem A. Etzioni: *The Moral Dimension. Toward A New Economics*, New York/London 1988.

<sup>54</sup> Vgl. M. Sandel in A. Honneth (Hg.): *Kommunitarismus*, a.a.O.; S. 20 ff.

<sup>55</sup> Ich halte dies allerdings für eine völlig unsinnige Variante der Kantkritik. Denn Gemeinsinn hängt bei Kants Universalisierungstest empirischer davon ab, dass man von einer *inhaltlichen* (glückversprechenden) Maxime als Individuum wollen könne, dass sie für alle verbindlich, ein allgemeines Gesetz werde.

ideen einer übergreifenden *community* (Kultur) orientiert, kann zur Sicherstellung von Bedingungen beitragen, unter denen es seine Selbständigkeit bewahren und sein je spezifisches gutes Leben unbeeinträchtigt führen kann.

Kommunitarier vertreten also grundsätzlich keinen strikten Pluralismus der Aktormonaden mit ihren heterogenen Präferenzskalen, sondern verweisen stattdessen auf verschiedenartige Grade einer notwendigen Einbettung des Handelns und der Orientierungen des Einzelnen in die Werte, Normen, Lebensstile von Gemeinschaften verschiedenen Umfangs. Damit taucht natürlich sofort das Problem des ethischen Pluralismus als Kulturrelativismus auf. Es könnte ja so aussehen, als reiche der Sachverhalt des vergleichsweise reibungslosen Eingebettetseins in eine Gemeinschaft als solcher schon aus, um vernünftige gesellschaftliche Lebensbedingungen vorzufinden. Soll man sich dabei die besonderen Gemeinschaften als bunte Vielfalt von Lebenswelten und Sinnprovinzen in der Moderne oder Postmoderne vorstellen? Wie kommt dann die Einheit einer „community“ als umfassendere Kultur – und sei es nur die der „westlichen Gesellschaften“ – zustande? Anhand welcher Kriterien wollen sich Kommunitaristen gegen solche barbarischen „Gemeinschaften“ wie die Volksgemeinschaft der Nazis abgrenzen? Unter Berufung auf die Autonomie des Individuums und die Legitimität seines Glücksstrebens? Dann ist man (auf wenig überraschende Weise) doch wieder bei Kant und seinem Versuch angelangt, ein Moralprinzip zu begründen, das es seinerseits erlaubt, die Unfreiheit oder Ungerechtigkeit von „Gemeinschaften“ zu kritisieren – gleichgültig, ob die empirischen Akteure die jeweilige (engere oder umfassendere) Gemeinschaft als „rechtmäßige“ bzw. „gerechte Ordnung“ sowie als „vernünftige Kommunalität“ deuten. Auch die Kommunitaristen können sich natürlich nicht der alten Diskussion über positives Recht im Verhältnis zum Vernunftrecht bzw. zu einer Vernunftordnung entziehen.

Eine besonders scharfe Attacke gegen die Auslösung des Ich aus „kommunalen“ Zusammenhängen und seine Auflösung in den stillen Pluralismus der Postmoderne, gegen das Bild eines postmodernen Ich, reitet Alasdair MacIntyre. Im Namen einer substantiellen aristotelischen Tugendlehre greift er das in alle Winde zerstreute Ich postmodern gestimmter Philosophen und den dezentralisierten Ich-Begriff einiger Soziologen an. Ganz besonders regt ihn das Fassaden-Ich des Identitätsarbeiters auf, das Erving Goffman in die Welt gesetzt hat.<sup>56</sup> Goffmans Schlüsselbegriff ist der des „impression management“, des Managements guter Eindrücke, die wir auf andere machen müssen, um unsere äußere Fassade aufrechtzuerhalten. Individuelles Leben erscheint in dieser Theorie der Ich-Identität als eine permanente Dramaturgie bei der Gestaltung persönlicher Auftritte in Rollen, worin wir anderen als das erscheinen wollen, wofür wir uns unserem Lebensplan zufolge halten. MacIntyres These lautet, dass die äußere Pluralisierung des Rollenspiels von der inneren Zerstreuung des Ich in alle opportunistischen Winde begleitet wird. Es zeigt sich für ihn also, „dass das Leben

---

<sup>56</sup> Vgl. A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend, a.a.O.; S. 41 und 273 ff.

nur noch als Aneinanderreihung unzusammenhängender Episoden erscheint, als eine Liquidierung des Selbst, die ... typisch für die soziologische Theorie Goffmans ist.“<sup>57</sup> Nach MacIntyres Ansicht ist mithin festzuhalten,

„dass das eigentlich moderne Selbst, das emotivistische Selbst, mit der Souveränität in seinem eigenen Reich seine traditionellen Grenzen verlor, die durch die soziale Identität und die Sichtweise des einem bestimmten Ziel zugeordneten menschlichen Lebens gezogen worden waren.“<sup>58</sup>

Von einander wahrlich diametral entgegengesetzten politischen Parteinahmen aus gelangen Adorno und MacIntyre zu einem ähnlichen Befund: Während Adorno von der „verwalteten Welt“ redet, spricht MacIntyre vom „bürokratischen Individualismus“ der Gegenwart. Beide registrieren, dass der moderne Individualismus dabei ist, die Individuen als autonome Subjekte abzuschaffen. Ich will zum Schluss dieses Abschnittes nur noch etwas über ebenso seltene wie eindrucksvolle Stellen bei Th. W. Adorno zum Thema sagen, die etwas von *seiner* utopischen Vorstellung von fester Ich-Identität unter den Bedingungen der Pluralisierung der Lebenswelt aufscheinen lassen. Adornos Argument bewegt sich jenseits der Dichotomie zwischen „festem und flexiblem Ich“ ebenso wie jenseits der Dichotomie zwischen „Universalismus und Regionalismus (Relativismus)“. Der eine Hinweis darauf findet sich in den „Minima Moralia“. Das ist bekanntlich der Text Adornos, worin er unter dem Eindruck von Auschwitz die These vom „Verschwinden des Subjekts“ in der Moderne am energischsten vertreten hat.<sup>59</sup> Dennoch schreibt er dort auch über die „Zartheit“ in der Beziehung zwischen Menschen, die als Beziehungstyp eine über den Zweckverband hinausgehende *communio* andeutet:

„Die praktischen Ordnungen des Lebens, die sich geben, als kämen sie den Menschen zugute, lassen in der Profitwirtschaft das Menschliche verkümmern, und je mehr sie sich ausbreitet, um so mehr schneiden sie alles Zarte ab. Denn Zartheit zwischen Menschen ist nichts anderes als das Bewusstsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen, das noch die Zweckverhafteten tröstlich streift; Erbteil alter Privilegien, das den privilegierten Stand verspricht.“<sup>60</sup>

Zweckfreie Beziehungen sind solche, die nicht unter dem Diktat des utilitaristischen Nutzenkalküls stehen.

Elementare Gedanken wie diese verdichten sich an einer anderen Stelle zum Bild eines Ich, das seine Festigkeit durch Flexibilität gewinnt:

---

<sup>57</sup> A.a.O.; S. 274.

<sup>58</sup> A.a.O.; S. 55

<sup>59</sup> Th. W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M 1951, S. 9.

<sup>60</sup> A.a.O.; Aphorismus 20.

„Nicht etwa die haben das feste Ich, die unreflektiert nach außen schlagen, nach außen ihre Interessen verfolgen; sondern die, die von der Situation so unabhängig sind, dass sie dabei ihrer eigenen Relativität, der Relativität ihrer eigenen Zwecke und Interessen innewerden. gerade in dieser Negation des eigenen unmittelbaren Interesses, des eigenen Subjekts, besteht das, was ich mit Festigkeit des Ichs meine.“<sup>61</sup>

Ein solches utopisches Subjekt könnte mit der Vielfalt der Milieus und Lebensstile umgehen, ohne seine Ich-Identität in oder an diese zu verlieren.

#### *Abschnitt 4: Normative Bestimmungen der Gerechtigkeit.*

Bevor ich etwas zu Aspekten des Gerechtigkeitsbegriffes einiger Kommunitaristen sage, mag eine Erinnerung wenigstens an einige Hauptdimensionen des Begriffs der Gerechtigkeit hilfreich sein:

##### *(α) Regelgerechtigkeit.*

Bei Aristoteles (Im Buch V der Nikomachischen Ethik) findet sich ein Begriff der Gerechtigkeit, der im Kern auf Regelgerechtigkeit zielt, wenn auch die „Regeln“ mit staatlichen Gesetzen gleichgesetzt werden.<sup>62</sup> „Wer die Gesetze missachtet, ist ungerecht ..., wer sie achtet, ist gerecht.“<sup>63</sup> Als „fair“ wird heutzutage eine Handlung und/oder Person angesehen, wenn sie den Regeln gerecht wird, *obwohl* sie sich ohne große Schwierigkeiten einen Vorteil verschaffen könnte.

##### *(β) Gerechtigkeit und Gleichheit.*

Aristoteles stellt auch schon einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Gleichheit her. „Der ungerechte Mensch (missachtet) die gleichmäßige Verteilung der Güter ...“<sup>64</sup> Staatstheoretiker der bürgerlichen Neuzeit wie Thomas Hobbes oder einflussreiche Naturgesetzlehrer wie Samuel von Pufendorf schließen – wie zahllose andere politische Philosophen auch – an die aristotelischen Grundgedanken an.

##### *(γ) Kommutative und distributive Gerechtigkeit.*

Seit Aristoteles ist auch die Unterscheidung zwischen kommutativer und distributiver Gerechtigkeit verbreitet.<sup>65</sup> „Die Gerechtigkeit der Handlungen pflegt

---

<sup>61</sup> Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt/M 1974, S. 207.

<sup>62</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch V/2.

<sup>63</sup> A.a.O.; Buch V/3.

<sup>64</sup> A.a.O.; Buch V/2.

<sup>65</sup> Vgl. Samuel von Pufendorf: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach den Gesetzen der Natur. (1672), Frankfurt/M und Leipzig 1994. Pufendorf unterscheidet ausdrücklich zwischen gerechten Handlungen und gerechten Personen.

gewöhnlich in zwei Arten eingeteilt zu werden, nämlich in die kommutative und die distributive.“<sup>66</sup> Hobbes erläutert diesen Unterschied unter Hinweis auf Verteilungsregeln. Es handelt sich für ihn gleichsam um Algorithmen einer Verteilung, die Gleichheit garantieren soll. Bei der kommutativen Gerechtigkeit sollen *arithmetische* Verteilungsregeln eingesetzt werden, bei der distributiven *geometrische*. Die kommutative Gerechtigkeit hat es nach Hobbes mit dem Tauschen, Kaufen, Verkaufen, Darlehen, Zurückzahlungen, Vermietungen, Verbindungen und sonstigen Geschäften von Vertragsschließenden zu tun. „Arithmetisch“ wird in dem Sinne verteilt, dass das Gleiche für Gleiches gegeben oder das Begehrte genau gleich verteilt wird.<sup>67</sup> Die arithmetische Distributionsregel lautet demgegenüber: Jedem das Gleiche, wenn er sich die gleichen Verdienste (Meriten) erworben hat. Unterschiede in den Meriten werden jedoch proportional vergolten. Gleicher Lohn bei gleicher Leistung, ungleicher Lohn bei ungleicher Leistung. „Bei der distributiven Gerechtigkeit handelt es sich um den Wert und die Verdienste der Menschen“, wenn „dem Würdigen mehr und dem weniger Würdigen“ weniger gegeben wird, „so entsteht die distributive oder verteilende Gerechtigkeit.“<sup>68</sup> In diesem Falle handelt es sich also um eine geometrische Verteilungsregel (Proportionales Vergelten). Die Gleichheit ihrerseits stellt eine (mindestens) dreistellige Relation dar: A und B werden im Hinblick auf eine Verteilungsdimension D exakt gleich behandelt oder der Tat oder dem Akteur wird proportional je nach ihrem Stand auf D als Skala vergolten. In der Geschichte der Sozialphilosophie wurde die Dimension D oftmals anhand von Verteilungsregeln R wie die folgenden qualifiziert:

R1: Jede(r) nach ihrem (seinen) Rang (Status; Würde, Prestige, Ehre in der Adelskultur etc.).

R2: Jede(r) nach ihren (seinen) Bedürfnissen – insoweit Überfluss herrscht und Ausbeutung abgeschafft ist (Marx).

R3: Jede(r) nach ihren (seinen) Leistungen in der Welt der knappen Güter und Leistungen. Jede(r) sollte zudem die gleichen Chancen haben, es zu etwas im Leben zu bringen. (Liberalismus und Leistungsprinzip)

R4: Jede(r) entsprechend vertraglich getroffenen Vereinbarungen über Leistung und Gegenleistungen. (Kontraktprinzip und Fragen rechtlicher Gleichstellung).

Ob diese quasi-algorithmischen Rezepte funktionieren oder nicht, ob nicht in vielen Fällen die Gleichstellung in einer Dimension Ungleichstellung in einer anderen zur Folge haben kann, diese Frage lasse ich hier offen. Die Verteilungsregeln R zeichnen nur bestimmte Dimensionen (Hinsichten) aus, worin Individuen nach arithmetischen oder geometrischen Bemessungsverfahren „gleich“ und damit „gerecht“ behandelt werden sollten.

<sup>66</sup> Th. Hobbes: Vom Bürger (De Cive), 3. Kapitel, 6. Abschnitt.

<sup>67</sup> Vgl. dazu D. Rae: Equalities, Cambridge 1981.

<sup>68</sup> Th. Hobbes, ebd.

(γ) *Personen- und Handlungsgerechtigkeit.*

Alltagspraktisch besonders bedeutsam ist die Unterscheidung zwischen gerechten Personen und gerechten Handlungen. Eine gerechter Mensch im Sinne Immanuel Kants ist derjenige, welcher andere nicht für seine Zwecke instrumentalisiert oder ausschließlich auf die Maximierung seines Vorteils achtet, sondern in Achtung der Würde der anderen Person handelt.<sup>69</sup> Soweit diese allgemeine Vorbemerkung.

Charles Taylor unterscheidet bei der Darstellung der politischen Philosophie der Moderne einen L-Strang von einem M-Strang. L steht für John Locke, M für Charles de Secondat, Baron de Montesquieu. Während der erstere die liberale Idee der negativen Freiheit einführt, gilt Montesquieu als Stammvater des Republikanismus. „Negative Freiheit“ ist ein Begriff, den Taylor zur Kennzeichnung der für alle radikalliberalistischen Rechts- und Verfassungskonzepte charakteristischen Bemühung bereit hält, „Freiheit ausschließlich im Sinne der Unabhängigkeit des Individuums von der Einmischung anderer definieren zu wollen, sei es in Gestalt der Regierung, von Körperschaften oder von Privatpersonen“<sup>70</sup> Demgegenüber gehe der Republikanismus von dem Grundgedanken aus, Freiheit beruhe „zumindest zum Teil auf der kollektiven Kontrolle über das gemeinsame .Leben ...“<sup>71</sup> (Ebd.) Der klassische Aristotelismus betonte, der freie Bürgermann sei nur durch seine substantielle Einbindung in die politische Gemeinschaft des Stadtstaates zu einem sittlich guten Leben fähig. Dem modernen Republikanismus geht es – wie bei Rousseau oder Tocqueville – um die Gesinnung von breiten Gruppen im werdenden Nationalstaat. Es geht ihm um Tugenden, um die Schlüsselfrage nach den Motiven, die eine aktive Anteilnahme der Einzelnen an der spezifischen Sphäre des Politischen, letztlich am Gemeinwesen überhaupt sicherstellen könnten. Dementsprechend definiert Montesquieu die *vertu* als eine kontinuierliche Bevorzugung des öffentlichen Interesses vor dem Eigeninteresse. Das Problem des Republikaners besteht also im Grad des „Entgegenkommens“, den die Einzelnen mit ihren ethischen Gesinnungen und politischen Motivationen gegenüber ihren allgemeinen Existenzbedingungen in einem politischen Gemeinwesen an den Tag legen. Wie viel „Bürgersinn“ ist notwendig, damit der „bourgeois“ seine als negative missverstandene Freiheit über-

---

<sup>69</sup> Es sind viele andere Einteilungen des Gerechtigkeitsbegriffes im Umlauf. So beispielsweise die folgende von P. Koller in G. Frankenberg (Hrsg.): *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt/M 1994, S. 129: . Distributive Gerechtigkeit, (Problem der Kriterien für die Verteilung für das gesellschaftliche Ganze relevanter Vorteile, Güter und Lasten Einzelner oder Gruppen. Es geht um Rechte und Pflichten, Freiheiten und Freiheitsbegrenzungen, Grade des Einflusses, der Lebenschancen in sozialen Rollen, auch um den Ausgleich von Macht. G2: Tauschgerechtigkeit. (Die Basisinstitution ist in diesem Falle der Vertrag im Allgemeinen, der Tauschvertrag bei Marktbeziehungen im Besonderen). G3: Politische Gerechtigkeit. (Problem der Legitimität von Herrschaftsordnungen und Herrschaftspositionen). G4: Korrektive Gerechtigkeit. (Problem der Angemessenheit der Reaktionen von Instanzen auf Regelverstöße der Mitglieder einer Gesellschaft).

<sup>70</sup> Ch. Taylor: *Der Irrtum der negativen Freiheit*, in ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M 1988, S. 118.

<sup>71</sup> Ebd.

haupt noch bewahren kann? Der Begriff des Republikanismus zielt mithin auf die politische Kultur, auf das Ausmaß der inneren Haltungen und in normativen Orientierungen verankerte Bereitschaft der Einzelnen zur gestaltenden Anteilnahme am öffentlichen Leben und/oder bestimmter Gemeinschaften.<sup>72</sup> Der radikale Liberalismus berücksichtige dagegen nur die individuellen und die mittelbar gemeinsamen Güter (wie z.B. Brandschutz) als „welfare“. Der Republikanismus bezieht die unmittelbar gemeinsamen Güter (i.e. Güter, für deren „Gutsein“ der *gemeinsame* Gebrauch konstitutiv ist, mit ein.

„Was hat all dies mit Republiken zu tun? Daß es so, wie ich sie charakterisiert habe, wesentlich für sie ist, daß sie durch den Sinn eines geteilten, unmittelbar gemeinsamen Gutes erfüllt sind.“<sup>73</sup>

Auch kollektive Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten in besonderen Gemeinschaften bedeuten ein gemeinsames Gut.

Offenkundig wird im Begriff des Republikanismus vieles von den praktischen Implikationen, von der ethisch-politischen Parteinahme einer bestimmten Spielart des Kommunitarismus aufgehoben. Mit ihr zeichnen sich die Umriss einer republikanischen Grundvorstellung von der *vernünftigen* bzw. *gerechten* Ordnung des staatlich-gesellschaftlichen Lebenszusammenhanges in der Moderne ab. Wenn wir die Hauptmotive der verschiedenen kommunitaristischen Einsprüche betrachten, lassen sich allerdings – recht grob – vier solcher Muster von Auffassung über das „richtige“ Leben im Ganzen (auch wenn dieses für Adorno das Unwahre ist) unterscheiden:

1. Rawls Theorie der Gerechtigkeit, die für Kommunitaristen allerdings einen Angriffspunkt darstellt und ziemlich einseitig unter „Liberalismus“ verbucht wird.
2. MacIntyres Diagnose einer „moralischen Krise der Gegenwart“, der eine Art Wiederbelebungsstrategie für Aristoteles Idee der substantiellen Sittlichkeit entgegengehalten wird.
3. Michael Walzers Lehre von den „Sphären der Gerechtigkeit“, deren Grundlinie lautet: Eine vernünftige gesellschaftliche Ordnung basiert auf „komplexer Gleichheit“. Komplexe Gleichheit zeichnet sich dadurch aus, „dass die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Guts nicht unterhöhlt werden kann durch seine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Guts.“<sup>74</sup> Daraus ergibt sich

---

<sup>72</sup> W. Kersting unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen „verfassungspatriotischen“ und „demokratisch patriotischen Lösungskonzepten“ des Kommunitarismus. Der verfassungspatriotische Ansatz (Stromberger, Habermas, Dworkin) setze auf „die Integrationskraft gemeinsamer Prinzipienanerkennung.“ Der partizipatorische Lösungstyp setze auf die Integrationskraft politischer Mitwirkung und demokratischer Praxis. W. Kersting: Verfassung und kommunäre Demokratie, in G. Frankenberg: Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, a.a.O.; S. 84 ff.

<sup>73</sup> Ch. Taylor in A. Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus, a.a.O.; S. 115.

<sup>74</sup> M. Walzer: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992, S. 49.

ein offenes Distributionsprinzip, das Dominanz und Herrschaft entgegengesetzt ist:

*„Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.“<sup>75</sup>*

4. Die Idee des Republikanismus, insbesondere bei Charles Taylor. Deren unmittelbare Übereinstimmung mit Hegels Idee der konkreten Freiheit aus der >Rechtsphilosophie< ist ausgesprochen sinnfällig.

Vielleicht mit Ausnahmen bei A. MacIntyre halten alle Parteien im Streit zwischen Kommunitaristen und Libertären an einer Errungenschaft des liberalen Denkens der Neuzeit fest: an der Idee, dass soziale Gerechtigkeit auf jeden Fall die Beachtung und Achtung der Freiheit eines jeden einzelnen Subjekts verlangt – im Rahmen von gesellschaftlichen Bedingungen, die zugleich auf möglichst einverständige Weise sicherstellen sollen, dass die Freiheit des Einen mit der des anderen – wie Kant sagt – „zusammenstehen“ kann. Als Träger des freien Willens sind alle Subjekte *gleich* zu achten. Worin die Freiheit des selbständigen Subjekts im Verhältnis zu anderen und zu Einrichtungen ihres Zusammenlebens konkret bestehen könne, darin gehen die Meinungen allerdings erheblich auseinander. Der republikanische Zweig des Kommunitarismus betont immer wieder, dass ein in politische Kontexte eingebettetes Selbst einerseits Bürgersinn und Motivationen aufweisen müsse, die ethisch über seinen Vorteilskalkül hinausweisen. Auf der anderen Seite werden die gemeinschaftlichen Strukturen im Lichte ihrer Leistungsfähigkeit oder Nicht-Leistungsfähigkeit bei der Stabilisierung sittlicher Gesinnungen und der praktischen Anteilnahmen an der Förderung freiheitsgarantierender Verhältnisse bewertet. „Historische Individualisten“ wie W. v. Humboldt, so betont Charles Taylor, „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.“<sup>76</sup> Zu dieser „republikanisch-kommunitaristischen Tradition“ gehört zudem die Grundthese, dass es die wesentliche Bedingung eines freien (nicht-despotischen) Regimes ist, dass die Bürger (eine) Art patriotischer Identifikation damit aufweisen.<sup>77</sup> Dementsprechend komme es darauf an, „dass der Patriotismus einer freien Gesellschaft ihre Institutionen als Verwirklichung sinnvoller Freiheit verehrt – eine, die die Würde der Bürger schützt.“<sup>78</sup> Staatsbürgerwürde bedeutet zudem die „Fähigkeit von Bürgern, etwas zu bewirken.“<sup>79</sup> Dahinter steht offensichtlich der Gedanke, dass sich autonome Subjektivität nur

---

<sup>75</sup> A.a.O.; S. 50.

<sup>76</sup> Ch. Taylor in A. Honneth (Hg.): Kommunitarismus, a.a.O.; S. 108.

<sup>77</sup> A.a.O.; S. 116.

<sup>78</sup> A.a.O.; S. 126.

<sup>79</sup> Ebd.

unter bestimmten Bedingungen einer spezifischen politischen Verfassung, nur innerhalb einer normativen und institutionellen Ordnung bilden kann, die – umgekehrt – deontischer Gesinnungen und der unterstützenden Motivation selbständiger Subjekte zu ihrem Bestand und ihrer Entwicklung bedarf. Dem entspricht Hegels Idee der konkreten Freiheit (substantieller Sittlichkeit). Hegel, dem mitunter eine „monologische“ Geistesphilosophie nachgesagt wird, weiß natürlich ebenfalls, dass niemand „eine wirkliche Person ist, ohne Relation zu anderen Personen“ (RPh § 331) – er kennt das „embedded self“ trotz seiner angeblichen Neigungen für ein „monologisches Subjekt“ sehr wohl. Dessen Lebensäther ist konkrete Freiheit. Denn für Hegel besteht die konkrete Freiheit darin,

„dass die persönliche Einzelheit und deren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck* tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für ~s letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine Wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“ (RPh § 260)

Eigentümlicherweise könnte man sich auf den absoluten Idealisten Hegel sogar noch bei der *Kritik* einer der problematischsten Seiten des Kommunitarismus berufen: die der Kritik ihres kulturistischen *bias*. Darunter verstehe ich nicht nur den wohl auch für den späten Rawls verbindlichen Umstand, dass sie sich auf die Hermeneutik eines bestimmten Regelwerks und Orientierungssystems der Kultur der Moderne konzentrieren und damit alle Fragen der Begründungslogik und des Kulturrelativismus offenlassen. Ich meine vor allem, dass den gesinnungstarken oder gesinnungsschwachen Tugendbürgern irgendwie der Unterbau fehlt. Radikalliberale wie Buchanan halten auf ihre gutbürgerliche Weise am selbstinteressierten Privatmann fest – damit zugleich an einer historisch, ins Liberalistische transformierten Gestalt des naturrechtlichen Prinzips des *sese conservare*. Sie sorgen sich besonders nachhaltig um Besitz und privates Eigentum des Einzelnen, wobei man allerdings nie so richtig erkennen kann, ob „Eigentum“ das Resultat der für das Individuum notwendigen Aneignung von Lebensbedingungen oder das Resultat machtgestützter Appropriationsstrategien ist. Wie alle Liberalisten werfen sie Aneignung und Appropriation aufgrund von Herrengewalten in einen den letzteren opportunen Topf. Das Subjekt der Kommunitaristen tritt hingegen eher als ein wohlgesonnener Bürger auf, dessen Verankerung im „System der Bedürfnisse“ (Hegel) ziemlich vage bleibt. Vielleicht bildet A. Etzioni in dieser Hinsicht eine rühmliche Ausnahme. Ansonsten er-

scheint der materielle Lebensprozess der Menschen allenfalls in der hoch sublimierten Form von Einwänden gegen Abkömmlinge des *homo oeconomicus*. Unter diesen Prämissen lohnt es sich vielleicht wieder (oder immer noch), einen Typus der Kritik an der radikalliberalistischen Gesellschaft stark zu machen, der – wie bei Adorno – die kulturellen und materiellen Lebensbedingungen der Individuums (als Subjekte) gegen den vorherrschenden Individualismus einklagt. Er ist insistiert auf Freiheit als *konkreter*. In diese Richtung zielte jüngst auch Paolo Flores d'Arcais in seinem Artikel aus dem „Freibeuter“, der teilweise in der „Frankfurter Rundschau“ abgedruckt wurde, also irgendwie „links“ und dennoch unverdächtig ist. Dort heißt es:

„Es erscheint paradox, die Linke mit der Verteidigung des Individuums zu betrauen. Aber sobald wir das Individuum ernst nehmen, es abheben von der Karikatur, die die individualistische, konservative Ideologie eben vermutet, wird es schon weniger paradox.“ (Freibeuter, Sept. 94, S. 15)

Ich gehe im Einklang mit Adornos These: „Je mehr Individualismus, desto weniger Individuen“ davon aus, dass dies schlicht und einfach stimmt!