

Wo steht die Sozialphilosophie heute?

Eine konstruktiv-kritische Literatursichtung

von Johannes Heinrichs, Berlin

Die hier vorgestellten Veröffentlichungen aus den letzten Jahren haben sich teils zufällig beim Rezensenten angesammelt, teils wurden sie bewußt zur Ergänzung herangezogen, doch ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Eine gewisse Repräsentativität wäre genug. Was Stellungnahme angeht, so kann sie niemals unabhängig vom eigenen Erkenntnisstand des Beurteilenden erfolgen. Um diesen hermeneutischen Sachverhalt transparent zu machen, habe ich öfter Hinweise auf eigene Schriften in die notwendig knappe Argumentation eingefügt. Diese Schriften sind daher am Ende der "Debatte" aufgeführt. Ich hoffe, daß die Kritiken von den betroffenen Autoren als argumentativ und nicht "persönlich" empfunden werden können. In einer Epoche des konturlos gewordenen Diskurs-Begriffes ist Diskurs als Argumentation neu zu gewinnen. Ich bedanke mich für das, was ich auch durch die von mir kritisierten "Seiten" der Beiträge gelernt habe.

1. Viele Facetten und Fragen (vier Sammelbände)

Burkhard Liebsch (Hrsg.): Sozialphilosophie, Freiburg/München 1999 (Alber-Texte Philosophie Bd.8), 231 Seiten.

Dieser Reader umfaßt – nach der Einleitung des Herausgebers - zehn ausgewählte Texte folgender "klassischer" Autoren: Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx, Heidegger, Löwith, Husserl, Sartre, Levinas, Habermas. Über die Auswahl der Texte selbst zu streiten, wäre müßig und ungerecht, weil dergleichen ohne Abstriche selbst bei weniger begrenztem Seitenumfang gar nicht möglich ist. Daß allerdings nicht nur Husserl, der sich zweifellos mit einer transzendentalen Intersubjektivitätstheorie abgemüht hat, sondern sogar Heidegger unter die großen Sozialphilosophen gereiht werden, läßt aufhorchen: Was für ein Verständnis von Sozialphilosophie ist da leitend? Warum dann nicht viel eher Kant und Fichte, Simmel oder Weber, H. Arendt (die weit sozialphilosophischere Zeitgenossin Heideggers) oder Parsons? Dazu sei die umfangreiche Herausgeber-Einleitung (9-45) befragt.

"Die Begriffsgeschichte der Sozialphilosophie beginnt mit Hobbes (...). Die 'soziale Bezogenheit der Menschen aufeinander, die im sogenannten Naturzustand eine anarchisch unregelte und rückhaltslos der Gefahr mörderischer Auseinandersetzungen ausgelieferte zu sein scheint, bedarf einer rechtlichen und politischen – erst zu stiftenden, nirgends fertigen ‚gegebenen‘ Ordnung" (10), das berühmte *Hobbesian problem of order*. Ist mit "Begriffsgeschichte" Wortgeschichte gemeint, oder warum fehlen die großen Griechen? Allerdings bemerkt Burkhard Liebsch zutreffend: "Mit bloßer Wortgeschichte ist ohnehin nicht weiterzukommen, wenn die Sache zur Klärung ansteht, um die es ‚sozialphilosophischem‘ Denken eigentlich geht" (19, Anm. 35). Dazu wird ein ‚triadisches‘ Spannungsfeld von kritischer Theorie der Vergesellschaftung, Sozialphänomenologie und Sozialontologie ausgemacht (16) – aber das soll mehr ein "das erste Drittel des 20. Jahrhunderts" (17) kennzeichnender, geschichtlicher Antwortversuch sein. Sachlich ist und bleibt Liebsch offenbar fasziniert von der "irreversiblen Zerstörung der letzten und tiefsten Naivität des politischen Denkens, das der einzelne, sei es als *zoon politikon*, sei es als *animal sociale*, von vornherein

teleologisch auf eine *nicht-kontingente Ordnung* des Zusammenlebens bezogen zu denken sei”(25). Und wenn solche vorgängigen Ordnungsstrukturen, das “Nicht-Vertragliche am Vertrag” (E. Durkheim) nomologisch, als *faits sociaux* und Gesetze des Handelns, doch unter modernen Bedingungen auszumachen sind?

Liebsch findet im Grunde nur eine Antwort auf Hobbes: “Levinas` Begriff der Verantwortung oder Nicht-In-Differenz ist als Antwort auf die ursprüngliche Provokation von Hobbes zu verstehen, d.h. als Antwort, die besagt, daß wir ursprünglich in einem nicht-hobbesianischen Verhältnis zum Anderen stehen”(39). Das ist ist dialogische Denkströmung, die seit dem vernachlässigten F. H. Jacobi und L. Feuerbach (um Fichte und Hegel hier nicht zu diskutieren), dann seit den dialogischen Denkern unseres Jahrhunderts Hobbes` Problem einer Ordnung zwischen Egoisten im “Naturzustand” durch eine ganz andere Frage ersetzt: *Was sind die Grundstrukturen (Bedingungen der Möglichkeit) immer schon vorhandener Gemeinschaftlichkeit?* Eine “Ethik des Anderen” (Levinas) kommt im Vergleich zu einer auf dem Niveau der genannten Dialogiker, aber auch Fichtes und Hegels, verstandenen dialogischen Sozialontologie wohl systematisch zu spät, weil die ontologische Fundierung fehlt.¹

“Die Emanzipation der ‚Bürgergesellschaft‘ von Staat und Politik hat nicht nur die Aufmerksamkeit auf eine unendliche Vielzahl von Erscheinungen des Sozialen gelenkt; sie hat auch zu einer Radikalisierung der Frage nach dem *Sinn des Sozialen* im Zeichen einer Ethik des in keiner Ordnung aufgehenden Verhältnisses zum Anderen geführt” (43). Der Herausgeber thematisiert bei seinem - im Grunde eher moralisch appellierenden als analysierenden - Ethik-Rekurs nicht die Tiefengründe einer dialogischen Handlungstheorie des Sozialen, in der Ethik und Ontologie noch ungeschieden sind. Gar nicht in seinen Blick kommt eine Handlungssystemtheorie des Sozialen, wo die Entgegensetzung der vielfältigen Formen des Zwischenmenschlichen (Lebenswelt) und übergreifenden Systemstrukturen überholt ist. Liebsch nimmt es offenbar als eine Naturgegebenheit hin, daß die Habermas-Luhmann-Debatte um 1970 herum nicht zu einer befriedigenden Vermittlung zwischen kommunikativer Handlungstheorie und Systemtheorie des Sozialen geführt hat. Der Rezensent ist in diesen Grundfragen vollkommen anderer Auffassung und sieht im Begriff interpersonaler Reflexion und ihren Strukturen diese Vermittlung geleistet (Heinrichs 1976) – gleich ob das unter der Herrschaft des “herrschaftsfreien Diskurses” bereits anerkannt wurde.

Im krönenden Abschluß des Readers mit dem Habermas-Beitrag aus “Theorie und Praxis” von 1963 (!) kommt heraus, von woher Liebsch denkt bzw. daß alles Wesentliche schon vor fast vierzig Jahren von Habermas in historisch brillanter Analyse genauer vorgedacht war. (Nur sind die damals noch verständlichen Defizite systematischer Art in dessen inzwischen so umfangreichen Opus noch immer nicht behoben. Vielleicht hätte der Herausgeber sonst besser einen Habermas-Text aus dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts ausgewählt.) Hier kommt denn auch die klassische, aristotelische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie begründet zur Sprache: “Politik verstand sich als die Lehre vom guten und gerechten Handeln; sie ist Fortsetzung der Ethik” und keine strenge Wissenschaft mehr (182 f). Schon Thomas von Aquin verwandelte allerdings die aristotelische Politik in einer Philosophie des Sozialen mit ontologischem Anspruch. Mit Machiavelli und Morus steht dann die “praktische Notwendigkeit, die technische Lösungen verlangt, am Beginn der modernen Sozialphilosophie” (192), und auf diesen Schultern steht Hobbes mit

1 Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1966; vom Verf.: *Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht*, in: *Theol. u. Phil.* 47 (1972) 90-131; Art. “Dialogik” in: *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. 8, Berlin 1981, 697-702; Art. “Ontologie”, ebd., Bd. 25 (1995) 244-252.

seinem Ordnungsproblem: "In ihrer Rolle als Wissenschaft des Naturzustandes wird die klassische Ethik des Naturrechts von einer modernen Physik der menschlichen Natur abgelöst. Unter naturalistischen Voraussetzungen verwandeln sich in abgründiger Ironie die beibehaltenen Bestimmungen der Tradition (...). Die Bedingungen, unter denen die Gemeinschaft der Heiligen leben sollte, erscheinen in diabolischer Verkehrung als die Lebensbedingungen der sich auf Leben und Tod bekämpfenden Tiermenschen" (205 f).

Will Liebsch eine derart grundlegende neuzeitliche Sozialphilosophie allen Ernstes mit eher verspätet (weil längst in Richtung "transzendente Dialogik" und dialogische Reflexionstheorie weiterentwickelten) dialogphilosophischen Hinweisen auf Levinas' "Anspruch des Gesichts des Anderen" usw. re-ethisieren – ohne die in der transzendentalen Reflexionstheorie wohl vorbereiteten Vermittlungsschritte, d.h. ohne zeitgemäße Handlungs- und Sozialtheorie? Sozialphilosophie kann heute ferner keine Grenze zu den großen Soziologen ziehen, die in diesem Reader leider (als unphilosophisch im Sinne Heideggers, an dessen Fundamentalontologie immerhin sein Schüler Löwith eine ‚existenzielle Unwesentlichkeit der Mitwelt‘ kritisiert!, 37) nicht vertreten sind, ohne ins sozial Irrelevante bzw. ins Ideologische des bloß Schöngestigen abzudriften.

Petra Kolmer/HaraldKorten (Hrsg.): Recht – Staat – Gesellschaft. Facetten der politischen Philosophie, Freiburg/München 1999 (Alber), 253 S.

Es handelt sich um die Dokumentation einer Bonner Tagung im Juni 1998 aus Anlaß der Erimitierung von Hans Michael Baumgartner, der das Erscheinen dieses ihm gewidmeten Bandes nicht mehr erleben durfte. Die Beitragenden sind, außer den Herausgebern mit einer Übersicht gebenden Einleitung sowie Baumgartner selbst: Josef Isensee, Reinhard Brandt, Wolfgang Kersting, Wolfgang Kluxen, Dieter Wellershoff, Helmut Berding, Wolfgang Frühwald, Volker Gerhard und Klaus Konhardt. Ich muß mich auf einige Bemerkungen zu den für unser Gesamtthema wichtigsten Beiträge dieser im ganzen gelungenen interdisziplinären Sammlung beschränken. Ein so umfangreicher, aber auch diskutabler Beitrag wie etwa der von R. Brandt zu Institution in Antike und Neuzeit sowie bei Kant (69-111) kann auch hier nicht griffiger zusammengefaßt werden, als es ihm selbst gelingt.

Um gleich bei der Bedeutung des Gesichtspunktes "Kultur" auch in staatstheoretischer Hinsicht zu bleiben: In seinem, die Sammlung einleitenden souveränen rechtsphilosophischen Geschichtsdurchgang unter dem Titel "Die alte Frage nach der Rechtfertigung des Staates" (21-68) kommt der Bonner Verfassungsrechtler Josef Isensee zuguterletzt auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker (67), nachdem er vorher einen bedenklichen Zirkel in der Legitimation der Demokratie ausgemacht hatte: "In der Demokratie bildet das Volk den Legitimationsgrund – wie aber legitimiert sich das Volk? (...) Die Demokratie schafft sich nicht das Volk, sondern setzt es voraus" (53). Die Frage bleibt offen und kehrt zum Schluß in Zusammenhang mit Weltstaat – Staatenbund - Nationalstaat wieder. "Das Muster eines legitimen Staates ist immer noch, *horribile dictu*, der geglückte und glückende Nationalstaat" (66). Dessen

“Hinrichtung” sei auf unbestimmte Zeit verschoben. Abgesehen von verwaltungspragmatischen Gründen oder auch Bürgernähe (die aber auf kommunaler Ebene zu gewährleisten wäre), bilden m. E. die Legitimationsgrundlage für eine Pluralität relativ souveräner Staaten und zwar als Nationalstaaten die gewachsene *Sprachgemeinschaften*, somit die durch Sprachen gebündelten *Kulturen*. Herder und “der friedliche Wettbewerb der Völker zur Humanität” (63) seien in Erinnerung gerufen. Hier liegt für mich ein Schwachpunkt in Isensees großem Gedankengang: “Das ‚Volk‘ als Träger des Rechts meint die Nation, die Menschengruppe, die, aus welchen Motiven auch immer, geeint ist durch den Willen zu politischer Einheit auf Dauer in staatlicher Form”(65). Aus welchen Motiven auch immer? Diese Motive sind bei näherem Hinsehen fast immer sprachlich-kulturelle Gründe, unter Bedingungen der modernen Differenzierungen, wie gesagt, heute gut von ethnisch-rassistischen Gründen zu unterscheiden. Diesem “Faktor” Kultur wird in Zukunft eine entschieden höhere Aufmerksamkeit des Sozial- wie auch des Rechts- und Staatsphilosophen gelten müssen, als es die derzeit tonangebende, bequeme Einheitsideologie der “multikulturellen Gesellschaft” ahnen läßt (die ich Isensee freilich nicht unterstelle)!

Der Geehrte, H. M. Baumgartner, sieht drei bedeutende Staatsphilosophiekonzepte in der europäischen Geschichte wirksam: Staat als *societas perfecta* (Aristoteles, Thomas, Hegel), also als alles einschließende und umfassende Form von menschlicher Gemeinschaftsbildung, als *societas defecta* (früher Fichte und Schelling, Marx, Engels): als bloß behelfsweise, in Zukunft zu überwindende Form, schließlich als *societas imperfecta*, wie es der Hobbesianisch-Kantischen Linie entspricht: eine notwendige und gesollte, wenngleich äußere Ermöglichung vieler anderer Formen menschlichen Zusammenlebens, auch der Sittlichkeit (227 ff), Der Staat als Rechtsstaat trägt diesen Charakter der freiwilligen Begrenzung seines Wesens und seiner Zuständigkeit, wie der K. Konhardt in seiner Würdigung von Baumgartners politischer Philosophie ausdrücklicher herausarbeitet (239).

In der Tat ist der moderne Staat als im formalisierten Medium Recht - als Kanalisierung von Macht, nicht aber im *Medium* Macht, wie Habermas vertritt (15) - integrierte Gemeinschaftsform.² Kann er, bei diesem grundlegenden Rechtsstaat-Charakter, zugleich etwa Kulturstaat sein? Durchaus, und er muß es, sofern die rechtsstaatlichen

² Luhmann und Habermas handeln zwar, im Gefolge von T. Parsons, ausführlich von Interaktionsmedien, unterscheiden jedoch beide nicht formalisierte Interaktionsmedien wie Geld, Recht, Sprache, Dogmen/Riten – meines Erachtens die (einzigen) maßgebenden *formellen (formalisierten) Medien* der entsprechenden sozialen Subsysteme Wirtschaft, Politik, Kultur, Legitimationssystem - von *Interaktionbereichen überhaupt* wie Tausch, Macht, Vertrauen, Liebe usw. – Vgl. übereinstimmend: Michael Opielka, *Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Viergliederung*. ISÖ-WP 6/96, Bonn 1996.

Strukturen auch den kulturellen Bereich, ebenso wie den wirtschaftlichen und sogar den der Grundwerte, politisch-rechtlich zu regeln haben, d.h. einen Rechtsrahmen für das freigesellschaftliche Kultur- bzw. Wirtschaftsleben setzen. Das Entsprechende gilt für Ethik und Weltanschauung/Religion auf der integrierenden Legitimationsebene (Grundwerteebene) des Sozialen. Auf dieser Ebene ist m. E. ein Grundwerte-Parlament zu postulieren, das einen pluralistischen Konsens über *sittliche* Werte in dynamisch rückgekoppelter Weise, d.h. in einem sozialen Kommunikationsprozeß, in *Recht* umsetzt (Heinrichs 2000).

Axel Honneth (Hrsg.), Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt/M. 1994 (Fischer-Taschenbuch), 383 S.

Wie der Titel anklingen läßt, orientiert sich der Herausgeber an der Aufgabenbestimmung der Sozialphilosophie im Sinne der alten "kritischen Theorie": daß sie sich weniger konstruktiv als kritisch mit Entwicklungsprozessen der Gesellschaft befaßt, die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als "Pathologien des Sozialen" begreifen lassen. In seiner historisch akzentuierten Einleitung geht es zunächst - gemessen an der spürbaren, mit Habermas geteilten Voraussetzung, in solcher Philosophiegeschichtsschreibung dem Weltgeist über die Schulter schauen zu können, in erstaunlich trockenem Stil - um die Entstehung der sozialphilosophischen Fragestellung von Rousseau über Marx und Hegel bis Nietzsche (I), dann um die Zweiheit von anthropologischer und geschichtsphilosophischer Annäherung an normative Sozialphilosophie, die sich nunmehr an den Ergebnissen einer empirisch beschreibenden, nach der Intention ihrer Gründerväter möglichst wertungsfreien Soziologie orientiert (II). "Die Ergebnisse der historischen Rückbesinnung erlauben es in einem dritten Schritt schließlich, den theoretischen Anspruch und die spezifische Fragestellung der Sozialphilosophie in groben Zügen zu umreißen: da es ihre primäre Aufgabe ist, soziale Entwicklungsprozesse zu diagnostizieren, die als Beeinträchtigung des 'guten Lebens' unter den Gesellschaftsmitgliedern verstanden werden müssen, ist sie auf Kriterien ethischer Art angewiesen. Im Unterschied zur Moralphilosophie auf der einen, zur politischen Philosophie auf der anderen Seite läßt sich Sozialphilosophie daher als eine Reflexionsinstanz verstehen, innerhalb derer Maßstäbe für gelingende Formen sozialen Lebens erörtert werden (III)" (11). Für Honneth stellt sich das Problem einer standpunkt- also wertungsunabhängigen Minimaethik. Als Lösung dieses Problems sieht er gegenwärtig drei Alternativen (58-60): 1. die "Prozeduralisierung der Ethik" im Sinne von Habermas Diskursethik, 2. eine formale oder minimale Anthropologie, wie er sie sowohl in Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns" wie in Charles Taylors neueren Schriften enthalten sieht, 3. eine historisch relativierte Begründung der Ethik, wie sie sich in Taylors "Sources of the Self" findet, also (wenn ich richtig verstehe) die Hegelsche Methode der Messung der sozialen Wirklichkeit am eigenen Anspruch der diese Wirklichkeit begründenden Gedanken und Werte. Es sei diese dritte Begründungsform, die auch den Absichten von Michel Foucault am nächsten komme.

Offen bleibt, wie Honneth die Sozialphilosophie von Moralphilosophie abgrenzt. Indem er die Bedingungen der optimalen persönlichen Selbstverwirklichung der Individuen zum Maßstab optimaler Vergemeinschaftung bzw. Vergesellschaftung macht (49-55), gelingt ihm m. E. nicht, den individuellen Standpunkt zu verlassen zugunsten eines genuin intersubjektiven oder spezifisch sozialen Standpunktes. *Sozialontologie wird durch eine ethische "Minimalanthropologie" ersetzt*. Dagegen ist die Entwicklung einer originären Sozialtheorie aus der systemkonstitutiven, wechselseitigen Reflexion der

Handlungsintentionalitäten meiner Auffassung nach unabhängig von Ethik. Wohl kann solche Sozialontologie umgekehrt eine spezifische, nämlich strukturelle, nicht primär auf individuelle Appelle gerichtete Sozialethik allererst begründen, wenn man allein die Prämisse der grundsätzlichen Gleichheit und somit Gegenseitigkeit der Mitglieder einer Gesellschaft gelten läßt. Die nicht gelingende Abgrenzung von Ethik mit individueller Referenz und Sozialphilosophie, einschließlich originärer Sozialethik, ist erneut Folge der in der Habermas-Luhmann-Debatte nicht gelungenen Vermittlung von Handlung und System. Daß solche Vermittlung in einer Reflexions-Systemtheorie, d.h. durch das Prinzip der gestuften praktisch-sozialen Reflexion von Handlungen (Heinrichs 1976) möglich ist, bedeutet, daß Handlungstheorie zu einer Sozialtheorie mit kollektiver, systemischer, nicht bloß je individueller Referenz führt, daß also die seit Durkheims und Webers Zeiten bestehende Kluft zwischen beiden Referenzen überbrückt ist.

Unter solchen Voraussetzungen ist noch weniger einzusehen, warum sich Sozialphilosophie primär mit "Pathologien des Sozialen" befaßt. Dies scheint, wie eingangs angedeutet, ein Überbleibsel jener negativen Dialektik, die konstruktive Sozialentwürfe aus Prinzip und Methode meinte verweigern zu müssen – m. E. das große Defizit der Frankfurter Schule während der 68-er Bewegung. Negative Dialektik stellt einen mißverstehenden Nachklang des oben erwähnten Hegelschen Vergleichens (in der "Phänomenologie" vor allem) zwischen Wirklichkeit und Anspruch einer historischen Bewußtseinsgestalt sowie der Weiterentwicklung des Bewußtseins durch "bestimmte Negation" dar.

In seinem für diese Sammlung ausgewählten Beitrag "Die Unvollkommenheit der Moderne" (73-106) von 1981 bedient sich der Hegel-Kenner und Kommunitarist Charles Taylor leider nicht solcher oder einer anderen markanten Methode. - Unschärfe der Methode und der diskutierten Unterscheidungen ist besonders in den eigentlich zentral wichtigen Beiträgen zum Gleichheitsgedanken von Bernard Williams (303-329) und Richard J. Arneson (330-350) zu bedauern. Ist die rechtsphilosophische Diskussion darüber nicht (auch) in Deutschland schon weiter und genauer?

Die Nichtunterscheidung von individueller und gemeinverbindlicher Moral – letztere als fundierende Grundwerte des Rechtssystems einer pluralistischen Gesellschaft verstanden - wird besonders in Alasdair MacIntre's in diesem Band abgedruckte Antrittsvorlesung an der University of Notre Dame unter dem Titel "Die Privatisierung des Guten" (163-183) folgenreich deutlich. MacIntre verteidigt eine aristotelisch-thomistische Konzeption des allgemeinverbindlichen Guten gegen die liberalistische Ethik eines Hume, Mill und Kant. Man vermißt die Kantische Unterscheidung zwischen Recht und Ethik (Legalität und ethischer Legitimität). Zwar fehlt, soweit ich sehe, bei Kant wie in der ganzen liberalistischen und pluralismustheoretischen Diskussion der hinreichend nachdrückliche und ausgearbeitete Hinweis darauf, daß auch der in Rechtsnormen integrierte pluralistische Staat der gemeinsamen Wertefundierung, insofern ethischen Begründung bedarf.³ Doch solche kollektive Ethik der Grundwerte ist streng zu unterscheiden von der individuellethischen Frage, z.B., um ein Hauptbeispiel von MacIntre zu nehmen, ob Lügen erlaubt ist oder nicht. Nach Kant hat innerhalb der Rechtsordnung jeder seine eigene Glückseligkeit wie auch seine eigene Sittlichkeit selbst zu besorgen. Zwar überschneiden sich beide Fragestellungen, die individuellethische und die kollektivethische. Dafür liefert etwa die Frage des Schwangerschaftsabbruchs ein Beispiel. Doch gerade an dieser Frage zeigt sich, wie notwendig es ist, persönliche und kollektiv verbindliche ethische, in Recht zu übersetzende Normen zu unterscheiden sowie für diese Unterscheidung selbst Kriterien zu gewinnen. Die kollektiven Normen haben den Status von Meta-Normen: welche

3 *Dies ist hingegen das Anliegen des von Kant her argumentierenden Karl-Albrecht Schachtschneider, u.a. in seinem Werk "Res publica, res populi. Grundlegung einer allgemeinen Republiklehre", Berlin 1994.*

individuellen ethischen Normen sind mit den gemeinsamen Wertgrundlagen der modernen pluralistischen Gesellschaft (grundlegend die "unantastbare Würde des Menschen") vereinbar und umgekehrt? Keine Frage, daß diese metaethischen Grundlagen der pluralistischen Gesellschaften derzeit "nicht hinreichend klar formuliert" sind (169), doch eine Rückgang auf ein aristotelisch-thomistisches "allgemeines Gutes" als Zweck aller individuellen Handlungen wie öffentlicher, institutioneller Handlungsmuster wäre ein arger Rückfall hinter die Errungenschaften des weltanschaulichen wie ethischen Pluralismus. Daß der Herausgeber diesen restaurativen Ansatz zur Debatte stellen zu müssen glaubt, ist zwar selbst Index von ethischem Pluralismus, aber zugleich von Orientierungslosigkeit in bezug auf das Verhältnis von Individualethik und Sozialethik bzw. deren Umsetzung in Recht.

Solche Mängel der sozialphilosophischen Gesamtkonzeption können auch einige in sich hervorragende speziellere Beiträge von teilweise prominenten Autoren nur schwer wettmachen: Hubert L. Dreyfus über Technik bei Heidegger und Foucault, Friedrich Kambartel über Arbeit und Praxis, Adina Schwartz über sinnvolle Arbeit, Marilyn Friedmann über Feminismus, André Gorz über ökonomische "Rationalität", Igor Primoratz und David Archard über Prostitution und Nancy Fraser über postindustrielle Gleichheit der Geschlechter im Wohlfahrtssystem. In den empirisch gehaltvollen Untersuchungen von Mary C. Waters über ethnische Identität in Amerika (205-232) vermisste ich eine Unterscheidung, die zumindest für die deutsche und europäische Diskussion von besonderer aktueller Bedeutung ist: die von kultureller und ethnischer Identität, die zu der weiteren wichtigen Unterscheidung von gastgebender Primärkultur und sekundären Gastkulturen führt (Heinrichs 1994). Kultur von (nationalen) Sprachgemeinschaften ist längst von ethnisch-rassistischen Fragen abgekoppelt zu diskutieren. Ihre Verwechslung führt zu all den Mißverständnissen um "multikulturelle Gesellschaft".

Kurt Bayertz (Hrsg.): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M. 1998 (Suhrkamp), 533 S. (Mit Beiträgen von U. Arndt, M. Baurmann, K. Bayertz, H. W. Bierhoff, N. Capaldi, E. Denninger, H. T. Engelhardt, A. Göbel, W. Kersting, B. Küpper, G. Kushf, St. Lukes, K.H. Metz, V. Munos Dardé, E. Pankoke, U. K. Preuß, U. Steinvorth, K. Tenfelde, H. Thome, E. Voland, K. W. Wildes, A. Wildt.)

Dieser Sammelband ist das Ergebnis einer interdisziplinären Tagung (12 Philosophen, 5 Soziologen/Politologen, 2 Psychologen, 2 Historiker, 1 Jurist), die um Begriff und Problem der Solidarität kreiste. Es zeigt sich, daß solche um einen einzigen wichtigen Begriff zentrierten Symposien – bei entsprechend qualifizierter Besetzung wie in diesem Fall – zu ausnahmslos lehrreichen Beiträgen herausfordern. Allerdings wird – bis auf eine Ausnahme – die Beziehung der verschiedenen Sichtweisen aufeinander nicht artikuliert. Eine Synthese – natürlich ein anspruchsvolles Unterfangen – wird somit nicht versucht, auch nicht in der Einleitung des Herausgebers.

Dieser, der Münsteraner Ethiker oder "Moralphilosoph" Kurt Bayertz, definiert Solidarität als "ein wechselseitiges Einstehen von Personen füreinander, die durch spezifische Gemeinsamkeiten miteinander verbunden sind"(21), während ein eigens dem Definitionsproblem gewidmeter Beitrag des Philosophen Andreas Wild zu einer nicht mehr handhabbaren Definition mit neun Merkmalen kommt (212 f), von denen zwei hervorgehoben zu werden verdienen: "Der Akteur glaubt, daß er selbst moralisch verpflichtet ist, entsprechend zu handeln." – "Der Akteur glaubt nicht, daß der Rezipient seiner Hilfe ein - juridisches oder auch nur moralisches - *Recht* auf diese hat"(212). Dieser "supererogative" Charakter von Solidarität wird auch vom Soziologen Michael Baumann (345) für definitorisch gehalten und von seinem Fachkollegen Helmut Thome unter Berufung auf Habermas und Honneth diskutiert.⁴ Habermas hatte Solidarität als "das Andere der Gerechtigkeit", als das über das Geschuldete und die Pflicht Hinausgehende gekennzeichnet. Alles dies sind berechnete moralphilosophische Bestimmungen im Rahmen einer Sollens- oder Pflichtenethik Kantischen Typs. Es würde den Rahmen der ohnehin reichhaltigen Sammlung nochmals erweitern, hier zu erörtern, daß Ethik nicht allein Pflichtenethik sein kann, sondern auch so etwas wie dialogische Liebesethik. Es sei nur an Schillers bekannte Klage anlässlich von Kants Ethik erinnert: "Gerne dient ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mich denn, daß ich nicht tugendhaft bin." Dieser Klage will heute die (aus der moraltheologischen Kasuistik stammende) Rede vom Supererogatorischen Rechnung tragen. Ob das hinreicht, sei hier dahingestellt.

Wenn es jedoch nicht um akteursbezogene Ethik (Morallehre), sondern um Sozialtheorie (und daraus sich erst ergebende Sozialethik und Rechtslehre mit kollektiver Systemreferenz!) gehen soll, gewinnt die Debatte der beiden Amerikaner Nicholas Capaldi und Georges Kuschf besonderes Interesse. Capaldi ist vehementer Vertreter eines moralischen wie ökonomischen Neo-Liberalismus und trägt unter dem Titel "Was stimmt nicht mit der Solidarität?" u.a. folgende Thesen vor: 1. "Mit dem Begriff der Solidarität wird der quasi-hegelianische Versuch unternommen, eine soziale Teleologie für moderne liberale Kulturen zu liefern; gerade soziale Teleologie ist aber etwas, dessen Existenz von modernen liberalen Kulturen bestritten wird; entweder fehlt der liberalen Kultur etwas, was sie braucht, oder die Verfechter der Solidarität mißverstehen die moderne liberale Kultur; wir behaupten das letztere." – 5. "Diejenigen, die den Begriff der Solidarität positiv verwenden, fördern, ohne es zu wissen, ökonomische und politische Verfahrensweisen, die (a) viele daran hindern, der Armutskultur zu entkommen und autonom zu werden, und (b) die liberale Kultur untergraben"(86). – Demgegenüber will sein Kontrahent Kuschf – es handelt sich um die

4 Jürgen Habermas, *Gerechtigkeit und Solidarität*, in: W. Edelstein/G. Nummer-Winkler (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*, Frankfurt/M. 1986, 291-318. – Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 195-220.

einzig explizite Diskussion in diesem Band! – zwischen einer von Gesetzes wegen durchzusetzenden (regressiv-vorindividualistischen) Solidarität und einer individualistischen Ethik vermitteln und eine dritte Alternative aufweisen: “Solidarität im Rahmen des klassischen Liberalismus”(139). “Solche Gemeinschaften und die Institutionen mittlerer Ebene, die sich im Freiraum zwischen Markt und Staat herausbilden, sind für mich eine Hoffnung der Zukunft”(141)

Es ist offensichtlich, daß G. Kuschf mit solchem gutgemeinten Vermittlungsversuch eines “dritten Weges” zwischen Markt und Staat den Frontalangriff gegen ein positives Solidaritätsverständnis nicht hinreichend abzuwehren vermag. Dazu müssen wir auf den grundsätzlichen Affront von Capaldi gegen ein ontologisches Verständnis von Gesellschaft und Gemeinschaft gehen. Er nennt es in der ersten der obigen Thesen “teleologisches” Verständnis, weil er nicht anders als in pragmatischen (unmittelbar handlungsleitenden) und moralischen Kategorien zu denken vermag. Der Irrtum aller Kritiker des Liberalismus in seinem Verständnis bestehe darin, “daß sie die Gemeinschaft aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive betrachten. Die liberale Kultur hängt von einem Bezugssystem moralischer Voraussetzungen ab” (101). Er wünscht die Herausarbeitung ein umfassendes Bezugssystem dieser moralischen Voraussetzungen des Liberalismus. Meines Erachtens kann er das weitgehend in Rawls neuem Werk nachlesen (siehe unten). Daß er aber die “sozialwissenschaftliche Perspektive” rundweg ablehnt oder zumindest als unzureichend im Vergleich zur moralischen bezeichnet, spricht Bände. Es bestätigt die Vermutung, daß sich Sozialphilosophie in den USA noch immer als Moralphilosophie abspielt. Deshalb wird auch bei den “international” orientierten deutschen Sozialphilosophen seit zwei Jahrzehnten mit wachsender Hemmungslosigkeit von “Moral” geredet. Meines Erachtens ist das nicht nur ein krampfhafter Versuch, teils aus der einst mit Methode bloß negativ-kritischen Theorie (“Kritiktheorie”⁵) herauszukommen, teils endlich auf die schnelle Art “praktisch” zu werden, sondern ein gewaltiger Rückfall hinter Fichte und Hegel, selbst hinter Kant, der zwar “rechtsmoralisch” (Höffe, siehe unten) argumentierte, aber Recht und Moral bereits grundsätzlich zu unterscheiden wußte. (Kant stellte sich allerdings noch nicht das heute vordringliche demokratietheoretische Problem der institutionellen Umsetzung von moralischen Wertungen in geltendes Recht.) Welche Bedeutung die scheinbar rein theoretische Frage, ob es eine nicht-moralphilosophische Sozialontologie gebe (welche dann einen neuen Typ von Sozialethik aus sich entläßt, ja fast mit dieser identisch ist), zeigt sich eklatant an Begriff und Problem der Solidarität. Diese entzieht sich einer bloßen Akteurs-Pflichten-Moral, der sozialontologische Grundlagen fehlen. Auch für solchen Aufweis erweist sich die vorliegende Sammlung indirekt als wertvoll.

5 Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin 1970; ders.(Hrsg): *Die ontologische Option*, Berlin 1975.

2. Auf der Suche nach Sozialontologie

John R. Searle: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbek 1997 (rowohlts enzyklopädie), 249 S.

John Searle versteht es meisterhaft, wesentliche Grundfragen der Erkenntnistheorie und Ontologie in lockerem Ton zu behandeln, so die ganze Frage des Realismus und einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Der Verfasser des "klassischen" Buches "Speech Acts" zur Sprachpragmatik (1969; dt. 1971) weist die überzogene Position der inzwischen abgeklungenen Linguistic-Turn-Mode, als gäbe es keine vorsprachliche Weltbegegnung und kein vorsprachliches Denken, mit Recht zurück. Wohl sind gesellschaftliche Institutionen auf Sprache angewiesen, weil Sprache teilweise konstitutiv für die Tatsachen ist, z.B. für eine Institution wie Geld oder Ehe. Diese haben keine Repräsentation außer durch die Sprache. "Die Struktur von Statusfunktionen" – dann damit habe es institutionelle gesellschaftliche Realität zu tun, im Unterschied zu kausalen Verwendungsfunktionen – "ist genau die, daß beide (scil. das X-Element der physischen Tatsache und das Y-Element der kollektiven Zuschreibung, J.H.) teilweise von Gedanken konstituiert werden und daß vorsprachliche Formen des Denkens unzulänglich sind, diese Aufgabe zu erledigen. Der Grund ist der, daß sie nur mittels kollektiver Übereinstimmung existieren und es keine vorsprachliche Möglichkeit gibt, den Inhalt der Übereinkunft zu formulieren, weil es hier kein vorsprachliches natürliches Phänomen gibt" (79). Searle läßt vorsprachliche Übereinkunft als "kollektive intentionale Tatsache" auch in menschlicher Sozialität gelten, nicht nur im Tierreich wie etwa die Tatsache, daß Hyänen zusammen einen Löwen angreifen (132). *Institutionelle* Tatsachen sind dann eine besondere Unterklasse solcher *gesellschaftlicher* Tatsachen. Der logische Weg (vgl. das zusammenfassende Schema S. 131) führt für ihn von den kollektiven Tatsachen über den Begriff Funktionszuweisung ("Es ist die Funktion des Herzens, Blut zu pumpen") und näher der Verwendungsfunktionen ("Dies ist ein Schraubendreher"), die nun *kausal* sein können wie beim Schraubenzieher (der Übersetzer insistiert aber auf einem gemeinhin wenig bekannten "Schraubendreher") oder nicht kausal, sondern eben institutionell. "Das Schlüsselement in der Entwicklung von Verwendungsfunktionen zu institutionellen Tatsachen tritt zutage, wenn wir kollektiv eine Funktion einem Phänomen zuweisen, dessen physische Zusammensetzung nicht ausreicht, um die Verrichtung der Funktion zu garantieren." Musterbeispiel ist das Papiergeld, dessen Statusfunktion auf kollektiver Übereinkunft beruht. "Diese Statusfunktionen umfassen eine Unterkategorie der Verwendungsfunktionen. Die Klasse bestehender Statusfunktionen ist identisch mit der Klasse institutioneller Tatsachen"(134).

Nun wäre es möglich und im Prinzip auch erforderlich, Fragen von der Art zu stellen, ob

die spezifisch menschlichen “gesellschaftlichen Tatsachen” allein in den institutionellen Tatsachen aufzupfeiern. Ist die kollektive Ontologie einer menschlichen Gruppe und Gemeinschaft mit der eines Hyänenrudels nur durch die Einführung von (strukturellen) Institutionen mittels Sprache unterschieden? Ist die “Ontologie sozialer Tatsachen” – bei aller Scharfsicht für die Allgegenwart von Institutionen schon beim einfachen Restaurantbesuch (12 f) – in der Searle leitenden Frage erschöpft: “Wie sind institutionelle Tatsachen möglich” (12)? Diese Frage sei hier dahingestellt, um auf einen einzigen Punkt zu kommen, der für Searles Sozialontologie fundamental ist, den der “kollektiven Intentionalität”, oben auch “kollektive Übereinkunft” genannt.

Schon früh wird die kollektive Intentionalität der individuellen als ein “ursprüngliches Phänomen” an die Seite gestellt und mit merkwürdig gereizter Emphase betont, daß sie nicht auf die individuelle reduzierbar sei (35 f). Nun besteht sicher kein Bedarf an Reduzierung solcher erstaunlicher Phänomene, daß viele ein in bestimmter Weise bedrucktes Stück Papier als Geld anerkennen oder sich auf einen arbeitsfreien, womöglich heiligen Wochentag “verständigen” usw., aufs Individuum. Doch es besteht Bedarf *an Konstruktion solcher kollektiven Intentionalität aus den individuellen Intentionen!* Denn was dem erkenntniskritischen Denken zugänglich ist, ist zunächst einmal allein die eigene Intentionalität – auch wenn sich – besonders für ein dialogisches Denken – herausstellt, daß sie mit der Anderer angereichert ist, diese “spiegelt”. Dazu Searle: “Deshalb scheint es, als müsse jeder, der kollektive Intentionalität als eine ursprüngliche Form des geistigen Lebens anerkennt, der Idee zustimmen, es gebe eine Art Hegelscher Weltgeist, ein kollektives Bewußtsein oder irgendetwas gleichermaßen Unplausibles. (...) Es hat, kurz gesagt, den Anschein, als müßten wir zwischen Reduktionismus auf der einen Seite und einem Übergeist, der über den individuellen Geistern schwebt, auf der anderen wählen. Im Gegensatz dazu möchte ich behaupten, daß dieses Argument einen Fehlschluß enthält und das Dilemma falsch ist” (36). In der Tat ist das angebliche Dilemma falsch: *Datur tertium*, nämlich die Herleitung der gemeinsamen Intentionalität aus dem interpersonalen Spiegelungs- oder Reflexionsverhältnis, begründet in der Tatsache, daß das Individuum sich nicht monologisch nur als Ich reflektiert, sondern vermittelt als “Ich-Es” und “Ich-Du”, um die Ausdrücke Bubers zu verwenden. Für solche interpersonale Reflexion, d.h. theoretische und praktische (!) Aufnahme der Intentionen des Anderen in meine eigenen und umgekehrt, wird allerdings ein “Apriori der Kommunikationsgemeinschaft” (K.-O. Apel) vorausgesetzt, von mir seines ontologischen Status als Bedingung der Möglichkeit konkreter Kommunikation “Sinn-Medium” genannt. Die interpersonale Reflexion entfaltet sich in Stufen, wie bereits das Beispiel des vorsprachlichen Blicks oben verdeutlichte: einfache, einseitig reflektierte (“strategische”), doppelt-gegenläufige (“kommunikative”) und abschließend-stellungnehmende (“metakommunikative”) Intentionalität. Dies ist eine reflexionstheoretische Auflösung des angeblichen Dilemmas sowie eine Herleitung mit gleichzeitiger Stufung der gemeinsamen Intentionalität.

Solchen dialogisch-reflexionstheoretischen Analysen gegenüber wirken Searles Beteuerungen über "kollektive Intentionalität" allzu schlicht und schlicht dogmatisch: "Es ist tatsächlich der Fall, daß mein gesamtes geistiges Leben sich innerhalb meines Gehirns vollzieht und daß dein gesamtes geistiges Leben sich innerhalb deines Gehirns vollzieht und dies für jedermann gilt. Aber daraus folgt nicht, daß mein gesamtes geistiges Leben in Form einer singulären Nominalphrase, die sich auf mich bezieht, ausgedrückt werden muß. Die Form, die meine kollektive Intentionalität annehmen kann, ist einfach ‚wir haben die Absicht‘, ‚wir machen das und das‘ und dergleichen. In solchen Fällen beabsichtige ich nur als Teil unseres Beabsichtigens. Die Intentionalität, die in jedem individuellen Kopf steckt, hat die Form ‚ wir beabsichtigen‘"(36). Nicht daß diese schlichten Aussagen falsch wären, sie unterdrücken lediglich die wesentliche Frage, *wie denn Gemeinsamkeit der Intentionen zustande kommt* (die Frage der transzendentallogischen Genese). Auch die Rolle der Sprache, die ja offensichtlich (wenngleich nicht ausschließlich) der Herstellung der Gemeinsamkeit dient, wird von dem Sprechakttheoretiker Searle an dieser grundlegenden Schwachstelle des Werkes völlig ausgeblendet, um eine "ursprüngliche kollektive Intentionalität" in den einzelnen "Gehirnen" zu behaupten. Die gehirn-materialistische Ausdrucksweise verdeckt die tatsächlich vorliegende Mystifizierung. In welchen und wievielen Gehirnen kommt denn diese "ursprüngliche" Identität aufgrund wovon zustande und wieweit reicht sie? Wenn Searle nicht die Untersuchung der Reflexionsstruktur der "kollektiven" oder – weil das kollektive nicht soziales Handeln sein muß (vgl. M. Weber) – gemeinsamen Intentionalität abschneiden würde, könnte er seine originelle, an der Basisinstitution Sprache orientierte Institutionentheorie wesentlich anreichern – wie zugleich die viel rezipierten, doch wenig geprüften Unterscheidungen der Sprechakttheorie logisch stringenter gestalten (dazu Heinrichs 1981, s. Register).

Ulrich Baltzer: Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns, Freiburg/München 1999 (Alber), 415 S.

Wir haben mit dieser Dresdener Habilitationsschrift ein – nach derzeitigen akademischen Maßstäben - hochkarätiges Werk vor uns, das den Rezensenten von Titel und Inhaltsverzeichnis her verständlicherweise in hohem Maße anzog. Die vier großen Teile lauten, nach einer dichten, neugierig machenden Einleitung: 1. Verknüpfung von individuellem und gemeinschaftlichem Handeln in der Sozialontologie. Hier wird der falsche Gegensatz zwischen Individualismus und Holismus herausgestellt. Es werden folgende Möglichkeiten von Gemeinschaftlichkeit des Handelns diskutiert: gemeinsames Wissen, Möglichkeitsrahmen für gemeinsame Intentionen, Wir-Intentionalität (J. Searle), individuelles Handeln als Umwelt eines gemeinschaftlichen Systems von Anschlußhandlungen (N. Luhmann). 2. Genuin soziale Elemente in der

Ethik. Die genannten Theorien können elementare soziale Phänomene wie Macht- oder Fürsorglichkeitsrelationen nicht adäquat erfassen. 3. Grundlinien einer Sozialontologie: Die Grundstruktur sozialen Handelns wird als abgestimmtes Anschlußhandeln mit Episodenstruktur aufgezeigt. 4. Grundlinien einer Sozialethik: Das Konzept eröffnete neue Perspektiven für viel diskutierte Fragen wie die Zulässigkeit von Abtreibungen und die Nachhaltigkeit wirtschaftlichen Handelns.

Nach einem anstrengenden Durchgang durch die immanent sauberen und akribischen, manchmal (z.B. gegenüber Kant) auch pedantischen Argumentationen, die zwischen individualistischem Liberalismus und in der Grundrichtung bejahtem, nur in der Begründung für unzureichend befundenem Kommunitarismus verlaufen, finde ich mich jedoch in der Hauptsache enttäuscht: Der Begriff des Gemeinschaftshandelns bleibt bedeutend unklarer als der bei Max Weber (den Baltzer nicht einmal nennt!) bereits ungleich treffsicherer definierte Begriff des sozialen Handelns ("als Orientierung am Verhalten anderer", *Wirtschaft und Gesellschaft*, §1).⁶ Baltzer will nicht auf die Bildung einer Wir-Intentionalität im Sinne Searles rekurrieren, weil der den – vom derzeitigen angelsächsischen Main- oder Mainstream getriebenen? – Ehrgeiz hat, auf Intentionalität zugunsten "öffentlich beobachtbarer Sachverhalte" (71) zu verzichten. Im Grunde ist dieses – angeblich nicht behavioristische Vorgehen – bereits ein Verzicht auf Sozialontologie! Nun gibt es in der Tat bei Searle viele offene Fragen, weil er keine Reflexionsstufen-Theorie der reziproken (sich reflektierenden) Intentionalitäten entwickelt. Statt dergleichen aber einzubauen und so eine gestufte innere Aufnahme der wechselseitigen Handlungsintentionen (dies meint der Begriff einer praktischen-sozialen Reflexion, Heinrichs 1976 ff) sichtbar zu machen und damit den Searlschen Begriff der "kollektiven Akzeptanz" genauer zu fassen (76), meint Baltzer durch *zeitliches* Nacheinander von Handlungsabfolgen klären zu können, wie ein Übergang vom individuellen zum sozialen und gemeinschaftlichen Handeln zustandekommt. Ohne die innere und primär *zeitunabhängige* Aufnahme der Intentionen des Anderen in meine Intentionalität⁷ und umgekehrt sind jedoch auch keine aufeinander "abgestimmten" und

6 *Baltzers allererstes Beispiel zur Abgrenzung von Gemeinschaftshandeln von bloß parallelem individuellem Handeln (17) ist Webers Verdeutlichung des sozialen Handelns nachempfunden: Ein Herr Müller interpretiert das allmorgendliche Joggen der Nachbarn Schmidt und Huber als Wettlauf: als "Gemeinschaftshandeln". Es stellt sich aber heraus, daß sie lediglich gleichzeitig laufen – nach Baltzer kein Gemeinschaftshandeln, sondern ein paralleles, je individuelles Handeln. M.E. ist das wiederholte gleichzeitige Laufen jedoch bereits soziales Handeln (wenn nicht Verabredung, so doch Nicht-Ausweichen). Und gerade für Gemeinschafts-Ausdruck ist das unscheinbare räumliche Zusammensein grundlegend. Bei Weber (*Wirtschaft u. Gesellschaft* § 1) wird der Unterschied klarer: Gemeinsames Aufspannen der Schirme wegen Regen ist in der Tat durch das Naturereignis ausgelöst und keine soziale Orientierung am Verhalten der anderen, während etwa das Ausweichen im Verkehr ein soziales Handeln darstellt.*

7 *Ein einziger "Augenblick" enthält "mit einem Schlage" (J.G. Fichte) folgende Stufung: Ich sehe den Anderen, aber nicht als bloß physisches Faktum (1), sondern als mich seinerseits Sehenden (2), darüberhinaus als sehend, daß und wie er von mir gesehen wird (3), und schließlich sehe ich – selbst Stellung nehmend – seine Stellungnahme zu diesem gemeinsamen Augen-Blick (4). Dergleichen geschieht implizit in jedem Gruß. Wer diesen Fundamentalzusammenhang dialogischer Reflexivität in ein bloßes Nacheinander*

normenbildenden zeitlichen Handlungsabfolgen erklärbar. Es verwundert, daß dies dem sonst so scharfsinnig Argumentierenden entgehen konnte.

Wohl könnte er mit Recht die zeitlichen Handlungsfolgen der iterativen Reflexion auf schon bestehende soziale Kontakte und Handlungen als spezifisch für Gemeinschaftshandeln, dieses also als Untermenge des sozialen Handelns definieren: Dieses wäre dann Handeln aus einer schon konstituierten Gemeinschaft heraus und mit einer besonderen intentionalen Struktur (Reflexionsstruktur). Ich sehe allerdings nicht, wo diese sinnvolle definitorische Abgrenzung von "sozialem Handeln" und "Gemeinschaftshandeln" durch Baltzer ausdrücklich geschähe. Und es bliebe dabei, daß dieser iterativ-zeitlichen Reflexionsfolge eine logische, nicht wesentlich zeitliche Reflexion vorausgehen muß, welche Gemeinschaft allererst konstituiert (durch Handeln oder durch einfaches Zusammensein, in jedem Fall durch reflexive Verschränkung der Intentionen).

Es entgeht U. Baltzer also der entscheidend wichtige Übergang vom immer noch individuellen sozialen Handeln zur Konstitution von Gemeinschaft als solcher und zu deren kollektiver Reflexionsstruktur (parallel zu den Stufen der reziproken Intentionalität: einfach-intentionaler Bezug auf den Anderen, strategisch-einseitig reflektierter Bezug, doppelt-gegenseitig reflektierter oder kommunikativer Bezug sowie die abschließend in die Gemeinsamkeit reflektierende Metakommunikation). Infolgedessen bleibt das Gemeinschaftshandeln bei Baltzer ein im Prinzip bloß je individuelles soziales Handeln, selbst wenn – unklar, gemessen am eigenen Anspruch, und unabgestimmt mit dem Gesichtspunkt zeitlich nacheinander erfolgender "Abstimmung" - von "Verschränkung von gemeinsamem und individuellem Handeln", "Überlagerung zweier Perspektiven" und Absetzbarkeit der "gemeinsam vollzogenen Handlung (...) von den sie konstituierenden Teilhandlungen der Beteiligten"(181 f) die Rede ist.

Die Bedeutung von Amtshandeln, worin die jeweilige Gemeinschaft als solche durch Individuen handelt, wird, soweit ich sehe, mit keinem Satz in dieser umfangreichen Abhandlung über "Gemeinschaftshandeln" erwähnt. Amtshandeln stellt aber nur die formelle Aufgipfelung der besonderen Eigenart von Gemeinschaftshandeln: Daß in ihm gewissermaßen die Gemeinschaft selbst durch beauftragte Individue handelt.

"Zusammengefaßt ergibt sich folgendes Bild des Gemeinschaftshandelns. Im Gemeinschaftshandeln sind üblicherweise Personen, die hinsichtlich ihres Wissens, ihrer Fähigkeiten und Macht verschieden sind, durch aufeinander abgestimmte, ungleiche Handlungen wechselseitig aufeinander bezogen, wobei es ein Kontinuum von

von Handlungsfolgen auflösen will, verurteilt sich zu selbstverschuldeter Seichtigkeit. Oder ist es nur die "selbstverschuldete Unmündigkeit" (Kant) des derzeitigen, mehr an Moden als an Gedanken orientierten akademischen Philosophiebetriebes?

direkt Beteiligten bis zu völlig Unbeteiligten gibt. Was als abgestimmte Teilhandlung innerhalb eines Gemeinschaftshandelns gilt, hängt von der durchgeführten Handlung, den beteiligten Personen, verwendeten Werkzeugen und Materialien, sowie vom Handlungskontext ab. (...) Der normative Aspekt wird darin sichtbar, daß eine Handlung, die nicht abgestimmt im Sinne des Gemeinschaftshandelns ist, als ein Fehler und nicht lediglich als ein Mißgeschick gilt" (175).

Aus dem letzteren, normativen Gesichtspunkt entwickelt Baltzer auf den letzten hundert Seiten "Grundlinien einer Sozialethik", die an Abstraktheit kaum zu überbieten sind und mit den tatsächlichen Strukturproblemen unserer Gesellschaft oder konkreten Gemeinschaften kaum etwas zu tun haben. Er gesteht abschließend, "mit dieser Konzentration auf das Grundsätzliche in einer ungunstigen Tradition philosophischer Texte" zu stehen (391) – aber es ist nicht die Konzentration auf das Grundsätzliche, was die Lebensfremdheit hervorbringt, sondern das Nicht-ansichtigwerden des Grundsätzlichen, des Waldes der Gesellschaft und seiner Strukturen, vor lauter individuellen Bäumen. Die Behauptung "Institutionen wie auch Organisationen sind Spezialformen gemeinschaftlichen Handelns und eröffnen keinen eigenen ontologischen Bereich", ist sozialphilosophisch eigentlich skandalös, wird allerdings ins Belanglos-Tautologische abgemildert durch den Nachsatz, "was deren Elemente angeht" (392). Man braucht nicht mit Luhmann in subjektlose, irrationale Kommunikationssysteme auszuweichen, um (mit demselben) von einer kollektiven "Systemreferenz" zu sprechen, die viel mehr meint als die Summe ihrer Elemente.

Selbst von der individuellen Systemreferenz her wird das Gemeinschaftshandeln und das soziale Handeln allgemein von Baltzer nicht in die anderen Handlungsstämme eingeordnet. Aus reflexionstheoretischer Sicht (Heinrichs 1980) steht soziales Handeln als dritter, vielfach verzweigter Stamm neben physisch-objektivem Handeln (1), innersubjektivem Entscheidungshandeln (2) und Ausdruckshandeln (4). Im Ausdruckshandeln gibt es die Untergliederung "Gemeinschaftsausdruck", u.a. als "bewegte Selbstdarstellung der Gemeinschaft selbst" wie in Demonstrationen, Spielen, Sexualität, Festen. Hier gewinnt der Ausdruck "Gemeinschaftshandeln" eine Tiefe und Fülle, die ebenfalls allein von dem Konzept in zeitlicher Folge aufeinander abgestimmter Handlungen her nicht in den Blick kommen.

Clemens K. Stepina: Handlung als Prinzip der Moderne. Handlungsphilosophische Studien zu Aristoteles, Hegel und Marx. 135 S. Passagen, Wien 2000; ISBN 3-85165-444-7, DM 38,-.

Die hochinteressante These, die sich schon im Haupttitel dieses schmalen, aber gewichtigen Buches ausgesprochen findet, wird in den vier, aus teils vorher veröffentlichten Aufsätzen hervorgegangenen Kapiteln nicht nochmals ausführlicher begründet: Daß die moderne Philosophie - spätestens seit Kants Grundlegung von "Transzendentalphilosophie"- wesentlich als Reflexion auf Handlungen zu verstehen

sei, also zugleich Reflexionstheorie wie Handlungstheorie (beides im weiteren Sinn) darstellt. (Sie wurde bereits begründet im ebenso überschriebenen Nachwort des Autors zu J. Heinrichs' *"Entwurf systemischer Kulturtheorie"*, Krems 1998.) Der Untertitel verdeutlicht indessen, daß es nicht ausschließlich um moderne Autoren geht. Stepina setzt vielmehr bei Aristoteles' Dichotomie von handwerklicher Poesis der Unfreien und politischer Praxis der freien Bürger an (Kapitel 1: *"Die Begriffe ‚Praxis‘ und ‚Poesis‘ bei Aristoteles: Zum Verständnis von geistiger und körperlicher Arbeit in der antiken Philosophie"*), um das Erbe dieses Klassengegensatzes mitten in der philosophischen Theorie bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Die Darstellung dieses zu wenig "gewürdigten" geistesgeschichtlichen Skandals geschieht hier mit gehörigem Aufwand an historischen Kenntnissen und kritischem Scharfsinn. Weder Hegel noch dem mit viel Sympathie behandelten Marx gelingt nach Stepina die Lösung des "handlungsspezifisch gordischen Knotens" (17), die Überbrückung der Dichotomie von geistiger und körperlicher Arbeit (Kapitel 2: *"Zur Figur von ‚Herrschaft‘ und ‚Knechtschaft‘ in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Karl Marx"*). "Marx' zweifellose Leistung, wenn auch utopische Forderung nach der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit wie von Praxis und Poesis liegt nun darin, dem idealistischen, das heißt ‚abstrakt geistigen‘, Begriff der Arbeit sein materialistisches Wesen im Sinne einer historischen Umkehrung Hegels enthüllt zu haben. Für ihn besteht die erkenntnisbildende Rolle der Arbeit in der sozialetischen Gewißheit, daß sie nicht nur als Werkzeug zum materiellen Reichtum aufgefasst werden kann, sondern vor allem als zentraler Schlüsselbegriff für das gesellschaftliche Ideal der sozialen Einheit" (50). Das dritte Kapitel (*"(Privat-)Eigentum als Garant für Freiheit und Gleichheit? Materialistische Analyse des Grundwiderspruchs in der Hegelschen Rechtsphilosophie"*) ist einer scharfen Hegel-Kritik unter ungewohntem Blickwinkel gewidmet, nämlich der unzulässigen Gleichsetzung eines philosophisch allgemein deduzierten (gerechtfertigten) Eigentumsbegriffs mit dem des bürgerlichen Privateigentums. Dabei wird eine bedenkenswerte Verbindung zwischen Hegels "Idealismus", seiner archetypisch vergeistigten Auffassung von Arbeit und jener Affirmation des bürgerlichen Privateigentums gezogen. Auch Marx bleibt indessen nicht ungeschoren, jedoch wird die Kritik an ihm definitiv erst im 4. Kapitel *"Zeitgenössische Handlungsphilosophien im idealgenetischen Zusammenhang ihrer Hegelschen und Marxschen Herkunft"* artikuliert: "Die beiden gleichursprünglichen Subjekt-Objekt-Relationen, in denen das erkennende und handelnde (arbeitende) Subjekt mit den Objekten in eine Beziehung tritt, werden entweder zugunsten der einen oder der anderen Lebensäußerung zur ursprünglichen gemacht, aus der sich die ihr nunmehr sekundäre Relationsform erst abzuleiten habe" (73 f).

Dieses Kapitel stellt die Krönung des ganzen Gedankengangs dar, indem Stepina die Varianten nach-klassischer Handlungsphilosophie auf spannende Weise systematisiert. Hier der (allzu) konzentrierte Überblick: "Entweder wurde die Subjektphilosophie mit den heutigen Werkzeugen der historisierenden und anthropologisierenden Kompensation zu einer interaktionären Spielart auffrisiert (4.1: Französischer Linkhegelianismus, Deutscher Kreis marxistisch-dogmatischer Hegelkritik und Budapester Schule). Oder sie wurde – nicht minder kompensatorisch – in der eigenen Theorieleistung nur in einer negativen Dialektik fixiert, indem eine strikte Ablehnung von Modifikationsversuchen des idealistischen Reflexions-, beziehungsweise materialistischen Arbeitsparadigmas zugunsten eines ahistorischen Kommunikationsparadigmas ausgerufen wurde ... (4.2: Frankfurter Schule). Diese Varianten nach-klassischer Handlungsphilosophie, die sich

in immer tiefere Spiralen von handlungstheoretischen Widersprüchen zu drehen scheint, haben in neuerer Zeit Selbstbewußtseinstheoretiker (4.3) in Deutschland auf den metatheoretischen Plan gerufen, die die, dem Paradigma klassischer wie nachklassischer Handlungstheorien der Herr/Knecht-Figur zugrundeliegenden Prinzipien der Reflexion und Produktion einer weitreichenden Analyse unterziehen. Entgegen der Linie, die bloß auf Kritik der zeitgenössischen Aktualisierungen von Hegel und Marx aus ist, und so ihre Prinzipien Selbstbewußtsein und Arbeit zu Rumpfbegriffen eines Paradigmas vom präreflexiven Ego gemacht haben (4.3.1: Henrich-Schule), ist die konstruktive Linie einen anderen Weg gegangen: Ihre Vertreter meinen, daß das einzig greifende Paradigma, welches zwischen idealistischer Reflexion, materialistischer Arbeit und interagierender Personalität vermitteln könnte, als eines der dem Erkennen und Handeln gleichursprünglichen, ergo intersubjektiven Reflexion postuliert werden müßte (4.3.2: Heinrichs, Wandschneider, Opielka, Düsing). Allerdings wird zu sehen sein, daß auch die Statuierung dieses Paradigmas, wenn es überhaupt – wie das allein bei Heinrichs zu sehen ist – das Vorrecht einer Lösung der Hegelschen Handlungsaporien genießt, doch sich bei der Lösung der Marxschen Aporie des Handelns nicht minder in einen Zirkel begibt, da der Begriff der Arbeit mit jenem der materiellen Reflexion gleichgesetzt wird⁽⁷⁵⁾. Diese Kritik an einem ungenügenden, einseitig am physischen Handeln orientierten Arbeitsbegriff auch bei Heinrichs wird S. 102 f nochmals artikuliert, nach einer relativ ausführlichen Würdigung des Begriffs der intersubjektiv-sozialen Reflexion, welche zugleich den (in der Habermas-Luhmann-Diskussion nicht gefundenen) Weg vom Handeln zum System darzustellen beansprucht. Es ist richtig, daß in Heinrichs` Handlungstheorie (1980) Arbeit als "sozialer Objektbezug", also unter materiell-physisches Handeln subsumiert auftritt. Dies ist Folge der subjektiven Perspektive oder Systemreferenz, die in diesem Buch bewußt nirgends verlassen wird. Leider wird indessen bei Heinrichs über Arbeit nicht in einer systemischen Perspektive, mit sozialer Systemreferenz, gehandelt (nicht einmal explizit in einem von Stepina nicht berücksichtigten Kapitel über "Begriff und Wert der Arbeit" aus Heinrichs 1997). Arbeit müßte in der Tat systemtheoretisch thematisiert werden, sowohl um Marx gerecht zu werden, der selbst zunehmend systemisch dachte, wie vor allem aus sachlich-systematischer Notwendigkeit: Arbeit als Motor des Subsystems Wirtschaft, das nach Heinrichs` Reflexions-Systemtheorie das erste von vier Subsystemen darstellt, vor den Subsystemen Politik, Kultur, Grundwerte. Diese reflexionstheoretische Vierstufung differenziert übrigens die Basis-Überbau-Dichotomie bei Marx erheblich. Mein Einwand gegen die wichtige handlungstheoretische Untersuchung Stepinas lautet denn auch: Warum nutzt er nicht den von ihm selbst referierten reflexions-systemtheoretischen Übergang von Handlung zu System bei Heinrichs, um die von ihm so eindrücklich aufgezeigten Aporien handlungssystemtheoretisch aufzulösen? Anders lassen sie sich nicht auflösen. Die Dichotomie von geistiger und materieller Arbeit etwa (abgesehen davon, daß sie sich in Heinrichs` Handlungstypologie nicht mehr als Dichotomie darstellt) scheint mir heute, im Zeitalter der computerisierten Arbeit, weder besonders aktuell noch abstrakt-handlungstheoretisch, aus Individualperspektive, lösbar zu sein. Aus systemtheoretischer Perspektive ergibt sich dagegen die Möglichkeit, die abstrakten Handlungstypen durch historische Analyse in Bewegung zu bringen und das revolutionäre Moment produktiver Arbeit zu erfassen. Die zu lösende Aufgabe dürfte sich in systemischer Perspektive so darstellen: Beteiligung der handelnden, insbesondere arbeitenden Individuen an *allen* Ebenen des sozialen Systems sowie systemeigene Kreislauffähigkeit ("Nachhaltigkeit" in einem spezifisch sozialen Sinn).

Das zeitgemäße, produktive Weiterdenken von Hegel und Marx in Richtung einer Handlungs-Systemtheorie, genauer der Reflexions-Systemtheorie, sehe ich nun allerdings durch den so deutlich aporetischen Gedankengang von "Handlung als Prinzip der Moderne" vorzüglich vorbereitet. Der junge Philosoph Stepina von der Universität Wien hat – ob er das bei der Ankündigung einer "systematischen Untersuchung" im Vorwort schon so sah? – eine große Einleitung zu weit Größerem und extrem Wichtigem vorgelegt.

3. Liberalismus versus Kommunitarismus

Amitai Etzioni: Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Frankfurt/New York 1997 (Campus), 375 S.

Der amerikanische Originaltitel dieses kommunitaristischen Werkes lautet: "The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society" (1996). Daß jemand eine neue Goldene Regel, nämlich eine solche für die Moral der Gesellschaft, als These eines soziologischen Buches aufzustellen wagt und diese These auch durchführt, läßt aufhorchen und zeugt vom Bewußtsein des Autors um seine Autorität als führender Kommunitarist. "Achte und wahre die moralische Ordnung der Gesellschaft in gleichem Maße, wie Du wünschst, daß die Gesellschaft Deine Autonomie achtet und wahrt"(19), so lautet diese neue, ins Soziologische gewendete Goldene Regel. Etzioni will damit individuelle Autonomie oder Freiheit – die Domäne oder der Grundwert der "Liberalisten"! – ins Verhältnis zum kommunitaristischen Grundwert "Ordnung der Gemeinschaft" setzen. Richtiger, im Unterschied zu den "Sozialkonservativen" gehe es den Kommunitaristen eben nicht einfach um Gemeinschaft und deren Ordnung, im Zweifelsfall auf Kosten der Autonomie des Individuums, sondern um die Balance, das Gleichgewicht, zwischen diesen beiden, je einseitigen Grundwerten: Die neue Bezugsetzung zum Liberalismus (etwa Rawls oder einfach der unzähligen Individualismus- und Privatisierungsvertreter in den USA) ist also eine reflektiertere, mit einem neuen Syntheseanspruch auftretende. Ebenso wie vom Liberalismus setzt Etzioni sich von den Sozialkonservativen ab, bei denen Ordnung, law and order, im Zweifelsfall Vorrang vor der individuellen Autonomie hat.

Welche Grundfrage bewegt Etzioni, die ihn – über das alte Links-Rechts-Schema hinaus (29) - zu dieser aktuellen Dreiteilung zwischen Liberalen, Sozialkonservativen und Kommunitaristen führt? Es ist die Frage, "was eine gute Gesellschaft ausmacht"(16). – "Für die hochentwickelten westlichen Gesellschaften stellt sich die Frage, ob es an der Zeit ist, auf eine Absicherung allgemeingültiger Grundwerte zu drängen und der individuellen Autonomie bestimmte Grenzen zu setzen"(ebd.). Es ist die Rede von einer "Soziologie der Tugend"(20), sowie von "Tugenden" und "Pflichten", davon, daß "eine gute Gesellschaft eine soziale Ordnung benötigt, die auf der

Verpflichtung gegenüber speziellen Tugenden und deren Verkörperung beruht”(38). Etzioni weiß sehr wohl: “Begriffe wie ‚moralische Krise‘ werden von Politikern, religiösen Führern und anderen Meinungsmachern in geradezu inflationärer Weise verwendet”(93). Er weiß auch aus reichlichem empirischem Umgang mit Statistiken: “Sowohl Kirchgänger wie auch die Gesamtbevölkerung setzen Familie und moralische Maßstäbe an die erste Stelle, Hobbys und Geldverdienen an die letzte” ihrer Werteskala (322).

Bei soviel Übereinstimmung müßten wir eigentlich längst in einer “guten Gesellschaft” leben! Diese Folgerung zieht der Autor allerdings ganz und gar nicht, selbst wenn er erstaunlicherweise meint, daß die Wertewelt bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts noch soziologisch in Ordnung war (305). Abgesehen von solchem, mir unverständlichen Optimismus haben wir ein hochgeschaites Buch vor uns, dessen moralische Wertungen nichts als den gesunden Menschenverstand selbst in geschickter Argumentation artikulieren. Zum Schluß heißt es freilich: “Mitunter kommt es mir vor, als ob sich die Differenzen meiner Position gegenüber anderen Auffassungen auf Fragen der Anwendungen gemeinsamer Prinzipien beschränken, oder aber das Niveau der Verpflichtungen betreffen, oder daß die Unterschiede eher von beiläufiger als von zentraler Bedeutung sind”(324).

Das hätte ihm zu denken geben sollen! Geht es in einer normativen politischen Philosophie und Soziologie wirklich primär um die Notwendigkeit einer je-individuellen “moralischen Erneuerung”, die gerade die korruptesten Politiker appellativ zu beschwören beliebt? Könnte es sein, daß Etzioni die wichtige Kantische (liberalistische) und allgemein “moderne” Unterscheidung von Recht und Moral in dem Sinne vernachlässigt, daß gar nicht die Fragen der “Moral”, der “Tugenden”, “Pflichten” und nicht einmal der “Werte” als solcher die entscheidenden heute anstehenden Fragen einer Sozialtheorie sind, sondern: *die Frage nach der rechtlich-politischen und das heißt demokratie-strukturellen Umsetzung eigentlich anerkannter, konsensfähiger Werte?* Hier - nicht in irgendeinem Einwand gegen die “kommunitaristischen” Werte, die ich selbst unter dem Titel “kommunikative Gesellschaft” einschließlich der Hochschätzung des Gemeinschaftsbegriffs bereits vertrat, als “Gemeinschaft” in der Sozialtheorie noch ein Unwort war (Heinrichs 1978) – liegt mein gravierender Einwand gegen dieses Buch und seine moralisierende Mentalität: Es wird keine Demokratietheorie entwickelt, nach welcher die dynamische, anpassungsfähige Umsetzung von ethischen Wertvorstellungen in das geltende Recht einer pluralistischen Gesellschaft geschehen kann. Der Gedanke eines Grundwerte-Parlamentes, als konkretes Teilpostulat einer vergegliederten Reflexions-Systemtheorie, schlägt die Synthese auf politisch-rechtlicher Ebene zur *Verwirklichung* vor, die Etzioni nur in abstracto und mit den aufgezeigten Widersprüchen, vorschwebt: die Synthese von individueller Autonomie und effektiver, rechtlicher Durchsetzung moralischer Werte, über welche die gesellschaftliche

Wertegemeinschaft einen jeweiligen, dynamischen, d.h. je neu zu findenden Konsens herzustellen vermag. Erst wenn solche Institutionen, die auf nicht-theokratische, pluralistische Weise Moral in Recht umsetzen, vorhanden wären, lohnten sich die moralsoziologischen Ausführungen Etzionis und professioneller Moralisten. Dann wäre auch eine Synthese zwischen der durchaus falschen Alternative möglich: "Menschen, die bereit sind, sich an moralischen Dialogen zu beteiligen, anstatt eine staatlich verordnete Moral zu verlangen"(322). Wer zwischen Moral und Recht zu unterscheiden weiß, verlangt überhaupt keine Moral vom Staat, sondern demokratisch und nur indirekt durch ethischen Konsens legitimierte Rechtsnormen. Aber er möchte die Frage beantwortet wissen, wie mehr oder weniger einmütig bestehende Moralvorstellungen – nehmen wir etwas so Elementares wie den moralischen Anspruch jedes Erdenbürgers auf ausreichende und gesunde Lebensmittel oder das sogenannte "Recht auf Arbeit" – auf sowohl ethisch wie demokratietheoretisch fundierte Weise mehr werden können als der ideologisch ablenkende und rechtfertigende "Geist geistloser Zustände" (Marx), nämlich geltendes, durchsetzbares Recht. Die eigentliche Geistlosigkeit unserer, nicht zuletzt amerikanischer, Wirtschafts- und Demokratiezustände wird von moralsoziologischen Appellen nicht angetastet, wohl vernebelt. Der deutsche Titel "Verantwortungsgesellschaft" entspricht denn auch vorzüglich dem gegenwärtigen, hochideologischen Ethik-Boom, der das ohnehin überforderte Individuum mit zusätzlicher Verantwortung belastet, um die strukturellen Defizite der gegenwärtigen Demokratie mit individuellen Schuldgefühlen zusätzlich zu verschleiern.

John Rawls: Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998 (Suhrkamp), 539 S.

Der durch "A Theory of Justice" (1971; dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1975) bekannt gewordene, oft als Wiederbeleber der praktischen Philosophie gefeierte Harvard-Professor legt mit "Political Liberalism" (amerikanische Ausgabe 1993) sein zweites Hauptwerk vor, das er selbst als Fortsetzung, Selbstkorrektur und Ergänzung zu jenem ersten versteht. Rawls erweist sich auch hier als vor allem Kant nachfolgender Theoretiker eines fiktiven Gesellschaftsvertrages in einem Urzustand. Wir erinnern uns an die beiden Hauptprinzipien in der "Theorie der Gerechtigkeit": Die fiktiven Personen im Urzustand würden sich (unter dem Schleier des Nichtwissens von ihrer eigenen Position usw.) erstens für die maximale gleiche individuelle Freiheit sowie zweitens für das Differenzprinzip entscheiden, das Ungleichheiten der Verteilung nur dann zulässt, wenn jedermann, und zumal der am schlechtesten gestellte, einen Vorteil davon hätte. Diese beiden Prinzipien lesen sich jetzt so: 1. "Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert." 2. "Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: *erstens* müssen

sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und *zweitens müssen* sie größtmöglichen Vorteil für die am wenigstens begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken" (69 f. u.ö.).

Rawls weist in den beiden Einleitungen (1992 und 1995 zur Taschenbuchausgabe) mit erfreulicher Deutlichkeit darauf hin, daß in "A Theory of Justice" noch kein Unterschied zwischen *Moralphilosophie* und *politischer Philosophie* gemacht wurde, während diese Unterscheidung geradezu die Basis des neuen Werkes darstelle (11). Damit hängt zusammen, daß er in dem früheren Werk noch nicht die Unterscheidung spezifisch *politischer* Gerechtigkeitskonzeption und *umfassender Lehre* (moralischer oder theoretischer) macht. Er wird nicht müde, das eigentliche Problem des politischen Liberalismus herauszustellen: "Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen"(14). Es ist das Problem des weltanschaulichen Pluralismus, den Rawls mit der Reformation heraufziehen sah, der aber selbst von der historischen Aufklärung mit ihrem Anspruch, eine vernünftige (umfassende) Lehre anstelle der autoritären religiösen Lehren zu setzen, noch nicht adäquat, nicht im "liberalen" Sinne erfaßt worden war. Rawls ist sich – anders als die offenen und verdeckten Relativisten unserer Zeit – darüber im klaren, daß auch der weltanschauliche und sonstige (kulturelle, politische) Pluralismus einer gemeinsamen, durchdachten Wertgrundlage bedarf. Und eben diese will er durch jene bereits zitierten obersten Grundsätze bieten. Er unterscheidet (umfassenden) Wahrheitsanspruch von (öffentlicher) Vernünftigkeit, die er in einer seiner vielen geschickten "operationalen" Definitionen folgendermaßen definiert: Personen sind in einer grundlegenden Hinsicht vernünftig, wenn sie – sagen wir unter Gleichen – bereit sind, Grundsätze und Standards als faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und ihnen freiwillig zu folgen, wenn sie sicher sein dürfen, daß andere ebenso handeln werden"(121). Das Rationale versteht er dann – durchaus in gewisser Übereinstimmung mit oder parallel zu Kants Unterscheidung von "Vernunft" und "Verstand" (ratio), als das Vermögen, geeignete Mittel für Zwecke und Interessen zu wählen (123).

Mir scheint, daß dieses neue Verständnis von "politischem Liberalismus" beachtenswert ist und durchaus Rückhalt in der abendländischen Begriffsgeschichte findet, (was aber nicht die Sorge des Systematikers Rawls ist). Liberalismus meint insoweit nicht Individualismus und den Vorrang des Individuums um jeden Preis, meint auch nicht eine Priorität der Freiheit vor Gleichheit, ein eher scheinbares Problem, das Rawls mit Recht so gar nicht stellt, indem er Freiheit und Gleichheit oft, so auch in den oben zitierten Prinzipien, in einem Atemzuge nennt. Der Begriff meint die Fähigkeit, sich mit "öffentlicher Vernunft" auf einen Standpunkt des Pluralismus jenseits umfassender ethischer und sonstiger Lehren zu stellen, um rechtlich-politische Regelungen der

Fairneß (Gerechtigkeit) zu finden. Daß die so von Moralphilosophie unterschiedene "politische Philosophie" im wesentlichen eine *Rechtsphilosophie* ist, daß also der Standpunkt kein moralischer, sondern ein (natur)rechtlicher ist – durchaus im Kantischen Sinne einer gemeinsamen Regel der Freiheiten –, das findet sich eher abgrenzend ausgedrückt: "Die Gerechtigkeitskonzeption, zu der diese Grundsätze gehören, darf nicht als eine Methode betrachtet werden, juristische Fragen zu beantworten, sondern muß als ein gedanklicher Rahmen angesehen werden, der die Überlegungen von Juristen, die er überzeugt, ordnen, ihr Wissen ergänzen und ihrem Urteil förderlich sein kann"(495). Es geht beim "politischen Liberalismus" in Rawls Verständnis um so Elementares wie die von Kant vorgenommene Unterscheidung von *Moral und Recht* (die nicht parallel ist zu der von Legitimität und Legalität, da es ja gerade um die vernünftige Legitimierung der Freiheitsrechte geht). Aber Recht wird im philosophischen, damit ethisch fundierten, nicht im positivistischen Sinne verstanden. Wie oben am Beispiel des Buches von Etzioni deutlich wurde, sind diese Unterscheidungen für Kommunitaristen (wie eingeständenermaßen für den frühen Rawls selbst) keine Selbstverständlichkeit.

Meine Einwände betreffen nun weder die Grundintentionen für sich noch die ebenso klare wie brillante Gedankenführung des Autors, deren Nachvollzug bis in die Einzelheiten freilich eine Zumutung bleibt, wenn nicht die Frage beantwortet wird: Wo und von wem sollen solche Kriterien gerechter Gesetzgebung eigentlich realisiert werden? Diese Frage hängt mit dem Haupteinwand zusammen: Sind die Freiheitsprinzipien guter Gesetzgebung geeignet, die faktisch vorhandene "Grundstruktur" unserer Demokratien zu thematisieren? Der Begriff "Grundstruktur" spielt im letzten Teil des "Politischen Liberalismus" eine große Rolle: "Unter der Grundstruktur verstehen wir die Art und Weise, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen sich zu einem System zusammenfügen und in der durch sie grundlegende Rechte und Pflichten zugewiesen und die Erträge sozialer Kooperation verteilt werden"(367). Selbst diese Definition von Grundstruktur einer Gesellschaft leitet immer noch die Perspektive (Systemreferenz) der einzelnen Akteure, nicht die Systemreferenz der Gesellschaft als ganzer. Freilich geht Gesellschaft aus Handlungen der Einzelnen hervor – fragt sich allerdings, wie und von wem dieses Hervorgehen beschrieben wird, von John Rawls sicher nicht. *Und wo steht geschrieben, daß die Gesamtarchitektur ("Grundstruktur") einer Gesellschaft durch Handlungsprinzipien vom Standpunkt der Einzelnen her überhaupt beschreibbar ist?* Spätestens mit dem Begriff der Grundstruktur als dem "ersten Gegenstand der Gerechtigkeit" (367 ff) müßte eine Debatte über architektonische Prinzipien der Gesellschaft erfolgen, die nicht *unmittelbare* Handlungsprinzipien der "horizontalen", unmittelbar zwischenmenschlichen Interaktion sind – auch wenn eine Systemtheorie der Gesellschaft die Verbindung zwischen Handlung und System herstellen, also Handlungs-Systemtheorie sein muß. Daß eine solche Diskussion nicht einmal andeutungsweise stattfindet – obwohl ein Talcott

Parsons (1902-1979) seit 1944 an derselben Harvard-University lehrte – halte ich für einen gravierenden Mangel, ja eine Betriebsblindheit im philosophischen Elfenbeinturm. Überraschenderweise setzt Rawls sich auf drei Seiten (399-403) allerdings mit Hegel und dessen Kritik an den Vertragstheorien von Hobbes bis Kant auseinander: “So glaubte Hegel, daß diese Lehre Gesellschaft und Staat mit einem Zusammenschluß privater Personen verwechsle. (...) Ein weiterer Einwand lautete, daß diese Lehre die soziale Natur der Menschen verkenne und darauf beruhe, ihnen gewisse unveränderliche Fähigkeiten und besondere Wünsche zuzuschreiben, die von der Gesellschaft unabhängig und ihr in der Theorie vorgeordnet seien”(399 f; ist es Zufall, daß die Quellenangabe zu Hegel nicht stimmt? Nicht § 182 f der “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, in der angegebenen Werkausgabe, handeln von der Vorstellung eines staatsbildenden Vertrags, sondern §§ 75 und 258). Rawls ganze Entgegnung besteht darin zu wiederholen, “daß der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft ist, deren wesentliche Aufgabe es ist, Hintergrundgerechtigkeit herzustellen”(400). Gemeint ist wiederum der erste Gegenstand einer fiktiven Vertragsverhandlung, und mit “Grundstruktur” sind nur die “Grundfreiheiten” wie die der Denkfreiheit und freien Meinungsäußerung angesprochen, mit “Institutionen” so etwas wie Eigentums-, Erbschafts- und Spargesetze. Es fehlt der Sinn dafür, daß Hegel die sozialen Gebilde als Entitäten sui generis thematisieren wollte. Hier geht es nicht darum, Hegels Art der Architektur von Gesellschaft – etwa die Gliederung in Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat - zu verteidigen, sondern daß er überhaupt – nach Fichtes Vorläuferschaft im “System des Naturrechts” von 1796, das vor allem die Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit durchexerzierte, sowie in der “Staatslehre” von 1813 - einen systemisch-architektonischen Gesichtspunkt verfolgte, und das ist der überaus aktuelle, systemtheoretische wie geschichtsphilosophische Kern seiner Einwände gegen die subjektivistischen Vertrags-Fiktionen.

Vielleicht würde Rawls erwidern, daß es sich auch bei einer modernen systemischen Sozialtheorie wiederum um “umfassende Lehren” handele, die er gerade vermeiden wolle, indem er nicht einmal den Wahrheitsbegriff in Anspruch nehme, sondern nur den der operationalen Vernünftigkeit (174). Ich sehe allerdings nicht, wodurch sich Rawls Systematik von Freiheitsgrundsätzen im Wahrheitsanspruch von einer strukturalen Handlungs- und Systemtheorie unterscheidet, die – eben als Strukturtheorie - ihrerseits keine “umfassende Lehre” im weltanschaulichen Sinne ist (Heinrichs 1986, 18-35: “Strukturelle Systematik als offene”).

In ihrer einseitigen Konzentration auf Handlungsregeln sind Rawls` als rechtsphilosophischer Denksport sicher nicht uninteressante, aber in keiner Weise aktualisierbare Regeln des “Politischen Liberalismus” noch nicht weit von der alten politischen Moralphilosophie entfernt. Leider ist ihnen das mit den meisten Vertretern des “Kommunitarismus” durchaus gemeinsam – auch wenn diese, in handlungs-

systemtheoretisch undurchschaubarer Weise, das Ganze einer Gemeinschaft/Gesellschaft akzentuieren. In dieser Hinsicht gehen die amerikanischen Uhren anders – wenngleich die "Moral"-Sprache auch bei den Nachfolgern der Kritischen Theorie eigenartige (eher amerikanisch als europäisch begründete) Konjunktur hat. Vielleicht macht der Hegel-Kenner und Kommunitarist Charles Taylor da einmal eine Ausnahme?

Rainer Forst: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt/M. 1996 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 479 S.

Die Untersuchung ist von der Überzeugung geleitet, daß eine kritische Analyse der Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus die Möglichkeit bietet, einen systematischen Beitrag zur Klärung der Grundbegriffe einer Theorie der Gerechtigkeit zu leisten. Im Mittelpunkt steht das klassische Problem einer "moralisch" begründeten Theorie politischer und sozialer Gerechtigkeit. Der sogenannte Kommunitarismus problematisiert bekanntlich eine liberale Gerechtigkeitstheorie der Linie Kant-Rawls als unangemessen-abstrakt, weil die Gebundenheit des Moral- und Gerechtigkeitsproblems an konkrete Gemeinschaften und ihre Kulturen nicht in den Blick komme. Aus der teilweise akribischen Diskussion von Texten kommunitaristischer Denker (Taylor, Sandel, Walzer, McIntyre u.a.) – sehr wertvoll für speziell an den Nuancen des Kommunitarismus Interessierte - ergibt sich letztendlich: "Die kommunitaristische These, daß sich praktische Probleme 'situierter' Personen stets als Mitgliedern von Gemeinschaften stellen und innerhalb intersubjektiver Kontexte beantwortet werden müssen, ist nicht zurückzuweisen, sondern zu differenzieren" (436). Differenziert wird nach den vier "Kontexten": Ethik, Recht, Politik, Moral, "die zu einem vollständigen Begriff von Gerechtigkeit gehören" sollen (ebd.) "Somit lehrt die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, daß die einfachen Entgegensetzungen des Guten und individueller Rechte oder des moralisch Richtigen, von Gemeinschaft und Gerechtigkeit, von Sittlichkeit und Moralität, von konkreten Kontexten und abstrakter Vernunft unzureichend sind; die vorgeschlagene grundbegriffliche Klärung hat gezeigt, daß die Person im Zentrum von Gerechtigkeitsfragen steht, nicht allein als ethische Person, als Rechtsperson, als Bürger(in) oder als moralische Person verstanden werden darf, sondern als Person in allen diesen Gemeinschaftsdimensionen. Die Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit bestehe darin, diese Kontexte der Gerechtigkeit angemessen zu bestimmen und zusammenzuführen. Ihr zufolge dürfte die Gesellschaft, die diese Kontexte vereinigt, gerecht heißen" (437).

So der Schluß der über 400-seitigen Untersuchung. Anscheinend ist die genannte "Aufgabe einer Theorie der Gerechtigkeit" nach allem noch unausgeführt, die grundbegriffliche Klärung aber soll geleistet worden sein. Dabei war die Vierer-

Systematik von Ethik, Recht, Politik und Moral von Anfang an als scheinbar unproblematisch vorausgesetzt. Sie wird allerdings nirgends begründet - und läßt sich so nicht begründen. Denn hier ist von Bereichen mit kategorial völlig verschiedenem Status die Rede: Recht und Politik sind keine gesellschaftliche Bereiche, die sich gegeneinander so unterscheiden und stufen lassen, wie der Forst es denken will: Recht ist die gesellschaftlich geltende Kanalisierung von Macht, Politik der den rechtlichen Strukturen dialektisch zugeordnete Umgang mit Macht auf *derselben sozial-systemischen Ebene*. Ethik und Moral werden dagegen nicht mit systemisch-kollektiver Referenz betrachtet, als Teil des Legitimationssystems der Gesellschaft, sondern im wesentlichen vom Individuum her (mit individueller Referenz). Derartige Unterscheidungen von systematischen Betrachtungsweisen (Systemreferenzen) fehlen jedoch gänzlich, so daß die angebliche Vierheit eine Pseudo-Systematik darstellt. Von handlungs- oder systemtheoretischen, womöglich handlungs-systemtheoretischen (etwa in Anschluß an Parsons, dem die formale Vierheit entliehen sein mag, ohne daß seine systematischen Ansprüche ernst genommen würden) oder gar reflexions-systemtheoretischen Klärungen kann keine Rede sein - noch von anderen "grundbegrifflichen Klärungen". Die "Kontexte der Gerechtigkeit", als gesellschaftliche Sinnbereiche oder Subsysteme, die zu unterscheiden und in Bezug zu setzen wichtig wären, lauten aus reflexions-systemtheoretischer Sicht: Wirtschaft, Politik, Kultur und Legitimationssystem (letzteres mit Weltanschauung, Ethos/Ethik, Religion, Mystik) nicht Ethik, Recht, Politik und Moral. Hier läge der vom Verfasser ignorierte systemtheoretische Diskussionsbedarf.

Zentral für die ganze Untersuchung ist die außerhalb der Habermas-Schule ungewöhnliche Unterscheidungsweise von Ethik und Moral. Nachdem schon einige Dutzend Seiten mit ihr gearbeitet wurde, wird lediglich in einer Anmerkung ihr Ursprung bei Habermas benannt, der sich seinerseits auf Strawson stützt (53 f). Erst im "systematisch" zusammenfassenden Kapitel V ("Kontexte der Gerechtigkeit") werden den Begriffen "Ethik" und "Moral" jeweils eigene Seiten gewidmet: "Ethische Fragen sind Fragen des guten Lebens einer Person als Mitglied partikularer, ethischer Gemeinschaften" (388, wenn es nicht "ethnisch" heißen soll, ist die Definition zirkulär). Die "Rechtfertigungsgemeinschaft" für moralische Fragen sei dagegen die "Gemeinschaft aller Menschen" (402). Abgesehen von dieser gewaltsamen Terminologie (kurz: Ethik im Sinne *partikularer Sitten* – Moral als *universelle Sittlichkeit*): Liegt das kommunitaristische Problem nicht gerade darin, daß Allgemeingültigkeit des sittlichen Anspruchs *innerhalb* der partikulären Bindungen existiert? Daß also sowohl eine Bevorzugung und Verantwortung gegenüber den konkret vertrauten Menschen besteht wie auch eine sittengebundene (im Anspruch gleichwohl universale) Sittlichkeit? In der Einheit-und-Unterscheidung von bedingter und unbedingter Geltung von kulturellen Normen (Sitten) und ethischen Normen (Sittlichkeit) innerhalb der jeweiligen Kulturen dürfte das Problem liegen, das nicht definitorisch beseitigt werden kann. Meines Erachtens sind dazu u.a. die Allgemeinheit des Geltungs*anspruchs* bestimmter

Normen von der empirischen Allgemeinheit des Geltungsbereichs und der Geltungsbedingungen zu unterscheiden. Dieses Problem, das sich übrigens analog als das von religiösem Anspruch und kultureller "Einbettung" stellt (Heinrichs 1997, 231-254), scheint in der Kommunitarismus-Diskussion noch nicht adäquat behandelt worden zu sein. Es hätte für die Diskussionen um Weltethos und Weltkulturen große politische Bedeutung.

Anfangs soll es sich bei "Ethik" und "Moral" um eine bloß "kriterielle", den Geltungsstatus betreffende, Unterscheidung handeln, "die nicht bestimmte Wertbereiche a priori als dem einen oder anderen Kontext zugehörig aussondert" (54). Hier könnte der wohlwollende Leser vermuten, hinter der neuen Konjunktur von "Moral" (besonders in der Habermas-Schule) im Unterschied zu "Ethik" stehe im Grunde das Anliegen einer sozialwissenschaftlichen Normenlehre, einer Disziplin der (im Sinne Webers) werturteilsfreien Beschreibung faktisch geltender Normen: als von Werten, die durch praktische gesellschaftliche Anerkennung eben zu Handlungsnormen werden. Normen sind in der Tat solche Werte, die durch (implizite oder explizite) gesellschaftliche Metakommunikation zu kollektiver Geltung gelangen. Die Unterscheidung von Werten und Normen, die ich bei Forst nicht geklärt sehe, ist keine materiale, sondern eine formale: eine solche der praktisch-sozialen Reflexion, der reflexions-theoretisch Rechnung getragen werden müßte. Jeder Wert, unabhängig von Reflexionshöhe und Allgemeinheit, kann in bestimmten Bereichen der Gesellschaft zur geltenden Norm erhoben werden. Doch Forst erklärt mit der Unterscheidung zwischen "ethischen Werten und allgemeinen Normen" (54) die Allgemeinheit zum Unterscheidungsgrund der ethischen Werte sowohl zu Rechtsnormen wie zu moralischen Normen. Diese Allgemeinheit ist auch der Grund, weshalb - pseudohegelisch - zwischen Ethik und Moral noch Recht und dann Politik treten sollen. Die von Kant zureichend geleistete Unterscheidung von Ethik (Moral) und Recht hat indessen andere Unterscheidungsgründe als das Kriterium der Allgemeinheit. Wohl ist richtig, daß die Unterscheidung von Sittlichkeit und Recht wichtige Bedingung einer universalistischen Sittlichkeit ist.

Die Stärke des Buches, die nuancenreiche Diskussion der Autoren beider Seiten – Etzionis "The New Golden Rule" (1996) war noch nicht erschienen - , versichert wegen der systematischen Defizite in schwer durchschaubaren Diskussionen, ohne zu einem anderen nennenswerten Ergebnis als dem anfangs zitierten führen zu können. Zumal auch das ebenso vielberufene wie vieldeutige Diskursprinzip in Geltung und Grenze diskursiv (im Sinne von argumentativ!) unterbestimmt und zugleich überfrachtet bleibt.⁸

8 *Es kennzeichnet die Herrschaft des "herrschaftsfreien Diskurses", in dem nicht einmal zwischen der englisch-französischen Bedeutung von discours als Rede überhaupt und der scholastischen sowie deutschen Wortverwendung von Diskurs als argumentativ-rationaler Rede unterschieden wird, daß diskursive Einwände gegen die Diskurs-Mode nicht diskutiert werden. Vgl. Heinrichs 1976, § 13 "Die kommunikative Inkompetenz des Diskurses"; ders. 1986, 258 f; ders.: Simulation als Kulturkrankheit. Die Als-ob-Philosophie unserer Geisteswissenschaften und die semiotische*

Was soll z.B. "politischer Diskurs" heißen? Etwa, daß ausgerechnet in der Politik derjenige argumentative Diskurs geführt werden soll, der selbst da durch Machtstrukturen, Vorurteile, Opportunismus usw. korrumpiert ist, wo er wirklich hingehören würde, an die Universität?

Günter Meckenstock, Wirtschaftsethik, Berlin - New York 1997 (de Gruyter), 415 S,

Der Autor versteht Ethik als "die methodische Reflexion auf die Konstituentien sittlichen Verhaltens und auf die moralischen Regeln für dieses sittliche Verhalten" (50). Er trägt mit dieser Definition einer Dreidimensionalität der Erkenntnisvollzüge (nach J.G. Fichte) als Vorstellungswissen in der gelebten Sittlichkeit, Kategorienwissen in moralischen Sollensregeln und Prinzipienwissen in der ethischen Reflexion Rechnung (12). Daß seine Ethik zugleich auf die Allgemeinheit der Vernunft wie auf die Kriterien der "organisierenden Mitte des christlichen Glaubens"(18), gemeint sind wohl der Schöpfungs- wie der Liebesgedanke, rekurriert, also – ohne äußerlich erkennbare "Vorwarnung" - eine theologische Ethik darstellt, wird wissenschaftstheoretisch nicht weiter problematisiert und braucht es auch hier nicht, da sich das Christliche des Gedankengangs weithin im Raum der allgemeinen (historisch durch das Christentum mitgeprägten, wenngleich oft diffamierten) Vernunftgründe bewegt.

Das "sittliche Ziel" oder "höchste Gut" wird für Meckenstock in der Ausbildung unterschiedlicher Sozialgestalten realisiert, "die ihren unverzichtbaren Beitrag zum höchsten Gut leisten: die Geselligkeit leiste die freie Kommunikation, die Rechtsgemeinschaft den gerechten Frieden, die Wissenschaft die evidente Wahrheit und die Frömmigkeit das Gottesreich (78). Das höchste Gut werde in der Integration dieser aufeinander bezogenen Sphären real. Diese nicht selbstverständliche Systematik – ist Wissenschaft wirklich eine "Sozialgestalt"? – sei hier dahingestellt.

Im ganzen Grundlegungskapitel (51-147) werden in klarer, angenehm unpräziser Sprache (im Vergleich zur Frankfurter Schule) wichtige "Grundbestimmungen der Ethik" sowie "Theologische Impulse und Aspekte der Wirtschaftsethik" und ihrer Geschichte aufgezeigt, denen kaum irgendwo zu widersprechen wäre, wenn sich nicht z. B. schon gewichtige wirtschaftsethische Vorentscheidungen ankündigten, wo er z.B. Luthers Verdikt über die Zinsnahme als zeitgeschichtlich bedingt entschuldigt: "Luther nahm zu Fragen der Geldwirtschaft eine konservative Position ein und blieb im Vorstellungskreis und den Verhaltenseinstellungen der Naturalwirtschaft stehen. Er sah das Zinsnehmen als eine vom Geiz bestimmte Handlung des Mammonismus an"(106). Sosehr Meckenstock auch spezifisch sozialetisch argumentieren will, so möchte er doch "eine am Tugendbegriff orientierte Individualethik" nicht einfach durch eine "am Systembegriff orientierte Institutionenethik" (41) ablösen. Schon deshalb begegnet ihm der bloß individualethisch interpretierte Kritik Luthers am "Mammonismus" kaum in seiner heutigen systemischen Verhüllung und ungleich gesteigerten Macht.

Auch die folgenden Kapitel zeugen von soliden ökonomischen und ökonomiegeschichtlichen Schulkenntnissen des Verfassers. Mag der Begriff der Wirtschaft - "Wirtschaft umfaßt diejenigen menschlichen Tätigkeiten, die auf die Herstellung sowie die technische und (eingegrenzte) soziale Verteilung von knappen oder knappheitsbedrohten grundsätzlich tauschbaren Gütern unter der Maxime der größten Nutzensstiftung mit dem Ziel der Wohlstandsvermehrung gerichtet sind" (148) – als Definition in mehrfacher Hinsicht fragwürdig sein, so kann man sich an der

verständlichen Darstellung von Wirtschaftsmodellen und ihren zentralen Begriffen und Alternativen schadlos halten. Das ist zweifellos wertvolle Information zum Nachschlagen, auch für Ökonomiestudenten.

Im ganzen wird die soziale Marktwirtschaft gerechtfertigt, freilich mit den aus der politischen Diskussion bekannten ethischen Verbesserungsmöglichkeiten. Im allgemeinen ist daher allerdings, bei dieser grundsätzlichen Konformität mit dem bestehenden System, kaum zu unterscheiden, wo Meckenstock deskriptiv spricht und wo er ethische Postulate ausspricht.

Das Fragwürdige liegt nicht allein in dem zitierten Wirtschaftsbegriff: Gehören die Vermarktung von Kultur und Kunst sowie die ökonomischen Aspekte der Wissenschaft nicht zur Wirtschaft? M.E. muß der Wirtschaftsbegriff nicht von den Objekten, den Gütern, her, sondern von der Handlungsart, dem physisch orientierten sozialen Handeln her, das sich zu einem Subsystem des sozialen Handlungssystems ausformt, eingeführt werden. Dies mag ein sozialtheoretischer, nicht unmittelbar ethikrelevanter Vorbehalt sein. Merkwürdiger ist schon, daß eine so positive Zielsetzung ("Maxime der größten Wohlstandsstiftung") in die Definition von Wirtschaft aufgenommen wird, während die konkrete Ausformung dieser "Wohlstandsstiftung" Elemente zuläßt, die ethisch höchst fragwürdig sind: spätestens die unbefragte Übernahme der "drei elementaren Produktionsfaktoren (...), nämlich Arbeit, Boden, Kapital. Durch diese Dreiteilung wird die Verteilung des Einkommens erklärt: Arbeit wird entlohnt, Boden erhält Grundrente, Kapital bekommt Zins bzw. Profit" (212). Nirgends ist zu erkennen, wo und wie der Verfasser diese deskriptive, unheilige Dreieinigkeit in Frage stellen würde: Nach gerechter Entlohnung der Arbeit wird nur im Denkraum des gängigen Tarifverhandlungsdenkens gefragt. Als gäbe es nicht auch christliche Sozialethiker (wie der aus Amt und Orden getriebene Jesuit und Innsbrucker Moraltheologe Johannes Kleinhappl, 1893-1979; vgl. Heinrichs 1997, 123-174), die das Lohnarbeitsverhältnis, "die Bewirtschaftung des Menschen durch den Menschen", im Prinzip für unsittlich erklärten; als wäre die Diskussion über Bodenrecht, d.h. über den grundsätzlichen Gemeinschaftscharakter des Bodens (der gleichwohl in Pachtverhältnissen individuell *genutzt* werden dürfte) nur Sache einiger neuerer "Sektierer" wie der Freiwirte um Silvio Gesell und anderer Bodenreformer, als wäre das römische Recht auf Privateigentum am Boden (nicht nur auf dessen private Nutzung!) menscheitsweit akzeptiert und problemlos; als gäbe es keine ernstzunehmende Diskussion über den gewaltigen "moralischen Schatten des Zinses" (so ein Sonderheft der Zeitschrift "Der 3. Weg") und dessen ungeheuer verwüstende Wirkung. Ist es nicht der Zins, der den "feinen" Unterschied zwischen freier Marktwirtschaft und kapitalistischer Marktwirtschaft (den Meckenstock rein begrifflich anerkennt) zu einem gewaltigen Gegensatz macht?

Kurz, diese "Wirtschaftsethik" stellt eine systemimmanent gut "informierende", aber keine begrifflich tiefgreifende akademische Übung dar. Würde begrifflich durchgegriffen, würde sich eventuell zeigen, daß aus humanistischer, erst recht aus christlich motivierter Solidarität auch praktisch weltweit durchgegriffen werden müßte. Dann würden sich die gutgemeinten, krisenbedingten Entschuldungs-Bewegungen kirchlicher Gruppen zur Rettung der Entwicklungsländer ebenso wie die kirchlichen Spendenaktionen womöglich erübrigen. Zur Wirtschaftstheologie der im ganzen systemrechtfertigenden Art gehören sie als beschwichtigendes Alibi (Almosen statt Gerechtigkeit) dazu. Die Spannung zwischen neoliberalistischer Wirtschaft und christlichem "Kommunitarismus" wird verharmlost. Liebe und "Reich Gottes", seien sie nun christliches Sondergut oder nicht, würden mehr an Radikalität des Durchdenkens verdienen.

4. Das Demokratieproblem

*Otfried Höffe: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999 (C.H. Beck), 476 S.*⁹

Etwas anderes ist es, "Demokratie" als Schlagwort im Munde zu führen, als sie zu denken, gar weiterzudenken – was heute Voraussetzung dafür ist, sie zu praktizieren und institutionell weiterzuentwickeln. Das Denken und Weiterdenken von Demokratie geschieht derzeit allzu selten – in dem vorliegenden Werk des Tübinger Philosophen aber umso gründlicher. Zwar bemerkt er, daß die Fachliteratur dazu unüberschaubar sei, doch es ist nochmals etwas anderes, innerfachliche Spezialistenkontroversen zu führen als wirkliche, öffentlich diskutierbare Alternativen aufzuzeigen. Im letzteren Sinn haben wir m.E. ein ausgesprochenes und durchaus skandalöses Defizit an Demokratiebewußtsein und – diskussion. Dieses Defizit überwindet Höffe vor allem im Hinblick auf die Globalisierung, nämlich für die Demokratie auf Weltebene, in hervorragender Weise. Seine zentrale Aussage besteht im Postulat von Weltstaatlichkeit im Sinne einer föderativen Weltrepublik, welche die Nationalstaaten gemäß dem Subsidiaritätsprinzip (wozu der Autor einen seiner gekonnten Überblicke liefert: 126 ff) keineswegs obsolet macht. Mit dieser Position setzt er sich von "Globalisten", sprich einseitigen Internationalisten, wie J. Habermas, aber auch U. Beck, die mehr oder weniger stark (wenngleich mit schwachen Argumenten) das Ende der Nationen einläuten wollen, ebenso ab wie von Kommunitaristen, die weniger Sinn für die Notwendigkeit übergreifender weltstaatlicher Institutionen haben. Höffe stellt sich mit diesem umfangreichen und differenzierten Demokratie-Kompendium an die Spitze der universitären Demokratie- und Sozialtheorie in deutscher Sprache.

Ein Grundproblem wird gleich am Anfang – im Anschluß an eine wohlbegründete Kritik an S. Huntingtons "The Clash of Civilizations"(1996) – mutig angegangen: Es geht um Erklärung und Stellungnahme zum "Siegeszug der globalen Zivilisationsform", die wir meist die westliche nennen. "Weil sie, gegen Glaubens- und Heilsfragen indifferent, sich mit den verschiedensten Religionen verträgt, ist sie sowohl globalisierungsfähig als auch globalisierungsberechtigt: Wegen ihrer ‚multireligiösen Verträglichkeit‘ mutet sie keiner Religion eine Demütigung zu"(31). Hiermit ist die Unterscheidung zwischen wirtschaftlich-politischer Zivilisation und Religion getroffen. Es tritt – zumeist implizit - die im deutschen Sprachraum einst geläufige, heute wohl zu Unrecht diskreditierte Unterscheidung von Zivilisation und Kultur hinzu: "Zugunsten der genannten Zivilisationsform spricht auch der Umstand, daß die regionale Herkunft nicht wesentlich ist", nämlich nicht wesentlich für eine normative Modernität: "als Entfaltung eines allgemeinmenschlichen Potentials zu seiner vollen Wirklichkeit und Blüte"(31). Dieser

⁹ Diese Besprechung erschien in ähnlicher Form bereits einzeln in: *Zeitschrift für Sozialökonomie* 125 (2000), 41-43.

Gedanke einer *normativen Modernität/Modernisierung* würde sicher eine ausführlichere Darstellung verdienen, auch ihre prinzipielle Abgrenzung von "spezifisch europäischen und spezifisch neuzeitlichen Elementen"(32). Bereits die Unterscheidung von *Religion*, regionaler *Kultur* und allgemeinmenschlicher Rationalität der *Zivilisation* macht einen wesentlichen Teil dieser normative Modernisierung aus, einschließlich der Aufklärung im Sinne reflexiver Selbstkritik und der Fähigkeit, Fehlentwicklungen der globalen Zivilisation entgegenzusteuern (34). Die Philosophie sei seit ihren Anfängen Anwalt eines solchen rationalen Universalitätsanspruchs. "Gewohnt, sich nicht auf gewisse Traditionen oder Konventionen zu stützen, auch nicht auf heilige Texte oder eine Offenbarung, verläßt sich die Philosophie lediglich auf allgemeinmenschliche Vernunft und auf allgemeinmenschliche Erfahrungen. Auf diese Weise gewinnt sie, was sich als normativer Kern weltöffentlicher Debatten eignet: kulturübergreifend gültige Begriffe und Aussagen"(36). Gegenüber einem denkerischen Skeptizismus, einem einseitigen Empirismus (der den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht) sowie einem religiösen Dogmatismus (der - bis hin zu Huntington - z.B. die aufs Unbedingte gehende Religion von den regional und geschichtlich vielfältig bedingten Kulturen nicht zu unterscheiden willens ist) kann ich dieser universalistischen philosophischen Grundhaltung nur lebhaft zustimmen. - Nachdem diese grundsätzliche und bewundernde Zustimmung geäußert ist, seien einige kritische Einwände erlaubt, die gleichzeitig das ganze Unternehmen näher charakterisieren mögen.

1. Die Theorie der Gerechtigkeit wird (wie schon in Höffes Werk "Politische Gerechtigkeit" von 1987) als rechtliches und "rechtsmoralisches" Problem behandelt. Hierin wie in fast allen Grundpositionen folgt der Autor seinem großen Lehrer Kant sowie in vielem John Rawls, dem er 1977 eine Textsammlung gewidmet hatte.¹⁰ Eine Lehre von sozialer Gerechtigkeit ist jedoch umfassender als eine Lehre vom Recht als der Regel der Freiheiten, wo sie sich gegenseitig begrenzen (Kant, Metaphysik der Sitten, § B). Menschliche Sozialität ist mehr als Regelung und Begrenzung durch das Recht, mehr als "zwangsbefugte Sozialordnung"(94). Sie ist auch dialogische Entgrenzung der Freiheiten, z.B. im gemeinsamen Gebrauch der Sprache. Der juristische, d.h. an Begrenzungsregeln orientierte Zug und die ihm entsprechende Diktion begründen Stärke wie zugleich eine Schwäche des Werkes. Dies und somit die Abwesenheit eines dialogischen und solidarischen Freiheitsbegriffs zeigt sich z..B. in Höffes Schwierigkeiten mit dem Begriff "Solidarität" und dem unangemessen kasuistischen Ton, in dem über "Globale Solidarität und Menschenliebe" gehandelt wird (413 ff). Wenn richtig von "Sprache als Lebenselement der Demokratie" (185) die Rede ist, dann wäre eine noch grundsätzlichere Absetzung von Habermas` rationalistisch-lebensfremder Verengung der Sprachgemeinschaft auf Diskursgemeinschaft wünschenswert. Ein Satz wie "Eine moralische Pflicht, für Recht und Gerechtigkeit in Form von (aufgeklärten) Nationalstaaten zu sorgen, besteht nicht" (189), stellt eine

Konzession an jenen Rationalismus dar, der für das Spezifische von Sprach- und Kulturgemeinschaften wenig Sinn hat. Allgemein verläuft Höffes "rechtsmoralische" Argumentation zwischen Recht und Moralität (samt moralischer Verpflichtung zur Rechtlichkeit), ohne daß er eine Sozialontologie, also Seins-Strukturen von Sozialität, herausarbeitet, die vor-moralisch sind, aber unmittelbare sozialetische Konsequenzen haben. Wie schon in seinem früheren Werk "Politische Gerechtigkeit" von 1987 befürchtet Höffe bei einer ontologischen Grundlegung von Sozialethik einen Seins-Sollens-Fehlschluß und meint, eine "politische Fundamentalphilosophie" auf der Grundlage eines Sein-Sollens-Dualismus, also bloß als Moralphilosophie, aufbauen zu können. Erst nachträglich heißt es: "Wie jede Gesellschaft, so ist auch die Weltgesellschaft nicht bloß *Rechtsgesellschaft*, weshalb die Weltordnung sich nicht in einer Weltstaatsordnung erschöpft"(423). Doch hat es nicht Folgen für das fundamentale Verständnis von Staat, daß er zwar menschliche Vergemeinschaftung rechtlich reguliert, diese Vergemeinschaftung aber weit über das Rechtliche hinausgeht – z.B. in der Dimension Kulturgemeinschaft und damit auch Kulturstaat, worin die künftige Legitimität von Nationalstaaten (über die formale Subsidiarität hinaus) eigentlich begründet sein dürfte.

2. Mit der fehlenden Sozialontologie (als Handlungs-Systemtheorie des Sozialen) hängt die öfter wiederkehrende, doch nicht argumentativ eingeholte Versicherung zusammen, einzige Legitimationsgrundlage für soziale Strukturen sei das natürliche Individuum (389). Es allein sei Zweck alles Politischen (296 u. ö.). Ein solcher Individualismus entspricht zwar gängigem juristischen Denken (und ist das, was amerikanische Kommunitarier den Liberalisten gern vorhalten), ist aber sozialontologisch und demnach auch sozialetisch nicht zu rechtfertigen – und sicher nicht universalisierungsfähig. Man braucht zur Anerkennung der spezifischen Gemeinschaftswerte keineswegs in die gegenteilige kollektivistische Ideologie "Du bist nichts, dein Volk ist alles" zu verfallen. Mit dieser scheinbar bloß theoretischen Frage hängt Höffes bedenklich schwache Verteidigung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker zusammen (390 ff). Hierbei müßte Volk als (im formalen Medium gemeinsamer Sprache konstituierte) Kulturgemeinschaft in Theorie und Praxis entschieden größere Berücksichtigung finden.

3. Mangels der postulierten Sozialontologie hält der Autor die klassische Gewaltenteilungstheorie für ausreichend. Abgesehen davon, daß schon phänomenologisch, erst recht in den Augen einer Reflexions-Systemtheorie (Heinrichs 1978, 94 ff) die Exekutive in eine Verwaltungsexekutive und eine politische Exekutive unterschieden werden muß, abgesehen ferner davon, daß die theoretisch akzeptierte Gewaltenteilung derzeit miserabel (unmoralisch!) praktiziert wird, - was Höffe nicht problematisiert! - führt jene (nicht bloß moralische und juristische) Sozialtheorie auf die Unterscheidung der Subsysteme Wirtschaft, Politik, Kultur, religiös-ethisches Legitimationssystem und von daher zum Postulat einer erweiterten Gewaltenteilung,

nämlich der Unterscheidung aller vier Gewalten (Administrative, politische Exekutive, Legislative, Judikative) für jede der genannten Ebenen des sozialen Systems. Selbst wenn die hier angedeutete Theorie einer fundamental erweiterten Gewaltenteilung nicht tragfähig oder praktikabel wäre oder dem Autor einfach unbekannt blieb, vermißt man in dieser für die Demokratie zentral wichtigen Sache das sonstige Problembewußtsein.

4. Folgt der soeben genannte Kritikpunkt aus dem nun einmal hinzunehmenden Fehlen einer Theorie von "Sein" und Gliederung der Gesellschaft, so verwundert eins auch vom Standpunkt eines rechtsmoralischen Gedankengangs: das beinahe völlige Fehlen einer Kritik unserer gegenwärtigen Parteiendemokratie bzw. einer konstruktiven Parteientheorie. Im Vergleich zu den jüngeren Büchern etwa eines H. H. von Arnim verbleibt der Autor diesbezüglich leider doch in einem akademischen Elfenbeinturm.

5. Das vorletzte Kapitel "15: Ein sozialer und ökologischer Weltmarkt" (399-421) wird vom Autor so zusammengefaßt (399): "Auch im Weltmaßstab braucht es eine Wettbewerbsordnung, die für einen freien Markt sorgt (Kap. 15.1.). Auch im Weltmaßstab gibt es Marktschwächen, derentwegen sich eine Welt-Wirtschaftspolitik aufdrängt (Kap. 15.2) und gewisse Formen von Marktversagen, denen eine globale Gerechtigkeit entgegentritt (15.3). Für den Kampf gegen Hunger, Armut und (Unter-) Entwicklung ist zusätzlich eine verdienstliche Mehrleistung, eine Hilfsbereitschaft im Sinn globaler Solidarität und globaler Menschenliebe, angesagt (Kap. 15.4). Nicht zuletzt bedarf es einer globalen Regelung des Umweltschutzes (Kap. 15.5)." Daß "freier Markt" keine für sich allein funktionierende, rein wirtschaftliche Institution ist, sondern ein solcher politisch hergestellt werden muß (müßte!), dafür zeigt Höffe ein waches Bewußtsein. Daß allerdings eine scheinbar wirtschaftsimmanente Institution, der Zins (zumindest als Liquiditätsprämie und Produktivitätsanteil), selbst die stärkste, heilloseste Verzerrung des "freien" Marktes bewirkt, davon findet sich - trotz reicher Kenntnisse über vorhandene körperschaftliche Institutionen der Weltwirtschaft - in diesem Wirtschafts-Kapitel des Buches kein Wort. Obwohl doch der Zins seit alters her ein moraltheologisches und spätestens seit Aristoteles ein klassisches sozialetisches Thema darstellt! Vielleicht darf man dies von der angekündigten "gründlicheren Behandlung dieser Themen" (399) erhoffen? Andernfalls müßte auch eine ausführlichere Darstellung merkwürdig harmonistisch bleiben und ans Almosengeben durch eine zu spät kommende, moralisch scheinbar nicht geschuldete "Menschenliebe" appellieren (Kap. 15.4). Auch der globale Umweltschutz (Kap. 15.5) hat keine Chancen allein vermittelt des *Mediums Recht* (das im politischen Subsystem zuhause ist), wenn nicht das *Medium Geld* (im wirtschaftlichen Subsystem) grundsätzlich und durchaus rechtlich neu geregelt wird: Ein Geld unter formalem Wachstumszwang setzt die gesamte Weltwirtschaft unter solchen Zwang, über alle moralischen Umwelt-, Ernährungs- und Beschäftigungsfragen hinweg!

Wenn der Autor abschließend von einer anstehenden “dritten demokratischen Revolution” spricht, so ist nach der ersten im antiken Griechenland und der zweiten in der europäischen Neuzeit die Etablierung einer “subsidiären und föderalen Weltrepublik” gemeint (428). Als Zielbestimmung ist dieses Postulat durchaus realistisch, wie überhaupt das ganze Werk einen juristisch-realistischen, leider nicht gleichermaßen wirtschaftlich-realistischen Geist atmet. Die vorgebrachten Einwände laufen in der Frage zusammen: Ob diese “dritte demokratische Revolution” nicht doch größere theoretische wie praktisch-politische Umwälzungen erforderlich macht, als sie der harmonie- und synthesebedachte Gedankengang erkennen läßt?

Frey, Helmut: Weniger Macht den Parteien! Selbstbestimmung des Volkes statt Zuschauerdemokratie, München 2000 (Olzog).

Demokratie denken, das heißt heute – allen offiziellen wie akademischen Beschwichtigungsversuchen zum Trotz – äußerst heiße Eisen anfassen! In diesem Taschenbuch – bezeichnenderweise aus der “Feder” eines Wirtschaftsberaters, nicht eines Universitätswissenschaftlers - werden sie, auf populäre und zugleich fundierte bzw. weiter fundierungsbedürftige Weise, angefaßt. Erstens entspricht unsere Verfassungswirklichkeit nicht einmal der geschriebenen Verfassung, zweitens entspricht unsere gegenwärtige Verfassung nicht den Ansprüchen von Demokratie.

“Unsere Abgeordneten sind von Parteien abhängig, denen sie Mandat und Chance der Wiederwahl verdanken. Sie entscheiden deshalb überwiegend im Interesse und nach Vorgaben ihrer Partei, der Parteifraktion oder von Koalitionsabsprachen. (...) Dadurch verwandelt sich aber das angeblich freie in ein ‚fremdbestimmtes‘ gebundenes Mandat. Im Mehrparteienstaat übernimmt faktisch eine Parteienkoalition die Rolle des Parlaments. Sie entscheidet vorweg über Regierungsbildung und Gesetzgebung, bevor ihre Parlamentsmehrheit darüber beschließt. Das ist das genaue Gegenteil dessen, was das Grundgesetz in Art. 20 als demokratische Legitimation staatlicher Entscheidungen vorsieht. Denn im Ergebnis partizipiert das Volk an der staatlichen Willensbildung überhaupt nicht. (...) Das Wahlergebnis bestimmt lediglich den Prozentanteil, mit dem die Parteien durch ihre Abgeordneten im Parlament vertreten sind”(13 f).

Die Reformvorschläge Freys lassen sich zusammenfassen in: 1. Einführung eines rein personbezogenen Mehrheitswahlsystems, 2. Ausbau direktdemokratischer Verfahren (in Kombination mit dem Repräsentations- und Delegationsprinzip), 3. Einführung eines elektronischen Wählerausweises, wodurch häufige Abstimmung über wichtigere Gesetzesvorhaben und – Verfassungsänderungen ohne “Politikverdrossenheit” und hohe Kosten möglich werden. Punkt eins erscheint mir fragwürdig, die Punkt zwei und drei sehr wichtig, sofern neben den Elementen direkter Demokratie gleichzeitig die

Notwendigkeit einer vernunftgemäß, nach den sozialen Subsystemen (Wirtschaft, Politik, Kultur, Grundwerteebene) gegliederten Demokratie erkannt und praktiziert wird. Mit dieser (vielleicht in neuer Auflage zu behebenden) Einschränkung kann man sagen: Ein solch konstruktives und allgemein verständliches, überall zum tieferen Nachdenken durch Hinweise auf verfassungsrechtliche Literatur anregendes Buch zur Weiterentwicklung unserer Demokratie würde in die Hände aller Abgeordneten, Sozialkunde-Lehrer und aller gehören, denen aufgegangen ist, auf wie dünnem Eis sich unsere demokratischen Gesellschaften in theoretischer wie praktischer Hinsicht bewegen. "Würde" – denn wer wenn nicht die Parteien könnten über ihre Selbstinfragestellung beschließen? Ist diesem Teufelskreis auf dem "freien Markt" des Buchhandelns und der politischen Meinungsbildung zu entrinnen? Sicher nicht mit dem an Unklarheit kaum zu überbietenden "politischen Diskurs", einer akademischen Redeweise, von der auch dieser realitätsnahe Beobachter sich hat anstecken lassen!

Fritjof Hager (Hrsg.): Im Namen der Demokratie. Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus, Darmstadt 1997 (Primus), 171 S.

Der Berliner Soziologe Fritjof Hager hat hier eine schöne Sammlung mit vielen prominenten Namen und im allgemeinen nicht nur knappen, sondern griffigen Aussagen zustandegebracht. Hildegard Hamm-Brücher: "Unsere Demokratie ist und bleibt immer verbesserungsbedürftig, aber sie ist und bleibt auch immer verbesserungsfähig"(14). Solange sie Parteisoldatin war, mußte sie so optimistisch sein. Gräfin Dönhoff: "Zivilisiert den Kapitalismus! Plädoyer für einen neuen Bürgersinn"(17 ff). Läßt der Kapitalismus sich überhaupt zivilisieren oder liegt darin ein "kapitaler" Irrtum? Kommt man gar mit Appellen gegen ihn an? Der Herausgeber selbst plädiert für einen Primat der Kultur (91-95). Oder ist das hier schon zu strukturell-grundsätzlich formuliert: im Sinne eines Primat der Kultur über Wirtschaft und Politik?. Ernst Ulrich von Weizsäcker erklärt in mutiger Weise die Globalisierung zum "Krebsgeschwür für die nationale Demokratie und die globale Umwelt"(129-135), nämlich die Globalisierung des frei flottierenden Kapitals. Im übrigen werden vorzügliche Plädoyers für Frauen und Kinder und Ausländer in der Demokratie abgehalten, die jedoch kaum den grundsätzlichen Kern der Demokratiefrage thematisieren.

Zugleich praktisch wie vielleicht am tiefsten setzt der Theologe und Verfassungsrechtler Wolfgang Ullmann an. Er beklagt die Aushöhlung des bestehenden Grundgesetzes durch Verunglimpfung des Verfassungsgerichtes nach dem bayerischen Kreuzifix-Urteil, dann das Weichwerden dieses Gerichts in der Asylgesetzgebung, letztlich aber den eigentlich skandalösen Umstand, daß Deutschland noch keine wirklich legitime Verfassung aus freier Selbstbestimmung hat: "Angesichts des bedrohlichen Umstandes, daß ein Teil der politischen Kräfte offenkundig die Fähigkeit zur demokratischen

Repräsentanz verloren hat, sollten sich auf Bundesebene alle, seien es Bürgerinitiativen, Nichtregierungsorganisationen, Parteien und Einzelne zusammenfinden, die willens sind, der deutschen Bevölkerung zu dem politischen Selbstbestimmungsrecht zu verhelfen, das ihm seit 1949 vorenthalten wird: dem Recht auf Volksabstimmung und Volksgesetzgebung. (...) Wie sollen die sich mittlerweile in immer krasserem wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten zwischen den östlichen und westlichen Ländern der Bundesrepublik auswirkenden Demokratiedefizite des deutschen Einigungsprozesses überwunden werden, wenn nicht durch eine gemeinsame, eine gerechtere Wirtschafts- und Finanzverfassung herbeiführende Entscheidung im Sinne des mittlerweile bedeutungslos am Ende des Grundgesetzes stehende Artikel 146?¹¹ Ein erster Schritt in diese Richtung könnten Verfassungsbeschwerden von Bürgern und Bürgerinnen aus allen Teilen der Bundesrepublik dagegen sein, daß Bundestag, Bundesrat und Bundesregierung durch Nichterfüllung ihres Auftrages (...) sie des Gebrauchs ihrer verfassungsgebenden Gewalt und der Möglichkeit der in Artikel 146 vorgeschriebenen freien Entscheidung beraubt haben”(39). Hier könnte sich Zivilcourage in nicht bloß individualistischer Form zeigen.

Der brillianteste Beitrag dürfte die Preisrede von Heribert Prantl anlässlich der Verleihung des Kurt-Tucholsky-Preises 1996 an ihn darstellen. Sie faßt sich zusammen im vorangeschickten Tucholsky-Zitat von 1919: *“Politik kann man in diesem Land definieren als die Durchsetzung wirtschaftlicher Zwecke mit Hilfe der Gesetzgebung.”* Ob Prantl allerdings mit seiner bekannten moralischen Entrüstungs-Energie die ungeheure, im 20. Jahrhundert ungelöste Verfassungsproblematik in diesem Satz erkennt?

Burkhard Wehner: Die Logik der Politik und das Elend der Ökonomie. Grundelemente einer neuen Staats- und Gesellschaftstheorie, Darmstadt 1995 (Wiss. Buchgesellschaft).

Last, but not least: Mit diesem schon 1995 erschienenen Werk, dem vierten des Autors in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft,¹² haben wir die ungewöhnliche Leistung und Sichtweise eines Außenseiters im (trotz und wegen der seit zwei Jahrzehnten

11 Dieser Schlußartikel lautet: *“Dieses Grundgesetz, das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands für das gesamte deutsche Volk gilt, verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist.”*

12 Die anderen Titel sind: *Die Katastrophen der Demokratie, Darmstadt 1992; Nationalstaat, Solidarstaat, Effizienzstaat, Darmstadt 1992; Der Staat auf Bewährung, Darmstadt 1993.*

wuchernden Diskurs-Mode eben nicht-gelingenden) akademischen Diskurs vor uns, der Ökonom und Sozialwissenschaftler zugleich und offenbar als freier Autor und Berater in Hamburg tätig ist. Er nennt im Vorwort die Leitmotive seiner Betrachtungsweise, die zunächst nichts Aufregendes an sich haben: 1. das *Wettbewerbsparadigma*, 2. Soziale Gerechtigkeit (Solidarität) in Form von *Wohlstandsangleichung*. 3. "Im Spannungsfeld zwischen Wettbewerb und Gleichheitsanspruch tritt dann ein weiteres Leitmotiv hinzu, nämlich dasjenige der Beherrbarkeit der praktischen Aufgaben. Dieses theoretische Leitmotiv ergibt sich aus der vielfältigen Erfahrung des Scheiterns überkomplexer politischer Problemlösungsversuche"(XIII). Er fordert, daß relativ einfache theoretische Denkmuster gegen die reale Komplexität der Lebensverhältnisse gesetzt werden müssen und können – was offenbar den derzeit tonangebenden Theoriemathadoren nicht gelingt. Weil die Verhältnisse so furchtbar komplex sind (wie jene behaupten) oder weil es an dem gerade für Sozialtheorie notwendigen Tiefenblick fehlt? Das Prinzip der *Simplizität und Transparenz* sei unerläßlich für das 4. Prinzip, das der *demokratischen Selbstbestimmung*.

Teil I des Buches gilt dem "Elend der Ökonomie". Worin besteht dieses? Wehner stellt ein "eklatantes Scheitern der verfügbaren Theorien in der praktischen Anwendung" fest, allen voran der keynesianischen Makroökonomie (4). Sie alle konnten "keine quantitativen Gesetzmäßigkeiten zwischen volkswirtschaftlichen Gesamtgrößen aufdecken"(12). Wieweit die Fähigkeit zu kurzfristiger Prognostik reiche, sei auch noch dahingestellt. Demgegenüber sei der volkswirtschaftlich relevante Gehalt der Mikroökonomie fast vollständig in F. Hayeks Lehre enthalten (17), doch um den Preis der Ausblendung der politischen Zusammenhänge. "Die theoretische Lücke, die durch diese einseitige Anwendung der ökonomischen Argumentation entstanden ist, ist theoriegeschichtlich als Lücke zwischen den beiden für die politische Ökonomie bedeutendsten Theoretikern dieses Jahrhunderts (gemeint ist das 20., J.H.), nämlich John Rawls und F.A. von Hayek, deutbar. Rawls ist der politische Philosoph, der sich intensiver als andere ökonomischer Argumentationsmethoden bedient hat und daher zu präziseren Aussagen gelangt ist, als dies in den nichtökonomischen Sozialwissenschaften im allgemeinen der Fall ist. (...) Daß der naheliegende Brückenschlag zwischen Rawls und Hayek, zwischen der Theorie der Ansprüche und der Theorie der Angebote, ausblieb, stellt daher das eigentliche Scheitern der zeitgenössischen Ökonomie dar. Die Lücke zwischen Hayek und Rawls ist genau die Leerstelle der Theorie, an der eine zusammenhängende politische Ökonomie gefragt war. Die Rawlssche Gerechtigkeitskonzeption wäre aus der Sicht der Ökonomie der jenseitige Brückenschlag einer umfassenderen Gesellschaftslehre, die sich gleichgewichtig der Optimierung der Angebote und der Befriedigung legitimer Ansprüche annimmt"(20). Hier würde also Ökonomie wieder Gesellschaftswissenschaft – allerdings, so füge ich hinzu, um der Preis einer gewissen Ökonomisierung der letzteren.

Ökonomisiert wird zunächst einmal die ganze Wissenschaftsproblematik, wie Wehner in den zwei Kapiteln "Wissenschaft, Wettbewerb und Demokratie"(25-46) sowie "Die ökonomische Logik der Interdisziplinarität"(46-70) ausführt. Diese wissenschaftstheoretischen und wissenschaftspolitischen Ausführungen sind an Brisanz für unseren gegenwärtigen, einerseits verstaatlichten, andererseits freischwebenden, in jedem Fall unkontrollierbar vermachteten Wissenschaftsbetrieb kaum zu überbieten. Grundlegendes Merkmal der von Wehner vorgeschlagenen Alternative ist, "daß die Wissenschaft aus der gesamtstaatlichen Zuständigkeit ausgegliedert und in ein eigenständiges, politisch und finanziell unabhängiges, aber gleichwohl öffentlich finanziertes Institutionengefüge überführt wird"(39) – mit demokratisch kontrollierten Einrichtungen wie ein eigenes, den Bürgern gegenüber direkt verantwortliches "Wissenschaftsparlament"(40). M.E. wäre ein solches allerdings *Untergliederung* eines Kulturparlamentes in einem reflexionstheoretisch begründeten, im Prinzip viergliedrigen parlamentarischen Gefüge. Lassen sich solche ordnungstheoretischen Gesichtspunkte mit der – an sich demokratisch legitimen und ausbauwürdigen - ökonomischen Modellvorstellung von Angebot und Nachfrage allein begründen?

Die neun folgenden Kapitel (4-13) des Teils "II. Die Logik der Politik" folgen dieser methodischen Modellvorstellung und stehen jeweils unter dem anspruchsvollen Titel "Logik". Es sei versucht, die springenden Punkte der ersten dieser neun "Logiken" zusammenzufassen: 4. *Die Logik der Umverteilung* sucht einen Weg zwischen planwirtschaftlichem Egalitarismus und unsolidarischer Leistungsgesellschaft. In einer Leistungsgesellschaft mit Individualsolidarität nach Muster des jetzigen Sozialstaates liege die Lösung nicht, sondern in einer Pauschalsolidarität (garantiertes Grundeinkommen) mit leistungsentsprechenden Einkommensunterschieden.

In Kapitel 5. *Die Logik der Staatsorganisation* werden die Modelle Unterwerfung, demokratisch kontrollierte Unterwerfung sowie die angebliche Abbildung des Bürgerwillens im staatlichen Handeln (faktisch das Modell der politischen Teilnahmslosigkeit) kritisch bewertet und ein Alternativmodell der sach- und problemspezifischen Beauftragung entwickelt: "An die Stelle des herkömmlichen "einspurigen", d.h. universalstaatlichen Demokratiemodells tritt damit das Modell *einer mehrspurigen Demokratie bzw. einer Spartendemokratie*"(110). Ich halte diese Idee – um gleich Stellung zu nehmen – für hochbedeutsam und den Demokratiedanken grundsätzlich weiterführend, was man von den dickleibigen Opera eines Luhmann oder Habermas nicht wird sagen können. Sie entspricht, von ganz anderer Warte her gedacht, dem von mir seit 1976 in wachsender Ausdrücklichkeit und Konkretheit vertretenen Postulat der "Viergliederung" des sozialen Systems. Hat dieses letztere Konzept den Vorteil der reflexionstheoretisch begründeten Systemlogik (wonach eine gesellschaftliche Wertpyramide ohne sachfremde Zwänge durchsetzbar wird), so liegt

die Stärke von Wehners Vorschlag gerade in der ökonomisch-pragmatischen Herangehensweise, die u.a. gegen die Verwässerung des Grundgedankens durch irgendwelche "Zukunftsräte", "ökologischen Räte", "Räte der Weisen" und dergleichen Kompromißbildungen schützt. In der politischen Realisierung wären die beiden Konzeptionen vollkommen kompatibel.

6. *Die Logik der Bürgerbeteiligung.* Wehner schlägt vor, die plebiszitäre Bürgerbeteiligung, die zur Beauftragung von "expertokratisch" geschlossenen und unkontrollierbaren Gremien führen, durch eine fachlich spezialisierte Laienparlamente von Bürgern, die nach dem Zufallsprinzip nominiert wurden, zu ersetzen und "eine wirklich rationale öffentliche Willensbildung erstmalig herzustellen"(127). Diese Überlegungen überzeugen weniger, als im Zeitalter der elektronischen Medien die *strukturierte oder gegliederte Demokratie (Spartendemokratie)* von beauftragten Experten im Sinn von Vertrauensträgern leicht mit *direkter Demokratie* durch elektronische Abstimmungen gekoppelt werden kann (vgl. oben die Überlegungen von H. Frey).

7. *Die Logik der Ordnungspolitik.* Diese versteht Wehner als Verfassungspolitik. Wie er schon in "Staat auf Bewährung" (1993) ausgeführt hatte, bedürfen die Verfassungen demokratischer Staaten keiner "Ewigkeitsklauseln", sondern im Gegenteil eines Auftrags zur zeitgemäßen Weiterentwicklung. Diese kann im Rahmen der tagespolitischen parlamentarischen Arbeit (selbst bei einer Mehrzahl eigens beauftragter Parlamente) nicht geleistet werden, weshalb ein eigens dazu vom Bürger gewählter Verfassungsrat postuliert wird. Die Chance, die postsozialistische Ordnung in einem Vernunftklima der Unvoreingenommenheit frei von den Interessenkonflikten demokratischer Tagespolitik zu gestalten, sei für die bestehenden demokratischen Institutionen vorerst vertan (148). Wehner spricht von einer "rawlsianischen Vernunft", die in einem Verfassungsrat walten müßte. Wie oben ausgeführt, halte ich das Gedankenmodell Rawls, welches das ökonomische Wettbewerbshandeln durch Gerechtigkeitsprinzipien ergänzt, nicht für ausreichend, weil die vertikalen, nur mittelbar durch Handeln konstituierten Systemprinzipien fehlen.

8. *Die Logik der Eigentumpolitik.* "Daß Eigentumsansprüche durch Leistung begründet werden, ist der vorerst letztgültige Stand eigentumsphilosophischer Erkenntnis"(156). Wehner hält die "Sozialbindung des Eigentums" im deutschen Grundgesetz für das verschämte Eingeständnis eines fortdauernden, postfeudalen "Initialunrechts in der Eigentumsverteilung" (159). Er meint aber, daß "eventuell postfeudales Unrecht in den Eigentumsstrukturen weitgehend getilgt" sei (166) – eine These, die mir (nicht allein angesichts des feudalen Kircheneigentums) unverständlich bleibt. Er plädiert für ein postfeudales wie postegalitäres Modell, das "vollständig darauf verzichtet, die Eigentumsverteilung als gesellschaftspolitische Zielgröße zu behandeln. An ihre Stelle tritt als alleinige Zielgröße die Einkommensverteilung"(175). Meines Erachtens leiden

diese Überlegungen darunter, daß der Eigentumsbegriff undifferenziert bleibt: daß nämlich "Grund und Boden" nicht als Einkommen sui generis, als nicht vermehrbares Gemeingut aller Erdenbürger, behandelt wird, welches zwar nicht der privaten Nutzung, jedoch jeder privaten Okkupation, Veräußerungsmöglichkeit und Spekulation entzogen werden müßte.¹³

9. *Die Logik der zwischenstaatlichen Beziehungen.* Hier plädiert Wehner für ein Modell der zwischenstaatlichen Demokratie. "Es würde den Bürgern, wo immer dies organisatorisch möglich ist, die Wahl der Staatszugehörigkeit offenlassen, und es würde der Staatszugehörigkeit damit soweit als möglich den Charakter einer freiwilligen Mitgliedschaft in einer vereinsähnlichen Gemeinschaft geben. (...) Im Idealfall würde mit einem solchen Verfahren erreicht, daß die politische Landkarte zu einem getreuen Abbild des Bürgerwillens in Sachen Staatsangehörigkeit wird"(196).¹⁴ Bei diesem Konzept wird, wenn ich richtig verstehe, das Weltbürgerrecht im Sinne Kants logisch vor das Staatsbürgerrecht gesetzt, ohne dieses aber in seiner Bedeutung aufzuheben.

Wie auch dieses Beispiel zeigt, wirft Wehners Buch so viele neue Fragen und diskussionswürdige Themen auf, daß die konkreteren "Logiken" nur noch genannt werden können, weil deren Skizzierung ebensolche Stellungnahmen erfordern, was in diesem Rahmen zu weit führen würde. Es verbleiben die Kapitel: 10. Politischer Wettbewerb, 11. Finanzpolitik, 12. Bürgergeld und 13. Bürgergeld. Der Grundansatz dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Im Nachwort skizziert der Autor seine eigene Methode als Kombination von ökonomistischem Formalismus und "spekulativem" Diskurs mit ihren jeweiligen Stärken und Schwächen (317-323). Ihm geht es darum, die durch den kritischen Rationalismus (und die kritische Theorie, sofern sie bloße Kritiktheorie blieb!) begründete Beschränkung der Gesellschaftstheorie auf kleine Schritte, das damit verbundene "Utopieverbot" und die "Denkhemmung"(312) zu durchbrechen, d. h. *die praktische und unverzichtbare Bedeutung von Theorie für die Lösung der gesellschaftlichen Probleme* neu herauszustellen. "Der spekulative Charakter gesellschaftstheoretischer Konzepte birgt natürlich, wenn es um die praktische Umsetzung geht, immer ein Risiko, und er stellt daher auch ein Akzeptanzhindernis dar. Die Gesellschaftstheorie muß daher das methodische Kunststück fertigbringen, trotz ihres hochgradig spekulativen Charakters ein verhältnismäßig hohes Maß an *Treffsicherheit* zu erreichen"(313). Das will er durch die ihm eigene ökonomistische Methodik gewährleisten, wiewohl gerade diese für sich allein selbst als lebensfremd einstuft. Das Bemerkenswerte an Wehners Entwürfen ist, daß sie mit den reflexions-systemtheoretischen in hohem Maße konvergieren – und das mag beide so

13 Vgl. Martin Pfannschmidt, *Vergessener Faktor Boden, Lütjenburg 1990* sowie Heft 120 der *Zeitschrift für Sozialökonomie* (März 1999) mit Beiträgen von E. Meyer-Renschhausen, W. Matzat, T. Werner, P. Conradi, Fritz Andres, J. Backhaus.

14 *Zum friedenspolitischen Aspekt dieses Konzeptes am Beispiel des Kosovo-Krieges vgl. von Burkhard Wehner: Prämierung des Friedens. Alternativen zum ‚humanitären Krieg‘, Opladen/Wiesbaden 1999.*

verschiedenen Annäherungsweisen bestätigen.

Versuch eines Fazits

Wo also steht die Sozialphilosophie heute? Die gewaltigen Oeuvres von Luhmann oder Habermas erweisen sich als relativ folgenlos, wenn es um konkrete, realisierbare Utopien zur Überwindung des völlig unbefriedigenden Zustands unserer Demokratien geht. Wenn die ökologischen Probleme seit Jahrzehnten im Vordergrund des öffentlichen Bewußtseins stehen, ist damit weitgehend eine *Verdrängung des kollektiven Subjekts* ökologischen Handelns verbunden: Unsere gegenwärtigen, auch demokratischen Gesellschaften und ihre Institutionen erweisen sich als *grundsätzlich, von ihrer relativ undurchdachten Anlage her, unfähig*, von der Bevölkerung im Grunde akzeptierte Werte (Recht auf Arbeit, gerechtere Verteilung des Lebensstandards, Schutz der Natur usw.) adäquat öffentlich zu debattieren und umzusetzen.

Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte ist auf beiden Seiten zu sehr am individuellen Handeln und an "Moral" orientiert, zu wenig orientiert an den *faits sociaux* und vor allem den institutionellen Tatsachen, selbst wenn (bei Rawls und Höffe) die Unterscheidung von Recht und Moral in Kants (und Fichtes) Gefolge wieder deutlicher vollzogen wird. Der Reimport der Moral-Debatte von USA nach Europa, z.B. in den Jargon der Nachfolger "kritischer Theorie", stellt im Grunde ein Krisensymptom sozialtheoretischen Denkens und einen Rückfall hinter zunächst "wertfreie" Sozialanalyse mangels tragender Kategorien dar, vielleicht zugleich einen Metaphysik- und Theologie-Ersatz, sicher aber einen Ontologie-Ersatz. Das Problem institutioneller, *öffentlicher Diskussion* und *Umsetzung* ethischer, religiöser, auch kultureller Wertmaßstäbe in demokratische Politik, ohne Rückfall in Integralismus, wird kaum gesehen, viel weniger gelöst – obwohl Vorschläge dazu in die Debatte geworden wurden.

Die neuen Impulse kommen von Außenseitern der Universität, verbunden mit dem Eingeständnis, daß unsere Demokratien ihren Namen noch kaum verdienen, ebensowenig wie die angeblich freie Marktwirtschaft, und/oder mit der Erkenntnis, daß die Zeiten von Utopieverbot und Denkhemmung - sowohl durch "kritischen Rationalismus" wie durch die "kritische Theorie" (die sich unter ihren Nachfolgern zum Historisieren im Ton umsichtig-aporetischer Allbelesenheit, mit messerscharfer Diskurs-Gebärde, aber äußerst unscharfem Diskurs-Begriff, ausgewachsen hat) vorbei ist. Hier und da aber gibt es wieder große, methodisch kontrollierte und integrationsfähige Entwürfe von praktischer Relevanz.

Angeführte Schriften des Verfassers (weitere Informationen unter www2.hu-berlin.de/soz-oeko/):

a) Bücher

- 1976: Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn.
1978: Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn.
1980: Reflexionstheoretische Semiotik, Teil 1: Handlungstheorie, Bonn.
1981: Reflexionstheoretische Semiotik, Teil 2: Sprachtheorie, Bonn.
1986: Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung, Tübingen (UTB).
1994: Gastfreundschaft der Kulturen. Multikulturelle Gesellschaft in Europa und deutsche Identität, Essen.
1997: Sprung aus dem Teufelskreis. Logik des Sozialen und Natürliche Wirtschaftsordnung, Wien.

b) Artikel

- 1970: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer ‚transzendentalen Dialogik‘, in Theol. u. Phil. 45 (1970) 161-191.
(1972): Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht, in: Theol. u. Phil. 47 (1972) 90 – 131.
1981: Dialogik. Philosophisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8, Berlin 1981, 697-702.
1991: Simulation als Kulturkrankheit. Die Als-ob-Philosophie unserer Geisteswissenschaften und die semiotische Aufgabe, in: E. Güttgemanns (Hrsg.), Das Phänomen der Simulation, Bonn 1991, 21-38.
1996: Ontologie, in: Theologische Realenzyklopädie 26, Berlin 1996, 220-226.
2000: Die Demokratie der Zukunft. Alternativen zum ideologischen Ethik-Boom und zum Versagen der Parteiendemokratie, in: R.S. Tomek/M. Hosang (Hrsg.), Ethik-Kodex 2000, Köln, 45-65.