

DIGITALES ARCHIV

ZBW – Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
ZBW – Leibniz Information Centre for Economics

Hempfer, Klaus W. (Ed.); Schwan, Alexander (Ed.)
Other Persons: Apel, Karl-Otto; Becker, Werner; Bracher, Karl Dietrich et al.

Book

Grundlagen der politischen Kultur des Westens : Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986

Provided in Cooperation with:

ZBW LIC

Reference: (2019). Grundlagen der politischen Kultur des Westens : Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin im Sommersemester 1986. Reprint 2019. Berlin : Boston : De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110860092>.
<https://www.degruyter.com/isbn/9783110860092>.
doi:10.1515/9783110860092.

This Version is available at:
<http://hdl.handle.net/11159/695978>

Kontakt/Contact

ZBW – Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft/Leibniz Information Centre for Economics
Düsternbrooker Weg 120
24105 Kiel (Germany)
E-Mail: [rights\[at\]zbw.eu](mailto:rights[at]zbw.eu)
<https://www.zbw.eu/>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Dieses Dokument darf zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Sofern für das Dokument eine Open-Content-Lizenz verwendet wurde, so gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der Lizenz gewährten Nutzungsrechte. Alle auf diesem Vorblatt angegebenen Informationen einschließlich der Rechteinformationen (z.B. Nennung einer Creative Commons Lizenz) wurden automatisch generiert und müssen durch Nutzer:innen vor einer Nachnutzung sorgfältig überprüft werden. Die Lizenzangaben stammen aus Publikationsmetadaten und können Fehler oder Ungenauigkeiten enthalten.

Terms of use:

This document may be saved and copied for your personal and scholarly purposes. You are not to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public. If the document is made available under a Creative Commons Licence you may exercise further usage rights as specified in the licence. All information provided on this publication cover sheet, including copyright details (e.g. indication of a Creative Commons license), was automatically generated and must be carefully reviewed by users prior to reuse. The license information is derived from publication metadata and may contain errors or inaccuracies.



<https://savearchive.zbw.eu/terms-of-use>

Grundlagen der politischen Kultur des Westens

Grundlagen der politischen Kultur des Westens

Ringvorlesung an der Freien Universität Berlin

Herausgeber

Klaus W. Hempfer · Alexander Schwan



1987

Walter de Gruyter · Berlin · New York

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grundlagen der politischen Kultur des Westens:
Ringvorlesung an d. Freien Univ. Berlin im
Sommersemester 1986 / Hrsg. Klaus W. Hempfer ;
Alexander Schwan. – Berlin ; New York : de Gruyter,
1987.

ISBN 3-11-010786-4

NE: Hempfer, Klaus W. [Hrsg.]; Universität (Berlin,
West)

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
(säurefrei – pH 7, neutral)

© Copyright 1987 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30. Printed in
Germany.

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,
der Herstellung von Photokopien – auch auszugsweise – vorbehalten.

Satz und Druck: Saladruck, Berlin

Umschlagentwurf: Rudolf Hübler, Berlin

Buchbinder: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort der Herausgeber

Angesichts einer verbreiteten Orientierungs- und Sinnkrise in unserer Gesellschaft, die auch die Problemstellung „Westbindung oder deutscher Sonderweg“ mitenthält, erscheint es nötig und hilfreich, die konstitutionellen, die geistes- und sozialgeschichtlichen, die ideologisch-politischen und die ethisch-normativen Grundlagen der politischen Kultur des Westens systematisch und kritisch zu analysieren. Das ist im Sommersemester 1986 an der Freien Universität Berlin in einer von uns konzipierten „Universitätsvorlesung“ für Hörer aller Fachbereiche und für außeruniversitäre Zuhörer versucht worden. Es beteiligten sich daran aus der Warte ihrer wissenschaftlichen Disziplin bekannte Historiker, Juristen, Theologen, Philosophen, Literaturwissenschaftler, Soziologen und Politologen der Berliner und auswärtiger Universitäten. Sie vertraten unterschiedliche methodische und theoretische Ansätze, die lebhaften Diskussionen ausgesetzt waren. Wo der kontroverse oder komplexe Charakter von der Art der Themenstellung her besonders deutlich war, haben an einem Abend jeweils zwei Referenten mit divergenten Positionen oder zu verschiedenen, einander ergänzenden Aspekten gesprochen. Die Beiträge dieser akademischen Veranstaltung werden hiermit publiziert, teilweise in etwas erweiterter Fassung, wobei aber durchweg der Vortragsstil beibehalten worden ist.

Die Universitätsvorlesung und die vorliegende Publikation geben den aktuellen Diskussionsstand zum Thema wieder, haben zugleich aber auch einführenden und überblicksartigen Charakter. Daraus erklärt sich der weitgezogene Rahmen der Themenstellungen. Alle Einzelprobleme aber sind so formuliert, daß sie charakteristische historische und gegenwärtige Grundzüge der politischen Kultur des

VI Vorwort der Herausgeber

Westens hervorheben. Es geht generell und konzentriert um die Analyse der gesellschaftlichen und politischen Strukturen der westlichen Demokratie und der dafür konstitutiven geistigen Faktoren, wie sie sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Bedeutung darbieten. Methodisch steht bei der Analyse jeweils das Wechselverhältnis von theoretischer Begründung bzw. Interpretation und praktisch-politischer Konstellation, Bedingung und Auswirkung im Mittelpunkt des Interesses.

Die Vorträge können in ihrem Gesamtzusammenhang vielleicht auch einen Beitrag zu der schwierigen Frage leisten, wie der zunächst durchaus offene, aber in der politischen und wissenschaftlichen Diskussion ständig gebrauchte Begriff des „Westens“ überhaupt zu umgrenzen ist. In einem ersten Vorverständnis sei „Westen“ geographisch und kulturell als jener Raum Westeuropas (einschließlich Süd- und Nordeuropas) sowie Nordamerikas umschrieben, der geschichtlich durch das Weströmische Reich, durch das lateinische Christentum, durch Humanismus, Renaissance und Reformation, durch die Heraufkunft neuzeitlicher Rationalität einschließlich der modernen Wissenschaft und Technik, durch die Aufklärung, durch die Industrialisierung, durch die „Bürgerliche Revolution“ und das Auftreten einer breiten Arbeiterbewegung, durch die Entwicklung des Typs der modernen, auf dem Prinzip der Volkssouveränität basierenden Demokratie sowie dazu antagonistischer, zum Teil totalitärer Bewegungen und Systeme und durch die damit gegebene weltanschauliche Auseinandersetzung zwischen säkularisierten politischen Ideen und Ideologien maßgeblich geprägt ist.

Entscheidende geistige und kulturelle Wurzeln für die Geschichte des Westens in diesem Sinne liegen außerhalb seines engeren geographischen Raumes, nämlich in der griechischen Antike und in der jüdischen Tradition. Dies ist sehr wohl zu beachten. Auch ist die Zugehörigkeit weiterer

Regionen zum „Westen“ eine immer wieder diskutierte Streitfrage. Das betrifft z. B. Lateinamerika (diese Frage konnte in der Universitätsvorlesung aus Zeitgründen leider nicht behandelt werden), aber auch Mittel- und Osteuropa: hier ist durch die Analyse der vielfältigen Grundlagen der politischen Kultur des Westens die Frage teils direkt, teils indirekt mitzubeantworten, ob und wieweit Mitteleuropa, also besonders gerade auch Deutschland, sowie Osteuropa dem „Westen“ zuzurechnen sind.

Es kann und soll auch nicht unbeachtet bleiben, daß sich verschiedene Elemente, die zu den Grundlagen der politischen Kultur des Westens gehören, im Zuge des europäischen Kolonialismus weltweit ausgebreitet haben, so die moderne Wissenschaft und Technik oder bestimmte politische Vorstellungen, Verfahrensweisen und Strukturen. Dennoch sind der „Westen“, seine politische Kultur und deren Grundlagen spezifische Inhalte, die originär den bezeichneten geographisch-geschichtlichen Raum betreffen und deshalb einer darauf konzentrierten Analyse zugänglich sind.

Wir danken dem Verlag und insbesondere Herrn Professor Dr. Heinz Wenzel dafür, daß sie es übernommen haben, die Beiträge dieser interdisziplinären öffentlichen Veranstaltung der Freien Universität Berlin zu publizieren und damit einem größeren Kreis von Interessenten zugänglich zu machen.

Berlin, im Juli 1986

Klaus W. Hempfer

Alexander Schwan

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	V
-------------------------------	---

Zur Einführung

<i>Alexander Schwan (FU Berlin):</i> Deutschland und der Westen – eine wieder aktuelle Diskussion	3
---	---

I. Konstitutionelle Grundlagen

Die Entwicklung der Menschen-, Bürger- und Grundrechte	29
--	----

<i>Martin Kriele (Köln):</i> Menschenrechte und Gewaltenteilung	29
---	----

<i>Albrecht Randelzhofer (FU Berlin):</i> Menschenrechtsschutz im Völkerrecht	39
---	----

Die Auseinandersetzung zwischen liberaler und radikaler Demokratie	63
--	----

<i>Gesine Schwan (FU Berlin):</i> Repräsentative und identitäre Demokratie	63
--	----

<i>Claus Offe (Bielefeld):</i> Über den institutionellen Rigorismus in der Demokratietheorie. Erwiderung auf Gesine Schwan	79
--	----

II. Geistesgeschichtliche und erkenntnistheoretische Grundlagen

<i>Klaus W. Hempfer (FU Berlin):</i> Die Konstitution autonomer Vernunft von der Renaissance zur Aufklärung ..	95
--	----

<i>Gerhard Göhler (FU Berlin):</i> Die „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität im Idealismus und Marxismus ...	116
---	-----

X Inhaltsverzeichnis

<i>Hans Poser (TU Berlin):</i> Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und das Krisenbewußtsein des 20. Jahrhunderts	146
---	-----

III. Norm- und Ideologiebildung durch politische Ereignisse und soziale Prozesse

<i>Thomas Nipperdey (München):</i> Der Umbruch zur Bürgerlichen Gesellschaft seit der Amerikanischen und Französischen Revolution	169
---	-----

<i>Ernst Nolte (FU Berlin):</i> Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung	190
---	-----

<i>Karl Dietrich Bracher (Bonn):</i> Das 20. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen demokratischen und totalitären Systemen	211
--	-----

IV. Ethische Grundlagen

Theologische Stellungnahmen zu den Grundlagen der politischen Kultur des Westens	239
--	-----

<i>Ludger Honnefelder (FU Berlin):</i> Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates	239
---	-----

<i>Walter Schmithals (Kirchliche Hochschule Berlin):</i> Freiheit und Gleichheit. Reflexionen eines evangelischen Theologen zur politischen Kultur des Westens	265
--	-----

Philosophische Begründungsversuche der Ethik und Politik	280
--	-----

<i>Karl-Otto Apel (Frankfurt):</i> Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse	280
--	-----

<i>Otfried Höffe (Freiburg/Schweiz): Politische Gerechtigkeit: ein Problemaufriß</i>	301
--	-----

Die Grundwerte der westlichen politischen Kultur im Widerstreit	319
---	-----

<i>Werner Becker (Frankfurt): Pluralismus contra Konsens</i>	319
--	-----

<i>Alexander Schwan (FU Berlin): Die bindende Kraft der Grundwerte</i>	333
--	-----

V. Ergebnisse

<i>Gesine Schwan (FU Berlin): Individuelle Freiheit als Grundnorm der politischen Kultur des Westens. Sieben Thesen zum Abschluß der Universitätsvorlesung</i> ..	347
---	-----

<i>Klaus W. Hempfer (FU Berlin): Der Westen: Von der geographischen zur normativen Identität – einige zusammenfassende Thesen</i>	350
---	-----

Die Autoren des Bandes	356
------------------------------	-----

Personenregister	363
------------------------	-----

Zur Einführung

ALEXANDER SCHWAN

Deutschland und der Westen – eine wieder aktuelle Diskussion

I. Krisenphänomene

Im Frühjahrs-Halbband 1986 des „Philosophischen Jahrbuchs“ der Görres-Gesellschaft äußert der Würzburger Philosoph Heinrich Rombach, Zeitkritik rücke als philosophische Aufgabe (wir könnten erweiternd sagen: als geistige, als politische, als geistig-politische Aufgabe) „in den Vordergrund des gegenwärtigen Bewußtseins, weil man ganz allgemein die Erfahrung macht, daß mit dem Ganzen ‚etwas nicht stimmt‘“. Im Sinne einer Erläuterung und Begründung fährt der Autor fort: „An allen Brennpunkten gegenwärtigen Interesses zeigen sich paradoxe Situationen, durch die die Entwicklung nicht nur gehemmt, sondern geradezu gegen sich selbst gedreht wird. Die Friedenssicherung wird von beiden Machtblöcken als Kriegsrüstung betrieben; die Entwicklung zum sozialen Reichtum produziert Massenarbeitslosigkeit; eine hochgetriebene Emanzipationspädagogik bringt Jugendabhängigkeit von Drogen und Konsum; technische Entlastung des Menschen wird zunehmend als Belastung und Streß empfunden; das Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur scheint überall dort zuungunsten des Menschen auszuschlagen, wo er es zu seinen Gunsten zu verändern schien usw. Es sieht so aus, als ob in den Grundlagen der Zeit etwas nicht stimme, so daß alles, was man auf diese Grundlagen stellt, die Widersprüche der Fundamente in sich aufnehmen und darum im Endeffekt scheitern muß.“

Rombach spricht deshalb pointiert vom „Daseinsparadox des gegenwärtigen Menschentums“, das beispielsweise darin zum Ausdruck komme, daß die moderne Medizin zwar die

Menschen im einzelnen immer perfekter gesund, im ganzen aber immer mehr krank mache, daß die moderne Pädagogik immer mehr und immer leichter zugängliche Bildungsgelalte verschaffe, den Menschen im ganzen aber zugleich immer ungebildeter zurücklasse, daß die moderne Ökonomie die Menschen immer reicher, den Menschen aber immer ärmer mache und daß die moderne Politik, „wo das Daseinsparadox besonders deutlich in Erscheinung tritt“, immer mehr nach Frieden und Sicherheit strebe, doch bewirke, daß das Leben auf dieser Erde immer unsicherer und friedloser werde¹.

Gewiß enthalten solche Äußerungen philosophische Zuspitzungen und starke Verallgemeinerungen, doch läßt sich wohl schwerlich bestreiten, daß sie ein verbreitetes Gefühl der Irritation über die großen Entwicklungen in unserer Zeit und eine beträchtliche Unsicherheit bezüglich der „Grundlagen der Zeit“ zur Sprache bringen. Es ist keine Frage: unsere Gesellschaft, unser Land, in mancher Hinsicht die gesamte Welt, insbesondere aber die westliche Welt, in der allein dies alles offen erörtert werden kann und folglich erörtert wird, machen seit den sechziger und vor allem den siebziger Jahren eine Krise durch, die teils materieller, teils und mehr noch geistig-seelischer Natur ist, eine Krise des Bewußtseins, der Orientierung, eine regelrechte Sinnkrise, die sich nicht zuletzt auch als Krise der politischen Kultur auswirkt.

Was teils globale Probleme in Nord und Süd, teils Probleme aller hochindustrialisierten Gesellschaften in West und Ost sind, wird vielfach dem demokratischen politischen System der pluralistischen Gesellschaft speziell angelastet. Die Kritik am „System“ wächst; die demokratischen Werte

¹ Vgl. Heinrich Rombach, Philosophische Zeitkritik heute. Der gegenwärtige Umbruch im Licht der Fundamentalgeschichte. In: Philosophisches Jahrbuch, Freiburg-München, 92.Jg. 1985, 1.Halbband, S. 1-16, hier S. 1-3.

und Tugenden überzeugen viele nicht mehr, sie werden in der Erziehung und durch die praktische Politik oft auch kaum mehr zureichend und glaubwürdig vermittelt. Verdrossenheit, Aufbegehren, Verweigerung gegenüber Gesellschaft und Staat breiten sich aus. Angst greift um sich. Sie wird zuweilen auch geradewegs zur gehobenen, sensiblen, insofern besseren, jedenfalls zeitgemäßen Existenzform hochstilisiert.

II. Strukturelle Ursachen

Solche Angst- und Krisenstimmung verhindert jedoch gerade die Ausbildung individueller und kollektiver Identität. Es ist zuzugeben, daß Identitätsfindung in unserer pluralistischen Gesellschaft überhaupt, auch aus strukturellen Gründen, sehr erschwert ist, und zwar nicht nur für jeden Einzelnen, sondern für die Gesamtheit, das Volk, selbst. Grundkennzeichen dieser Gesellschaft sind Differenziertheit, Komplexität und Mobilität. Viele verschiedenartige Kräfte – durchaus heterogene soziale, ökonomische, politische und weltanschauliche Interessen, Gruppen, Organisationen, Institutionen, Ideen, Subkulturen und Teilsysteme – sind in ihr wirksam und bedienen sich ihrer Mittel und Möglichkeiten, um Einfluß und Geltung in ihr zu gewinnen. Diese vielfältigen Kräfte entziehen sich der Einheit und Ordnung nach früher oder andernorts geltenden hierarchischen Einheitsprinzipien, z. B. religiös-weltanschaulich geschlossener Gesellschaften, vorindustrieller Ständestaaten, totalitärer Einparteiensysteme oder auch noch der frühbürgerlich-liberalen Honoratiorengesellschaft. Es gibt in der pluralistischen Gesellschaft nicht die eine, absolute, autoritativ über alles gebietende Norminstanz, die die Einheit und Ordnung selbstverständlich verbürgen und inhaltlich determinieren würde. Vielmehr ist jedes Individuum, ist jede Gruppe, ist jedes Interesse prinzipiell freigesetzt in die

Möglichkeit und Notwendigkeit seiner eigenbestimmten Selbstbehauptung und Entfaltung. Alle diese Kräfte treten in Konkurrenz zueinander und stehen in Konflikten miteinander. Konkurrenzsituationen und Konflikte bestimmen originär das Verhältnis der verschiedenartigen pluralen Kräfte untereinander.

Die durch die pluralistische, offene Gesellschaft ermöglichte Freisetzung dieser Kräfte wird von vielen Individuen, Gruppen und Positionen in der Tat nicht als Chance der freien Selbstverwirklichung, sondern eher als Last, als Erschwerung von Identitätsfindung und darauf gegründeter Lebensführung erfahren. Dafür werden im wesentlichen zwei generelle Ursachenkomplexe verantwortlich gemacht. Einmal bedingt die unterschiedliche soziale und politische Stärke der einzelnen Kräfte, Interessen und Tendenzen bzw. ihrer Durchsetzungsfähigkeit Verzerrungen im prinzipiell offenen und freiheitlichen Gefüge der pluralistischen Gesellschaft. Die Bündelung und Kanalisierung der Interessen zu organisierten Großinteressen läßt manche weniger öffentlich artikulationsfähigen unberücksichtigt, führt zu einer Versäulung und Bürokratisierung des politischen Lebens in der Massengesellschaft und zu undurchsichtigen Manipulationen in den Mechanismen der Entscheidung über die Berücksichtigung der Interessen.

Eine zweite Ursache der Unzufriedenheit, ja der Zerfallenheit mit der pluralistischen Gesellschaft hängt mit der ersten teilweise zusammen. Es wird geltend gemacht, daß jeder einzelne Faktor, jede einzelne Kraft, jedes einzelne Interesse — einer Gruppe, erst recht des Individuums — nur an wenigen segmentierten Vorgängen im pluralistischen Kräftespiel beteiligt ist, sich dabei zugleich auf mehrere Rollen aufzuteilen hat, für die es jeweils partielle Interessenvertretungen zu formieren gilt, daß die gesamte Gesellschaft also in tausenderlei Stücke aufgespalten sei, an denen die Einzelnen unterschiedlich gewichtigen, aber jedenfalls

immer nur geringfügigen Anteil haben. Daraus ergibt sich die Erfahrung von der Unüberschaubarkeit gesamtgesellschaftlicher Prozesse, erst recht solcher, die einzelne Staaten, unterschiedliche politische Systeme, ja ganze Kontinente miteinander verflechten, also komplizierter weltpolitischer Vorgänge.

Die Antwort auf das so rezipierte Phänomen ist emotionale Abwehr, instinktive Angst, Flucht in die Verweigerung, Rückzug in übersichtliche, also eher intime, kleine soziale Verhältnisse. Woran die Gefahren, die aus der makrosozialen Welt drohen, konkret festgemacht werden, ist in schnellem Wechsel austauschbar von der (auch bei friedlicher Nutzung als unheimlich empfundenen) Kernenergie in der Hand wirtschaftlicher oder politischer Großinteressen bis zur (plötzlich vehement als akut verspürten) Kriegsgefahr von seiten der Supermächte, wobei oftmals die Vormacht der westlichen Welt, die USA, argwöhnischer, ja feindseliger betrachtet wird als die Hegemonialmacht des kommunistischen Lagers, die Sowjetunion.

III. Suche nach „neuer“ deutscher Identität

Speziell in Deutschland ist gewiß als ein weiterer, durchaus maßgeblicher Faktor für die Brüchigkeit des Verhältnisses vieler zur pluralistischen Gesellschaft zu veranschlagen, daß wir über keine kontinuierliche politische Tradition verfügen und auch nach mehr als 35 Jahren bundesrepublikanischer Staatlichkeit kein selbstverständliches, für alle Bürger trotz legitimer Differenzen und Konflikte gemeinsam tragendes politisches Ethos ausgebildet haben. Die ältere, zu erheblichen Teilen noch durch den Nationalsozialismus belastete Generation konnte keine hinreichend überzeugenden geistigen und politischen Perspektiven entwickeln; sie wird beschuldigt, sich zu sehr auf den materiellen Wiederaufbau konzentriert zu haben, verbunden zwar mit der Etablierung

eines äußerlich gut funktionierenden Staatswesens, dessen geistige Grundlagen, ethische Grundwerte und politische Vorzüge dennoch nicht wirklich von der gesamten Bevölkerung subjektiv angeeignet, in der Erziehung maßgeblich und wirksam vermittelt und von den führenden politischen Repräsentanten mit Vorbildcharakter praktisch dargestellt worden sind.

Angesichts unserer geschichtlich verständlichen Unsicherheit bezüglich der Legitimation von Autoritäten und Institutionen prägt eine letzte Distanz und Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwesen unsere politische Kultur, die deshalb immer noch ungefestigt und folglich keine ganz echte ist. Der deutsche Teilstaat Bundesrepublik wird trotz aller wirtschaftlichen, verfassungspolitischen und auch sozialpolitischen Leistungen nach wie vor als eine Art Provisorium empfunden; und da die in unserer Gesellschaft miteinander immer wieder konkurrierenden nationalen Hauptziele – die Wiedervereinigung Deutschlands und die Einigung Westeuropas – an bislang unüberwindliche und auf absehbare Zeit nicht zu beseitigende Hindernisse stoßen, leben wir kulturell in einem Vakuum bzw. in dem Gefühl davon.

So kommt es nicht von ungefähr, daß im Zuge des Auftretens der „Friedensbewegung“ und der Auseinandersetzungen der letzten Jahre über die Friedens-, Sicherheits- und Entspannungspolitik allenthalben bei uns „die deutsche Frage neu gestellt“, verstärkt die „nationale Identität der Deutschen“ beschworen, die „Suche nach Deutschland“ propagiert, „Mut zur Einheit“ gefordert und das „deutsch-deutsche Verhältnis“ in den Mittelpunkt des politischen Interesses, ja geradezu in die Mitte der Verständigungsbemühungen zwischen Ost und West gerückt worden ist.²

² Vgl. dazu des näheren mit zahlreichen Belegen: Alexander Schwan, Brauchen wir eine neue Identität? Deutsche Nation, bundesrepublikani-

Darin bekundet sich einerseits, daß auch nach Jahrzehnten der staatlichen Teilung Deutschlands die deutsche Nation, ihre Zusammengehörigkeit und Einheit und die Frage ihrer politischen Wiedervereinigung virulente Probleme der Politik geblieben sind, die nicht abgeschoben werden können. Dies entspricht dem hohen Wert der nationalen Identität für ein Volk und dem grundlegenden Recht der Völker auf Selbstbestimmung über ihre nationalen Belange.

Andererseits und zugleich aber sind die zu beobachtenden Renationalisierungstendenzen – seien es die Vorstellungen von einem „deutschen Sonderweg“, die Forderungen einer neutralen Stellung zwischen West und Ost, der emphatische Ruf nach einer „neuen“ deutschen Identität jenseits der Machtblöcke und über die politischen Systeme hinweg, seien es die forscher werdenden Ansprüche auf die integrale Wiederherstellung des Deutschen Reiches in den Grenzen der Vorkriegszeit – doch zutiefst problematisch. Sie klammern in aller Regel schon die Frage aus, sie entbehren erst recht spezifizierter Überlegungen darüber, unter welchen Verfassungs- und Systembedingungen die deutsche Nation eigentlich ihren Sonderweg gehen und ihre Identität finden soll. Diese Frage gilt ganz offensichtlich als drittrangig, als nebensächlich.

Die forcierten, aber in der – wie ich demgegenüber meine – entscheidenden Kernfrage ganz vagen nationalen Bestrebungen sind insofern ein deutliches Zeichen der zunehmenden Distanzierung von der Westorientierung, der atlantischen und westeuropäischen Option und der sie tragenden Wertbindung der Bundesrepublik. Sie implizieren nicht selten auch eine Aversion gegenüber unserer Staatsordnung selbst,

sche Staatsräson, europäische Perspektive – 12 Thesen, in: Albrecht Randelzhofer und Werner Süß (Hrsg.), Konsens und Konflikt. 35 Jahre Grundgesetz. Vorträge und Diskussionen einer Veranstaltung der Freien Universität Berlin vom 6. bis 8. Dezember 1984. Berlin–New York 1986, S. 509–518.

d. h. eben der pluralistischen, freiheitlichen, parlamentarischen Demokratie, wie sie nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus mit maßgeblicher Hilfe der Westalliierten errichtet und entwickelt wurde. Der Ruf nach einer neuen deutschen Identität ist ein besonders sinnfälliger Ausdruck für die heute aus den verschiedensten, anfangs ange deuteten Gründen wieder um sich greifende Infragestellung der demokratischen politischen Kultur des Westens und enthält oft eine aggressive Spitze gegen die „Siegermächte“, die inzwischen unsere Bündnispartner geworden sind, nun aber aus unterschiedlicher politischer Warte wieder als „Besatzungsmächte“ apostrophiert werden, unter deren „Protektorat“ die Bundesrepublik angeblich stehe, so daß sie nicht wirklich souverän, sondern in ihrer Politik, ja in ihrer ganzen politischen Kultur recht eigentlich fremdbestimmt sei.

IV. Freiheit, Demokratie und westliches Bündnis

Gegenüber solchen Meinungen muß zunächst in aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß Freiheit und Demokratie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg integral mit der Bindung der Bundesrepublik und West-Berlins an den Westen verknüpft waren und dies auch weiterhin sind. Die Alliierten haben Deutschland durch ihren siegreichen Krieg gegen Hitler vom Nationalsozialismus befreit, und die westlichen unter ihnen haben den westlichen Teil Deutschlands – unter Zustimmung und Mitwirkung seiner Bevölkerung, seiner Politiker und seiner demokratischen Parteien – davor bewahrt, wie der östliche Teil einer neuen Diktatur anheimzufallen. Westdeutschland verdankt mithin Freiheit und Demokratie ganz entscheidend den westlichen Nationen: den Briten, den Franzosen und den Amerikanern. In deren Zusammenwirken und im Zusammenwirken der Bundesrepublik mit ihnen sind Sicherheit und Entwicklungsmöglich-

keit von Freiheit und Demokratie in Deutschland gegründet.

Das wird nirgendwo so deutlich wie in Berlin, wo die drei westlichen Nationen den Status der freien Stadthälfte garantieren, und zwar wiederum gemeinsam. Aber es verstößt auch nicht gegen unsere nationale Ehre, sondern es liegt im elementaren Interesse am Erhalt unserer Freiheit und Sicherheit, daß die drei Mächte nach dem 1952 mit der Bundesrepublik abgeschlossenen Generalvertrag nicht nur für Berlin, sondern darüber hinaus für Deutschland als Ganzes einschließlich der Wiedervereinigung Deutschlands und einer friedensvertraglichen Regelung verantwortlich bleiben. Die Bundesrepublik hat dem zugestimmt und dadurch sehr frühzeitig wenigstens für den von ihr repräsentierten Teil Deutschlands die Souveränität zurückgewonnen.

Der Generalvertrag war die Voraussetzung für den Beitritt der Bundesrepublik zum westlichen Bündnis. Was auch die Gründe für dessen früheres Entstehen und die Motive der einzelnen Staaten für ihren Zusammenschluß gewesen sein mögen: Westdeutschlands Gründe und Motive lagen darin, durch den freien Verbund mit dem Westen seine eigene Freiheit bekräftigt zu erhalten und in souveräner Partnerschaft selbst sichern zu können. In Ansehung der geschichtlichen Entwicklung und der weltpolitischen Konstellation, die die Rolle der Nationalstaaten ganz allgemein heute relativiert, wurde eine Einschränkung der Souveränität gerade um der Sicherung der Freiheit willen akzeptiert. Die eigene deutsche Freiheit ist aus mehrfachen guten Gründen mit dem Bündnis verflochten.

Das ist nicht nur macht- und sicherheitspolitisch so, sondern auch geistig. Unsere noch junge deutsche Demokratie stützt sich nicht zuletzt auf Traditionen sowohl der angelsächsischen wie der französischen Geschichte. Ohne diese wäre sie weder denkbar noch wirklich. Unsere Verfassung ist ideell auf die jahrhundertealten Errungenschaften

britischer Freiheiten, auf die amerikanischen und französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen, auf die Grundwerte der persönlichen Freiheit, der rechtlichen Gleichheit und des politischen Pluralismus gestützt, wie sie dort vornehmlich gedacht und realisiert wurden. Sie ist auch in Gehalten des christlichen Menschenbildes und aufklärerischer – z. B. Kantscher – Ethik verwurzelt, die die eigene nationale Geschichte stark geprägt haben. Doch hat Deutschland, solange es sich von der westlichen politischen Tradition abzusetzen versuchte – und das geschah weitgehend auch noch in der Zeit der Weimarer Republik –, kein dauerhaftes freiheitliches, demokratisches Staatswesen zu begründen vermocht. Wenn und solange wir Freiheit und Demokratie wollen, ist dies nicht in prinzipieller Differenz zum Westen, sondern nur in prinzipieller Verbundenheit mit ihm möglich.

Prinzipielle Verbundenheit ist selbstverständlich nicht mit Kritiklosigkeit gleichzusetzen. Im Gegenteil, wenn der „Westen“ zunächst einmal dafür steht, daß sich in ihm und durch ihn Freiheit und Demokratie begründet und ausgebreitet haben, so besagt dies zugleich, daß seiner politischen Kultur die Offenheit für Kritik und Selbstkritik als tragendes Element, ja geradezu als ein Ferment mit eingestiftet ist. Und so gehört auch die immer wieder neue Reflexion darauf, was eigentlich die entscheidenden Prinzipien der Orientierung und des Verhaltens in dieser politischen Kultur sind und wie die historischen und aktuellen, die faktischen und die normativen Grundlagen der politischen Kultur zu erfassen, zu verlebendigen und zu effektuieren sind, zum „Westen“ konstitutiv hinzu. Der Versuch, diese Grundlagen zu thematisieren, zu problematisieren, aber möglichst auch zu klären, ist eine Voraussetzung für die Möglichkeit einer genaueren Bestimmung dessen, was für uns Deutsche die konstitutive Verbundenheit mit dem Westen heute bedeuten kann. Ein solcher Versuch, ein Beitrag dazu, verschiedene

einzelne, aber inhaltlich in historischer und systematischer Beziehung miteinander zusammenhängende Beiträge sollen in unserer Universitätsvorlesung unternommen werden.

V. Die Gründung der westlichen politischen Kultur in Aufklärung und Revolution

Zur Einleitung in dieses Unternehmen gilt es aber zunächst genauer zu fragen: was heißt denn eigentlich „Westen“? Welcher geographische, geistige und politische Raum ist gemeint, wenn wir hier die Grundlagen der politischen Kultur des Westens aus dem Interesse zur Erörterung stellen, dadurch die Lage und die Perspektiven unserer eigenen Gesellschaft und Politik in der Gegenwart – angesichts der Schwierigkeiten und Krisenphänomene, die anfangs zur Sprache kamen – besser bestimmen zu können.

„Westen“ im geistigen und politischen Verständnis, von dem wir im Alltagsgebrauch dauernd ausgehen, ohne uns seinen Gehalt immer hinreichend klarzumachen, ist ein historisch schwieriges, vielschichtiges Phänomen. Ich kann nicht beanspruchen und selbst die gesamte Universitätsvorlesung wird es nicht leisten können, ihm in allen seinen Facetten gerecht zu werden. Es kann lediglich darum gehen, einige Schneisen in das Gesamtterrain zu schlagen, die einem möglichst angemessenen Verständnis dienlich sein mögen.

Was wir heute als die westliche Welt und ihre politische Kultur bezeichnen, hat seinen unmittelbaren historischen Anfang mit der Amerikanischen Revolution von 1776 und insbesondere mit der Französischen Revolution von 1789 genommen. Die Anhänger der Französischen Revolution proklamierten vor knapp 200 Jahren Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als die neuen Ideale der von ihnen erstrebten und im Prinzip auch begründeten politischen Ordnung einer Bürgerlichen Gesellschaft. Sie wurden mit den grundlegenden anthropologisch-politischen Postulaten

der Selbstbestimmung und der Volkssouveränität verbunden. Das Spannungsverhältnis dieser Ideale untereinander und ihr unterschiedlicher Realisierungsgrad in der Bürgerlichen Gesellschaft jedoch determinierten zugleich die ideologischen und politischen Auseinandersetzungen zwischen den großen politischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, zwischen Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus. Die wirtschaftlichen Folgen der Bürgerlichen Revolution und des Liberalismus, der ihre normativen Prinzipien aufgenommen und weitergeführt hat, erzeugten in der sich vehement entwickelnden Industriegesellschaft ein Proletariat, dessen Situation durch materielle Ausbeutung, soziale Entfremdung und politische Unterprivilegierung gekennzeichnet war. Die im 19. Jahrhundert aufgekommene Arbeiterbewegung schrieb deshalb Emanzipation, Solidarität und soziale Sicherheit auf ihre Fahnen. Sie wollte damit die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit besser und gründlicher verwirklichen, was zugleich deren Kritik, Neuinterpretation und teilweise inhaltliche Veränderung in sich schloß. In Verfolg dieses Interesses spaltete sich die Arbeiterbewegung in gemäßigte und radikale Richtungen, wie es zuvor auch schon in der bürgerlichen Revolution der Fall gewesen war.

Für alle diese konkurrierenden, teilweise antagonistischen Bestrebungen und Strömungen aber bot die durch die Amerikanische und die Französische Revolution heraufgeführte freiheitliche Ordnung den Rahmen, die Basis ihrer Ermöglichung und den Raum ihres Wirkens. Die auf der Volkssouveränität begründete freiheitliche und rechtsstaatliche Ordnung, die Bürgerliche Gesellschaft, der Pluralismus der in ihr freigesetzten, auch der frei wirkenden oppositionellen Kräfte, die geistige, soziale, ökonomische und politische Dynamik der in ihr offen artikulierbaren und effektiv vertretenen Interessen – sie sind seitdem Grundelemente der politischen Kultur des Westens. Unter „politischer Kultur“

verstehen wir dabei das Gesamt der gesellschaftlichen Äußerungsformen, Verhaltensweisen und Entscheidungsprozesse, die sich im Rahmen der staatlichen Ordnung und zu ihrer Gestaltung abspielen und entwickeln.

Die normativen Prinzipien und Postulate der Amerikanischen und Französischen Revolution aber gründeten geistig in der Philosophie der Aufklärung, die im 17. Jahrhundert entstand und sich im 18. Jahrhundert in West- und Mitteleuropa sowie Nordamerika als das maßgebliche Denken durchsetzte – und zwar gerade hier und nur hier, was abermals diese Gebiete als dem „Westen“ zugehörig charakterisiert. Die Aufklärungsphilosophie war zunächst Ausdruck einer intellektuellen Opposition gegen den damals politisch herrschenden Absolutismus. Gegen diesen proklamierte sie die Freiheit des vernünftigen Individuums zum handlungsanleitenden Prinzip für alle menschlichen Beziehungen, das auch die Politik und die gesamte Gesellschaft strukturell zu bestimmen hatte. Sie kannte sehr wohl auch andere Grundwerte – Leben, Gleichheit, Eigentum, Frieden usw. –, doch wurden diese so entschieden wie nie zuvor auf die Freiheit zurückgeführt.

Der Mensch wurde jetzt als Wesen der Autonomie begriffen: er wurde mächtig über sich selbst, sofern es ihm gelang, sich das Gesetz seines Handelns selbst zu geben, und zwar mit allgemeinmenschlicher, in diesem Sinne sittlicher Verbindlichkeit. Das wurde rigoros in der Moralphilosophie gerade des großen deutschen Philosophen Immanuel Kant formuliert, kam in jeweils veränderter Weise aber auch bei Locke, Montesquieu oder Rousseau zur Geltung. Auf dieser historischen und geistigen Ebene der Aufklärungsphilosophie gehörte Deutschland zweifellos (noch) zum „Westen“.

VI. Geschichtliche Voraussetzungen in Antike und Christentum

Die Aufklärungsphilosophie hat jedoch den Freiheitsgedanken keineswegs zum ersten Mal gefaßt. Sie hat ihn nur radikalisiert und zum tragenden Prinzip der politischen Kultur im ganzen erklärt, womit sie in der Bürgerlichen Revolution praktisch wurde. Der Freiheitsgedanke selbst ist in Europa 2500 Jahre alt. Ja, wir können vielleicht die gesamte Denk- und Politikgeschichte Europas, genauer des mehr und mehr nach Westen orientierten, des okzidentalischen, des abendländischen Europa als eine Geschichte der fortschreitenden Entwicklung der geistigen und politischen Freiheit begreifen, die in der griechischen Antike anhebt und bis in die Gegenwart führt. Sie erhält seit der neuzeitlichen Begegnung Europas mit den anderen Regionen und Kontinenten der Erde weltweite Bedeutung.

Diese Entwicklungsgeschichte ist allerdings von vielen Rückschlägen und Abirrungen mitgeprägt. Der Gedanke der Freiheit und die aus freiheitlichem Geiste unternommenen Versuche haben ständige Anfeindungen und Bedrohungen durch entgegengerichtete oder retardierende, z.B. imperiale, diktatorische und doktrinäre Tendenzen, aber auch innere Gefährdungen durch die Verabsolutierung der Freiheit und durch ihr Abgleiten in Anarchie und Willkür erfahren. Die europäisch-abendländisch-westliche Freiheitsgeschichte ist also eine Geschichte höchst bewegter innerer Auseinandersetzungen und äußerer Kämpfe, bei denen die Freiheit immer wieder zentral auf dem Spiele stand und aufs Spiel gesetzt wurde.

So ist in der griechischen Antike auf für die damalige Welt einzigartige Weise Freiheit durch die attische Demokratie des Perikleischen Zeitalters praktiziert und durch einige zeitgenössische sophistische Theorien, insbesondere dann aber durch die große Philosophie des Aristoteles kon-

zeptionell durchdacht worden. Aber der einzelne Mensch war doch noch als ganz und gar in die Ordnung der Polis eingebunden gesehen, in ihr und für sie Werke verrichtend und damit Funktionen übernehmend, von denen sein Wert, sein Rang und seine Stellung bestimmt wurden. Der Gedanke und die Praxis der aktiven bürgerlichen Mitwirkung im Staat wurde hier grundgelegt und von hier aus dann ins weströmische, lateinische Abendland – und manifest und wirksam nur in dieses – übermittelt, aber Mitwirkungsrechte kamen vorerst in der Regel nur jenen Bürgern zu, denen als Vorstehern von Haus- und Familienverbänden (des Oikos) hinreichende ökonomische und politische Unabhängigkeit zuerkannt wurde. Freiheit war noch nicht mit den Prinzipien der unveräußerlichen Würde jedes Menschen, der Selbstbestimmung und der Gleichheit aller im Recht verknüpft.

Erst das biblisch begründete, also der jüdischen Tradition entstammende Christentum hat den Gedanken der personalen Menschenwürde in die Geschichte – zunächst in die europäische – gebracht, indem es den Menschen im Lichte der göttlichen Offenbarung als Geschöpf und zugleich als Ebenbild und Partner Gottes, insofern als Person verstand: Der endliche Mensch soll dem Wort und Gebot des ewigen, doch in der Geschichte handelnden Gottes aus freiem Willen folgen, versagt stets aber auch vor dieser Forderung und fällt damit in Sünde. In Jesus Christus hat Gott dem Menschen das Angeld seiner Gnade, der Erlösung von der Sünde, zugesagt, deren Erfüllung aber ins jenseitige Heil verlegt ist. Seitdem ist das menschliche Leben dem Prozeß einer Geschichte überantwortet, und diese Geschichte ist linear auf eine noch ausstehende Erfüllung, auf ein eschatologisches Ziel hin ausgerichtet. Menschliches Leben und von ihm her die gesamte Welt empfangen damit eine aktive, dynamische Entwicklungsperspektive.

Die Kirche aber ist auf Erden als die Verkünderin des ausstehenden, zu erstrebenden Heiles eingesetzt. Sie gilt dadurch als legitimiert, ein Wächteramt über das religiöse und sittliche Leben des Menschen, aller Menschen in Gesellschaft und Staat und damit auch über die grundlegende Orientierung von Gesellschaft und Staat auszuüben. Dort aber, wo der Kirche mit dem Papst ein mehr und mehr auch politisch handlungsfähiges Oberhaupt erwuchs, im Weströmischen Reich, in der lateinischen Christenheit, da trat sie dem Staat zunehmend als autonome Instanz gegenüber. Damit eröffnete sie den Individuen einen bis dahin nicht gekannten Freiraum gegenüber dem Staat; sie beanspruchte ihrerseits deren gläubige Gefolgschaft.

Durch die Rivalität und den Dualismus von Kirche und Staat wurde die umschließende Macht der politischen Ordnung gebrochen. Der Staat wurde nun zu einer grundsätzlich rein weltlichen Institution neben anderen herabgestuft, er ward entsakralisiert, profanisiert, entzaubert, so sehr auch durch Theorien von der göttlichen Berufung seiner obersten Repräsentanten wiederholte Versuche gemacht wurden, dieser maßgeblichen abendländischen Grundtendenz, die die politische Theologie des großen lateinischen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zum ersten Male systematisch formuliert hat, entgegenzuwirken. Was sich mit dem Dualismus und der Pluralisierung der Mächte und Institutionen doch durchsetzte, prägte entscheidend die weitere Geschichte des Okzidents im Unterschied zu den östlichen Mächten, zu Byzanz, zum Islam, zum Osmanischen Reich, auch zur russischen Orthodoxie und zum späteren russischen Zarenreich, von fernerer Gebieten und Kontinenten ganz zu schweigen.

Mit der autonomen und herausragenden Stellung der Kirche haben sich im Laufe der Jahrhunderte – durch das Mittelalter und die frühe Neuzeit hindurch – immer wieder auch ein dominierendes weltliches Herrschaftsinteresse,

zugleich ein zunehmend starrer und intoleranter werdender Wahrheitsanspruch verbunden. Nach der durch die Reformation bewirkten Kirchenspaltung wurden diese Interessen und Ansprüche in konfessionellen Auseinandersetzungen und Kriegen gegeneinandergerichtet, mit dem Resultat, daß den weltlichen Fürsten die Schiedsrichterrolle über die konfessionelle Zugehörigkeit der Untertanen zugesprochen werden mußte (*cuius regio eius religio*). Dies ermöglichte die Herausbildung absolutistischer Herrschaft „von Gottes Gnaden“, die zur Perversion des christlichen, gerade auch des reformatorischen Freiheitsgedankens führte.

Deshalb eben sah sich die Aufklärungsphilosophie genötigt, den Menschen zur Selbstbefreiung aus allen nicht vernunftgemäß einsichtigen, bewußt anerkannten und freiwillig übernommenen, sondern autoritativ auferlegten religiösen, sozialen und politischen Bindungen, die die menschliche Freiheit und die darin beschlossene Würde des Menschen beeinträchtigen, aufzurufen. Freiheit, verstanden jetzt als Mündigkeit des autonomen Subjekts, d. h. uneingeschränkt jedes Individuums, in und gegenüber Kirche, Gesellschaft und Staat, wurde nun zum allein maßsetzenden Prinzip des Denkens und Handelns erklärt. Eine solche aufklärerische Bewegung und ihre politische Umsetzung in der Amerikanischen und Französischen Revolution hat wiederum keine andere Kultur erlebt als nur die abendländisch-westliche. Entfaltete sie sich konkret-historisch auch weitgehend im Gegenzug zur Tradition, so ist sie doch ohne die vorangegangene antike, römisch-christliche und reformatorische Freiheitsgeschichte nicht denkbar.

VII. Neuzeitliche Freiheit

Direkter aber noch als an diese Geschichte schloß die Aufklärung an das Menschenbild der Renaissance und des Humanismus an. Der italienische Humanist Giovanni Pico

della Mirandola hat dafür mit seiner Rede über die Würde des Menschen (*De dignitate hominis*) 1486 einen exemplarischen Ausdruck gefunden. Seinerseits noch im Banne der Begrifflichkeit christlichen Denkens, sieht Pico den Menschen doch gerade dadurch charakterisiert und unter den anderen Geschöpfen ausgezeichnet, daß er von Gott keinen festen Ort, kein eigentümliches Aussehen, keine besondere Gabe im vorhinein zugewiesen erhalten hat, daß ihm vielmehr die Freiheit eignet, seine Lebensführung allererst selbst zu wählen. Er bildet – und jedes Individuum bildet – eine Welt in sich selbst. Der Mensch kann und soll nach dem Willen des Schöpfers seine Natur in freiem Ermessen selbst bestimmen, modellieren, ausbilden und bearbeiten, mit der Möglichkeit, zum Tierischen zu entarten, aber auch zum Göttlichen aufzusteigen. Aus jeder vorgegebenen Stellung im Universum herausgeworfen, wird der Mensch, wird jedes Individuum sich selbst zum Zentrum und bildet aus diesem Zentrum seine Welt gemäß der Schöpfungsabsicht und dem Kulturauftrag Gottes.

Vielleicht ist nirgendwo so deutlich wie in diesen Grundgedanken ausgesagt, was die weitere Geschichte des Westens geprägt hat. Sie ist getragen von dem Gefühl und Bewußtsein des neuzeitlichen Menschen, in die Welt hinausgeworfen zu sein, die Welt perspektivisch auf sich zu beziehen, aus dieser Perspektive erfassen, bearbeiten und beherrschen zu müssen und zu können, um auf diesem Wege sich selbst zu behaupten und zu verwirklichen, in solcher Weise der Weltbewältigung und Selbstverwirklichung sein Wesen als das Wesen der Freiheit – Freiheit jetzt primär verstanden als die des Entwerfens, Gestaltens und Entscheidens – zu erfüllen. Die philosophische Denkgeschichte verschärft dieses Modell fortschreitend von Descartes' Grundlegung einer Philosophie der Subjektivität über Leibniz' Monadologie, die erst transzendentalen, dann absoluten Systeme des Deutschen Idealismus, den radikalen Humanismus von Feuerbach und

Marx, den Nihilismus Nietzsches bis zum Existentialismus, zur Kritischen Theorie und zum Kritischen Rationalismus – oder wie die diversen Schulen und Tendenzen im 20. Jahrhundert, die schließlich jeder transzendenten oder auch nur metaphysischen Dimension abschwören, allesamt heißen, worauf an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann.

Der Grundgedanke Picos nimmt aber auch die Kopernikanische Wende, die das neuzeitliche naturwissenschaftliche Weltbild vollzieht, geradezu prophetisch vorweg. Und er setzt geistig die Kräfte frei, die die moderne Wissenschaft und Technik zu ungeheuren Anstrengungen und einem unaufhörlich immer weitertreibenden Ausgriff auf die Natur, die Welt und schließlich auch den Menschen selbst und seine eigene Geschichte wie Zukunft beflügelt oder die europäische Politik zur kolonialistischen und imperialistischen Eroberung der gesamten Erde angestachelt haben.

VIII. Freiheit: Gefährdung und Verantwortung

Mit dem Freiheitsgedanken, dem Prinzip der unveräußerlichen Menschenwürde, der Perspektive des gleichen Rechts für alle auf Selbst- und Mitbestimmung, der Ermöglichung von Pluralismus und Demokratie, was Aufklärung und Bürgerliche Revolution zu Wesensbestandteilen der politischen Kultur gemacht haben, gehören folglich auch die aus der Ungewißheit, Unsicherheit, Unruhe, Ortlosigkeit der neuzeitlichen Subjektivität erwachsenden Herrschaftsansprüche über die gesamte Erde, die Natur, die Geschichte, die Welt im Ganzen konstitutiv mit zum „Westen“. Diese Herrschaftsansprüche schlagen auf den Menschen und seine Freiheit zurück. Sie sind der Nährboden auch für die im 19. Jahrhundert aufkommenden und im 20. Jahrhundert sich zeitweilig durchsetzenden totalitären Ideologien, in denen sich eine partikuläre (rassen- oder klassenspezifische) Per-

spektive für das Ganze setzt und die totale Herrschaft über Menschen, Gesellschaften, Erdteile und Kontinente anmaßt. Wissenschaft und Technik schließlich haben heute ihre Möglichkeiten dahin entwickelt, die Beherrschung von Welt, Natur und Mensch in vollständige Zerstörung umzuwandeln. Alle diese Tendenzen, Möglichkeiten und Gefahren sind ureigene Produkte der abendländischen, der westlichen Kultur, wo immer sie auch heute aufgenommen und aktualisiert werden mögen.

Dies zeigt noch einmal, daß die Freiheit als die entscheidende Errungenschaft des Okzidents ein höchst gefährdetes, auch gefährlich werden könnendes, weil in sich riskantes Gut ist. Nur wenn sie sich selbst als endliche, beschränkte, gebundene, verantwortliche Freiheit richtig versteht und entsprechend zu verwirklichen bemüht, kann sie für ein gedeihliches menschliches Zusammenleben konstruktiv sein. Dann muß sie Bedingungen herstellen und sich ihnen unterwerfen, die ein verantwortliches Zusammenleben und -handeln aller im Sinne der gemeinsamen Bearbeitung der Probleme und der einvernehmlichen Regelung der Konflikte ermöglichen. Solche Bedingungen zu finden und in die Tat umzusetzen, waren und sind die Vertragstheorien der Aufklärung und die Verfassungsgesetzgebungen demokratischer Politik bedacht gewesen. Sie sind und bleiben maßgeblich für die politische Kultur des Westens. Sie kamen und kommen bei ihren schwierigen, nie ein für allemal gesicherten, vielmehr immer wieder bedrohten und strittigen, um so angelegentlicheres Engagement erfordernden Bestrebungen ohne die wiederholte Reflexion auf die geschichtlichen, philosophischen und ethischen Grundlagen der Freiheit nicht aus. Darum wird sich unsere Universitätsvorlesung den verschiedenen Aspekten und Momenten, die zu diesen Grundlagen gehören, zuwenden. Sie mündet im letzten (IV.) Teil gerade in Fragestellungen, die die besondere Verantwortung der Freiheit in der von den vielfältigen Formen

der Zerrüttung und Zerstörung bedrohten Gegenwart thematisieren.

IX. Reflexive Identität

Wenn ich anfangs mit Heinrich Rombach auf die gegenwärtig weithin empfundene Krise der Orientierung und Identitätsfindung in der freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft anspielte, so bleibt doch ausdrücklich zu betonen, daß allein diese aus der okzidentalen Freiheitsgeschichte hervorgegangene Gesellschaft eine reflexive Identität, d. h. eine bewußte und freie, eine vernünftige und menschenwürdige Identitätsbildung, Sinnfindung und Orientierung für Individuen und Gruppen überhaupt ermöglicht, von sich aus einräumt, konstitutionell schützt, dann ihnen aber auch abverlangt und zumutet. Nur hier ist legitim eigenständige und eigenverantwortliche Identität möglich. Die pluralistische Gesellschaft ist auf das Prinzip der verantwortlichen Freiheit und damit auf die unverzichtbare Substanz der menschlichen Würde gegründet.

Diese Freiheit bedeutet immer zugleich die Chance und die Last der eigenverantwortlichen personalen Selbstverwirklichung. Die pluralistische Gesellschaft setzt den mündigen Bürger voraus; sie will und braucht ihn. So groß die damit gegebenen Probleme und Schwierigkeiten für die Lebensführung sind, wir sollten nicht verkennen, daß diese menschliche Grundsituation nicht ohne gravierende Einbußen an Humanität des Lebens und Zusammenlebens wieder preisgegeben werden kann, vielmehr durchgehalten und in geeigneter Weise gestaltet und gefördert werden muß. Aussteigen aus der Gesellschaft, Abkehr von der Politik und Rückzug in die Innerlichkeit oder auf im Wortsinn utopische Inseln sind demgegenüber keine der Situation auf Dauer angemessenen Auskünfte.

X. Zugehörigkeit Deutschlands zum Westen

Was aber Deutschland im Verhältnis zur politischen Kultur des Westens betrifft, so hat es in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte des Abendlandes stets eine führende Rolle gespielt. Die deutschen Könige waren die Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, des weströmischen Erbes. Die Reformation, jene spezifisch okzidentale Bewegung einer Emanzipation des Individuums vor Gott, nahm von Deutschland ihren Ausgang. Der größte Philosoph der europäischen Neuzeit, Immanuel Kant, stammt aus Deutschland. Die deutsche Klassik ist zweifellos ein Gipfel in der Geschichte der abendländischen Literatur – und so weiter.

Dennoch hat Deutschland mit der politischen Kultur des Westens im engeren Sinne im Zwiespalt gelegen. Die deutsche Nationalbewegung war gezwungen, sich gegen das napoleonische Frankreich zu formieren und zu behaupten. Sie sah sich dadurch ganz überwiegend veranlaßt, auch gegen die tragenden verfassungspolitischen Elemente der Französischen Revolution Stellung zu beziehen. Selbst die meisten deutschen Liberalen des 19. Jahrhunderts waren davon überzeugt, daß Republik, Demokratie, ja selbst die parlamentarische Monarchie nach Art der britischen Entwicklung für Deutschland nicht in Betracht komme, sondern allenfalls eine rechtsstaatliche Ordnung mit stark ausgeprägter obrigkeitlicher Autorität. Die verspätete Bildung des kleindeutschen Nationalstaates kam im Zuge des Krieges gegen Frankreich, den Nachbarn im Westen, zustande. Das wilhelminische Reich konnte und wollte auf die Dauer auch der machtpolitischen und ideologischen Konkurrenz mit dem Britischen Empire nicht aus dem Wege gehen. Der Erste Weltkrieg und dann der Versailler Vertrag haben die Abneigung der meisten Deutschen gegen die westliche politische Kultur verschärft.

Im Namen deutscher Kultur – nach Thomas Manns damaligen symptomatischen Äußerungen einer betont anti-demokratischen, letztlich unpolitischen Kultur von metaphysischer und musikalischer Tiefe und Kompliziertheit – wurde dem Westen der kulturelle Charakter überhaupt abgesprochen. Ihm ward lediglich der Status einer seichten, bloß politischen und ökonomischen, *laisser-faire*-demokratischen Zivilisation zuerkannt. Unser vorzüglicher Kronzeuge setzte diese Zivilisation ausdrücklich mit Vernunft, Aufklärung, Sänftigung, Sittigung, Skeptisierung und Auflösung gleich.³

Solche nationalistische Verstiegenheit und zugleich Verengung, solch forciertes Abschneiden des freiheitlichen und aufklärerischen Traditionsstranges, an dem Deutschland seinen bedeutenden Anteil gehabt hatte, sie endeten im Nationalsozialismus und dem durch ihn bewirkten Zusammenbruch aller eigenen nationalen Geltung. Thomas Mann war ja übrigens einer der wenigen deutschen Intellektuellen, der dann in den zwanziger Jahren diese Entwicklung drohen sah und folglich – verspätet und vergeblich – zu einem deutschen Vernunftrepublikanismus aufrief.

Wenn wir durch den Sieg und die nachfolgende Hilfe der westlichen Alliierten wenigstens in einem Teil Deutschlands instandgesetzt wurden, uns nun endlich auch die politische Kultur der Freiheit, der Demokratie und also des Westens ganz anzueignen und zu eigen zu machen, dann sind wir dadurch nur zu den langfristigen Voraussetzungen unserer eigenen Geschichte zurückgebracht und von zwischenzeitlichen Verirrungen befreit. Unsere nationale Identität steht nicht im Gegensatz zur politischen Kultur des Westens, sondern sie befindet sich – begreift sie sich selbst nur recht,

³ Vgl. Thomas Mann, Gedanken im Kriege. In: ders., Ausgewählte Essays in drei Bänden, Bd. 2: Politische Reden und Schriften. Ausgew., eingel. und erl. von Hermann Kurzke. Frankfurt/M. 1977, S. 23–37, hier S. 23 f. (dazu besonders auch die „Betrachtungen eines Unpolitischen“).

nämlich als eine allein vermittelt politischer Freiheit zu realisierende Identität – in einer durch die große abendländische Freiheitsgeschichte vorgeprägten grundsätzlichen Übereinkunft mit der politischen Kultur des Westens. Deshalb ist es auch und gerade heute angebracht, sich mit deren vielschichtigen Grundlagen zu befassen und sich ihrer so gut als möglich zu versichern. Dies ist zugleich notwendig, denn wenn und solange sie eine politische Kultur der Freiheit ist, muß sie sich ihrer Grundlagen stets von neuem versichern, ist sie nie von vornherein und ein für allemal gesichert, ist sie vielmehr das Abenteuer immer neuer Entwicklungen, Entwürfe und Entscheidungen, aber in Würdigung und Nutzbarmachung der positiven Errungenschaften wie der leidvollen Erfahrungen ihrer Tradition.

Die Krisen, die Umbrüche und Revolutionen, die Renaissance und die Reformationen gehören zum dynamischen Wesen des Abendlandes. Zumindest permanente Reformen gehören auch zur politischen Kultur des Westens. Ihre Freiheitsgeschichte ist auf keine einsinnige und starre Verwirklichung festgelegt, ist vielmehr eine Geschichte von Wandlungen. Deshalb haben Krisen bisher immer wieder auch produktive Lösungen und Entwicklungen herausgefordert. Aber diese waren ihrerseits allemal quantitativ und qualitativ begrenzt und zeitigten stets auch neue Probleme. Die Grunderfahrung des Okzidents liegt in der Relativität aller noch so angestrengten Bemühungen des Menschen – *sub specie aeternitatis*.

I. Konstitutionelle Grundlagen

Die Entwicklung der Menschen-, Bürger- und Grundrechte

MARTIN KRIELE

Menschenrechte und Gewaltenteilung

Der Begriff der Menschenrechte verdankt die begriffliche Prägung, in der er in den vergangenen zweihundert Jahren zum politischen Grundbegriff wurde, der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Politische Begriffe erhalten ihr Relief vor dem Hintergrund des Gegenbegriffs, gegen den sie sich polemisch abgrenzen. Der Gegenbegriff zum „Menschenrecht“ war der Begriff der „Toleranz“. Das mag auf den ersten Blick erstaunen. „Religionsfreiheit“ z. B. unterscheidet sich für unsere Ohren nicht wesentlich von „religiöser Toleranz“. Für die politischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts war aber der Unterschied zwischen beiden Begriffen entscheidend; er wurde zum Sprengstoff für die Welt der absoluten Monarchien und zum Ausgangspunkt der Verfassungsentwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Unterschied liegt in folgendem:

Toleranzen kann der Machthaber gewähren oder zurücknehmen, sie liegen in seinem Belieben. Ob er sie überhaupt gewährt und wie weit er dabei gehen will, ist eine Frage der politischen Klugheit, des Kalküls seiner Machtinteressen, der außenpolitischen Rücksicht, vielleicht auch der moralischen Großmut. Das Menschenrecht hingegen erhebt den Anspruch, ein juristisch vollgültiges Recht zu werden, dem eine Pflicht des Machthabers zu seiner Respektierung entspricht. Ist es juristisch gewährleistet, so hängt seine Gel-

tung nicht von politischen Opportunitätserwägungen ab, es gilt auf Dauer und verlässlich. Wo nur Toleranzen gewährt sind, muß der Mensch sich jederzeit auf die Möglichkeit ihrer Rücknahme oder Einschränkung einstellen, er lebt im Zustand der Angst. Erst wo an die Stelle der Toleranz der Rechtszustand getreten ist, der das Menschenrecht institutionell gewährleistet, kann der Mensch aufrecht gehen und genießt die Sicherheit, daß der Machthaber ihn in der Ausübung dieses Rechts nicht beugen kann und wird.

Die Bedeutung, die der Unterschied zwischen Menschenrecht und Toleranz für die Aufklärer des 18. Jahrhunderts hatte, wird verständlich und anschaulich vor dem Hintergrund der Gewährung und der Aufhebung der religiösen Toleranz insbesondere in der französischen Geschichte des 17. Jahrhunderts. Das Toleranzedikt von Nantes (1598) gewährte den französischen Protestanten, den Hugenotten, einen vergleichsweise hohen Grad an freier Religionsausübung im katholischen Frankreich. Die Toleranz galt zunächst als Bedingung inneren Friedens, dann als gewährte Gnade aus religiöser Einsicht, aber schon unter Mazarin nur noch als eine Frage außenpolitischer Klugheit. In dem Maße, in dem die innen- und außenpolitischen Rücksichten an Dringlichkeit verloren, erschien die Gewährung der Toleranz zunehmend als überflüssige Torheit. Schließlich galt sie als Beleidigung Gottes. Das Edikt von Fontainebleau im Jahre 1685 hob das Edikt von Nantes wieder auf, kriminalisierte die evangelische Konfession, verfügte die Zerstörung evangelischer Kirchen, stellte häusliche Gottesdienste unter Strafe und verwies die Geistlichen außer Landes. Selbst die Emigration stand unter Galeerenstrafe – die Hugenotten, die ins Ausland flüchteten, taten dies in nächtlichen Fluchtmärschen, bedroht von äußerster Gefahr. Auf Fluchthilfe stand Todesstrafe. Die Flucht, die Morde, die Strafen führten dazu, daß ein Viertel Frankreichs entvölkert, seine Wirtschaft ruiniert und unzählige Familien ins

Elend gestürzt wurden. Das königliche Edikt trug die Unterschrift: „Car tel est notre plaisir“ – „Denn solches ist unser Belieben“.¹

Vor dem Hintergrund der Erfahrung, daß der absolute Monarch Toleranzen gewähren und auch wieder zurücknehmen kann, forderten die Aufklärer des 18. Jahrhunderts eine Überwindung des Absolutismus. Der Mensch sollte nicht der Willkür des Herrschers ausgeliefert sein, sondern in Freiheit leben. In Freiheit leben aber hieß zu allererst: in einem Rechtszustand leben. Dies ist, so lehrte z. B. Immanuel Kant, das „jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“.² Kant sprach nicht von Menschenrechten im Plural, sondern von diesem einen Menschenrecht – dem Keim zu dem ganzen weitverzweigten Baum des demokratischen Verfassungsstaates. Nicht von der Gnade, der Moralität, dem Wohlwollen oder der Aufgeklärtheit des Herrschers abhängig zu sein, sondern im Rechtszustand zu leben – darauf kommt es an.

Der Rechtszustand aber hat die Gewaltenteilung zwischen Gesetzgebung und Exekutive zur Grundlage. Wo Gewaltenteilung gegeben ist, sprachen die Aufklärer, z. B. Kant, von „Republik“.³ Die Republik ist also nicht der Gegensatz zur Monarchie, sondern zur Gewaltenkonzentration. Gewaltenteilung ist nämlich, so lehrte Kant in Übereinstimmung mit anderen Aufklärern, die erste und unerlässliche Voraussetzung dafür, daß der Machthaber als Inhaber der Exekutivgewalt an Gesetze gebunden ist, die ihm von außen vorgegeben sind und die er selbst nicht nach seinen Bedürfnissen manipulieren, aufheben, abändern oder durch-

¹ Näher dazu: Kriele, Die Herausforderung des Verfassungsstaats (Hobbes und englische Juristen), 1970, S. 35 ff., 50 ff.

² Kant, VI, S. 237. Kant-Zitate beruhen auf der Akademie-Textausgabe „Kants Werke“ (Berlin 1968). Zitiert wird jeweils der Band in römischen und die Seitenzahl in arabischen Ziffern.

³ Kant, VIII, S. 352

brechen kann. Diese Macht, über das Recht zu verfügen, aber machte den Kern des Absolutismus aus, also der Herrschaft „*legibus absolutus*“: vom Recht unabhängig. Absolutismus bedeutete nicht, daß in dem betreffenden Staat keine Gesetze herrschten oder daß nicht Exekutivorgane, gesetzgebende Organe und Gerichte voneinander unterscheidbar gewesen wären. Absolutismus bedeutete vielmehr, daß der Herrscher, der die Gesetze gab und in dessen Namen die verschiedenen Amtsträger die Herrschaftsgewalt ausübten, selbst als Quelle des geltenden Rechts galt, daß er folglich dieses Recht auch aufheben, abändern, manipulieren oder durchbrechen konnte, er stand nicht unter, sondern über dem Recht.

Eine souveräne Herrschaftsmacht, die Gesetzlichkeit gewissermaßen aus- oder einatmen kann, nannte Kant „Despotie“. Despotie ist also nicht gekennzeichnet durch Grausamkeit, sondern durch Unabhängigkeit des obersten Machthabers von rechtlicher Bindung. Sie ist nach Kant die „Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt“.⁴

Auch wenn sie milde, tolerant und in Gesetzesform ausgeübt wird, so kann sie doch jederzeit in Grausamkeit und Intoleranz umschlagen. Der Mensch lebt nicht im Rechtszustand, hat keine Sicherheit und Freiheit, sondern bleibt der Willkür ausgeliefert. Kants Definition der bürgerlichen Freiheit war: „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“.⁵ Freiheit war für ihn nur vereinbar mit Freiheitsbeschränkungen, die nicht auf Willkür beruhen, sondern auf allgemeinen Gesetzen. Es komme darauf an, lehrte Kant, daß Freiheit mit jeder anderen Freiheit unter einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.⁶ Diese Freiheit aber setzt nicht nur voraus, daß sie in Gesetzen

⁴ Kant, VIII, S. 291

⁵ Kant, VI, S. 237

⁶ Kant, VI, S. 230

gewährleistet ist, sondern auch, daß der Inhaber der Exekutivgewalt nicht selbst über Gesetz und Verfassung verfügen kann, sondern durch sie gebunden ist. Diese Bindung aber ist gleichbedeutend mit Gewaltenteilung, mit Herrschaft des Rechts, „rule of law“. Das Argument war einfach und schlagend: Nur wenn die Staatsgewalt überhaupt an Recht gebunden ist, kann sie auch an Menschenrechte gebunden sein. Toleranz also ist nur eine Form von Willkür, sie wird gegeben und genommen. Das Menschenrecht hingegen setzt die Bindung der Staatsgewalt durch Gewaltenteilung voraus.

Man kann sich die praktische Bedeutung dieses Satzes an einem aktuellen Beispiel anschaulich machen. Das politische System Großbritanniens kommt ohne geschriebene Verfassung aus und folglich auch ohne einen Grundrechtskatalog auf Verfassungsebene, der den Gesetzgeber selbst binden könnte. Die verschiedenen „bills of rights“ haben lediglich Gesetzesrang und können folglich vom Gesetzgeber aufgehoben oder geändert werden. Dennoch herrscht in Großbritannien ein verhältnismäßig hoher Grad an Freiheit; denn das politische Gesamtsystem beruht auf dem Grundsatz der Gewaltenteilung: der Gesetzesbindung der Exekutive und der Unabhängigkeit der Richter.

Hingegen hat die ehemalige Verfassung der Sowjetunion von 1936 die wichtigsten damals anerkannten Bürgerrechte in einem Grundrechtskatalog positiviert. Bekanntlich bildete das Jahr 1937 den Höhepunkt des stalinistischen Terrors. Damals wurden in zwei Jahren sieben Millionen sowjetische Bürger willkürlich verhaftet – das sind im Durchschnitt täglich 10 000. Ohne Gewaltenteilung bedeuten Grundrechte überhaupt nichts.

Wenn heute die Menschenrechtsverletzungen in den Ostblockstaaten nicht mehr dieses extensive Ausmaß haben, so nicht, weil Menschenrechte als Rechte gälten, sondern weil eine etwas moderatere Machtausübung zweckmäßiger erscheint: Sie dient sowohl der inneren Stabilität als auch

den imperialistischen Expansionschancen nach außen besser. Es handelt sich nicht um die Verletzung von Menschenrechten, sondern um die Gewährung von Toleranzen. Eine Rückkehr zu stalinistischen Verfolgungsmethoden wäre ohne weiteres möglich.

Das politische Kampfziel der Aufklärer war die Schaffung von gewaltenteilenden Verfassungen. Die Verfassung von Virginia aus dem Jahre 1776 enthielt nicht nur einen Katalog der damals besonders dringlich geforderten besonderen Menschenrechte, sondern auch ein Menschenrecht auf „Leben unter einer gewaltenteilenden Verfassung“ (Art. 5). Demgemäß war sie und waren auch alle weiteren Verfassungen, die unter dem Einfluß der Aufklärung geschaffen wurden, schon in ihrem Aufbau am Modell der organisatorischen Teilung der Gewalten orientiert: Die Verfassungen der amerikanischen Einzelstaaten und die Verfassung der USA von 1787. Die Französische Revolution von 1789 begann mit einer Erklärung der Menschenrechte und mit der Umwandlung der Ständeversammlung in eine verfassunggebende Nationalversammlung, die die Aufgabe hatte, eine gewaltenteilende Verfassung zu schaffen, die im Jahre 1791 auch in Kraft trat und die erst im August 1792 suspendiert wurde, um einem neuen Absolutismus Raum zu geben, der folgerichtig wieder in den Terror führte.⁷

Die Geschichte des demokratischen Verfassungsstaates ist eine Geschichte der Fortentwicklung dieses Ansatzes. Mit der Teilung der gesetzgebenden und gesetzanwendenden Gewalt allein konnte man sich nicht begnügen: diese war ja ursprünglich sogar mit Sklaverei vereinbar. Es kam weiter darauf an, daß diese Gesetze gerecht sind und jedem gleiches Recht gewähren und daß ihre Einhaltung richterlich kontrolliert werden kann. Die Gewaltenteilung ist also zwar

⁷ Näher hierzu: Kriele, Einführung in die Staatslehre, 2. Aufl., 1981, S. 275 ff.

keine hinreichende, aber doch eine notwendige Bedingung des Rechtszustandes, seine erste und unerläßliche Voraussetzung. Dieser Rechtszustand wiederum ist Voraussetzung für einen erfolgsversprechenden geistigen und politischen Kampf um weiteren Fortschritt.⁸

Denn der Fortschritt in Richtung auf Gerechtigkeit hängt davon ab, daß sich die im Volk gemachten Unrechtserfahrungen frei und öffentlich artikulieren können. Erst dann besteht die Chance, daß sich aus diesen Erfahrungen heraus neue Gesetzesvorschläge bilden, daß sie an den Gesetzgeber herangetragen werden, daß sie politische Unterstützung finden und sich schließlich in Gesetzen niederschlagen, die das Unrecht überwinden und das Recht an die Gerechtigkeit annähern. Im Verständnis der Aufklärung war dies der eigentliche naturrechtliche Hintergrund der Demokratie: die Chancen für die Annäherung des Rechts an die Gerechtigkeit zu erhöhen. Diese Chance aber hat die Freiheit zur Voraussetzung, die Freiheit den Rechtszustand und der Rechtszustand die Gewaltenteilung. Wo es keine Gewaltenteilung gibt, ist es sinnlos, von Demokratie zu sprechen. Denn wenn das Volk nicht im Rechtszustand und folglich nicht in Freiheit lebt, kann es seinen Willen nicht politisch zur Geltung bringen, nicht aufrecht gehen, sondern lebt in Unsicherheit und Furcht. Der Machthaber ist nicht vom Volk abhängig, sondern das Volk muß sich der Willkür des Machthabers fügen. Jeder muß jederzeit mit der Möglichkeit willkürlicher Verhaftung, Verschleppung, Ausweisung, Folter oder Ermordung rechnen.

Wir finden also folgenden Stufenbau:

Die Gewaltenteilung ist die Grundlage der Rechtsbindung des Staates. Die Rechtsbindung des Staates ist die

⁸ Vgl. näher: Kriele, „Freiheit und Gleichheit“, in Handbuch des Verfassungsrechts, hrsg. von Benda/Maihofer/Vogel, S. 129 ff. (137 ff.), sowie Einführung in die Staatslehre, a. a. O., S. 156 ff.

Grundlage der juristischen Geltung bürgerlicher und politischer Menschenrechte. Diese Menschenrechte sind die Grundlage der Demokratie.

Wie aber steht es mit den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten? Sind sie nicht die eigentlichen Basisrechte? Müssen nicht erst sie verwirklicht sein, ehe man über Gewaltenteilung, Rechtszustand und Demokratie reden kann? Muß man nicht den ganzen Stufenbau des demokratischen Verfassungsstaates umstoßen oder zumindest für die Dritte Welt verwerfen zugunsten eines aufgeklärten Absolutismus in neuer Gestalt, nämlich eines Sozialismus, der erst einmal mittels Willkürherrschaft die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Grundlagen für die Demokratie erzwingt? Was bedeuten schon Rechtszustand, Unparteilichkeit, bürgerliche und politische Menschenrechte angesichts von Armut, Krankheit und Analphabetismus?

Deshalb lautet das Kernargument der sog. sozialistischen Befreiungsbewegung in der Dritten Welt: Wenn wir vor der Alternative stehen: Elend in Freiheit oder Überwindung des Elends unter Inkaufnahme von Unfreiheit, dann ist letzteres vorzuziehen. Die Vertreter der sozialistischen Diktaturen und der Befreiungsbewegungen, die sie antreiben, betonen deshalb den Vorrang der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte vor den bürgerlichen und politischen. Letztere erscheinen als ein individualistischer Luxus, der dem Fortschritt und der Demokratie eher hinderlich sei. In gemäßigter Form lautet das Argument: Beide Kategorien von Menschenrechten seien ranggleich und gegeneinander abzuwägen – was im Effekt aber ebenfalls auf Relativierung und Unwirksamkeit der bürgerlichen und politischen Menschenrechte hinausläuft.

Die entscheidende Frage ist jedoch, ob die Alternative sich wirklich so stellt, wie sie hier vorausgesetzt ist, oder ob nicht Gewaltenteilung, Rechtszustand und Demokratie ein

weitaus wirksamerer Weg zur Überwindung des Elends sind. Muß man die Menschen entrechteten, um ihnen Brot zu geben?

In Wirklichkeit sind die bürgerlichen und politischen Menschenrechte der Verwirklichung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte nicht hinderlich, sondern förderlich. Denn die bürgerlichen und politischen Freiheiten sind die Voraussetzung dafür, daß Verletzungen von Menschenrechten aller Art öffentlich zur Sprache kommen, daß sie politische Kritik und Kontrolle auslösen, daß unfähige Regierungen abgewählt werden und daß demokratische Initiativen sich in Regierungsprogrammen und Gesetzen niederschlagen können.⁹

Wo hingegen die Institutionen des demokratischen Verfassungsstaates abgeschafft oder nicht eingeführt sind, gibt es weder öffentliche Kritik am Versagen der Regierung noch deren Abwahl und demokratische Ersetzung. Damit aber entfällt für die Regierung jegliche Effizienzkontrolle. Die absoluten Machthaber der Zweiten und Dritten Welt legitimieren sich allein aus ihren Absichten, nicht aus ihren Erfolgen. Die Absicht, für die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte einzutreten, soziale Gerechtigkeit für die Armen zu wollen, dient als Legitimation nicht nur für die Einführung der sozialistischen Zwangswirtschaft, sondern auch für die Mißachtung der bürgerlichen und politischen Menschenrechte und der Demokratie. Die Absicht scheitert erfahrungsgemäß: das Land wird aus der Armut in größeres Elend geführt, die Repression führt in Krieg und Bürgerkrieg – die dafür Verantwortlichen aber brauchen für nichts, was sie anrichten, einzustehen. Erfahrungen werden nicht verarbeitet, der demokratische Lernprozeß ist unterbunden. Zum Ausgleich dafür wird eine

⁹ Vgl. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung – Plädoyer für die Würde des Menschen, 2. Aufl., Freiburg 1986, § 12.

riesige Propagandawelle in Gang gesetzt, für die naive westliche Intellektuelle den Resonanzboden bieten. Die einheimische Bevölkerung, die es besser weiß, wird zum Schweigen gebracht, eingeschüchtert, bedroht und, wenn es sein muß, niedergemacht. Das ist allenthalben in der Welt das Ergebnis der Lehre, daß die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte Vorrang vor den bürgerlichen und politischen hätten. Hingegen finden sich die am weitesten fortgeschrittenen sozialstaatlichen Lebensbedingungen in den demokratischen Verfassungsstaaten.

Wenn wir aus Erfahrungen lernen und die Nebelwolke aus Propaganda durchdringen wollen, dann ergibt sich für den modernen, auf dem Gewaltmonopol beruhenden Staat, wenn dieser nicht absolutistisch, sondern an den Menschenrechten ausgerichtet sein soll, die Notwendigkeit, die Bedingungen für die Menschenrechte zu erkennen. Ihr Bedingungsverhältnis läßt sich in folgendem Stufenbau anschaulich machen: Die Gewaltenteilung ist die Grundlage des Rechtszustands, dieser die Grundlage für bürgerliche und politische Rechte, diese sind die Grundlage für die Demokratie, und diese bildet die Grundlage auch für die Verwirklichung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte.

ALBRECHT RANDELZHOFFER

Menschenrechtsschutz im Völkerrecht

A. Vorbemerkung

Abhandlungen über den internationalen Menschenrechtsschutz füllen heute ganze Bibliotheken¹. Die vielschichtige Problematik kann in ihrer Gesamtheit in einem kurzen Vortrag auch nicht im Ansatz umfassend angesprochen werden. Es kann daher im Folgenden nur um eine eher skizzenhafte Darstellung zweier spezifischer Aspekte gehen: Einmal soll der bedeutsame Strukturwandel hervorgehoben werden, den das Völkerrecht durch den Menschenrechtsschutz erfahren hat. Daran wird sich eine knappe Schilderung des heute bestehenden völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes anschließen.

Vor allem aber soll der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit sich im völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz Gesichtspunkte erkennen lassen, die unter dem Generalthema dieser Universitätsvorlesung „Grundlagen der politischen Kultur des Westens“ relevant sind. Diese Fragestellung mag auf den ersten Blick verwundern oder gar als im Ansatz verfehlt erscheinen. Schließlich dokumentiert sich der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz heute vor allem auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 und in den beiden im Rahmen der Vereinten Nationen erarbeiteten und geschlossenen Men-

¹ Eine informative Auswahl wichtiger Literatur bietet *Otto Kimminich, Menschenrechte. Versagen und Hoffnung*, 1973, S. 136–144; siehe auch die Nachweise bei *Alfred Verdross / Bruno Simma, Universelles Völkerrecht*, 3. Aufl. 1984, S. 820 f. Fn. 1. Eine jüngere umfassende Darstellung bietet *Paul Sieghart, The International Law of Human Rights*, 1983.

schenrechtspakten vom 19. Dezember 1966, dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Insoweit ist der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz universal, zumindest universal intendiert, und keinesfalls nur mit der politischen Kultur des Westens in Verbindung zu bringen.

Dennoch zeigen sich im Entstehen, in der Auslegung und in der effektiven Entwicklung des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes, stärker als in fast allen anderen Bereichen des Völkerrechts, bedeutsame Unterschiede zwischen dem Westen und dem Osten, in abgeschwächter Weise und unter der Notwendigkeit weiterer Differenzierung auch zwischen dem Westen und der Dritten Welt.

Diese Unterschiede rechtfertigen es, den völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz auch einmal unter dem Blickwinkel des Generalthemas dieser Vorlesung zu beleuchten. Dabei wird sich erweisen, daß die Hereinnahme des Menschenrechtsschutzes in das Völkerrecht in entscheidender Weise mitbewirkt hat, daß an die Stelle des weitgehend „wertfreien“, die Staaten nur in ihrem äußeren Tun erfassenden Völkerrechts eine Ideologisierung des Völkerrechts getreten ist², in der die bisher nur in den innerstaatlichen Rechtsordnungen wirkenden Grundlagen der Rechtskultur des Westens nun auch im Völkerrecht Wirkungen entfalten, neben den oder eher gegen die entsprechenden Grundlagen der Rechtskultur des Ostens und der Dritten Welt; im letzteren Fall ist der Gegensatz allerdings sehr viel abgeschwächer.

² Zutreffend weist *Felix Ermacora*, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. I (1974), S. 28 f. darauf hin, daß Menschenrechte mit dem Politischen und Ideologischen eng verbunden und nicht gewalten- und machtneutral sind.

B. Hauptteil

I. Strukturwandel des Völkerrechts: Vom völkerrechtlichen Fremdenrecht zum Menschenrechtsschutz

1. Das völkerrechtliche Fremdenrecht

Das klassische Völkerrecht des 19. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch die nahezu völlige Mediatisierung des Individuums durch den Staat³. Nur die Staaten waren Völkerrechtssubjekte, Individuen nicht. Das Völkerrecht beschränkte sich darauf, das nach außen gerichtete Verhalten der Staaten zu regeln und kümmerte sich nicht darum, wie es im Innern der Staaten aussah. Es kümmerte sich insbesondere nicht darum, wie der Staat mit seiner Bevölkerung umging. Jede Kritik in dieser Hinsicht wäre als mit der staatlichen Souveränität unvereinbare Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates zurückgewiesen worden.

Das schon damals geltende völkerrechtliche Fremdenrecht⁴ stellte nur eine ganz partielle Durchbrechung der staatlichen Souveränität dar und überhaupt keine Durchbrechung der Mediatisierung des Individuums. Lediglich hinsichtlich der Behandlung der auf ihrem Staatsgebiet befindlichen fremden Staatsangehörigen setzte das völkerrechtliche Fremdenrecht der Souveränität der Staaten Schranken. Hinsichtlich der Formulierung dieser Schranken rangen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Prinzipien um ihre Anerkennung als geltendes Völkerrecht: das Prinzip der Inländergleichbehandlung und das Prinzip des

³ Siehe Wolfgang Friedmann, *The Changing Structure of International Law*, 1964, S. 4 f. und 40; Louis Henkin, *Human Rights*, in: Bernhardt (ed.), *Encyclopedia of Public International Law*, Instalment 8 (1985), p. 268.

⁴ Siehe dazu Karl Doebring, *Die allgemeinen Regeln des völkerrechtlichen Fremdenrechts und das deutsche Verfassungsrecht*, 1963.

völkerrechtlichen Mindeststandards bzw. Minimumstandards.

Das Prinzip der Inländergleichbehandlung verlangt vom Staat, daß er auf seinem Staatsgebiet befindliche fremde Staatsangehörige nicht schlechter behandelt als seine eigenen Staatsangehörigen. Dieses Prinzip wurde vor allem von den lateinamerikanischen Staaten verfochten. Die europäischen Staaten und die USA widersetzten sich diesem Prinzip, da der Art der Behandlung der eigenen Staatsangehörigen durch das Völkerrecht keine Grenzen gesetzt waren und folglich die Behandlung der fremden Staatsangehörigen ganz von den – oft als ungenügend empfundenen – Maßstäben des innerstaatlichen Rechts abhängig war. Gefordert wurde statt dessen die Verpflichtung, die Fremden entsprechend einem objektiven, vom Völkerrecht gesetzten Mindeststandard zu behandeln. Wie schon der Name sagt, bleibt dieser Standard aber sehr weit hinter dem zurück, was in unseren Verfassungen oder im heutigen Völkerrecht als Menschenrechtsschutz geläufig ist⁵.

Durchgesetzt hat sich das Prinzip des Mindeststandards, das noch heute geltendes Völkerrecht ist, aber in dem Maße an Bedeutung verloren hat, als der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz realisiert wurde⁶.

Das völkerrechtliche Fremdenrecht ist aber selbst keine Vorstufe des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes⁷. Im Gegenteil: Der Sieg des Prinzips des Mindeststandards über das Prinzip der Inländergleichbehandlung hatte seinen

⁵ Zum Inhalt des Mindeststandards siehe *Alfred Verdross / Bruno Simma*, aaO (Fn. 1), S. 802 f.

⁶ Vgl. dazu *García-Amador*, ILC-Yearbook 1956 II, S. 201 ff., der noch einen Schritt weiter geht, indem er meint, daß der Mindeststandard durch die völkerrechtliche Anerkennung von allgemeinen Menschenrechten bereits überholt sei.

⁷ Unzutreffend insofern *Louis Henkin*, aaO (Fn. 3), p. 269. Den Unterschied zu Recht betonend *Alfred Verdross / Bruno Simma*, aaO (Fn. 1), S. 797.

Grund gerade im Fehlen eines völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes, was wiederum zur Folge hatte, daß dem Prinzip der Inländergleichbehandlung kein Vertrauen entgegengebracht wurde, da es im Ermessen des Staates lag, wie er mit seinen Staatsangehörigen verfuhr.

Vor allem aber zeigt sich die qualitativ fundamentale Unterschiedlichkeit zwischen völkerrechtlichem Menschenrechtsschutz und völkerrechtlichem Fremdenrecht in folgendem: Das Fremdenrecht begünstigt – ohnehin nur in bescheidenem Maße – zwar das Individuum tatsächlich, doch formuliert und sichert es nicht Rechte des Individuums, sondern Rechte des Staates, dessen Angehöriger das Individuum ist. Anders formuliert: Wird ein Individuum schlechter behandelt, als es dem Mindeststandard entspricht, dann ist nicht das Individuum in seinem Recht verletzt, sondern sein Staat, der dies im Wege der sog. diplomatischen Schutzgewährung als Verletzung eines *eigenen* Rechtes geltend machen kann⁸, nicht muß, nicht jedoch eine Rechtsverletzung des Individuums geltend macht. Zugespißt kann man sagen, das Individuum wird nicht geschützt, weil es Mensch ist, sondern weil es Staatsangehöriger eines anderen Staates ist.

Der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz zielt demgegenüber darauf ab, auch dem Individuum eine Rechtsposition zuzugestehen, wenngleich einzuräumen ist, daß im heutigen Völkerrecht die Möglichkeit des Individuums, evtl. Verletzungen seiner Menschenrechte vor internationalen Gremien selbst geltend zu machen, erst partiell verwirklicht ist⁹.

⁸ So der Ständige Internationale Gerichtshof am 30. 8. 1924 im *Mavromatis-Fall* (StIGHE, Bd. 2, S. 18). So seither auch die allgemeine Auffassung im völkerrechtlichen Schrifttum.

⁹ Siehe zum Individuum als Subjekt des modernen Völkerrechts *Wolfgang Friedmann*, aaO (Fn. 3), S. 232 ff.; *Karl Josef Partsch*, Die Einzelperson im Völkerrecht, 1949.

2. Ansätze zum völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz bei besonders gefährdeten Gruppen von Menschen

Ansätze zu einem völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz finden sich nicht im völkerrechtlichen Fremdenrecht, sondern auf den Gebieten, auf denen sich das Völkerrecht, beginnend im 19. Jahrhundert und verstärkt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, um den Schutz von bestimmten Gruppen von Menschen bemühte, die als besonders gefährdet anzusehen waren bzw. noch immer sind. Es handelt sich um die völkerrechtlichen Verbote des Sklavenhandels bzw. der Sklaverei, des Frauen- und Kinderhandels¹⁰ sowie um den völkerrechtlichen Schutz der Flüchtlinge. Hier wurden und werden Menschen als solche und nicht Staatsangehörige gegen spezifische Gefährdungen geschützt.

In der Deklaration vom 8. Februar 1815 auf dem Wiener Kongreß bekundeten die dort versammelten Mächte ihre Entschlossenheit, den Handel mit Negersklaven sobald als möglich zu unterdrücken. Zu einer entsprechenden vertraglichen Verpflichtung dieser Art, an der mehrere Staaten beteiligt waren, kam es dann am 3. Juli 1842 in dem sog. Quintuple-Vertrag zwischen England, Frankreich, Österreich, Preußen und Rußland. Die Berliner Kongreßakte von 1885 und die Generalakte der Brüsseler Konferenz von 1890 brachten Ergänzungen und Erweiterungen dieses Verbotes des Handels mit Negersklaven. In umfassender Weise zur Aufhebung der Sklaverei verpflichtet das Übereinkommen betreffend die Sklaverei vom 25. September 1926 (geändert durch Protokoll vom 7. Dezember 1953). Das Zusatzübereinkommen vom 7. September 1956 erstreckt das Verbot auf sklavenähnliche Einrichtungen und Praktiken.

Internationale Abkommen vom 18. Mai 1904 und vom 4. Mai 1910 zielen auf die Unterbindung des Handels mit

¹⁰ Siehe dazu *Felix Ermacora*, aaO (Fn. 2), S. 234 ff.

weißen Frauen und Mädchen. Generell gegen Frauen- und Kinderhandel richten sich die Internationalen Konventionen vom 30. September 1921 und vom 11. Oktober 1933. Jüngstes Vertragswerk auf diesem Gebiet ist die Konvention zur Unterdrückung des Menschenhandels und der Ausbeutung von Prostituierten vom 21. März 1950.

Dem Schutz der Flüchtlinge¹¹ dienten zahlreiche Verträge, die durch die Initiative des Völkerbundes zwischen den Weltkriegen unter den wichtigsten Aufnahmeländern geschlossen wurden. An ihre Stelle ist am 28. Juli 1951 das Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge (Genfer Flüchtlings-Konvention) getreten.

Nur in einem weiteren Sinne wird man auch den Minderheitenschutz¹² bei den Ansätzen zu einem völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz nennen können, da es dabei nicht um das Individuum, sondern eine Volksgruppe geht.

Gleichfalls nur mit Einschränkungen kann in diesem Zusammenhang auf das völkerrechtliche Kriegsrecht im engeren Sinne (*ius in bello*) verwiesen werden, jene Normen, die dem Schutze Verwundeter, Kranker, Gefangener und der Zivilbevölkerung in Kriegszeiten dienen. Zu nennen sind die Haager Konventionen von 1899 und 1907 (am bekanntesten das IV. Haager Abkommen mit der Haager Landkriegsordnung als Anlage), die Genfer Rotkreuzabkommen von 1929 und jetzt von 1949, sowie die beiden Zusatzprotokolle zu letzteren vom 12. Dezember 1977¹³.

¹¹ Siehe dazu *Otto Kimminich*, Der internationale Rechtsstatus des Flüchtlings, 1962; *Attle Grabl-Madsen*, The Status of Refugees in International Law, 2 Bde. 1966 und 1972.

¹² Siehe dazu *Felix Ermacora*, The Protection of Minorities before the United Nations, RC 182 (1983 IV), S. 247 ff.; *derselbe*, aaO (Fn. 2), S. 349 ff.

¹³ Siehe dazu *Karl Josef Partsch*, Human Rights and Humanitarian Law, in: Bernhardt (ed.), Encyclopedia of Public International Law, Instalment 8, 1985, p. 292 ff.

In allen diesen Bereichen geht es um den Schutz von Menschen. Im Hinblick auf einen allgemeinen und umfassenden Menschenrechtsschutz handelt es sich jedoch nur um Ansätze. Geschützt werden nicht alle Menschen, sondern nur ganz bestimmte Kategorien von Menschen. Diese werden nicht in der Weise geschützt, daß ihnen die klassischen Menschenrechte generell gewährleistet werden. Vielmehr werden nur Leib, Leben und Freiheit gegenüber extremen Verletzungen geschützt. In keinem der genannten Abkommen ist schließlich auch nur im Ansatz die Möglichkeit vorgesehen, daß das Individuum selbst seine Rechte vor internationalen Gremien geltend machen kann.

3. Durchbruch zur Konzeption eines allgemeinen völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes erst nach 1945

Der bedeutsame Schritt zu einer generellen Durchbrechung der staatlichen Souveränität durch einen allgemeinen völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz erfolgte erst ab 1945.

a) In der Präambel der Satzung der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 bekräftigen die Völker der Vereinten Nationen ihren „Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“. Art. 1 Ziffer 3 der Satzung nennt als eines der Ziele der Vereinten Nationen, „die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ... zu fördern und zu festigen“. Art. 55 macht die Verfolgung dieses Ziels zu einer Pflicht der UNO und Art. 56 verpflichtet die Mitgliedstaaten, mit der UNO zusammenzuarbeiten, um dieses Ziel zu erreichen¹⁴. In der Satzung des Völkerbundes von 1919 war der allgemeine Menschenrechtsschutz noch kein Thema.

¹⁴ Siehe zum Menschenrechtsschutz in der Satzung der Vereinten Nationen *Heinz Guradze*, Der Stand der Menschenrechte im Völkerrecht, 1956, S. 103 ff.

b) So sehr die Satzung der Vereinten Nationen insofern selbst bereits einen bedeutsamen Fortschritt darstellt, indem sie den allgemeinen völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz als Ziel und Programm formuliert, so stellt den noch bedeutsameren Meilenstein¹⁵ in der Entwicklung des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) vom 10. Dezember 1948 dar. Mit dieser AEMR wurde erstmals ein den Grundrechtskatalogen der Verfassungen der Staaten vergleichbarer Grundrechtskatalog für den völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz vorgelegt¹⁶. Der Wandel vom traditionellen Völkerrecht mit vollkommener Mediatisierung des Individuums hin zum Menschenrechtsschutz im Völkerrecht war nun auf das deutlichste, jedenfalls konzeptionell, vollzogen. Die AEMR symbolisiert einen fundamentalen Umbruch in der Struktur des Völkerrechts. Daran ändert auch nichts, daß die AEMR inhaltlich hinter den Grundrechtsverbürgungen unseres Grundgesetzes und anderer Verfassungen zurückbleibt und daß sie als Resolution der Generalversammlung kein bindendes Völkerrecht darstellt, sondern nur den Charakter einer Empfehlung hat¹⁷.

c) Unterdessen ist der Inhalt der AEMR zu einem großen Teil in die Form völkerrechtlicher Verträge umgegossen worden. Den wichtigsten Schritt stellen die beiden von der Generalversammlung der UNO am 16. Dezember 1966 mit Resolution 2200 (XXI) einstimmig angenommenen und drei

¹⁵ Otto Kimminich, aaO (Fn. 1), S. 93 hält es für berechtigt, von einem epochalen Ereignis zu sprechen.

¹⁶ Text bei Friedrich Berber / Albrecht Randelzhofer, Völkerrechtliche Verträge, 3. Aufl. 1983, S. 133 ff.

¹⁷ Nicht eingegangen werden kann hier auf das umstrittene Problem, ob die AEMR unterdessen zu bindendem Völkerrecht geworden ist, da die Staaten sich seit 1948 in zahlreichen amtlichen Erklärungen auf sie berufen haben, siehe dazu etwa Alfred Verdross / Bruno Simma, aaO (Fn. 1), S. 822 ff.

Tage später zur Unterzeichnung aufgelegten Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte dar¹⁸. Beide Verträge sind bis Ende 1985 von 80 bzw. 84 Staaten ratifiziert worden.

Die Erfüllung der Verpflichtungen des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte wird durch einen Menschenrechtsausschuß überprüft, der sich aus 18 unabhängigen Sachverständigen zusammensetzt. Die Instrumente der Überprüfung sind freilich von unterschiedlicher Gewichtigkeit.

Als nicht übermäßig effektiv hat sich bisher das Berichtsverfahren erwiesen. Die Vertragsstaaten müssen dem Ausschuß auf Anforderung über die Maßnahmen berichten, die sie zur Verwirklichung der im Pakt anerkannten Rechte getroffen haben und über die dabei erzielten Fortschritte. Der Ausschuß prüft diese Berichte im Rahmen von Anhörungen mit Vertretern der betroffenen Staaten und sendet diesen dann seine eigenen Berichte sowie ihm geeignet erscheinende allgemeine Bemerkungen.

Ein griffigeres Instrument könnte das Prüfungsverfahren sein, das ein Vertragsstaat gegen einen anderen wegen behaupteter Verletzungen des Paktes vor dem Ausschuß in Gang bringen kann, obgleich auch dabei der Ausschuß Verletzungen nicht verbindlich feststellen, sondern nur auf eine gütliche Regelung hinwirken kann. Dieses quasi Beschwerdeverfahren ist jedoch nicht obligatorisch, sondern nur dann möglich, wenn die Staaten durch zusätzliche Erklärung nach Art. 41 des Paktes dieses Verfahren akzeptieren. Das haben bisher noch nicht einmal ein Viertel der Vertragsstaaten getan.

¹⁸ Texte bei *Friedrich Berber / Albrecht Randelzhofer*, aaO (Fn. 16), S. 187 ff. und 205 ff.; siehe dazu *Paul Sieghart*, *The Lawful Rights of Mankind*, 1985.

Bemerkenswert ist das dritte Sicherungsinstrument. In einem Fakultativprotokoll zum Pakt¹⁹ ist vorgesehen, daß auch Individuen Mitteilungen über behauptete Verletzungen der im Pakt anerkannten Rechte an den Ausschuß richten können. Auch in diesem Verfahren wird freilich die evtl. Verletzung nicht verbindlich festgestellt. Der Ausschuß teilt vielmehr nach Prüfung seine Auffassung dem Individuum und dem Staat mit. Weniger als die Hälfte der Vertragsstaaten hat bisher dieses Fakultativprotokoll ratifiziert.

d) Wesentlich effektiver als auf universaler Ebene ist der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz bisher in der regionalen Völkerrechtsgemeinschaft des Europarates verwirklicht. Mitglieder sind alle europäischen Staaten außer den sozialistischen. Bereits am 4. November 1950 haben die Staaten des Europarates unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die AEMR die Europäische Menschenrechtskonvention unterzeichnet, die heute von allen Staaten auch ratifiziert ist²⁰. Diese Konvention ist unterdessen ergänzt durch sieben Protokolle²¹. Zusammen mit diesen garantiert sie einen Grundrechtsstandard, der fast an das Niveau unseres Grundgesetzes heranreicht. Vor allem aber wird die Einhaltung der Konvention und der Protokolle durch die Europäische Menschenrechtskommission (EMRK) und den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof (EMRG) in effektiven Verfahren überwacht. Bis auf die Türkei und Malta haben alle Mitgliedstaaten die Gerichtsbarkeit des EMRG anerkannt, der daher insoweit bei Klagen eines entsprechenden Mitgliedstaates oder der EMRK über behauptete Verletzun-

¹⁹ Text bei *Bruno Simma / Ulrich Fastenrath*, Menschenrechte, 2. Aufl. 1985, S. 56 ff.

²⁰ Text bei *Friedrich Berber / Albrecht Randelzhofer*, aaO (Fn. 16), S. 144 ff.; siehe dazu *Jochen Frowein / Wolfgang Peukert*, Europäische Menschenrechtskonvention, 1985; *Hannfried Walter*, Die Europäische Menschenrechtsordnung, 1970; *Heinz Guradze*, aaO (Fn. 14), S. 160 ff.

²¹ Texte bei *Bruno Simma / Ulrich Fastenrath*, aaO (Fn. 19), S. 227 ff.

gen der Konvention bzw. der Protokolle entscheidet. Die Staaten müssen sich nach der Entscheidung richten.

Von größter Bedeutung ist, daß bis auf Griechenland, Malta, die Türkei und Zypern alle Staaten auch die Möglichkeit eröffnet haben, daß sich ein Individuum wegen evtl. Verletzungen seiner Rechte aus der Konvention direkt an die EMRK wenden kann. Bejaht diese eine Verletzung, ruft sie den EMRG an, der dann mit bindender Wirkung entscheidet.

Diese Möglichkeiten stehen nicht nur auf dem Papier. Seit Jahren haben EMRK und EMRG eine umfängliche, vor allem auf das Individualbeschwerdeverfahren zurückgehende Prüfungs- und Rechtsprechungspraxis ins Werk gesetzt. In überaus effektiver Weise tritt hier der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz neben bzw. über den einzelstaatlichen.

e) Weitestgehend der Europäischen Menschenrechtskonvention nachgebildet, z. T. mit ihr wortgleich, ist die Amerikanische Menschenrechtskonvention vom 22. November 1969²². Auch hier existieren effektive Verfahren vor der Inter-Amerikanischen Kommission für Menschenrechte und dem Inter-Amerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte. Das Individualbeschwerdeverfahren vor der Kommission ist sogar obligatorisch, d. h. es bedarf keiner besonderen Erklärung der Staaten für seine Zulässigkeit (Art. 44). Freilich sind bisher die USA und eine Reihe der lateinamerikanischen Staaten nicht Vertragsparteien dieser Konvention.

f) Vor wenigen Jahren haben auch afrikanische Staaten einen bemerkenswerten Schritt zum völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz auf regionaler Ebene getan. Am 27. Juni 1982 haben sie in Banjul, der Hauptstadt Gambias, die Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker

²² Text bei *Bruno Simma / Ulrich Fastenrath*, aaO (Fn. 19), S. 367 ff.; siehe dazu *Thomas Buergenthal*, Menschenrechtsschutz im interamerikanischen System, EuGRZ 11 (1984), S. 169 ff.

unterzeichnet²³. In Kraft getreten ist diese Charta bisher noch nicht. Zwar enthält sie in den Art. 20–26 Regelungen, die nichts mit Menschenrechten zu tun haben, vielmehr Rechte der Staaten bzw. Völker betreffen, doch beinhalten die Art. 2–19 die klassischen Grund- und Menschenrechte.

Zur Sicherung ist eine Afrikanische Kommission für Menschenrechte vorgesehen, die von Vertragsstaaten und Individuen angerufen werden kann. Sie entscheidet über eine behauptete Verletzung der Charta nicht verbindlich, sondern erstellt nur einen Bericht über die Tatsachen und ihre Untersuchungsergebnisse (Art. 52). Bei Individualbeschwerden macht sie die Versammlung der Staats- und Regierungschefs nur dann aufmerksam, wenn die Individualbeschwerde „eine Vielzahl von Verletzungen der Menschenrechte aufzudecken scheinen“ (Art. 58). Ein Gerichtshof ist nicht vorgesehen.

Ob die Charta in Kraft treten und ob und wie sie sich bewähren wird, muß abgewartet werden.

II. Der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz und die Grundlagen der politischen Kultur des Westens

Im folgenden soll nun gezeigt werden, warum und inwieweit es angemessen ist, den völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz als etwas zu sehen, worin sich in besonderer Weise die Grundlagen der politischen Kultur des Westens zeigen.

1. Westliche Initiativen bei der Genese

„Im Hinblick auf seine Ziele ist das Programm der Vereinten Nationen Erbe aller großen historischen Bewegungen, die

²³ Text bei Bruno Simma / Ulrich Fastenrath, aaO (Fn. 19), S. 390 ff.; siehe dazu Philip Kunig, *The Protection of Human Rights in Africa*, GYJL 25 (1982), S. 138 ff.

die Freiheit des Individuums anstreben, einschließlich der englischen, amerikanischen und französischen Revolutionen und der Ereignisse, die sie auslösten, Erbe der unvergänglichen Elemente in der Tradition des Naturrechts ...²⁴.

In diesem Zitat kommt die Tatsache zum Ausdruck, daß die Hereinnahme der den Menschenrechtsschutz betreffenden Bestimmungen in die Satzung der Vereinten Nationen und die AEMR auf die Initiative des Westens zurückgehen und in ihrer Formulierung und ihrer Zielrichtung dem entsprechen, was sich in den Verfassungen vorzüglich der westlichen Staaten an Grund- und Menschenrechtsschutz entwickelt hat. Vorstufen dazu sind die Jahresbotschaft des amerikanischen Präsidenten Roosevelt an den Kongreß vom 6. Januar 1941, in der er als Hauptziele seiner Politik die Doktrin der vier fundamentalen Freiheiten *überall in der Welt* aufstellte: Freiheit der Meinungsäußerung, Freiheit der Religionsausübung, Freiheit von materieller Not und Freiheit von Furcht.

Diese Freiheiten sollten nicht nur im innerstaatlichen Recht verwirklicht sein, sondern auch im Völkerrecht verbürgt werden. Die beiden letzteren Freiheiten erscheinen wieder als Punkt 6 der sogenannten Atlantic-Charter vom 14. 8. 1941, dem Pressecommuniqué, das Roosevelt und Churchill über ihr Treffen auf einem Kriegsschiff im Atlantik herausgegeben haben.

Die in der Atlantic-Charter enthaltenen Friedensziele wurden in der Erklärung der Vereinten Nationen vom 1. Januar 1942 anerkannt, in der 47 kriegführende Staaten ihre Überzeugung ausdrücken, daß der Sieg notwendig sei, „um Leben, Freiheit, Unabhängigkeit und Religionsfreiheit zu verteidigen und Menschenrechte und Gerechtigkeit in ihren eigenen sowie in anderen Ländern zu erhalten“.

²⁴ *Myres S. Mc Dougall*, Die Menschenrechte in den Vereinten Nationen, in: Bettermann/Neumann/Nipperdey (Hrsg.), Die Grundrechte, Bd. I/1 (1966), S. 498.

2. Östliche Opposition

Was die Bestimmungen über den Menschenrechtsschutz in der Satzung der Vereinten Nationen anlangt, war der Osten zwar nie initiativ gewesen, er hatte sich insoweit aber auch nicht widersetzt. Dazu bestand für ihn angesichts des eher programmatischen, wenig konkreten Charakters der Bestimmungen auch kein Anlaß. Das änderte sich, als in der AEMR die Menschenrechte in detaillierter, wenngleich rechtlich nicht verbindlicher Weise formuliert wurden. Vorschläge für die AEMR waren von westlichen Staaten, insbesondere England und Panama, sowie von Persönlichkeiten und Institutionen aus dem Westen eingebracht worden.

Orientiert an den endgültigen Bestimmungen der AEMR sollen einige Divergenzen genannt werden: Art. 11 bestimmt, daß ein Mensch solange als unschuldig anzusehen ist, bis seine Schuld in einem *öffentlichen* Verfahren, in dem alle für seine Verteidigung nötigen Voraussetzungen gewährleistet waren, gemäß dem Gesetz nachgewiesen ist. Die UdSSR wollte für bestimmte Fälle die Möglichkeit geheimer Gerichtsverfahren offenhalten.

Das in Art. 13 genannte Recht auf Freizügigkeit im Staat sowie das Recht, den eigenen Staat zu verlassen und in ihn zurückzukehren, wollte die UdSSR nur unter wesentlichen Vorbehalten zugestehen. Nicht weiter überraschend ist, daß die UdSSR den in Art. 17 gewährleisteten Schutz des Eigentums nur stark relativiert zugestehen wollte.

Die Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18) wollte die UdSSR durch einen generellen Vorbehalt der staatlichen Gesetzgebung einschränken.

Die Versammlungs- und Vereinsfreiheit (Art. 20) sollte nach Auffassung der UdSSR nicht für Faschisten gelten, wobei unter diese Kategorie letztlich jeder Gegner der marxistisch-leninistischen Ideologie fallen konnte.

Neben diesen Kontroversen in Einzelpunkten war die Auseinandersetzung gekennzeichnet durch den Gegensatz zwischen den klassischen Freiheitsrechten des Individuums und seiner sozialen Absicherung auch auf Kosten dieser Freiheiten.

Dieser Gegensatz kam auf das deutlichste zum Ausdruck in den Sätzen des englischen Vertreters in der UN-Menschenrechtskommission: „Wir wünschen freie Menschen, nicht wohlgenährte Sklaven.“ Dem hielt der ukrainische Vertreter entgegen: „Freie Menschen können verhungern.“²⁵

Bei der Abstimmung über die AEMR in der Generalversammlung enthielten sich die Staaten des Ostblocks (wie auch Saudi-Arabien und Südafrika) geschlossen der Stimme, da sich die westliche Konzeption der Menschenrechte als in erster Linie Rechte des Individuums durchgesetzt hatte.

3. Fortdauer des Gegensatzes.

Nur scheinbare Überwindung durch die UN-Menschenrechtspakte von 1966

Wie bereits erwähnt, ist die AEMR unterdessen zu einem großen Teil in Gestalt der beiden UN-Menschenrechtspakte von 1966 in geltendes Vertragsrecht umgegossen. Alle Ostblockstaaten haben diese Pakte ratifiziert. Ist der Gegensatz zwischen Ost und West hinsichtlich des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes nunmehr aufgehoben, oder beginnen sich die ursprünglichen Fronten zu verkehren angesichts der Tatsache, daß die USA diese Pakte bisher nicht ratifiziert haben?

Der Anschein trügt, die ursprünglichen Gegensätze bestehen fort.

a) Der grundlegende Unterschied im Verständnis von Inhalt und Funktion der Menschenrechte wird schon sicht-

²⁵ Siehe *Gerhard Oestreich*, *Die Idee der Menschenrechte*, 5. Aufl. 1974, S. 43.

bar im wortgleichen Art. 1 beider UN-Menschenrechtspakte. Im Absatz 1 dieses Artikels heißt es, daß alle Völker das Recht auf Selbstbestimmung haben. Absatz 2 spricht vom Recht der Völker, frei über ihre natürlichen Reichtümer zu verfügen. Ausgehend vom westlichen Grund- und Menschenrechtsverständnis ist es nicht verständlich, warum diese Bestimmungen in einem Menschenrechtspakt auftauchen, haben sie doch nichts mit Rechten des Individuums zu tun. Ihre Hereinnahme in die Pakte war ein kompromißhaftes Zugeständnis an den Ostblock, dessen Widerstreben gegen die völkerrechtliche Gewährleistung individueller Freiheitsrechte man nur auf diese Weise glaubte überwinden zu können. Nach östlichem Verständnis handelt es sich nämlich beim Selbstbestimmungsrecht der Völker um das grundlegende kollektive Menschenrecht²⁶. Die darin zum Ausdruck kommende Ablehnung der Menschenrechte als Rechte in erster Linie des Individuums liegt in der marxistischen Tradition. In seiner Schrift „Zur Judenfrage“ von 1843 kritisiert Karl Marx die Menschenrechte, als deren „Entdecker“ er im übrigen die Nordamerikaner und die Franzosen nennt, als die Rechte des egoistischen Menschen, des vom Gemeinsamen getrennten Menschen: „Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums.“²⁷ Dies steht im vollkommenen Gegensatz zum westlichen Völkerrechtsverständnis. Wenn dabei von östlicher Seite gesagt wird, das „destruktive

²⁶ Siehe *Hans-Joachim Heintze / Manfred Mohr* in: Edith Oeser / Walter Poeggel u. a., *Völkerrecht. Grundriß*, 1983, S. 100 f.

²⁷ *Karl Marx*, *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Kröners Taschenausgabe, Bd. 209, 1971, S. 190 ff., bes. 193. Siehe ferner zur kommunistischen Grundrechtskonzeption *Felix Ermacora*, aaO (Fn. 2), S. 313 ff.

Herangehen von Marx und Engels an die bürgerlichen Menschenrechte ist aber nur die halbe Wahrheit“, dem als „konstruktive Position“ die menschenrechtlichen Forderungen nach Aneignung der Produktionsmittel durch die Produzenten, d.h. die Arbeiterklasse, und die Vereinigungsfreiheit *für Gewerkschaft und Partei* (Hervorhebung von mir) zur Seite stehen²⁸, dann unterstreicht das nur die Ablehnung der Menschenrechte als Rechte des Individuums, denn diese Rechte werden nur als Rechte von Klassen und Gruppen, d.h. Kollektiven postuliert, nicht als Rechte des Individuums. So nimmt es denn nicht wunder, wenn man in einem Kommentar zur DDR-Verfassung erfährt, daß Ziel des Sozialismus die völlige (!) Integration des Einzelmenschen in die Gesellschaft sei, da er seine Freiheit nicht in Abstinenz von Staat und Gesellschaft erfahren könne, sondern nur im Staat und in der Gesellschaft²⁹. Von diesem Ausgangspunkt kommt man dann auch zur Ablehnung der Hauptfunktion, die Menschenrechte nach westlichem Verständnis haben, der Beschränkung der Allmacht des Staates. Diese Position kritisiert einer der bekanntesten Völkerrechtler der DDR: „Die bürgerliche Konzeption geht nämlich davon aus, Menschenrechte seien nichts anderes als die bürgerlichen Freiheitsrechte, als ewige Rechte des einzelnen, unabhängig von Gesellschaft und Staat. Die Menschenrechte werden geradezu als Beschränkung der Souveränität ausgegeben ...“³⁰

²⁸ So *Hermann Klenner*, Menschenrechte, materialistisch hinterfragt, in: DDR-Komitee für Menschenrechte (Hrsg.), Schriften und Informationen, Heft 4/78 (1978), S. 13.

²⁹ *Klaus Sorgenicht* u. a., Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik, Bd. II (1969), S. 16. Zur selbstverständlich gleichen Rechtsauffassung in der Sowjetunion siehe *Otto Luchterhand*, UN-Menschenrechtskonventionen, Sowjetrecht – Sowjetwirklichkeit, 1980, S. 26 ff.

³⁰ So *Bernhard/Graefrath*, Zu internationalen Aspekten der Menschenrechtsdiskussion, Neue Justiz 1978, S. 329; zustimmend zitiert bei *Hans-Joachim Heintze / Manfred Mohr*, aaO (Fn. 26), S. 101.

Prägnanter kann der Unterschied zwischen westlichem und östlichem Menschenrechtsverständnis nicht zum Ausdruck gebracht werden: Nach westlichem Verständnis, wie es sich aus der entsprechenden Verfassungsentwicklung ergibt und als solche in das Völkerrecht eingebracht wurde, sollen die Menschenrechte der staatlichen Souveränität Grenzen setzen. Nach östlichem Verständnis sind die Menschenrechte keine Individual-, sondern Kollektivrechte und der Souveränität des Staates untergeordnet³¹.

Auf dem Gebiet der Menschenrechte zeigt sich damit ein Unterschied zwischen Ost und West, der auch in anderen Bereichen des Völkerrechts zum Ausdruck kommt. So lehnen z. B. die Staaten des Ostblocks noch immer eine internationale Gerichtsbarkeit als unvereinbar mit der staatlichen Souveränität ab und beharren weiter auf der These von der absoluten staatlichen Immunität. Die Staaten des Westens akzeptieren demgegenüber die internationale Gerichtsbarkeit grundsätzlich und vertreten heute durchgehend die These von der eingeschränkten, d. h. nur die Hoheitsakte erfassenden, staatlichen Immunität. Als vor etwas mehr als 20 Jahren in einem Sonderausschuß der Vereinten Nationen das Vereinigte Königreich einen Entwurf über die „Friendly Relations among Nations“ einbrachte, wonach die Souveränität der Staaten durch das Völkerrecht eingeschränkt sei, widersetzten sich dem die sozialistischen Staaten. Das Völkerrecht, das sich erst aus der Souveränität der Staaten ergebe, könne nicht gegen diese Souveränität gerichtet sein; weil die Regeln des Völkerrechts Ausdruck des Willens souveräner Staaten seien, könnten sie keinen höheren Rang einnehmen als den der staatlichen Souveränität selbst, der sie ihre Geltung verdanken.

³¹ Siehe zu diesem Unterschied *Bruno Simma*, Souveränität und Menschenrechtsschutz nach westlichem Völkerrechtsverständnis, EuGRZ 1977, S. 235 ff.

b) Angesichts dieser grundlegenden Divergenz stellt sich die Frage, wie die Ostblockstaaten die beiden Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen ratifizieren konnten, die in den dem gleichlautenden Art. 1 folgenden Artikeln Individualrechte formulieren. Unproblematisch ist dies für den Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, denn dieser gewährleistet dem Individuum nicht bereits entsprechende bestehende Rechte, sondern verpflichtet den Staat nur „unter Ausschöpfung aller seiner Möglichkeiten Maßnahmen zu treffen, um nach und nach mit allen geeigneten Mitteln ... die volle Verwirklichung der in diesem Pakt anerkannten Rechte zu erreichen“ (Art. 2 Abs. 1). Mit diesen Formulierungen ist jedem Staat genügend Spielraum eröffnet, *seine* Vorstellungen der entsprechenden Rechte zur Geltung zu bringen.

Im Unterschied dazu sind im Pakt über bürgerliche und politische Rechte die Freiheitsrechte als bereits bestehende Rechte des Individuums gewährleistet. Der damit auftretenden Friktion mit seinem ganz anders gearteten Menschenrechtsverständnis versucht sich der Osten durch eine Umin-terpretierung der Rechte des Paktes zu entziehen. Die im Pakt gewährleisteten Rechte werden unter den Vorbehalt der staatlichen Rechtsordnung gestellt: „Die Realisierung von Menschenrechten *im Rahmen der jeweiligen Gesellschaftsordnung* vollzieht sich auf der Grundlage der herrschenden, klassenmäßig gebundenen Menschenrechtskonzeption, entweder der bürgerlichen, die die Freiheit der Ausbeutung postuliert, oder der qualitativ höheren, wirkliche Freiheit umfassenden sozialistischen. Der Verabsolutierung bestimmter Individualrechte des einzelnen gegen die (bürgerlich-kapitalistische) Gesellschaft stehen Einheit und reale Ausübung von Kollektiv- und Einzelrechten in der (sozialistisch-kommunistischen) Gesellschaft gegenüber“.³²

³² Hans-Joachim Heintze / Manfred Mohr, aaO (Fn. 26), S. 103.

An anderer Stelle wird betont, die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen seien ein „Vereinbarungskompromiß zwischen den sozialistischen, den Entwicklungs- und kapitalistischen Ländern ... Damit nehmen sie dann den Klassencharakter der jeweiligen Staats- und Gesellschaftsordnung an“.³³

In concreto bedeutet dies, die Menschenrechte werden vom Osten unter den generellen Vorbehalt der innerstaatlichen sozialistischen Rechtsordnung gestellt.

Dies ist weder mit dem Vorbehalt des Paktes über bürgerliche und politische Rechte zu vereinbaren noch mit einem Zweck, der gerade darauf gerichtet ist, unabhängig von der einzelstaatlichen Rechtsordnung einen generellen Standard der Menschenrechte universal zu gewährleisten. Nicht der Staat soll bestätigt und gestärkt werden, sondern das Individuum.

c) Der Widerstand des Ostens gegen wirksamen Menschenrechtsschutz auf der Ebene des Völkerrechts wird daneben auf mancherlei Weise sichtbar, insbesondere auf der Ebene der verfahrensmäßigen Sicherung der UN-Menschenrechtspakte.

So hat bisher kein Staat des Ostblocks nach Art. 41 des Paktes die Möglichkeit zugestanden, vor dem Menschenrechtsausschuß durch einen anderen Staat einer Verletzung des Paktes geziehen zu werden. Fast ausschließlich sind es westliche Staaten, die bisher diese Möglichkeit eingeräumt haben.

Kein Ostblockstaat hat bisher das Fakultativprotokoll unterzeichnet, das die Möglichkeit der Individualbeschwerde an den Menschenrechtsausschuß eröffnet, wohl aber ist dies durch eine Reihe westlicher Staaten geschehen. Soweit auch diese einen solchen Schritt nicht vollzogen haben, liegt es meist daran, daß bei Eröffnung dieser Möglichkeit ein

³³ Hermann Klenner, aaO (Fn. 28), S. 24.

Individuum Gefahr laufen würde, sich des sehr viel effektiveren Individualbeschwerdeverfahrens vor der EMRK zu begeben³⁴.

Der Ostblock ist der Auffassung, daß wegen evtl. Verletzung des Paktes nur das wenig effektive Berichtsverfahren nach Art. 40 bemüht und insbesondere keine Repressalie nach allgemeinem Völkerrecht dagegen ergriffen werden kann³⁵.

Schließlich ist noch zu vermerken, daß es unter den Staaten des Ostblocks keinen regionalen Vertrag zum Schutze der Menschenrechte gibt, während die Europäische Menschenrechtskonvention und ihre Protokolle in materieller und formeller Hinsicht den bisherigen Gipfel des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes darstellen.

Da die KSZE-Schlußakte kein bindendes Völkerrecht darstellt, soll auf sie nicht näher eingegangen werden. Es genügt der Hinweis, daß sich im Rahmen des KSZE-Prozesses die gleiche Frontstellung ergab: der Westen als Verfechter eines internationalen Menschenrechtsschutzes auf der Grundlage von Rechten des Individuums, der Osten in Opposition dagegen.

d) Zeigt sich so in der Frage des völkerrechtlichen Schutzes der Menschenrechte ein grundlegender und durchgehender Unterschied zwischen West und Ost, so ergibt das diesbezügliche Verhältnis zwischen dem Westen und der Dritten Welt einen unterschiedlichen Befund, der hier nur noch skizzenhaft angemerkt werden soll.

Lateinamerika bekennt sich mit der der Europäischen Menschenrechtskonvention entsprechenden Amerikanischen

³⁴ Siehe Art. 27 Abs. 1 b der Europäischen Menschenrechtskonvention. Das ist der Grund, weshalb die Bundesrepublik Deutschland bisher das Fakultativprotokoll nicht unterzeichnet hat.

³⁵ Dagegen zutreffend *Bruno Simma*, Fragen der zwischenstaatlichen Durchsetzung vertraglich vereinbarter Menschenrechte, in: Ingo von Münch (Hrsg.), Festschrift für Hans-Jürgen Schlochauer, 1981, S. 635 ff.

schen Menschenrechtskonvention grundsätzlich zur westlichen Konzeption der Menschenrechte als Individualrechte und zu einem effektiven Sicherungsverfahren auf der Ebene des Völkerrechts. Freilich haben wichtige Staaten bisher die Konvention nicht ratifiziert.

Mit der Banjul-Charta bekennen sich auch die afrikanischen Staaten im Prinzip zum völkerrechtlichen Schutz der Menschenrechte als Individualrechte. Effektive Sicherungsverfahren kennt die Charta jedoch nicht. Daß sie neben Individualrechten auch Rechte der Völker, ja sogar der Staaten enthält, findet seine Erklärung wohl darin, daß die meisten afrikanischen Staaten erst seit kurzer Zeit im Wege der Entkolonialisierung ihre Unabhängigkeit erlangt haben und im Schutz dieser Unabhängigkeit eine vorrangige Aufgabe sehen.

In Asien gibt es bisher keinen regionalen Menschenrechtspakt. Nur relativ wenige Staaten haben bisher die UN-Menschenrechtspakte ratifiziert.

C. Schlußbemerkung

Mit seiner Initiative zum Schutze der Menschenrechte als Individualrechte hat der Westen einen spezifischen Teil seiner politischen Kultur in das Völkerrecht eingebracht und letzteres mit wertgebundenen Inhalten versehen, die dahin wirken, die Souveränität der Staaten in der Behandlung auch ihrer eigenen Staatsangehörigen zu begrenzen. Dem Westen stand und steht dabei der Osten in Opposition gegen jede Beschränkung staatlicher Souveränität gegenüber. Bei den Staaten der Dritten Welt ist das Bild unterschiedlich. Eine entschiedene Gegnerschaft zur westlichen Konzeption der Grundrechte ist nicht festzustellen. In manchen Regionen darf im Gegenteil von einer Übernahme oder doch Annäherung an das Konzept eines völkerrechtlichen Menschen-

rechtsschutzes i.S. des Schutzes von Individualrechten gesprochen werden.

Mit dieser Entwicklung hat der Westen einen wichtigen und wertvollen Beitrag zur Weiterentwicklung des Völkerrechts geleistet. Doch auch Gefahren sind damit verbunden, da das Völkerrecht dadurch in gewisser Weise ideologisiert wird.

Noch bedenklicher ist es, wenn die Menschenrechte im politischen Tagesgeschäft instrumentalisiert werden. Wenn Staatsbesucher aus kleinen oder mittleren Staaten in Bonn vom Bundespräsidenten und vom Bundeskanzler mit deutlichen Worten öffentlich an die Entwicklung der Menschenrechte gemahnt werden, während man Ähnliches bei keinem Besuch aus der östlichen Supermacht je erlebt, dann schadet man dem völkerrechtlichen Menschenrechtsschutz eher als daß man ihm nützt, denn unterschiedliche Standards machen das Engagement für die Menschenrechte nicht glaubwürdiger.

Die Auseinandersetzung zwischen liberaler und radikaler Demokratie

GESINE SCHWAN

Repräsentative und identitäre Demokratie

I. In der heutigen Vorlesung zum Thema „Grundlagen der politischen Kultur des Westens“ geht es um die Darstellung und Würdigung von zwei europäischen Grundtypen der Demokratie, die *beide im Westen* – in England und in Frankreich – theoretisch entworfen worden sind und somit beide zur politischen Kultur des Westens gehören. Sie werden im allgemeinen als liberale und radikale oder als repräsentative und identitäre Demokratie einander entgegengesetzt. Während die liberale, repräsentative Demokratie zur Verfassungsform dessen geworden ist, was wir heute den politischen Westen nennen – die USA, Großbritannien, Frankreich und überhaupt Westeuropa –, hat die identitäre Demokratie den Grund für die kommunistischen Herrschaftssysteme im Osten gelegt, die sich selbst ebenfalls als Demokratien, nämlich als Volksdemokratien, bezeichnen. Sie haben ihren Ursprung mithin ebenfalls im Westen, wenn man darunter im weiteren Sinne das europäische Abendland im Unterschied zu Byzanz und zum Fernen Osten versteht. Damit wird deutlich, daß dieser Westen in sich ganz und gar nicht einheitlich ist, sondern unter dem Zeichen der Herrschaft der Subjektivität, der Unterwerfung von Gesellschaft und Natur unter den Willen des autonomen Menschen, scharfe politische Gegensätze aus sich hervorgebracht hat, deren Vormächte in der weltpolitischen Auseinandersetzung

im Westen die USA und im Osten die Sowjetunion sind. Dadurch hat die radikale, identitäre Demokratie eine erneute Aufspaltung erfahren: In der Symbiose mit der autokratischen Tradition Rußlands ist sie *praktisch* in die Diktatur einer selbsternannten Avantgarde gemündet, *theoretisch* lebt sie unter dem Namen radikale oder Räte-Demokratie als Kritik und Herausforderung der realen repräsentativen Demokratie weiter. Zuletzt haben die Grünen und die Alternativen bei uns diese Herausforderung erneuert. In der tagespolitischen Kontroverse kam das im Streit um Rotation und imperatives Mandat von Abgeordneten in den Länderparlamenten und im Bundestag zum Ausdruck. Ich möchte von diesem Streit ausgehend die beiden Demokratietypen charakterisieren und würdigen. Zum Abschluß sollen kurz aktuelle Herausforderungen der repräsentativen Demokratie in der Bundesrepublik erörtert werden.

II. Was war dies für ein merkwürdiges Urteil, so scheint es auf den ersten Blick, das der Niedersächsische Staatsgerichtshof vor einiger Zeit in Bückeburg gefällt hat: fünf Abgeordnete der Grünen im Landtag von Hannover wollen rotieren, sie wollen ihr Mandat nach der Hälfte der Legislaturperiode entsprechend den Beschlüssen ihrer Partei zurückgeben, und das Gericht bestätigt ihnen ausdrücklich das Recht dazu. Zugleich aber erklärt es das Prinzip der Rotation, dem diese Abgeordneten folgen, für verfassungswidrig. Ist das nicht ein Widerspruch?

„Die Abgeordneten des Deutschen Bundestages werden in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl gewählt. Sie sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.“ So steht es im Artikel 38 unseres Grundgesetzes. Demnach sind die Abgeordneten frei, können also auch nicht gezwungen werden, ihr Mandat gegen ihren Willen beizubehalten. Mit welchem Recht hatte der

Landtag in Hannover den fünf Grünen die Rotation also untersagen wollen? Und warum überhaupt der Gerichtsstreit? Macht es Sinn, das Prinzip der Rotation zu verbieten, wenn man seine Praktizierung anschließend erlaubt?

Rotation heißt Drehung. Bezogen auf die Wahrnehmung von Abgeordnetenmandaten meint dies eine im vorhinein festgelegte Ablösung oder Beendigung des Mandats, die nicht durch das Wählervotum, sondern im allgemeinen durch die Organisation bestimmt wird, welche die Kandidaten zur Wahl aufstellt. Gemeinsam mit dem sog. imperativen, d. h. dem gebundenen Mandat, gehört es zum Kernbestand aller räte- bzw. direktdemokratischen Vorstellungen und zielt darauf, das in dieser Sicht zentrale Übel der sog. bürgerlichen Demokratien zu beheben: die Entfernung der Abgeordneten von den Interessen ihrer Wähler, von den Interessen des Volkes. Durch Rotation und imperatives Mandat soll die Übereinstimmung, die Identität, von Wählern und Gewählten gesichert werden. Kann das undemokratisch sein? Dient umgekehrt das Verbot von Rotation und imperativem Mandat nicht nur den Interessen der etablierten Politiker gegen das Volk? Gebührt dem freien, repräsentativen Mandat überhaupt die Bezeichnung demokratisch?

Jedenfalls behaupten das seine Protagonisten, und sie wenden umgekehrt gegen das imperative Mandat, gegen die Möglichkeit eines jederzeitigen Widerrufs der Mandatsvollmacht, ein, daß es nicht den Interessen des Volkes, sondern lediglich denen einer politischen Elite oder Avantgarde nutzt. Wir sehen: Hier steht demokratischer Anspruch gegen demokratischen Anspruch.

Im Kern geht es dabei um die Antwort auf die Frage, wie man die Herrschaft des Volkes, die Demokratie, sichern und den Mißbrauch dieser Herrschaft zugleich ausschließen kann; anders gewendet: Auf welche Weise läßt sich die Souveränität des Volkes mit der Freiheit des Individuums,

ggf. auch gegenüber dem Volk bzw. gegenüber denjenigen, die für das Volk zu sprechen beanspruchen, vereinbaren? Auf diese Frage geben die beiden europäischen demokratietheoretischen Traditionen, die identitäre und die repräsentative, zwei unterschiedliche Antworten. Man versteht sie am besten, wenn man deren klassische Autoren zu Wort kommen läßt.

III. Rotation und imperatives Mandat stehen in der Tradition der sog. *identitären Demokratie*, deren bekannteste Vertreter Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Lenin, aber auch die Anarchisten und die modernen Protagonisten der direkten oder Rätedemokratie sind. Identitär heißt diese Demokratie, weil in ihr nicht nur vollkommene Übereinstimmung zwischen Wählern und Abgeordneten, sondern ganz allgemein zwischen Herrschenden und Beherrschten bestehen soll, was gleichbedeutend ist mit der Abschaffung jeglicher politischer Herrschaft im Sinne der Entscheidungsbefugnis politischer Amtsträger über die Bevölkerung. Gedacht ist hier zunächst an eine Vollversammlungsdemokratie in Kleinstaaten, in denen alle Bürger jederzeit über alle politischen Belange selbst entscheiden. Rousseau nannte diese Demokratie ein „plébiscite de tous les jours“, ein tägliches Plebiszit. Allerdings besteht auch in ihr zwischen dem versammelten Volk als Herrscher und demselben Volk als Beherrschtem nur im Falle einstimmiger Beschlüsse wirkliche Identität. Sobald eine Mehrheit über eine Minderheit gegen deren Willen befindet, herrscht sie über diese Minderheit.

Damit stoßen wir auf ein Kernproblem aller Demokratievorstellungen, die die völlige Übereinstimmung zwischen Wählern und Gewählten zum Zentrum ihrer demokratischen Forderung machen: Wie stellt man eine solche Übereinstimmung unter den Bedingungen von gesellschaftlichen und politischen Interessengegensätzen her?

Rousseau geht dieses Problem in seiner Schrift „Der Gesellschaftsvertrag“ mit der Unterscheidung zwischem dem „Gemeinwillen“, der „volonté générale“, und dem empirischen „Willen aller“, der „volonté de tous“, an. Der Rousseausche Gemeinwille ist das, was die Bürger eines Staates wollen, wenn sie ihre Entscheidung nicht an ihren individuellen bzw. partikularen Interessen, die in der vorfindlichen Gesellschaft in Gegensatz zueinander geraten, sondern am Wohl des Staates, am Interesse aller messen. Dieses ermitteln sie aber nicht, indem sie einen Kompromiß zwischen ihren verschiedenen Ansprüchen und Zielen aushandeln. Vielmehr stoßen die Bürger nur dann zum „Gemeinwillen“ vor, wenn sie von ihren individuellen, partikularen, und d. h. bei Rousseau zugleich egoistischen und insofern illegitimen Interessen absehen.

Freilich stellt sich die Frage, ob auf diese Weise mehr als eine Entscheidungsregel, eine Verfassung bzw. letztlich die sehr allgemeine, geradezu tautologische Bestimmung herauskommen kann, daß der Gemeinwille das sei, was dem Ganzen nutzt. In der Tat bringt Rousseau selbst seinen Lesern im Kapitel seines Buches „Der Gesellschaftsvertrag“, das über die Gesetze handelt, in Erinnerung: „Ich habe bereits gesagt, daß es über einen besonderen Gegenstand keinen allgemeinen Willen gebe“¹. Sobald politische Einzelentscheidungen zu treffen sind, etwa im Budget- oder Steuerrecht oder auch hinsichtlich außenpolitischer Schritte, ist nicht zu sehen, welche Budget- oder Steuerproportionen oder welche außenpolitischen Aktivitäten sich konkret aus dem Gemeinwillen ableiten ließen.

Freilich dachte Rousseau auch nicht an einen großflächigen modernen Wohlfahrtsstaat, sondern an ein Gemeinwe-

¹ Jean-Jacques Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, hrsg. und eingel. von Heinrich Weinstock, Stuttgart, Reclam 1959, S. 69.

sen weitgehend autarker Bauern, die ihr tägliches Leben und ihre Beschäftigungen ohnehin jeder für sich regeln, so daß nur wenige allgemein politische Aufgaben zu erledigen bleiben. Dennoch hat sich bei den Anhängern der direkten Demokratie der Rousseausche Grundgedanke bis heute lebendig erhalten, daß Demokratie nur besteht, wenn das Volk die absolute Souveränität über seinen politischen Willen wahrt, indem es keinerlei Zwischeninstanz, keinerlei Vermittlung zwischen sich als Herrscher einerseits und als Untertan unter das selbsterlassene Gesetz andererseits duldet. Daraus folgt, daß in einem Großflächenstaat, in dem das ganze Volk sich nicht mehr ständig versammeln und entscheiden kann, zwar Abgeordnete gewählt werden, aber gleichsam nur als „technisches“ Medium, als ausführendes Organ mit klarem Wählerauftrag, d. h. eben mit imperativem Mandat, ohne eigenen politischen Willen. Das Parlament, in dem sich diese Abgeordneten versammeln, hat keine eigene politische Kompetenz oder Dignität. Sofern es gegen den Willen der Wähler entschiede, handelte es undemokratisch. Um solche Diskrepanz zu vermeiden, müssen die Abgeordneten jederzeit abberufbar sein, eben Abgeordnete auf jederzeitigen Widerruf. Und damit sich keine Elite oder Aristokratie von Abgeordneten bzw. von Berufspolitikern herausbildet, müssen sie in kurzen Abständen rotieren.

Der klarsichtige Rousseau hat zugleich in kaum überbietbarer Deutlichkeit ausgesprochen, daß eine derartige Politik und Gesetzgebung nur verwirklicht werden kann, wenn man die bestehende, von Interessenkonflikten und Kompetenzunterschieden durchzogene Gesellschaft durch eine neue ersetzt. Er schreibt: „Wer den Mut besitzt, einem Volk Einrichtungen zu geben – gemeint sind neue demokratische Einrichtungen, G. S. –, muß sich imstande fühlen, gleichsam die menschliche Natur umzuwandeln, jedes Individuum, das für sich ein vollendetes und einzeln bestehendes Ganzes ist, zu einem Teile eines größeren Ganzen umzuschaffen,

aus dem dieses Individuum gewissermaßen erst Leben und Wesen erhält“².

Der bisherige, nach Rousseau durchaus verderbte egoistische Mensch muß sich zu einem neuen solidarischen Menschen wandeln. Dessen unveräußerlicher politischer Wille findet seine Erfüllung dann nicht mehr in der Unabhängigkeit von der Gesellschaft, sondern in der Vereinigung mit dem allgemeinen Willen. Ohne eine solche grundlegende Verwandlung käme das Parlament, d.h. die Versammlung der mit Auftrag versehenen Abgeordneten, der Delegierten, in der Tat zu keinerlei Beschluß. Ein schier unendliches Rückfragen bei der entsendenden Gesellschaft müßte allen Entscheidungen vorangehen, deren längerfristige Zuverlässigkeit, Berechenbarkeit, erst recht Zügigkeit wären nicht mehr möglich, bliebe die Gesellschaft so, wie sie ist.

So finden wir in Rousseaus Theorie zwei Grundbedingungen, ohne die eine identitäre Demokratie nicht verwirklicht werden kann: Die Gesellschaft muß ihre Interessengegensätze überwunden haben, sie muß homogen geworden sein. Und die Gegenstände der Gesetzgebung müssen einfach, für jeden politischen Laien durchschaubar und handhabbar bleiben.

In der theoretischen Weiterentwicklung des Rousseauschen Grundmodells, bei Marx und Lenin, finden wir beide Bedingungen wieder. Beißend kritisiert Karl Marx den sog. bürgerlichen Parlamentarismus. In seiner Interpretation der Pariser Kommune aus dem Jahr 1870/71 legt er die genaueste Beschreibung einer Räte Demokratie nieder, die sich in seinem Werk findet: Aufhebung der Gewaltenteilung, jederzeitige Abberufbarkeit und Kontrolle aller Delegierten und Beamten durch das Volk. „Die Kommune sollte nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, vollziehend und gesetzgebend zu gleicher Zeit. Die

² ebd. 2. Buch, 7. Kap., S. 73.

Richter sollten ebenfalls gewählt, absetzbar und verantwortlich sein ...“³ Weiter fordert Marx die „Beseitigung der Täuschung, daß Verwaltung und politische Leitung Geheimnisse wären, ... die nur den Händen einer ausgebildeten Kaste ... anvertraut werden könnten ...“⁴ Und von der geschichtlichen Entwicklung der „Befreiung der Arbeit“, die zur Heraufkunft der klassenlosen Gesellschaft führt, erwartet sich Marx „eine neue Organisation der Produktion ... ihre harmonische nationale und internationale Koordinierung“⁵.

Lenin, der dieses Konzept der Abschaffung des bürgerlichen Parlamentarismus in die Praxis überführen wollte, schrieb 1917 kurz vor der Oktoberrevolution in Anlehnung an Marx: „Rechnungslegung und Kontrolle, das ist das Wichtigste, was zum Ingangsetzen, zum richtigen Funktionieren der kommunistischen Gesellschaft in der ersten Phase erforderlich ist ... *Alle* Bürger werden Angestellte und Arbeiter eines das gesamte Volk umfassenden Staatssyndikats ... Die gesamte Gesellschaft wird *ein* Büro und *eine* Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein“⁶.

Während der Revolution hat Lenin allerdings drastisch den Widerstand erfahren, der sich gegen eine derartige Angleichung aller Individuen zu einer einheitlichen gesellschaftlichen Fabrik erhob. Infolge dieser Erfahrung sprach er sich zur Erreichung seines Ziels offen für den Zwang gegen das sog. Element der kleinbürgerlichen Anarchie aus.

Rückblickend können wir zusammenfassen: Die Wirklichkeit identitärer Demokratie, die Übereinstimmung von Herrschenden und Beherrschten, erhoffte sich Rousseau als

³ Karl Marx, Zweiter Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, MEW, Bd. 17, S. 596.

⁴ Erster Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, ebd. S. 544.

⁵ ebd. S. 546.

⁶ Lenin, Staat und Revolution, in: Lenin. Studienausgabe, 2 Bde., hrsg. von Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 2, S. 83.

Ergebnis einer Erziehung der Menschen zum Gemeinwohl. Marx erwartete sie von der geschichtlichen Entwicklung des Produktionsprozesses. Lenin schließlich wollte sie in der Praxis durch Zwang erreichen. Das Ergebnis war die Herrschaft einer Minderheit über die Mehrheit, gegen die sich die Mehrheit nicht einmal mehr mit Hilfe der bürgerlichen Freiheiten wehren konnte. Sie kann es bis heute nicht.

Die Grünen, die das imperative Mandat und die Rotation verfechten, sind in der Mehrheit keine Leninisten und wollen in der Mehrheit keinen Zwang. Sie wollen Rousseaus, Marxens, Lenins und nicht zuletzt der Anarchisten Ziel der direkten Demokratie erreichen, ohne die Diktatur des Proletariats, ohne eine Stufe der Unterdrückung zwischenschalten zu müssen.

Aber die beiden von ihnen propagierten Prinzipien machen nur Sinn in einem Konzept von Demokratie, das mit Rousseau, Marx, Lenin und den Anarchisten die völlige Übereinstimmung von Wählern und Gewählten zum Hauptziel der Demokratie erklärt. Dieses Ziel kann jedoch lediglich unter den Bedingungen einer harmonischen Gesellschaft und radikal vereinfachter politischer Entscheidungen verwirklicht werden. Sofern beide Bedingungen nicht erfüllt sind – und nichts spricht dafür, daß sie jemals erfüllt werden könnten –, dienen imperatives Mandat und Rotation de facto nicht der Macht und Kontrolle der Abgeordneten durch das Volk, sondern der Manipulation und Kontrolle über das Volk, und zwar durch diejenige politische Organisation, die über Rückruf und Rotation der Abgeordneten befindet.

IV. Als Barriere gegen diese Übermächtigung des Volkes soll das Prinzip des freien Mandats wirken, das in der Tradition der *repräsentativen Demokratie* steht. Ihr zentrales Anliegen ist nicht die völlige Übereinstimmung von Wählern und Gewählten, sondern die Sicherung der individuellen Freiheit durch die Teilung und die Kontrolle der

politischen Macht. Das freie Mandat dient in diesem Demokratieverständnis der Unabhängigkeit des Abgeordneten sowohl von seiner politischen Partei als auch von seinen Wählern – dies letzte allerdings nur für die festgelegte Zeit der Legislaturperiode, nach der der Abgeordnete sich der Wiederwahl stellen muß. In diesem Sinne wird auch das freie, repräsentative Mandat nur auf Widerruf erteilt. Der entscheidende Unterschied zum imperativen Mandat liegt darin, daß der freie Abgeordnete *nicht jederzeit* abberufbar ist.

Dahinter steht folgende begründende Überlegung: Während man beim imperativen Mandat davon ausgeht, daß der Wähler vor seiner politischen Entscheidung, also *a priori* über das in der Entscheidung zur Debatte stehende Gemeinwohl befinden muß und daß man ein solches Gemeinwohl auch im vorhinein bestimmen kann, bestreitet die Theorie der repräsentativen Demokratie diese Möglichkeit. Ihr zufolge können kein Mensch und keine politische Gruppierung die Fähigkeit zu einer solchen allgemein erkennbaren und verpflichtenden Gemeinwohlbestimmung beanspruchen. Die legitime Vielfalt der Erfahrungen, Wertungen und Interessen in einer Gesellschaft läßt dies nicht zu. Möglich ist nur die nachträgliche und zusammenfassende Beurteilung der zahlreichen Entscheidungen, die der Abgeordnete im Laufe einer Legislaturperiode getroffen hat, durch den Wähler. Mit dem Entschluß über seine Wiederwahl befindet dieser somit *im nachhinein*, *a posteriori* darüber, ob sein verfassungsmäßig nur an das Gewissen gebundener Vertreter im Sinne des Gemeinwohls gehandelt hat oder nicht.

Dabei kann es durchaus sein, daß der Abgeordnete in einzelnen Fällen gegen die Interessen oder politischen Willensbekundungen seiner Wähler handelt. Im Verständnis der repräsentativen Demokratie stünde dies nicht notwendig seinem demokratischen Auftrag entgegen. Denn vom Moment seiner Wahl ab ist er, wie der anfangs zitierte

Artikel 38 des Grundgesetzes sagt, „Vertreter des ganzen Volkes“ – also nicht nur seiner Wähler oder seiner Partei – und lediglich seinem Gewissen unterworfen. Beide Bestimmungen verpflichten ihn dazu, seinem Kenntnisstand und seinen politischen Auffassungen und Wertungen gemäß, eben nach bestem Wissen und Gewissen, zu entscheiden, notfalls auch gegen seine Wähler, z. B. sofern die Interessen anderer Bevölkerungsgruppen Priorität beanspruchen können, sofern internationale Bindungen oder Verpflichtungen Vorrang genießen, sofern die Handlungsfähigkeit der Regierung sichergestellt werden soll oder sofern generell seine Einsicht in politische und sachliche Zusammenhänge von ihm eine derartige Entscheidung fordert. Mit ihr riskiert er allerdings, nicht wiedergewählt zu werden.

In der Reihe der Ahnherren der repräsentativen Demokratie, zu deren wichtigsten Theoretikern der Engländer John Locke, der Franzose Charles de Montesquieu und in der zeitgenössischen Politikwissenschaft Ernst Fraenkel gehören, hat der Engländer Edmund Burke schon zum Ende des 18. Jahrhunderts die Aufgaben des Abgeordneten gleichsam klassisch formuliert. In seiner bekannten Rede an die Wähler von Bristol, deren Abgeordneter er war, sagt er: „Gewiß, meine Herren, es sollte das Glück und der Ruhm eines Volksvertreters sein, in engster Verbindung, völliger Übereinstimmung und rückhaltlosem Gedankenaustausch mit seinen Wählern zu leben ... Doch autoritative Instruktionen, erteilte Mandate, die das Parlamentsmitglied blindlings und ausdrücklich befolgen muß, für die es seine Stimme abgeben und für die es eintreten soll, obgleich diese Instruktionen im Gegensatz zur klarsten Überzeugung seines Urteils und Gewissens stehen mögen, sind Dinge, die den Gesetzen unseres Landes völlig unbekannt sind und die aus einem fundamentalen Mißverständnis der gesamten Ordnung und des Inhalts unserer Verfassung entspringen. Das Parlament ist kein Kongreß von Botschaftern im Dien-

ste verschiedener und feindlicher Interessen, die jeder als Vertreter und Befürworter gegen andere Vertreter und Befürworter verfechten müßte, sondern das Parlament ist die beratende Versammlung der Nation, mit einem Interesse, dem des Ganzen, wo nicht lokale Zwecke, nicht lokale Vorurteile bestimmend sein sollten, sondern das allgemeine Wohl, das aus der allgemeinen Vernunft des Ganzen hervorgeht“⁷.

Freilich, das Idealbild des Parlaments, in dem in Rede und Gegenrede aus Vernunftgründen das Gemeinwohl ermittelt würde, entsprach schon zur Zeit Burkes nicht der Wirklichkeit. Schon damals handelten die Abgeordneten eingebunden in handfeste politische und materielle Interessen, wenn auch noch nicht in große Parteiorganisationen. Der Spielraum des einzelnen Abgeordneten heute ist ebenfalls äußerst schmal – eingegrenzt durch vorgeordnete Entscheidungen der Partei, der Fraktion, von Interessengruppen verschiedenster Art, die er beachten muß, wenn er sich im politischen Geschäft halten will. Wer dies kaschiert oder verklärt, tut der repräsentativen Demokratie einen unnötigen und einen schlechten Dienst.

Unnötig deshalb, weil sie ihre Lebensfähigkeit und ihre Rechtfertigung nicht aus ihrem mustergültigen Funktionieren bezieht, im Gegenteil. Sie kennt die vielfältigen Niederungen der Politik. Ihre Stärke liegt darin, ein demokratisches Verfahren vorzuschlagen, das dem Grundtatbestand der konfliktreichen und komplexen modernen Gesellschaft Rechnung trägt und von daher versucht, das Gemeinwohl als täglichen Kompromiß der empirischen Interessen unter Wahrung der Grundrechte aller Menschen zu verwirklichen und die Übermächtigung des Volkes durch eine unkontrollierte Avantgarde oder Partei zu verhindern.

⁷ Edmund Burke, Rede an die Wähler von Bristol, in: O.H. von der Gablentz (Hrsg.), Die pol. Theorien seit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Pol. Theorien Teil III, Köln, Opladen 1963, S. 82 ff.

Schlecht wäre das Kaschieren deshalb, weil es die möglichen und notwendigen Selbstkorrekturen lähmt, die nur in Gang kommen und wirken können, wenn Mißstände schonungslos aufgedeckt werden. Daß auch dabei die Freiheit den Mißbrauch im Gefolge haben kann, ist selbstverständlich und von einer aufgeklärten Öffentlichkeit zu beachten.

Angesichts der Defizite und Gefahren jeder repräsentativ-demokratischen Politik – die keine a priori-Wahrheit für sich beanspruchen kann und dank dessen gerade die Diktatur angemaßter Wahrheit zu verhindern vermag – tut ein Doppeltes not:

Erstens: Ein klares Bewußtsein über die gedanklichen und erfahrungsmäßigen Grundlagen unserer Parteiendemokratie. Wem sie vertraut sind, der erkennt Rotation und imperatives Mandat, die grundlegenden Prinzipien der identitären bzw. der direkten Demokratie, als scheinbar plausiblen, gleichwohl irreführenden Ausweg aus den Schwierigkeiten der repräsentativen Demokratie; denn angesichts seiner notwendigen und zugleich unerfüllbaren Voraussetzungen führt er de facto zur Politikunfähigkeit oder zur Diktatur. Beides ist unannehmbar.

Zweitens: Not tun zugleich Wachsamkeit, Kompetenz und Zivilcourage in der Bevölkerung, in den Medien, in den politischen Parteien und Verbänden, um die ständige Versuchung einzudämmen, das freie Mandat der Abgeordneten zugunsten von deren individuellem Vorteil oder zugunsten einer selbstherrlichen Parteibükratie zu pervertieren.

Einen dritten Weg aber zwischen identitärer und repräsentativer Demokratie, zwischen imperativem und freiem Mandat, zwischen jederzeitigem und zeitlich festgelegtem Widerruf gibt es nicht.

Das Bückeburger Gerichtsurteil war nicht widersprüchlich. Es respektierte die freie Entscheidung der Abgeordneten der Grünen, ihr Mandat niederzulegen, weil man ein Handeln unter Zwang nicht beweisen konnte. Es bekräftigte

zugleich, daß die Prinzipien der Rotation und des imperativen Mandats der freiheitlichen repräsentativen Demokratie entgegenstehen, daß ihre Verwirklichung in die Diktatur der Parteiorganisation münden würde.

Der inzwischen mehr und mehr in Frage gestellte Versuch, die Gegensätze zwischen Wählern und Gewählten durch die Rotation der Abgeordneten zu überwinden, entsprang unter anderem der Empfindung einer politisch wachen und sozial zur gebildeten Mittelschicht zu rechnenden Minderheit, durch parlamentarische Mehrheitsentscheidungen der repräsentativen Demokratie in zentralen Lebensinteressen übergangen zu werden. Damit gerät in deren Sicht der Grundkonsens in Gefahr, den eine Gesellschaft mit vielfältigen Interessen braucht, damit die jeweils unterlegenen Minderheiten demokratische Mehrheitsentscheidungen akzeptieren. Claus Offe und andere unterstreichen daher zunehmend, daß wir uns „an den Grenzen der Mehrheitsdemokratie“⁸ und damit der liberalen, repräsentativen Demokratie befinden. Schon in der klassischen liberalen Demokratietheorie durften die Grundrechte der Individuen durch Mehrheitsentscheide nicht aufgehoben werden. Dieser Konsens über wesentliche Daseinsfragen war die Basis dafür, sich in weniger wichtigen politischen Einzelfragen gegnerischen Mehrheiten zu beugen. Heute ist es wegen der Gefahren, die zivile wie militärische Technologie für Mensch und Umwelt bergen, notwendig, diesen Bereich zu erweitern. Es geht um eine „Verfassungsgarantie“ für ökologische und lebensweltliche Unversehrtheitsansprüche gegenüber den Imperativen industriellen Wachstums und sozialer wie militärischer Sicherheit“⁹.

⁸ Vgl. Bernd Guggenberger, Claus Offe (Hrsg.), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*, Opladen 1984.

⁹ Bernd Guggenberger, Claus Offe, *Politik aus der Basis – Herausforderung der parlamentarischen Mehrheitsdemokratie*, ebd. S. 14 (Vorwort).

Wenn Minderheiten ihr Überleben durch Mehrheitsentscheidungen gefährdet sehen, werden sie – so der Gedanke – auf die Dauer Mehrheitsentscheidungen nicht akzeptieren.

Die über die Jahre von Vertretern dieser Minderheiten propagierte politische Strategie der Regelverletzung und des Rechtsbruchs zeigt, daß hier eine wichtige Herausforderung der repräsentativen Demokratie zur Sprache gebracht wird. Je mehr politische Entscheidungen als prinzipiell „unversöhnlich“ und „unüberbrückbar“ erfahren oder dargestellt werden¹⁰, desto schwieriger wird es sein, den für die repräsentative Demokratie unerläßlichen Grundkonsens zu erhalten.

Wo sind mögliche Felder prinzipieller Unversöhnlichkeit in der gegenwärtigen und kommenden deutschen Politik? Sie liegen auf dem Gebiet der Kernenergie, der Erhaltung der Umwelt, der Friedenssicherung und damit der Westintegration bzw. der Neutralität der Bundesrepublik. Hinsichtlich der Entscheidung über den Gebrauch von Kernenergie und die Erhaltung der Umwelt – d. h. über die umweltfreundliche Umstrukturierung der Industriegesellschaft – scheint mir nun ein Neugewinn und eine Erweiterung des Konsensbereichs durchaus in Sicht, sofern man sich nicht radikal subjektiv und letztlich reaktionär an einmal gewordene Lebensmilieus klammert, d. h. sich jedem sozialen Wandel widersetzt.

Schwieriger scheint es mir, den Konsens über die internationale Grundorientierung deutscher Politik zu erhalten. Sie ist ein Problem der deutschen Geschichte mindestens seit dem 19. Jahrhundert. Seit dieser Zeit steht Europa und insbesondere die deutsche europäische Mitte geographisch zwischen Amerika und Rußland als Protagonisten eines prinzipiellen und seit dem 20. Jahrhundert zugleich interessenbezogenen Gegensatzes. Die Ursprünge des Ost-West-

¹⁰ vgl. ebd. S. 15.

Konflikts liegen mithin spätestens im 19. Jahrhundert. Nach dem 2. Weltkrieg hat dieser Gegensatz Deutschland und Europa geteilt. Die Bundesrepublik stimmte in leidenschaftlich umkämpften Mehrheitsentscheidungen zunächst für die Integration in den Westen und auf dieser Basis für eine kooperative Politik mit dem Osten. Beide prinzipiellen Weichenstellungen verstehen sich heute – so scheint mir – nicht mehr von selbst. Um den Grundkonsens für die deutsche repräsentative Demokratie zu erhalten, müssen wir sie, so meine ich, immer wieder, so rational und begründet es geht, erneuern. Dazu dient u. a. diese Vorlesung über die Grundlagen der politischen Kultur des Westens.

Im Juni 1855, während des Krimkriegs, der eine wichtige militärische Konfrontation zwischen den liberalen europäischen Westmächten und der russischen Autokratie brachte, schrieb der entschiedene 48er Demokrat Julius Froebel: „Man sieht, wie die Frage des europäischen Gleichgewichts und in der Tat des politischen Gleichgewichts der Welt die Frage der Existenz, der Regeneration oder des politischen Erlöschens von Deutschland in sich faßt. Nur in einer großen Bundesgenossenschaft der sämtlichen Staaten des westlichen Europa's läßt sich eine vollkommene Lösung aller europäischen Schwierigkeiten erwarten, eine Bundesgenossenschaft, zu der die jetzige Vereinigung der Westmächte vielleicht der Anfang ist“¹¹.

¹¹ Julius Froebel, *Kleine politische Schriften*, Bd. I, Stuttgart 1866, S. 56.

CLAUS OFFE

Über den institutionellen Rigorismus in der Demokratietheorie. Erwiderung auf Gesine Schwan

Ich möchte zunächst den Veranstaltern dieser Vortragsreihe dafür danken, daß sie es – zumindest bei der Behandlung des Themas, das uns heute beschäftigt, nämlich den aktuellen demokratietheoretischen und verfassungspolitischen Kontroversen – für angebracht gehalten haben, jemanden zu Wort kommen zu lassen, der, wie ich das von mir unterstellen darf, durch eine Reihe von unorthodoxen Auffassungen und Argumenten zu dem uns heute interessierenden Thema auffällig geworden ist. Die Kontroverse, die Frau Schwan und ich hier in gedrängter Form weiterspinnen wollen, darf ein hohes Maß an wissenschaftlicher und politischer Aktualität und Relevanz für sich in Anspruch nehmen.

Deshalb möchte ich damit beginnen, daß ich aus meiner Sicht den theoriepolitischen und zeitgeschichtlichen Kontext kurz skizziere, in dem diese Kontroverse stattfindet.

Seit der Mitte der 70er Jahre ist offensichtlich eine jener wenigen Selbstverständlichkeiten, die das politische Leben der Bundesrepublik seit deren Entstehung begleitet und imprägniert haben, in gewissem Umfang ins Wanken geraten: die Auffassung, Bonn sei *nicht* gleich Weimar. Gewiß, niemand hat bisher die Gegenthese (Bonn *gleich* Weimar) mit ihren zutiefst fatalistischen Implikationen vertreten. Wenn ich mich aber nicht täusche, dann mehren sich heute die indirekten und direkten Anzeichen dafür, daß das Vertrauen darauf, der Zusammenbruch von Freiheit und Demokratie könne uns nicht noch einmal passieren, leiseren, skeptischeren und nachdenklicheren Tönen gewichen ist.

Traditionell hat sich das Argument, Bonn sei *nicht* gleich Weimar, auf drei Anhaltspunkte gestützt: Die Verfassungsnormen und Verfassungspraktiken einer „*wehrhaften Demokratie*“; die eingeschränkte Bandbreite des politischen *Konflikts*; und die ökonomische und wirtschaftspolitische Bewältigung der sozialökonomischen *Konfliktursachen*, von der man annahm, daß sie in einer auf kontinuierliches Wirtschaftswachstum und ausgebauter sozialer Sicherheit gegründeten Republik gelungen sei.

In den 80er Jahren werden nun Risse an allen drei dieser argumentativen Säulen sichtbar. Zunächst wird bei wachsenden und wohl an Einfluß gewinnenden Teilen der liberalen Öffentlichkeit die Sorge bemerkbar, das Prinzip der „wehrhaften“ Demokratie könne vielleicht mit der Tendenz belastet sein, relevante soziopolitische Konfliktstoffe zu verdrängen, solchen Konflikten mit repressiven Scheinlösungen zu begegnen, politische Parteien und politische Eliten von ihrer gesellschaftlichen Basis abzulösen und insgesamt eine Arroganz und Unnahbarkeit staatlicher Gewalt zu kultivieren, zu deren Opfer dann nicht nur dissentierende und oppositionelle Individuen und Gruppen, sondern letztlich die von unentbehrlichen Lernanstößen sich abschneidende Staatsgewalt selbst werden könnte. Die Ausgangshypothese des Bonner Grundgesetzes, die Verfassung benötige gar keinen „Hüter“ mehr, auch nicht in Gestalt eines demokratischen Grundkonsenses und einer demokratischen politischen Kultur, wenn sie sich nur selbst, nämlich in Gestalt von Bundesverfassungsgericht, Verfassungsschutz, Verstaatlichung des Parteiwesens, Repräsentationsprinzip, usw. usf. mit hinreichender Entschlossenheit hüte, könnte sich, so schwant (Pardon!) heute vielen, als Ausgeburt einer Münchhausen-Logik erweisen. Anzeichen für diese böse Ahnung sehe ich in der Prominenz des Dauerthemas „Staats- und Parteiverdrossenheit“ und in denjenigen Reaktionen, die – nach dem technischen Vorbild eines wanken-

den Fundaments, das man durch Einspritzung von Beton zu befestigen sucht – dem Staatsvolk der Bundesrepublik eine „moralisch-politische Wende“, ein „entsorgtes“ Geschichtsbild, eine abendländische Geistesuniform und den Lebertran des nationalen Geredes zu verschreiben empfehlen. Solche Zusammenhänge und Beobachtungen können uns helfen, die Eventualität im Gedächtnis zu behalten, daß die Stabilität von Verfassungsordnungen auch an deren eingebauter „Wehrhaftigkeit“ Schaden nehmen kann.

Auch die zweite Säule erscheint lädiert: Der im Vergleich zu Weimar gemäßigte und „zentripetale“ Charakter der Parteienkonkurrenz und des politischen Konflikts, d. h. die in den 50er und 60er Jahren vorherrschende Normalitätsvorstellung, es gebe zwei große – und im Bedarfsfalle sogar koalitionsfähige – Volksparteien, die kraft staatlicher Privilegierung in der Lage seien, die politischen „Extrempositionen“ in sich auf- bzw. untergehen zu lassen. Tatsächlich ist ja die nationale Rechte – anders in nahezu allen anderen westeuropäischen Ländern – von der großen bürgerlichen Volkspartei CDU/CSU absorbiert und der Chancen für eine organisatorische Eigenständigkeit beraubt worden, während es für den analogen Prozeß auf der politischen Linken, nämlich die faktische politische Liquidierung des Kommunismus der III. Internationale, des vorsorglichen chirurgischen Eingriffs des KPD-Urteils von 1956 (jedenfalls vermeintlich) bedurfte, der dazu führte, daß der SPD für den größten Teil ihrer Nachkriegsgeschichte eine relevante linke Konkurrenz vom Halse gehalten und ihr insofern auch die insbesondere von 1959 bis 1969 zurückgelegte Wegstrecke ihrer Parteigeschichte erleichtert wurde. Diese Struktur einer weitgehend konvergenten Parteienkonkurrenz, die sich aus der Sicht der linken Kritik bisweilen geradezu als tendenzielle „Einparteienherrschaft“ ausnahm, ist zweifellos nicht mehr das, was man in der ersten Hälfte der 80er Jahre für die innenpolitische Realität der Bundesrepublik halten

kann. Wesentlicher Anstoß für diese Strukturverschiebung waren wohl die in der zweiten Hälfte der 70er Jahre entstehenden neuen sozialen Bewegungen und die bemerkenswerte und anhaltende Konjunktur „querliegender“ Themen und Streitfragen (Ökologie, Feminismus, Friedenspolitik), die zur Gründung und zu parlamentarischen Erfolgen der Partei der Grünen einerseits, zu erneut akzentuierten zentrifugalen Tendenzen im System der übrigen Parteien andererseits geführt haben.

Zu gewissen Revisionen der Stabilitätshypothese nötigt auch die Betrachtung des dritten Arguments, auf das diese sich stützt, nämlich die Wachstums-, Prosperitäts- und soziale Sicherheitsperspektive. Dazu fallen jedem Zeitungsleser heute die einschlägigen Sachverhalte sofort ein, die mit den Stichworten anhaltende und unabsehbare Beschäftigungskrise, Spaltung der Gesellschaft, neue Armut, ökologische Folgeprobleme des Wachstums, weltwirtschaftliche Tendenzen zu Stagnation und Neo-Merkantilismus nur knapp zu umreißen sind.

Die Herausforderungen und Instabilitäten, die auf diesen drei Ebenen schwer zu bestreiten sind, bewegen und beunruhigen uns alle. Aber da hört, auch in der politikwissenschaftlichen und politisch-theoretischen Fachdiskussion, die Gemeinsamkeit schon auf. Was ich darüber hinaus wahrnehme, ist die Polarisierung zwischen einer Position des „institutionellen Rigorismus“ (die Max Weber vermutlich unter der Kategorie „Gesinnungsethik“ abgelegt hätte) auf der einen Seite und einer bunten Vielfalt von experimentellen, pragmatischen, auf Flexibilität und Innovation abzielenden Positionen auf der anderen Seite, für die ich insgesamt, was Sie nicht wundern wird, eher verantwortungsethische Qualitäten reklamieren möchte.

Lassen Sie mich zunächst die Position des „institutionellen Rigorismus“ am Beispiel einer anderen Fachkollegin und an einem Aufsatz aus ihrer Feder kurz charakterisieren, der

mich auch aus anderen Gründen zu einer Reaktion provoziert. Ich meine den Beitrag von Hella Mandt, „Kritik der Formaldemokratie und Entförmlichung der politischen Auseinandersetzung“, der in Heft 2 (1985) der *Zeitschrift für Politik* erschienen ist. Interessant sind an diesem Beitrag zwei Argumente, mit denen die Verfasserin versucht, die angekratzte Stabilitätsgewißheit der politisch-institutionellen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland zu rekonstruieren. Das eine ihrer Argumente läuft auf die These hinaus, destabilisierend sei vor allem das *Gerede* über Instabilitäten, also die Rückkoppelungsschleife der self-fulfilling-prophecies. Das läuft voraussagbarerweise auf den Ruf nach der intellektuellen, moralischen und politischen Ausgrenzung der Urheber von Instabilitätshypothesen hinaus – auf eine Feinderklärung gegenüber denjenigen, die angeblich ein „diffuses Systemmißtrauen“ erzeugen, zur „Destabilisierung beitragen“, „durch vereinfachende und verallgemeinernde Deutung das Beben verstärken, das sie nur zu registrieren vorgeben“, dadurch zum „vorantreibenden Moment der Krise“ werden, usw. (S. 116, 124 ff., 130). Hier sollen die Institutionen offenbar durch Denunziation derjenigen geschützt werden, die an ihrer Stabilität, Haltbarkeit und Legitimität Zweifel vortragen – wenn auch nicht *empirische* Zweifel. An dieser vermeintlichen Schwachstelle stößt ein zweites Argument nach, nämlich ein methodologisches, mit dem den Vertretern der Labilitätshypothese triumphierend der Befund entgegengehalten wird, bisher sei ja noch gar nichts Ernsthaftes passiert. Ich halte den Zusammenklang dieser beiden Argumente deshalb für aufschlußreich und symptomatisch, weil sie offenkundig darauf berechnet sind, die *eigentlich* von den Protagonisten einer bedingungslosen Institutionentreue zu übernehmende Argumentationslast einzusparen. Denn man müßte ja Institutionen *aus sich heraus*, d. h. aufgrund der in sie eingelassenen moralisch-politischen Prinzipien als achtenswert, d. h. legitim erweisen

können – die unterstellte Verwerflichkeit der Motive und Handlungsfolgen der Kritiker hilft da keinen Schritt weiter. Und man müßte Legitimitätsgründe anführen können – das Faktum, daß ja bisher nichts „schiefgegangen“ sei (über dessen Operationalisierung man sich übrigens streiten kann), verschlägt ebenfalls wenig. Ich denke, daß man an der so angelegten Polemik der institutionellen Rigoristen exemplarisch lernen kann, wie der eigene Argumentationsnotstand dadurch kaschiert wird, daß man entweder zur moralisch-politischen oder zur intellektuell-methodologischen Diskreditierung des Gegners greift – oder, wie Hella Mandt, gleich zu beidem.

Frau Schwan unternimmt nun, wie ich mit den folgenden Bemerkungen im einzelnen zeigen möchte, ein analoges Abwehr- und Ablenkungsmanöver, wenn auch in wesentlich subtilerer und intellektuell interessanterer Weise. Ihr Verfahren ist das der geistesgeschichtlich-genealogisierenden Typenbildung. Demgemäß unterscheidet sie zwischen einer repräsentativen und einer identitären Traditionslinie der europäischen Demokratietheorie, wobei die letztere noch einmal zu unterteilen ist in die Varianten des *praktisch gewordenen* Sowjet-Totalitarismus im Osten und diejenige einer (einstweilen) *theoretisch gebliebenen* Kritik an den Institutionen und Verfahrensformen der repräsentativen Demokratie. Diese Typenbildung suggeriert, daß – qua gemeinsamer Herkunft aus rousseauistischen Traditionen – die durchgeführte theoretische Kritik der repräsentativen Demokratie gar nicht anders könne, als in totalitäre Praxis umzuschlagen. Gegen dieses erste Ergebnis erhebt sich der Einwand, daß es nichts ist als ein Artefakt der hier vorgeführten geistesgeschichtlichen Methode, wobei diese Methodenwahl nicht weniger bringt als den „Beweis“ für die totalitären, mithin verfassungsfeindlichen Bestrebungen der Grünen. Als eher sozialwissenschaftlich orientierter Politikwissenschaftler möchte ich mir erlauben, nun meinerseits an

die empirischen Fragen zu erinnern, die von dieser Beweisführung ganz souverän übergangen werden:

(a) Fordern die Grünen tatsächlich die Einführung von Rotation und imperativem Mandat als neue Form der Verfassungspraxis, oder handelt es sich um eine taktisch motivierte Forderung, deren Zweischneidigkeit und geringe Praktikabilität mittlerweile weithin eingesehen worden ist? (b) War diese Forderung (in den genannten Grenzen, in denen sie vertreten worden ist), durch die Absicht bestimmt, die „Tradition der sogenannten identitären Demokratie“ fortzusetzen, oder nicht vielmehr durch Beobachtungen, Befürchtungen und kritische Erwägungen, welche die Praxis der Parteipolitik und des Parlamentarismus in der Bundesrepublik auch dem nahelegen kann, der von Rousseau und seiner Tradition keine Zeile gelesen oder gehört hat? (c) Ist die (wohl abnehmende) Minderheit der prinzipiellen Befürworter von Rotation und imperativem Mandat hinsichtlich der Gefahren einer „totalitären Entförmlichung“ entweder aufgrund von Ignoranz oder aufgrund von Bedenkenlosigkeit bereit, die totalitären Konsequenzen einer durchgeführten „Identitätsdemokratie“ billigend in Kauf zu nehmen oder gar anzustreben – oder gibt es gerade bei dieser politischen Gruppierung untrügliche Anzeichen einer ausgeprägten Empfindlichkeit für jene Verletzung von Grund- und Menschenrechten, die wohl unstrittig zur Definition des Totalitarismusbegriffs gehören?

Ich bin davon überzeugt, daß jeder Versuch zur ernsthaften Prüfung dieser drei Fragen das unzweideutige Ergebnis haben müßte, daß die jeweils erste Alternative verneint und die zweite bestätigt würde. Sofern ich mich hierin nicht täusche, darf wohl der erste Abschnitt der Argumentation von Frau Schwan als ein kunstvoll eingefädelter scholastischer Trick zurückgewiesen werden.

Im zweiten Abschnitt der Argumentation, die Frau Schwan vorträgt, folgt auf die normative Zurückweisung der

als „identitätsdemokratisch“ typisierten Verfahrensvorschläge deren empirische Widerlegung auf dem Fuße. Derartige Vorstellungen sind nicht nur, so lautet der nachgerade klassische Doppelschlag, freiheitsschädlich, sie sind auch funktionsunfähig – es sei denn, man stelle sich eine ganz andere Art von Menschen oder von sozialökonomischen Organisationsprinzipien der Gesellschaft vor, was aber völlig unrealistisch sei. Zweierlei Funktionsstörungen werden als Folgen eines identitätsdemokratischen politischen Entscheidungsverfahrens in Aussicht gestellt: einerseits stockt der Prozeß der Entscheidungsproduktion wegen der Notwendigkeit eines „unendlichen Rückfragens“, andererseits würde es – jedenfalls bei minimaler Interessendifferenzierung innerhalb der Gesellschaft – zu gravierenden Einigungsproblemen, zu Obstruktions- und Sezessionsbewegungen der in ihren Interessen verletzten Minderheiten usw. kommen.

Man achte auch hier wieder auf die Dramaturgie der Argumentation: Sie gewinnt ihre scheinbare Stringenz, wie ich meine, allein dadurch, daß eine *völlig* harmonisierte und *völlig* simplifizierte sozialökonomische Struktur, also ein schlichtes Ding der Unmöglichkeit, zur unerläßlichen Voraussetzung für eine *völlig* identitätsdemokratische Entscheidungsmethode erklärt wird. Was hier im Denken vorherrscht, ist die Reinlichkeit des Entweder-Oder, des Ganz-oder Gar-Nicht. *Graduelle* Fortschritte auf dem Weg zur Harmonisierung von Interessengegensätzen, eine Entfaltung und *Entwicklung* der Fähigkeit der Gesellschaft und ihrer Individuen, an Entscheidungen verantwortlich teilzunehmen, vorsichtige *Beimischungen* identitätsdemokratischer Korrekturmechanismen zur repräsentativen Normalität – all das bleibt als Denkmöglichkeit oder als diskutierenswerte Lösung des Problems außer Betracht.

Das ist besonders verwunderlich deshalb, weil es sich bei der Verfasserin um eine prominente Sozialdemokratin han-

delt, also um die Vertreterin einer politischen Position, die den Gradualismus, das strategische Denken in Gemengelagen und strukturellen Mischungsverhältnissen geradezu zum Prinzip des politisch-strategischen Handelns erhebt. Wer etwa „mehr Demokratie wagen“ wollte, für den hätte dieses Denken in reinen Typen und klaren Antinomien schlicht keinen Platz. Und wer etwa auf anderen als von Rousseau, Marx, Lenin und den Anarchisten empfohlenen Wegen die Gegensätzlichkeit gesellschaftlicher Interessen durch schrittweisen sozialen und politischen Wandel abmildern und so die Chancen einer konsensuellen Verständigung befördern wollte, dem wäre der Logik dieser Analyse zufolge nur ein Mangel an Realismus zu attestieren. Mich beunruhigt, wie hier im Interesse an einer politisch-theoretischen „Widerlegung“ dessen, was Frau Schwan als „grüne“ politische Positionen ausgibt, der Kernbestand geopfert wird, durch den sich „linke“ von anderen politischen Positionen unterscheiden: die Zuversicht, daß es möglich sein müsse, die Unversöhnlichkeit gesellschaftlicher Interessengegensätze durch politisches Handeln zu überwinden.

Was im dritten Abschnitt der Argumentation folgt, ist die vertraute altliberale Rechtfertigung des Repräsentationsprinzips: Die politische Herrschaft muß dem Bürger entzückt bleiben, weil dieser sonst nur umgekehrt in die Fänge der politischen Herrschaft gerate. Das freie Mandat als Gewähr für die Freiheit der Bürger *von* politischer Bevormundung und Übermächtigung – das ist nun wahrlich eine von allen parlaments- und parteiensoziologischen Befunden unbeeindruckte, im schlechtesten Sinne utopische Konstruktion. Mit ihr wird nämlich unterstellt, als sei die Differenz zwischen empirischem Wählerwillen einerseits, dem Handeln und Entscheiden des Mandatsinhabers andererseits wesentlich und naturgemäß eine, die sich auf den Gegensatz zwischen niederen Interessen, emotionalen Wallungen und kryptototalitären Gemeinwohlfiktionen einerseits, den

geläuterten, entrückten, erfahrungsgesättigten und gewissen bestimmten Dispositionen des Mandatsträgers andererseits abbilden lasse. Dieser Idylle widerspricht nahezu alles, was – Frau Schwan nicht weniger als mir – aus der politischen Alltagserfahrung wie aus der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur bekannt ist. Leichter jedenfalls als *diese* Rechtfertigung des Repräsentationsprinzips und des freien Mandats ließe sich aus diesen Quellen wohl die genau entgegengesetzte These plausibel machen, der zufolge die Situation des Mandatsträgers durch Beschlußlagen, Fraktionsdisziplin, Karriereinteressen, seine Abhängigkeit von bürokratischen Informationsmonopolen, Spezialisierungsgebote, vermeintliche und tatsächliche Sachzwänge sowie außerparlamentarische Pressionen und Abhängigkeiten gekennzeichnet ist, aus deren Sog er sich allenfalls dank der Hilfe außerparlamentarischer, „basisdemokratischer“ und anderer Zusatzarrangements befreien könnte, welche die Figur des „freien Mandats“ zwar *formell verletzen*, deren normativen Sinngehalt aber gerade dadurch *materiell sichern*. Jedenfalls vermag ich nicht, in den Ausführungen von Frau Schwan die Andeutung eines Arguments dafür zu entdecken, daß diese Aufgabe wirklich mit Aussicht auf Erfolg „den Medien, den politischen Parteien und Verbänden“ angesonnen werden kann. Ich gestehe gern, daß mir die Perspektive einfach unvertraut ist und als zutiefst weltfremd vorkommt, aus der man, wohlgermerkt unter den Bedingungen der Bundesrepublik, von der Einfügung direkt-demokratischer, dezentral-autonomer und parteipolitisch unkanalisierter Willensbildungs- und Beteiligungsformen die hier angedeuteten Befürchtungen hegen kann. Im Gegenteil scheint mir, daß heute gerade die Anreicherung mit Elementen seines Gegenteils den Gedanken der politischen Repräsentation allein noch vor seinem grassierenden Legitimitätsverfall bewahren kann.

Niemand plädiert für eine Entförmlichung des politischen Prozesses, niemand möchte politische Institutionen als solche abgeschafft und durch die Konjunkturbewegungen von Themen und Stimmungslagen außer Kraft gesetzt sehen. Insofern geht die Polemik der Vertreter des institutionellen Rigorismus ins Leere. Diese Polemik gewinnt nur dadurch den Anschein einer ernsthaften Auseinandersetzung zwischen verfassungspolitischen Grundpositionen, daß die politischen Gegner – im Falle von Frau Schwan: die Grünen – zunächst einmal definitorisch in ein unmittelbares Verwandtschaftsverhältnis zu Positionen der politischen Philosophie gerückt werden, die heute niemand mit halbwegs seriösen Argumenten vertritt. Es gibt ja keinen ernsthaften Streit darüber, daß Verfassungen und andere politische Institutionen ein unerläßliches Instrument der rationalen Selbstbindung von Akteuren in einer differenzierten und von Interessenkonflikten durchzogenen politischen Gesellschaft sind. *Nur* die Selbstbindung aller Akteure an bestimmte Verfahren, Rechtsgarantien und institutionelle Konstanten schützt sie vor eigenen und fremden Irrationalitäten. Das ist ein in allen Strömungen der politisch-theoretischen Debatte heute anerkannter und in der Tat vielfältig begründbarer Gedanke. Das kann jedoch nicht bedeuten, daß *jede* Art von Verfahrensregeln und Institutionen allein schon wegen dieser ihrer Funktion, kollektives Handeln dauerhaft zu ermöglichen, gerechtfertigt und verteidigt werden kann. In der großen Klasse *effektiver* politischer Verfahrensregeln gibt es eine Unterklasse von zusätzlich auch *legitimen* Institutionen, d. h. von solchen, deren Geltungsberechtigung und Anerkennungswürdigkeit im Konfliktfall durch Verweis auf überzeugende Gründe behauptet werden kann.

Empirisch verhält es sich in politischen Diskursen in aller Regel so, daß Institutionen mit einem *Doppelargument* verteidigt werden, nämlich einerseits unter Verweis auf ihre

funktionale Unerläßlichkeit für geordnete und nicht selbstzerstörerische kollektive Entscheidungsprozesse, andererseits unter Verweis auf die intentionale Zustimmungsfähigkeit der in konkrete Institutionen eingehenden Prinzipien und Wertgesichtspunkte. *Daß* institutionelle Verfahrensregeln benötigt werden – wer wollte das bestreiten? Aber daß *nicht alle* denkbaren Institutionen (und möglicherweise nicht einmal alle vorhandenen) dem zweiten Kriterium der normativen Begründungsfähigkeit und argumentativerweislichen Anerkennungspflichtigkeit genügen – wie kann man diese Eventualität ignorieren? Nach meinem Eindruck gehört es zu den Denk- und Argumentationsgewohnheiten der institutionellen Rigoristen, sich die in der Tat schwierigen Antworten auf die zweite Frage nach den Geltungsgründen konkreter Institutionen dadurch zu ersparen, daß man einen Gegner fingiert, dem man die Einsicht in die Erforderlichkeit *jeglicher* Institutionen abspricht. So kann man dann als den Geltungsgrund der bestehenden Institutionen reklamieren, daß sie dazu herhalten müssen, Gegner *solcher* Art niederzuhalten. Wollte man diesen Gedanken weiterverfolgen, so käme man wohl auf den nur scheinbar paradoxen Zusammenhang zwischen innerer *theoretischer* Unsicherheit der Institutionenbegründung und forcierten Anstrengungen zur Institutionenverteidigung durch *praktizierte* „innere Sicherheit“.

Aber beschränken wir uns hier auf die politische Theorie. *Wäre* sie in der Lage, die materialen Gerechtigkeitsprinzipien (und mithin Geltungsgründe) der zentralen politischen Institutionen (wie z. B. des Repräsentativ- und des Mehrheitsprinzips) in einer zwingenden, ihre Anerkennungswürdigkeit begründenden Weise darzulegen, dann wäre damit eine Leistung vollbracht, die, wie ich meine, die institutionellen Rigoristen nicht nur wegen ihrer Schwierigkeit, sondern auch wegen ihrer dornigen Folgeprobleme scheuen. Diese Folgeprobleme bestehen darin, daß mit der Explika-

tion einer normativen Begründung für bestimmte Institutionen – also etwa der Begründung des Repräsentativsystems durch die überlegene Rationalität des parlamentarischen Diskurses oder die Begründung des Mehrheitsprinzips durch die Gleichheitsnorm – zugleich ein Gütekriterium spezifiziert ist, mit dessen Hilfe man feststellen oder zumindest kritisch erörtern kann, ob die Praxis der Handhabung dieser Institutionen diesen sie rechtfertigenden Wertvorstellungen unter gegebenen Umständen *tatsächlich entspricht* oder nicht. Wer Institutionen und Verfahrensregeln des kollektiven Handelns normativ befestigen und argumentativ legitimieren möchte, erweist ihnen unter Umständen einen recht zweischneidigen Dienst. Er schützt sie, soweit sie mit ihren eigenen Geltungsgründen im Einklang stehen; aber er schwächt sie und liefert einen Hebel der Kritik, soweit dies nicht der Fall ist. Begründungen nützen einer Sache nur so lange, wie man sicher sein kann, daß sie nicht von der Praxis selbst verschlissen und dementiert werden, als deren Begründung sie gedacht waren.

Die Gefahr, daß die praktische Handhabung der institutionellen Verfahren den Kredit überzieht, den sie aus jenen normativen Begründungen ableiten kann, ist niemals kategorisch auszuschließen. Es ist eine durchgängige Denkfigur der linken Institutionen-, Verfassungs- und Staatskritik, daß der Nachweis angestrebt wird, daß eine solche Selbstüberhebung politischer Institutionen nicht nur unter kontingenten Umständen konstatiert, sondern auch aus der von ihnen selbst freigesetzten Dynamik heraus prognostiziert und erklärt werden kann. Diesen Gedankengang hat Rosa Luxemburg am Beispiel von Partei und Gewerkschaft als den Formen der politischen Massenorganisation durchgeführt, und Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Wolfgang Abendroth und Jürgen Habermas haben den Gedanken einer *immanent zwangsläufigen Sinnverfehlung* und normativen Selbst-Paralisierung an Beispielen wie dem rechts-

staatlichen Gesetzesbegriff und der wohlfahrtsstaatlichen Massendemokratie insgesamt detailliert vorgeführt – sämtlich natürlich in der Absicht, es nicht bei diesem „tragischen“ Befund zu belassen, sondern die sozialen und intellektuellen Kräfte anzuregen, von denen zu hoffen steht, daß sie die Dynamik der Perversion solcher institutionellen Formen zu „bloßen“ Formen (die dann nur noch tautologisch oder durch Proklamation greller Feindbilder begründet werden könnten) abhelfen werden. Mit bescheideneren Ambitionen und an einem kleinformatigeren Gegenstand habe ich das gleiche gedankliche Modell in einer Abhandlung über das Mehrheitsprinzip durchgespielt, die Frau Schwan in ihrem Beitrag zitiert hat. Darauf ist hier nicht zurückzukommen.

Zum Abschluß und zusammenfassend: Mir leuchtet zweierlei nicht ein. Zum einen die manchmal reflexhaft anmutende Neigung, alle praktischen und theoretischen Versuche, die darauf gerichtet sind, die politischen Institutionen gleichsam mit sich selbst rückzukoppeln und an ihren eigenen Maßstäben und Geltungsbedingungen zu prüfen, ins Schattenreich bedrohlicher, ja unerlaubter Gedanken zu verweisen. Und zum anderen das forcierte Selbstbewußtsein derjenigen, die es nach der eingangs geschilderten Lage der Dinge in der Bundesrepublik für sowohl aussichtsreich wie ausreichend halten, die bestehenden Institutionen allein in der Einstellung des institutionellen Rigorismus zu verteidigen.

II. Geistesgeschichtliche und erkenntnistheoretische Grundlagen

KLAUS W. HEMPFER

Die Konstitution autonomer Vernunft von der Renaissance zur Aufklärung

Wenn sich ein Literaturwissenschaftler mit einer Fragestellung beschäftigt, die anscheinend – oder doch nur scheinbar? – eine genuin philosophiegeschichtliche ist, könnte es sich um eine problematische Grenzüberschreitung handeln. Diese Gefahr ist dadurch zu verringern, daß sich der Literaturwissenschaftler der Fragestellung eben *qua* Literaturwissenschaftler nähert, und dies heißt: daß er Texte berücksichtigt, die der Philosophie- und Wissenschaftshistoriker in der Regel nicht heranzieht, und daß er diese Texte zugleich etwas anders liest, ohne sich dabei den profunden Einsichten zu verschließen, die die genannten Disziplinen zur Verfügung stellen können.

Wenn ich im folgenden einen grundlegenden epistemologischen Wandel von der Renaissance zur Aufklärung zu skizzieren versuche, in dessen Rahmen sich das Prinzip der autonomen Vernunft konstituiert, und wenn ich diesen Wandel der *episteme*, verstanden als die Bedingungen der Konstitution von Erkenntnis, über explizite Formulierungen hinaus an bestimmten Diskursphänomenen dingfest mache, so ist ein methodischer Anschluß an Foucault gegeben. Wo die inhaltlichen Divergenzen liegen, wird sich im folgenden erweisen. Daß ein solcher ‚Durchzieher‘ durch mehrere Jahrhunderte europäischer Diskurse nur paradigmatisch und unter beständiger Ausgrenzung von auch Relevantem erfolgen kann, versteht sich, doch glaube ich, daß sich die aufzuzeigende epistemologische Entwicklung nicht nur den vorgenommenen Ausgrenzungen verdankt. Die Darstellung dieser Entwicklung möchte ich in drei Phasen aufgliedern: (1) die Relativierung von Wahrheit in

der Renaissance als Voraussetzung für die Konstitution autonomer Vernunft; (2) die Konstitution autonomer Vernunft im naturwissenschaftlichen Diskurs und analoge Tendenzen in anderen Bereichen; (3) die Generalisierung des Prinzips autonomer Vernunft in der Aufklärung.

1. Relativierung von Wahrheit in der Renaissance als Voraussetzung für die Konstitution autonomer Vernunft

In philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen wie etwa bei Blumenberg oder Mittelstraß spielt der Renaissance-Begriff, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Rolle. In der Regel geht es um die Markierung der „Epochenschwelle“ zur Neuzeit¹, die man im triadischen Geschichtsschema vom Mittelalter abzuheben sucht, wobei man Humanismus und Renaissance recht schnell in die „Vorgeschichte“ der Neuzeit verlegt². Demgegenüber kommt dem Renaissance-Begriff in der Literatur- und in der Kunstgeschichte eine zentrale Rolle zu, auch wenn man sich alles andere als einig darüber ist, wie dieses Konzept näher zu bestimmen sei. Unstrittig ist auf jeden Fall, daß sich seit Petrarca (1304–1374) ein epochales Selbstverständnis ausgebildet, das die eigene Zeit als entscheidenden Bruch mit dem vorausgehenden Zeitalter begreift und eine spezifische epochale Identität über den Rückgriff auf die Antike zu begründen trachtet. Nun ist es einer der gängigen Definitionsversuche, das Spezifische ‚der‘ Renaissance im Anschluß an dieses epochale Selbstverständnis über die Rückwendung zur Antike zu bestimmen. Hierbei stellt sich sehr rasch das

¹ Vgl. etwa H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Frankfurt, ²1982.

² J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entdeckung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin/New York 1970, S. 149 ff.; hier S. 155.

Problem ein, daß es auch im Mittelalter Antikerezeption gab – man denke nur an den Aristotelismus des Thomas von Aquin –, weswegen man die historisch spezifische Epoche der Renaissance zu den Renaissanceen pluralisiert. Könnte man diesem Problem durch eine Spezifizierung der für die Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts charakteristischen Antikerezeption abhelfen, so stellt sich sogleich das weitere Problem der Generalisierbarkeit solcher Spezifizierungen von den *studia humanitatis* (Grammatik, Rhetorik, Dichtkunst, Historiographie und Moralphilosophie) auf weitere Bereiche der Wirklichkeitsmodellierung. Hierbei ergaben sich in der Forschung offensichtliche Schwierigkeiten, die in dem Maße zunahmen, wie sich die Renaissanceforschung ausdifferenzierte³. Diese Schwierigkeiten resultierten daraus, daß, je genauer die Epoche untersucht wurde, um so deutlicher deren fundamentale Heterogenität zutage trat, eine Heterogenität, die sich nicht nur auf Diskrepanzen zwischen verschiedenen Bereichen – etwa der Philosophie einerseits und der Literatur andererseits – erstreckte, sondern die auch innerhalb der jeweiligen Bereiche, ja bei ein und demselben Autor auftrat. Wenn Delumeau in der Renaissance einen „océan de contradictions“ entdeckte⁴ und Kristeller, der über die wohl umfassendste Kenntnis des Schrifttums der Epoche verfügt, feststellte, daß es ihm nicht gelungen sei, „in den Schriften der Humanisten eine allgemein gültige philosophische Lehre aufzuspüren [...]. Jeder beliebigen, aus dem Werk eines Humanisten entnommenen Behauptung können in den Schriften zeitgenössischer Autoren oder sogar desselben Autors entgegengesetzte Behauptungen gegenübergestellt werden“⁵ –, dann handelt es sich

³ Vgl. A. Buck, *Studia humanitatis*. Gesammelte Aufsätze 1973–1980, hg. v. B. Guthmüller / K. Kohut / O. Roth, Wiesbaden 1981, insb. S. 68 ff.

⁴ J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris 1973, S. 21 (1967).

⁵ P. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde., München o. J., I, 28.

hierbei um eine Heterogenität, die nicht mit Problemen identifiziert werden darf, die auch andere Epochenbegriffe stellen. So ist etwa bei jeder Epochisierung das Problem der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen mitzureflektieren, und alle Versuche, die glauben, ein Epochenkonstrukt mit einem realen Zeitraum identifizieren zu können, gelangen notwendig zur ‚Heterogenität‘ der Epoche, doch ist diese Heterogenität im wesentlichen ein Produkt mangelnder theoretischer Reflexion, während sich die Heterogenität der Renaissance als Ausdruck einer spezifischen epistemologischen Konfiguration begreifen läßt.

In seiner Petrarca-Untersuchung hat Eckhard Kessler meines Wissens als erster versucht, wenn auch nur bezogen auf den philosophischen Diskurs, diese Heterogenität weder vereindeutigend aufzulösen – indem einfach bestimmte Positionen als die Positionen der Renaissance generalisiert werden – noch die intellektuelle Leistungsfähigkeit der Zeit schlicht in Zweifel zu ziehen. Seine zentrale These lautet:

„Die Widersprüchlichkeit humanistischer Aussagen, das Unsystematische ihres Philosophierens ist nicht Ergebnis mangelnder intellektueller Kapazität oder geringen philosophischen Interesses, sondern notwendige Folge eines philosophischen Bewußtseins, das kein *primum verum* als Ausgangspunkt rationaler Deduktion mehr kennt, sondern nur noch die Vielfalt der in der *vita* selbst aufleuchtenden Aspekte von Realität.“⁶

Kessler versucht nun, diese Relativierung des Wahrheitskonzepts als spezifisch humanistische Lösung der Probleme zu begreifen, die sich aus der spätscholastischen Lehre von der zweifachen Wahrheit ergaben, d.h. einer Auffassung, die aufgrund von Widersprüchen zwischen christlicher Lehre und rationaler Erkenntnis eine klare Trennung zwischen

⁶ E. Kessler, Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, München 1978, S. 178.

theologisch gesicherter Wahrheit und philosophisch beweisbaren Aussagen annahm, wobei letzteren nur der Status formaler Operationen zuerkannt wurde, die kein Korrelat in der Wirklichkeit hatten.

Neben dieser systemimmanenten Problematik scheint mir jedoch noch ein anderer Aspekt für die Relativierung von Wahrheit maßgeblich zu sein, nämlich die Pluralisierung von Autoritäten⁷. Was ist damit gemeint?

Es ist bekannt, daß eine der zentralen Leistungen der humanistischen Bewegung seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert die Wiederentdeckung einer Vielzahl antiker Texte war. Dies gilt nicht nur für den Bereich der *studia humanitatis*, sondern gleichermaßen für die Mathematik, die Astronomie, die Geographie u. a. So haben etwa die Humanisten den Mathematikern fast das gesamte Corpus der mathematischen Schriften der Griechen neu zur Verfügung gestellt, und allein in Italien sind zwischen 1472 und 1500 nicht weniger als 214 mathematische Werke erschienen; von entscheidender Bedeutung war ferner etwa auch, daß die gesamte platonische Tradition wieder zugänglich wurde⁸.

Die reine Vermehrung des Wissensfundus wäre nun vielleicht folgenlos geblieben, wäre diese nicht gebunden gewesen an ein Erkenntnisprinzip, das die Konstitution von Erkenntnis nicht an eine wie auch immer näher zu bestimmende Beobachtung von Wirklichkeit koppelt, sondern an die Auslegung von Texten. In aller Deutlichkeit wird dies noch von Galilei als dominanter epistemologischer Habitus seiner Zeit benannt. In einem Brief an Kepler aus dem Jahre 1610 beschwert sich Galilei über „die Hauptphilosophen unseres Gymnasiums“, die einfach seine astronomischen Entdeckungen, die er mit dem neu erfundenen Fernrohr

⁷ Auf die Bedeutung des „Einströmens neuen Materials“ für die Herausbildung einer „pluralistischen Skepsis“ verweist auch H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965, S. 9 f.

⁸ Vgl. hierzu Buck [wie A. 3], S. 75.

machte, nicht zur Kenntnis nehmen wollten; wie Odysseus die Ohren, „so haben diese die Augen gegen das Licht der Wahrheit (*contra veritatis lucem*) verschlossen. Das ist ungeheuerlich, aber es erregt keine Verwunderung bei mir. Denn diese Art von Menschen hält die Philosophie für ein Buch, wie es die Aeneis und die Odyssee sind. Sie glauben, daß die Wahrheit nicht in der Welt und in der Natur, sondern in der Vergleichung der Texte (wie sie es ausdrücken) gesucht werden müsse.“⁹ Für eine solche Position ließen sich zahlreiche weitere Belege noch aus dieser späten Zeit finden, so wenn es dem Aristoteliker Cesare Cremonini darum geht, gegen Galileis Entdeckungen „den Himmel seines Aristoteles zu verteidigen“ (*mantenere il cielo del suo Aristotele*)¹⁰. Ich kann hier die Genese dieses epistemologischen Habitus, für den sich Wahrheit durch die Auslegung von Texten konstituiert, nicht in seinen historischen Filiationen präzisieren, doch ist offenkundig, daß die mittelalterliche *auctores*-Konzeption und die Bibelhermeneutik zusammenfließen mit der Reetablierung der antiken Autoren als zentralen normbildenden Autoritäten für das Sag- und Erkennbare überhaupt. Wenn die antiken Autoren jedoch zugleich Autoritäten waren, mußte eine Pluralisierung der Autoren zu einer Pluralisierung der Autoritäten führen. Da die Antike nun aber alles andere als ein homogener ‚Block‘ ist, kommt es notwendig zu einer Vielzahl unterschiedlicher Auffassungen, die sich alle autoritativ begründen lassen. Nun wäre es sicherlich verfehlt, wenn man behaupten

⁹ Zitiert von H. Blumenberg in seiner Einleitung zu Galileo Galilei, *Sidereus Nuncius*. Nachricht von neuen Sternen, hg. und eingel. v. H. Blumenberg, Frankfurt 1980, S. 9.

Auf die Bedeutsamkeit dieser Stelle hat bereits Cassirer aufmerksam gemacht. Vgl. E. Cassirer, „Einige Bemerkungen zur Frage der Eigenständigkeit der Renaissance“, in: A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, S. 212–221, hier: S. 216 (das engl. Original dieses Aufsatzes ist 1943 erschienen.).

¹⁰ Zitiert von H. Blumenberg [wie A. 9], S. 10.

würde, daß nicht versucht worden sei, entweder widersprüchliche bzw. in irgendeiner Weise differente Autoritäten und Traditionen zu versöhnen oder aber ganz explizit eine Autorität/einen Traditionsstrang gegen die/den anderen auszuspielen, doch läßt sich an einer Mehrzahl von Texten aus ganz unterschiedlichen Bereichen die Aufhebung eines verbindlichen Wahrheitsanspruchs zeigen. Dies kann implizit dadurch geschehen, daß in ein und demselben Text gänzlich unvereinbare Positionen nebeneinander gestellt und als mögliche Alternativen durchgespielt werden, oder explizit dadurch, daß die Relativität von Wahrheit direkt thematisch wird.

Beides ist an einem der zentralen Texte des 16. Jahrhunderts, Castigliones *Buch vom Hofmann* (*El libro del Cortegiano*) zu belegen. Hier werden nicht nur verschiedene Auffassungen vom Hofmann vertreten, sondern es wird auch eingangs begründet, warum man zu verschiedenen Auffassungen gelangen kann. Diese resultieren aus der „varietà de' giudizi“, den je unterschiedlichen Ansichten und Meinungen, die bedingen, daß das, was dem einen als lobenswert gilt, dem anderen als tadelnswert erscheint¹¹. Nun hält Castiglione zwar an der Existenz einer absoluten Wahrheit fest, doch ist diese eine verborgene und kann allenfalls in Annäherungen erreicht werden, da sie immer schon der „varietà de' giudizi“, der subjektiven Brechung und damit einer Kontingenz von Wirklichkeitserfahrung ausgesetzt ist.

Wieweit die Aufhebung einer verbindlichen Wahrheit gehen kann und inwiefern die Pluralisierung von Autoritäten letztendlich diese selbst als Autoritäten aufhebt, möchte ich noch an einer Stelle aus Ariosts *Orlando Furioso* (Ausgabe letzter Hand 1532), einem Ritterroman, zeigen, der gleichfalls zu den meistgelesenen Texten des 16. Jahrhun-

¹¹ Vgl. hierzu insb. Buch I, Kap. 13.

derts gehört. Diese Stelle steht im Kontext der Mondreise, die Astolfo und der Evangelist Johannes – auf dem Wagen des Elias! – unternehmen, um Orlandos Verstand zurückzuholen, den dieser aus unglücklicher Liebe zu Angelica verloren hatte. In diesem Kontext findet sich eine längere Rede des Evangelisten (*Orlando Furioso* XXXV, 22–29), in der er ausführt, daß die Dichter lügen und vielfach das Gegenteil dessen behaupten, was wahr ist, weil sie entsprechende Remunifikationen von den fälschlich gepriesenen Fürsten erhalten. Dies gelte selbst von Homer und Vergil (deren Texte hinsichtlich des fundierenden Handlungsgerüsts im 16. Jahrhundert dominant als historisch wahr verstanden wurden), denn nicht Troja, sondern die Griechen seien besiegt worden und Penelope sei nicht der Inbegriff einer treuen Gattin, sondern sie sei eine „meretrice“ (Hure) (XXXV, 27, 7 f.). Mir geht es hier nun nicht um die Diskrepanzen, die sich von dieser Stelle aus zu zentralen Komponenten des Textes wie der Enkomiaistik des Este-Hauses ergeben, sondern mir geht es darum, daß sich der Evangelist abschließend selbst zu den Dichtern zählt und eben hiermit seine langen Ausführungen über die Dichter begründet:

«Ch'al vostro mondo fui scrittore anch'io»

(denn auf eurer Welt war auch ich Schriftsteller)

(*O.F.* XXXV, 28, 8),

wobei er noch nachsetzt, daß es dem von ihm so gelobten Christus („al mio lodato Cristo“) wohl geziemte („ben convenne“), ihm den entsprechenden Lohn („guidardon“) zu gewähren, nämlich die Unsterblichkeit. Diese Stelle wurde bereits zeitgenössisch so verstanden, daß hier auch der Evangelist Johannes als ein „poeta falso“, ein lügnerischer Dichter, ausgewiesen werde¹², was bedeutet, daß im *Orlando Furioso* nicht nur die antiken Autoritäten, sondern

¹² Vgl. die Belege in Vf., *Diskrepante Lektüren: Die Orlando-Furioso-Rezeption im Cinquecento*, Stuttgart 1987, Kap. 5.4.

auch die Bibel in ihrem Wahrheitsgehalt in Frage gestellt wird. Bei dieser Stelle handelt es sich zweifelsohne um einen Extremfall, und sie findet sich nicht zufällig in einem fiktionalen Text, wobei das eigentlich Gemeinte nur ironisch vermittelt ist, doch kann sie gleichwohl belegen, daß die Relativierung von Wahrheit auch vor der Autorität des fundierenden Textes der christlichen Tradition nicht haltmachte.

Wenn die Pluralisierung von Autoritäten zu einer Relativierung von Wahrheit führt, die letztendlich die Autorität von Autoritäten selbst unterminiert, kommt ein Erkenntnisprinzip, das auf Textauslegung und -vergleich basiert, notwendig in eine Krise, deren Lösung nach einem anderen Prinzip von Erkenntnisgewinnung verlangt. Dieses konstituiert sich zunächst vornehmlich in Bereichen, in denen man am ehesten auf Textauslegung verzichten kann, nämlich in den Wissenschaften von der Natur.

2. Die Konstitution autonomer Vernunft im naturwissenschaftlichen Diskurs und analoge Tendenzen in anderen Bereichen

Die ‚kopernikanische Wende‘, d. h. die Ablösung des geozentrischen durch ein heliozentrisches Weltbild und die Formulierung eines neuen Wahrheitsbegriffs von Kopernikus zu Galilei gehört zu den mit am besten erforschten Abschnitten der Wissenschaftsgeschichte, so daß ich mich im folgenden auf das Resümee einiger zentraler Aspekte beschränken kann und muß.

1543 erschien kurz vor Kopernikus' Tod sein zentrales Werk *De Revolutionibus orbium coelestium libri VI*, zu dem der Theologe Osiander ein die eigentlichen Intentionen des Kopernikus verstellendes Vorwort verfaßte. Dieses Vorwort ist deswegen von Interesse, weil Osiander Kopernikus' Neuerungen in einen traditionellen Verständnishorizont

zurückzuholen sucht und damit deren eigentliche Sprengkraft erst deutlich werden läßt¹³. Wie Osiander in dem unterschobenen Vorwort feststellt, erdenke die Astronomie ihre Vorstellungen vom Weltbau „keineswegs zu dem Zweck, irgend jemand zu überreden, daß es sich in der Sache so verhalte, sondern nur dazu, den Rechengvorgang richtig zu begründen“¹⁴. In einer spezifischen Applikation der spät-scholastischen Lehre von der doppelten Wahrheit sucht Osiander die kopernikanische Reform dadurch zu entschärfen, daß er sie als reinen Ermöglichungsgrund für eine bessere Berechnung der Planetenbahnen ausweist, ihr zugleich jedoch den Anspruch, eine Aussage über die tatsächliche Gestalt der Welt zu sein, nimmt, oder, wie es Blumenberg formuliert hat, „Behelfsmäßigkeit und ökonomische Rechtfertigung der Naturerkenntnis einerseits, die Konzentration von Wahrheit und Gewißheit auf die Offenbarung andererseits bestimmen Osianders Deutung der kopernikanischen Reform“¹⁵. Blumenberg weist des weiteren darauf hin, daß die Vorrede Osianders „als prinzipieller Einspruch gegen jeden rationalen Wahrheitsanspruch, und nicht nur gegen den astronomischen Spezialfall des kopernikanischen Werkes, verstanden werden muß“¹⁶. Demgegenüber hat Kopernikus selbst in einer Vorrede an Papst Paul III. darauf insistiert, daß seine astronomischen Vorgänger deswegen mit ihren Aufgaben nicht zu Rande gekommen seien, weil sie die Frage nach der wahren Gestalt der Welt, der „forma mundi“, preisgegeben hätten. Daß Kopernikus mit seinem neuen Weltmodell einen Wahrheitsanspruch verband und nicht nur eine hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs suspendierte Rechengrundlage liefern wollte, können wir insbesondere einem Werk des Kopernikus-Schülers

¹³ Hierzu und zum Folgenden vgl. Blumenberg [wie A. 7], S. 41 ff.

¹⁴ Zitiert ebd., S. 43.

¹⁵ Ebd., S. 44.

¹⁶ Ebd., S. 92.

Joachim Rhetikus entnehmen, das 1539 aus dem „unmittelbaren Umgang mit Kopernikus niedergeschrieben“ wurde und 1540 als erste Publikation über die neue Weltvorstellung erschien¹⁷.

Interessant ist nun gleichwohl, daß Kopernikus seinen neuen Wahrheitsanspruch unter Rekurs auf antike Autoritäten, speziell auf Cicero, zu begründen sucht, wo er glaubte, das heliozentrische Weltbild vorformuliert zu finden. Während Blumenberg den Rekurs auf Cicero inhaltlich zu begründen versucht und in den Kontext des „humanistischen Widerspruchs“ gegen den Aristotelismus und die damit gegebene Kosmologie stellt¹⁸ – womit er einer der traditionellen philosophiegeschichtlichen Reduktionen des Humanismus erliegt –, scheint mir diese Bezugnahme vielmehr einerseits ein Ausdruck des zeittypischen Autoritätsdenkens zu sein, das auch ein durch Kalkül und Beobachtung erstelltes neues Weltmodell noch immer autoritativ-antikisierend rückzuversichern trachtet, wie es andererseits die aus der Pluralisierung von Autoritäten erwachsende Möglichkeit des Gegeneinanderausspielens dieser Autoritäten belegen kann, indem gegen den in der Kosmologie dominanten aristotelisch-scholastischen Traditionsstrang Cicero gesetzt wird, ein Autor, der sowohl stilistisch wie philosophisch erst im Humanismus seit Petrarca eine zentrale Rolle spielt, damit aber eine autoritativ rückversichernde Anschlußmöglichkeit für Neues liefern konnte, die vorher nicht gegeben war. Wenn Mittelstraß glaubt, unter philosophiehistorischen Gesichtspunkten bleibe „das Renaissance-Denken eine späte Variante des griechischen Denkens“¹⁸, so verkennt er meines Erachtens die spezifische Struktur der Renaissanceepisteme, die eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen konstituiert, indem sie etwas in eine

¹⁷ Vgl. ebd., S. 87 ff. (Zitat S. 87).

¹⁸ Mittelstraß [wie A. 2], S. 154.

Synchronie überführt, das nur als Diachronie vorgegeben war.

Während Kopernikus also zur Absicherung seines neuen Weltmodells – und sei es nur aus taktischen Erwägungen – noch auf das Autoritätsdenken rekurriert, bricht Galilei grundsätzlich mit dieser Konzeption. Dies ergab sich schon aus dem oben zitierten Brief an Kepler und soll noch etwas näher an dem Brief an den Benediktinerpater Castelli vom 21. 12. 1613 dargelegt werden, der als bedeutendster Schüler und Mitarbeiter Galileis gilt¹⁹. Galilei geht es dabei um die Zurückweisung der Auffassung, daß Kopernikus' Weltmodell deswegen nicht zutreffen könne, weil es nicht mit den Aussagen der Heiligen Schrift in Einklang stünde. Es geht also nicht um die Verbindlichkeit irgendeiner „Autorität“, sondern in Frage steht die Wahrheit des zentralen Textes der christlichen Tradition. Galilei geht bei seiner Argumentation von der Feststellung aus, daß die Bibel natürlich nicht irren könne, um sofort die für alles Weitere zentrale Einschränkung anzuführen, daß die Interpreten des Bibelwortes nicht notwendig gegen Irrtümer gefeit seien. Ferner führt Galilei an, daß es zahlreiche Bibelstellen gebe, die ein wörtliches Verständnis ausschließen und deren eigentlichen Sinn erst ein komplexer Auslegungsprozeß zutage fördern könne. Wendet Galilei solchermassen die seit der Patristik übliche und als notwendig erachtete allegorische Auslegung der Bibel gegen einen unmittelbaren Zugriff auf den Sinn der Schrift, so parallelisiert er im folgenden Natur und Schrift als gleichermaßen Ausfluß des göttlichen Wortes («*procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura*»), wobei freilich der Natur, verstanden als «*osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio*» (genaueste Ausführe-

¹⁹ Die Bedeutung dieses Briefes für die Konstitution eines neuen Wahrheitsbegriffs hat schon Cassirer dargelegt. Vgl. E. Cassirer, „Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei“, *Scientia* 62 (1937), 121–130 und 185–193; hier S. 127 ff.

rin der Befehle Gottes), der Primat der eindeutigeren Erkennbarkeit zukommt. Hieraus folgert er sodann:

«pare che quello de gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch'avesser nelle parole diverso sembiante, poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura»²⁰ (es scheint, daß diejenigen der natürlichen Erscheinungen, die uns die vernunftmäßige Erfahrung vor Augen führt oder die notwendige Beweise uns erschließen lassen, in keiner Weise durch Schriftstellen in Zweifel gezogen werden darf, die dem Wortsinn nach etwas Verschiedenes besagen, da nicht jede Aussage der Schrift an so strenge Verpflichtungen gebunden ist wie jede Naturerscheinung.)

Das Prinzip autonomer Vernunft ist hier in aller Deutlichkeit konstituiert: Ausgehend von einem Naturbegriff, der die Erscheinungen der Natur als Gesetzmäßigkeiten begreift, wird die prinzipielle Erkennbarkeit dieser Gesetzmäßigkeiten durch Anschauung und theoretische Ableitung postuliert²¹ und der fragwürdigen Erkenntnismöglichkeit gegenübergestellt, die der Rekurs auf Verschriftlichtes enthält, da dessen ‚Wahrheit‘ immer schon durch Fehler bei der Auslegung verstellt sein kann. Da dies selbst für die Heilige Schrift gilt, ist die Auslegung von Texten als fundierendes Erkenntnisprinzip grundsätzlich aufgehoben.

Nun hatte zwar Galilei in dem zitierten Brief an Castelli eindeutig klargelegt, daß sich die Zurückweisung der Autorität der Bibel nur auf die „cose naturali“ beziehe, und hatte ihr für die Heilsbestimmung des Menschen weiterhin frag-

²⁰ Galileo Galilei, *Opere*, a cura di F. Flora, Milano/Napoli 1953, S. 988 f. (alle Zitate).

²¹ Zum durchaus nicht unproblematischen Verhältnis von Anschauung und Theorie bei Galilei vgl. Blumenberg [wie A. 9], insb. S. 44–53.

lose Gültigkeit zugesprochen²², doch konnte schon Cassirer zeigen, wie sich der neue Wahrheitsbegriff Galileis zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch in der Religionsphilosophie etwa bei Herbert of Cherbury oder in der Rechtsphilosophie bei Grotius nachweisen läßt, also über den Bereich der „cose naturali“ hinausführt, d. h. Cassirer konzipiert – *avant la lettre* – so etwas wie eine neue epistemologische Konfiguration und stellt abschließend fest, daß durch das Werk Galileis nicht nur „der *Inhalt* des physikalisch-kosmologischen Wissens vermehrt und verändert“ wurde; „es war eine neue *Wissensform*, die hier auftrat“²³.

Ich möchte hierauf nicht weiter eingehen, stattdessen noch einmal rund hundert Jahre zurückspringen, um zu zeigen, daß sich die Konstitution autonomer Vernunft über die Ablehnung überkommener Autoritäten erheblich vor Galilei und in einem gänzlich anderen Diskurstyp zumindest andeutet. In der 6. Maxime der *Ricordi* Guicciardinis, eines Florentiner Staatsmannes und Historiographen, lesen wir Folgendes:

«È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la discrezione.»²⁴

(Es ist ein großer Irrtum, von den Dingen der Welt ohne Unterscheidung und im Absoluten, sozusagen regelhaft, zu sprechen; denn nahezu alle haben ihre Unterschiede und Ausnahmen aufgrund der Verschiedenartigkeit der Umstände, die man nicht mit ein und demselben Maß messen kann: und diese Unterschiede und Ausnahmen findet man nicht in den Büchern geschrieben, sie muß das Unterscheidungsvermögen lehren.)

²² Vgl. Galilei [wie A. 20], S. 990.

²³ Cassirer [wie A. 19], S. 193.

²⁴ F. Guicciardini, *Ricordi*, hg. v. E. Pasquini, Milano 1984, S. 12.

Eine volle Erfassung dieser Stelle bedürfte einer eingehenden Interpretation; sie richtet sich dominant gegen ein Geschichtsverständnis nach dem *exempla*-Modell, doch ist für unseren Zusammenhang nur der Schluß wichtig: Im Kontext historischer Überlegungen wird der Mangelhaftigkeit des autoritativen Wortes die Unterscheidungsfähigkeit des Beobachters historischer Umstände entgegengestellt, an dessen „buono e perspicace occhio“ (gutes und klarsichtiges Auge) auch an anderer Stelle appelliert wird²⁵. Auch wenn wir hier im Zusammenhang der Beschreibung historischer Gegebenheiten eine zumindest andeutungsweise Vorwegnahme von Galileis Ablehnung schriftlicher Autoritäten sowie dessen Hinwendung zur Beobachtung besitzen, bleibt doch festzuhalten, daß es das Paradigma der Naturwissenschaften ist, von dem ausgehend sich in der Aufklärung das Prinzip autonomer Vernunft in allen Erkenntnisbereichen als epistemologisches Grundprinzip etablierte.

3. Der – vorläufige – Sieg der Vernunft und die Spezifität aufklärerischer Rationalität

Wurden die Grundlagen moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnis und darüber hinaus neuzeitlicher Rationalität insgesamt von Galilei gelegt, so war es vor allem Newton, der zum unmittelbaren Anschlußpunkt für eine alle Wissensgebiete erfassende epistemologische Revolution wurde. Newton setzte nämlich nicht einfach eine bestimmte Denktradition fort, die in den Naturwissenschaften des 16. Jahrhunderts begann, sondern er setzte sich explizit ab von einem Rationalismus, wie er die großen philosophischen Entwürfe des 17. Jahrhunderts charakterisiert. In einem Brief an Mersenne hatte Descartes Galilei nämlich dafür kritisiert, «que, sans avoir considéré les premieres causes de

²⁵ Vgl. ebd., Maxime 117 (S. 143).

la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, & ainsy qu'il a basti sans fondement.»²⁶ (daß er, ohne die ersten Ursachen der Natur zu betrachten, lediglich die Gründe einiger besonderer Wirkungen gesucht hat, so daß er ohne Grundlage gebaut hat). Descartes kritisiert hier Galilei gerade für das, was diesen zum Begründer der modernen Wissenschaft gemacht hat, nämlich den Verzicht auf apriorische Setzungen, auf rein spekulative Aussagen über das ‚Wesen‘ der Dinge²⁷. In den großen philosophischen Lehrgebäuden des 17. Jahrhunderts wird demgegenüber nochmals der Versuch unternommen, die in der Spätscholastik auseinandergefallene Einheit von Logik und Ontologie neu zu begründen. Wahrhaft philosophisches Wissen, so faßt Cassirer die für das 17. Jahrhundert charakteristische Denkform zusammen, war nur dann erreicht, „wenn es dem Gedanken gelingt, von einem höchsten Sein und einer höchsten intuitiv-erfaßten Grundgewißheit ausgehend, das Licht dieser Gewißheit über alles abgeleitete Sein und über alles abgeleitete Wissen zu verbreiten. Dies geschieht, indem durch die Methode des Beweises und der strengen Schlußfolgerung an die erste ursprüngliche Gewißheit andere Sätze mittelbar angeknüpft und auf dem Wege dieser mittelbaren Verknüpfung schließlich die gesamte Kette des Wißbaren durchlaufen und in sich geschlossen wird“²⁸.

Auf rein deduktivem Wege werden also philosophische Systeme konstruiert, die von als wahr gesetzten und prinzipiell nicht falsifizierbaren Prinzipien ausgehen, deren gesamte Rationalität damit natürlich an der Rationalität

²⁶ R. Descartes, Oeuvres, hg. v. Ch. Adam/P. Tannery, 12 Bde., Paris 1897–1910, II, 380. Auf die Bedeutsamkeit dieser Stelle verweisen Blumenberg [wie A. 9], S. 74 und Mittelstraß [wie A. 2], S. 328.

²⁷ Vgl. Blumenberg [wie A. 9], S. 74 den Brief Galileis an Markus Welser sowie Mittelstraß [wie A. 2], S. 327 ff.

²⁸ E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, S. 6.

dieser Prinzipien hängt, denn, wie schon die Scholastik wußte: „ex falso sequitur quodlibet“. An eben diesen Systemkonstruktionen setzt nun die Kritik der Aufklärung an, und sie tut dies unter Rekurs auf Newton, der in den *Regulae philosophandi* der *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687, 31726) und an anderen Stellen ein wesentlich verschiedenes epistemologisches Modell entwickelt hatte, das Cassirer in seiner *Philosophie der Aufklärung* folgendermaßen charakterisiert:

„Newtons Weg ist nicht der Weg der reinen Deduktion, sondern der Weg der Analyse. Er beginnt nicht mit der Aufstellung bestimmter Prinzipien, bestimmter allgemeiner Begriffe und Grundsätze, um sich von hier aus allmählich, mittels abstrakter Schlußfolgerungen, den Weg zur Erkenntnis des Besonderen, des ‚Faktischen‘, zu bahnen; sondern sein Denken bewegt sich in umgekehrter Richtung. Die Phänomene sind das Gegebene, die Prinzipien das Gesuchte.“²⁹

Es ist diese grundsätzliche Ablehnung deduktiv-axiomatischer Konstruktion, die glaubt, immer schon im Besitz eines objektiven Wissens um die Grundlagen des Wißbaren zu sein, zugunsten eines empirisch-induktiven Verfahrens, das von den Erscheinungen selbst ausgeht, um die zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten zu erschließen, die die spezifische Rationalität aufklärerischer Epistemologie in allen ihren diskursiven Erscheinungsformen prägt.

Diese Ablehnung einer deduktiv-axiomatischen Konstruktion, eines „Systems“ im Verständnis des 18. Jahrhunderts, in das notwendig traditionell verbürgte Vorverständnisse über das immer schon Wahre eingehen, ließe sich an einer Vielzahl von Texten des 18. Jahrhunderts, von Voltaires *Traité de Métaphysique* (1734) über Condillacs *Traité des systèmes* (1749) bis zu Voltaires Verssatire *Les Systèmes* (1772) zeigen. In letzterem Text geschieht dies natürlich in

²⁹ Ebd., S. 7.

polemischer Überdrehung, die selbst einen Newtonianer wie Maupertuis aus ganz anderen, nämlich persönlichen Gründen unter die Systemkonstrukteure einreihet. Wenn in dieser Satire gleichwohl eine Linie von Thomas von Aquin über Descartes, Spinoza, den Jansenisten Arnault bis hin zu Leibniz gezogen wird und die Systemkonstrukteure zusammenfassend folgendermaßen charakterisiert werden:

«Chacun fit son système; et leurs doctes leçons
Semblaient partir tout droit des Petites-Maisons.»

(Jeder machte sein System; und ihre gelehrten Lehren schienen ganz unmittelbar dem Irrenhaus zu entstammen.)³⁰,

dann läßt sich der epistemologische Wandel kaum ‚plastischer‘ formulieren. Implizit hat auch ein *conte* wie Voltaires *Candide* die Ablehnung von Systemkonstruktion zum Gegenstand. Dabei geht es um die Leibniz-Wolffsche These von der besten aller möglichen Welten, die angeblich diese unsere Welt sein soll. Zur Refutation dieser These konstruiert Voltaire eine Fabel, die den Helden, Candide, alles Leid dieser Welt erfahren läßt, einschließlich des Erdbebens von Lissabon und eines *auto da fé* der Inquisition, dem er nur zum Zwecke des Weiterspinnens der Fabel entrinnt. Als ihm Pangloss, der ähnlich ‚leidige‘ Erfahrungen gemacht hat, am Ende der Geschichte noch immer mit der These von der besten aller möglichen Welten kommt, entgegnet ihm Candide schlicht: «il faut cultiver notre jardin» (wir müssen unseren Garten bestellen). Dieser Schlußsatz hat die Literaturwissenschaft unendlich perturbiert und eine entsprechende Flut von Gedrucktem erzeugt, dabei ist die Lösung des Rätsels eine überaus schlichte. Der durch Erfahrung emanzipierte Candide will seinem an metaphysischen Konstruktionen hängenden Lehrmeister Pangloss nicht mehr – aber auch nicht weniger – sagen, als daß auch er endlich

³⁰ Voltaire, *Oeuvres complètes*, hg. v. L. Moland, 52 Bde., Paris 1877–1885, X, 167–176 (V. 95 f.).

aufhören sollte zu meinen, den Sinn der Welt erfassen zu können, und daß er sich statt dessen besser den Erfordernissen alltäglicher Praxis zuwende.

Wie hier Voltaire im Rahmen der Fiktion jegliche Theodizee als pure Spekulation ausweist, tut dies Kant im Rahmen des theoretischen Diskurses, und zwar in seiner Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“³¹. Und wenn ich es solchermassen als philosophiegeschichtlicher Laie wage, auf Kant zu rekurrieren, kann natürlich auch dessen Definition von Aufklärung nicht unerwähnt bleiben. Es gibt zwei beständig zitierte Stellen, die auch in den besten neueren Standardwerken den Ausgangspunkt für eine Bestimmung von ‚Aufklärung‘ liefern. Die erste findet sich in einer Anmerkung zum Essay „Was heißt: sich im Denken orientieren?“ und lautet folgendermaßen:

„Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*.“³²

Die zweite, bekanntere Definition stammt aus dem Artikel der Berlinischen Monatsschrift von 1784 mit dem Titel: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Kants Abhandlung ist bekanntermaßen die Antwort auf eine Frage, die in einem Artikel derselben Zeitschrift vom Dezember 1783 gestellt wurde und die das Fehlen einer Definition beklagte. Kant antwortet:

„*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit* ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist die Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschlie-

³¹ I. Kant, Werke, hg. v. W. Weischedel, 10 Bde., Darmstadt 1968, IX, 103–124.

³² Ebd., V, 265–283, Zitat: S. 283.

ßung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“³³

Wird in dieser Definition die Konstitution autonomer Vernunft zum zentralen Kriterium von Aufklärung, so sieht Kant bei der weiteren Erörterung seiner Definition dieses Heraustreten aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit vor allem in Religionssachen verwirklicht, und Friedrich der Große wird als besonders aufgeklärter Herrscher apostrophiert, weil er Gewissensfreiheit zuläßt. Zwar fügt Kant am Schluß an, daß man nicht nur in Religionssachen, sondern auch in Fragen der Gesetzgebung von der „eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch“ machen sollen dürfte³⁴, doch wird dieser Aspekt recht zurückhaltend vertreten. Wie bei den französischen Aufklärern, wenngleich in ganz anderem ‚Ton‘, wird auch von Kant als Hauptstoßrichtung der Aufklärung die Aufhebung des für den einzelnen immer schon verbindlichen Wahrheitsanspruchs einer sich als unmittelbare Offenbarung Gottes verstehenden Religion formuliert.

Der Prozeß der Autonomisierung der Vernunft in der Aufklärung vollzieht sich dabei vielfach über das Verfahren historischer Textkritik, wie sich exemplarisch an Voltaires Bibelkritik zeigen ließe, doch zielt die Unterminierung der Autorität von Texten auf eine fundamentalere Veränderung, nämlich die Aufhebung oder doch zumindest die Relativierung rational nicht kontrollierbarer Institutionen. Im positiven Sinne entwickelt sich hieraus, um nur zwei Beispiele zu nennen, das Prinzip der religiösen Toleranz und das Prinzip der Gewaltenteilung.

In der prinzipiellen Ablehnung eines rational nicht kontrollierten Wahrheits- und Machtanspruchs von Institutio-

³³ Ebd., IX, 51–61, Zitat: S. 53.

³⁴ Ebd., S. 60.

nen scheint mir der zentrale Beitrag der Aufklärung zu den „geistigen Grundlagen der politischen Kultur des Westens“ – und nur des Westens – zu liegen. Zwar kommt es schon mit Rousseau zum irrationalistischen Einbruch nach dem Schema ‚es kann nicht sein, was nicht sein darf‘, und im 19. und 20. Jahrhundert sollte der Rückfall in die metaphysischen Systemkonstruktionen erhebliche Ausmaße annehmen, doch bleibt – trotz aller Rückschläge – für die geistig-politische Kultur des Westens aufklärerische Rationalität als Norm bestimmend, als eine Norm, die einer grundlegenden Problematisierung unterzogen, zugleich aber als unverzichtbar erkannt wurde.

Wenn demgegenüber im ‚Osten‘ – und ich meine jetzt ganz explizit die geographisch-politische Bedeutung dieses Begriffs – eine ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ als ein die einzelnen Subjekte bindendes Denksystem vorgegeben wird und dieses Denksystem an autoritative Texte rückgebunden wird, deren Wahrheit zwar einem exegetischen Prozeß unterworfen, aber nie grundsätzlich in Frage gestellt werden darf, dann spiegelt dies einen epistemologischen Habitus, der im westlichen Europa als prinzipiell überwunden gelten kann.

Es macht also auch unter erkenntnistheoretischer Perspektive durchaus Sinn, von den geistigen Grundlagen des Westens zu sprechen und damit das westliche Europa und Amerika zu meinen, auch wenn durch politische Gegebenheiten nunmehr aus dem Westen und seiner politisch-geistigen Kultur ausgegrenzt ist, was ehemals entscheidend zu dessen Konstitution beigetragen hat. Nach Potsdam kann es weiter sein als nach New York.

GERHARD GÖHLER

Die „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität im Idealismus und Marxismus

Jürgen Habermas hat in der Diskussion um die „Moderne“ jüngst den Versuch unternommen, gegen die sich als „post-modern“ verstehenden Kritiker dieser Moderne jenen okzidentalen Rationalismus zu rekonstruieren, der sie erst begründet und trägt¹. Er beginnt mit dem deutschen Idealismus, weil hier – explizit durch Hegel, implizit bereits durch Kant – die Subjektivität zum Thema erhoben worden sei. Daß Habermas hierfür gerade mit dem deutschen Idealismus einsetzt, ist bemerkenswert. „Subjektivität“ gilt gemeinhin – und zu Recht – als konstitutiv für die Neuzeit schlechthin. Sie ist Ausdruck einer fundamentalen Entwicklung im menschlichen Denken und Handeln: der Hinwendung zum Subjekt als Träger von Vernunft. Kennzeichen der Neuzeit ist die Herausbildung autonomer Vernunft, die sich von der Bevormundung durch Kirche und Staat zu emanzipieren bemüht; in der Aufklärungsphilosophie tritt das autonome Individuum in den Vordergrund, das sich äußerem Zwang nur beugen will, wenn es seine Notwendigkeit selbst einsehen kann, und das sich innerlich keiner fremden Autorität unterstellt. Die Rechte des Individuums auf ökonomischem, politischem, religiösem und kulturellem Gebiet sind propagiert, bevor der deutsche Idealismus sich die Subjektivität philosophisch zum Thema macht. Was also fügt er – da „Subjektivität“ noch nicht romantische Gefühlsbetontheit oder gar Heroisierung des Irrationalen bedeutet – der auf-

¹ Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt 1985.

klärerischen Rationalität zur Autonomie des Individuums noch Neuartiges hinzu?

Tatsächlich ist mit der von Habermas angesprochenen Thematisierung von Subjektivität durch den deutschen Idealismus eine neue Entwicklungsstufe okzidentaler Rationalität – fast könnte man sagen: ein neuer „Rationalitätstyp“ – erreicht. Der deutsche Idealismus macht Subjektivität, den subjektiven Aspekt von Vernunft zum Thema, weil er sieht, daß das Individuum sich seiner Autonomie, die es beansprucht, selbst erst vergewissern muß. Zugleich beginnt damit freilich eine Entwicklung, in der – bei aller Bekräftigung – die Autonomie des Individuums und der selbstgesetzte Maßstab seiner Vernunft ihrerseits fraglich werden. Wenn Kant sich bemüht, den Anspruch objektiver Erkenntnis im Subjekt sowohl zu verankern wie zu begrenzen, so sind Objektivität und Subjektivität nicht mehr selbstverständlich deckungsgleich, vielmehr wird ihr Verhältnis selbst zum Problem. Die scharfen Trennungen, die Kant hier vornimmt, ebenso wie die Übersteigerung des Prinzips der Subjektivität bei Fichte machen eine Entzweigung deutlich, die Hegel durch umfassendes Systemdenken aufzuheben versucht und die Marx sodann in realen Verhältnissen verortet, die selbst der Revolutionierung bedürfen. Die aufklärerische Rationalität verfällt durch die Thematisierung der Subjektivität bei Kant und Fichte selbst der Entzweigung; derart in ihrer Selbstverständlichkeit aufgehoben, wird sie von Hegel in einem umfassenderen Zugriff neu verankert und von Marx schließlich in revolutionäre Praxis gewendet. Die „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität ist bereits rein denkgeschichtlich ein sehr komplexer Vorgang, der mit der bekannten dreifachen Bedeutung des „Aufhebens“ als *negare* (verneinen), *tollere* (emporheben) und *levare* (bewahren) wenigstens angedeutet sein soll. Anhand von Kant, Fichte, Hegel und Marx soll er hier in einigen Strichen skizziert werden, wobei die Gefahr in Kauf zu nehmen ist,

daß allzu stark der Eindruck einer klaren, eindeutigen und einzigartigen Linie in der tatsächlich erheblich vielschichtigeren „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität entsteht.

Kant: das Reflexivwerden von Vernunft

Kant ist Aufklärer und weist doch schon deutlich über die Aufklärung hinaus. In seiner berühmten „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ formuliert er 1784 emphatisch:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen ... Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (11/53)².

Die Forderung, sich autonom seines eigenen Verstandes zu bedienen, ist für Kant freilich nicht mehr das eigentliche Problem – dieses Prinzip hat die Aufklärung hinreichend geltend gemacht, und es wird sich nach Kants Einschätzung auch zunehmend durchsetzen. Das Problem ist nun, wie der autonome Verstandesgebrauch selbst vonstatten gehen soll und wie er in seiner eigenen Gültigkeit begründet werden kann. Die Vernunft, einmal autonom geworden, macht sich mit Kant ihre Autonomie selbst zum Thema, sie wendet sich auf sich selbst zurück, sie wird reflexiv. Und da sieht es, trotz aller geäußerten Emphase, eher bedenklich aus. Kant bekennt, erst Hume habe ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt. Hume hatte dargelegt, daß es unmöglich sei, in der Realität Beziehungen von Ursache und Wirkung, also Kausalität, mit objektiver Gültigkeit festzustellen. Kausalität sei nichts anderes, als was wir durch lange Gewohnheit bestimmten Ereignisfolgen als Ursache und Wirkung beilegen. Es gibt also keinen Grund, Kausalverhältnisse als nichtexistent zu bestreiten, es gibt aber auch

² Immanuel Kant wird zitiert nach der Werkausgabe von Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt (Suhrkamp) 1968 u. ff. (Band/Seite).

keinen Grund, sie als objektiv und d.h. unabhängig von eigener Erfahrung anzusetzen. Damit ist der Anspruch der modernen Naturwissenschaft, die Natur durch Aufdeckung ihrer eigenen Gesetze objektiv und allgemeingültig zu erkennen, im Nerv getroffen; falls Hume recht hat, ist der Objektivitätsanspruch so nicht aufrechtzuerhalten. Wenn aber andererseits die Naturwissenschaft ganz unbestreitbar – so stellte es sich zumindest den Zeitgenossen dar – allgemeingültige und objektive Gesetzmäßigkeiten der Natur herausfindet oder zumindest herausfinden kann, so ergibt sich das Problem, wie denn objektive Erkenntnis der Natur überhaupt möglich sei.

Kants Lösung ist einfach und radikal, sie holt für die Philosophie die „kopernikanische Wende“ nach. Wenn Objektivität und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis nicht von den Dingen her verbürgt sind, so muß die Bedingung ihrer Möglichkeit im erkennenden Subjekt selbst aufgewiesen werden. Der Verstand selbst schreibt der Natur, als Gegenstand unserer Erfahrungserkenntnis, die Gesetze vor, und zwar so, daß gerade dadurch ihre Objektivität und Allgemeingültigkeit prinzipiell verbürgt sind. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob Kant nun glauben machen wolle, das Subjekt könne die Naturgesetze selbst festlegen – ihm geht es vielmehr darum, für die empirische Untersuchung von Naturgesetzen die Bedingungen aufzuweisen, unter denen sie prinzipiell und unter Vorbehalt des Irrtums allgemein Gültigkeit beanspruchen können. Die Erfahrungserkenntnis muß also auf Strukturen beruhen und in Zusammenhängen begrifflich erfaßt werden können, die dieser Erfahrung vorausgehen und selbst nicht von Erfahrung abhängig, sondern a priori gültig sind – und dies nicht für einzelne Subjekte, sondern für das erkennende Subjekt schlechthin. Erfahrungserkenntnis ist objektiv nur möglich, so weist Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 nach, wenn die sinnlichen Erscheinungen in den Formen von Raum und

Zeit angeschaut werden und wenn der Verstand die Vielfalt der Erscheinungen unter allgemeinen Begriffen zusammenfaßt, unter Kategorien, die jeder Erfahrung vorausgehen und diese selbst erst strukturieren. Die Kategorien gewinnt Kant aus der formalen Logik, indem er die logisch möglichen Verknüpfungen und Denkbestimmungen auf die Realität der Sinnesdaten rückbezieht, ihre Vielfalt ist somit vorab strukturiert nach Quantität und Qualität, nach Substanz, Kausalität oder Wechselwirkung sowie nach Möglichkeit, Dasein oder Notwendigkeit. Das sind die Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrungserkenntnis, die selbst aber von keiner Erfahrung geprägt sind.

Kant hat auf diese Weise die Rationalität des Individuums abgesichert und in ihrem Anspruch noch verschärft, indem er das Subjekt als gesetzgebend für alle Gegenstände der Erfahrung, als ihre Einheit vermittelt a priori gültiger Verstandesbegriffe aufgewiesen hat. Aber der dafür zu zahlende Preis sind scharfe Restriktionen, nicht umsonst ist das Werk eine „Kritik“ der reinen Vernunft. Die Vernunft kann auf diese Weise die Struktur der Erfahrungserkenntnis vorgeben, nicht aber von den Erscheinungen auf das sie bedingende und selbst unbedingte „Ding an sich“ zurückschließen, das hinter ihnen steht und das die Tradition der abendländischen Metaphysik letztlich auf die Grundfrage nach Mensch, Welt und Gott zurückgeführt hat. Kants Philosophie ist „Transzendentalphilosophie“, nicht Transzendenz-Philosophie; sie sichert die Objektivität und Allgemeingültigkeit von Erfahrungserkenntnis ab, indem sie sie a priori im erkennenden Subjekt legitimiert, aber sie schneidet damit zugleich den Weg ab, die Erfahrungserkenntnis zu transzendieren und vom Bedingten auf das Unbedingte zu schließen. Wenn das Denken die Unsterblichkeit der Seele, die letzte Einheit der Welt oder die Existenz Gottes „beweisen“ will, so verstrickt es sich in logische Widersprüche, die aus der unerlaubten Grenzüberschreitung resultieren.

Nun hat Kant freilich auch einen „kategorischen Imperativ“ formuliert und eine „Metaphysik der Sitten“ verfaßt, in der auf dem Gebiete der Moral und des Rechts allgemeingültige Aussagen aus Vernunftprinzipien abgeleitet werden. Hier geht Kant nicht vom Naturbegriff, sondern vom Freiheitsbegriff aus und läßt die Vernunft durchaus gesetzgebend tätig werden. In seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788 entfaltet Kant aus der Autonomie des Willens ein allgemeines Gesetz als „Sittengesetz“, weil nur durch die Form eines solchen Gesetzes der menschliche Wille als autonom und frei handelnd vorgestellt werden kann; Freiheit des Willens und praktisches Gesetz bedingen einander. Dieses Gesetz ist ein Imperativ, der kategorisch, also unbedingt und ohne Rücksicht auf persönliche Neigungen oder Glücksvorstellungen, gebietet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (7/140). Freiheit läßt sich nur begründen, wenn der Wille subjektiv nach Regeln handelt (Maximen), die gleichzeitig objektiv für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten (praktische Gesetze) und dabei von sinnlicher Erfahrung unabhängig sind. Hierfür sind dann wiederum Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes „Postulate“, die theoretisch nicht erwiesen werden können, notwendig aber zum praktischen Interesse der Vernunft gehören. – In der „Metaphysik der Sitten“ von 1797 ist auch das Recht als äußere Gesetzgebung systematisch unter den Bedingungen von Freiheit a priori bestimmt. In der äußeren Gesetzgebung ist es nicht erforderlich, daß der einzelne Wille seinen ethischen Maximen gemäß handelt, hier geht es nicht um Moralität, sondern um Legalität, und die Verbindlichkeit des Rechts ist dadurch gesichert, daß sie mit Zwang verbunden ist. Bedingung ist nur, daß allgemeiner wechselseitiger Zwang mit der Freiheit eines jeden unmittelbar verträglich ist, und darum regelt das Recht die „Bedingungen, unter denen die Willkür des einen

mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (8/337). Der Staat ist in der Konsequenz dieses Rechtsbegriffes seiner Idee nach eine Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen, die sie sich in ihrer Autonomie (und sofern sie selbst eben die Bedingungen bürgerlicher Selbständigkeit erfüllen) zur wechselseitigen Verbindlichkeit selbst gegeben haben.

So hat Kant die theoretische Vernunft auf Erfahrungserkenntnis begrenzt, um den Autonomieanspruch der Vernunft für die menschliche Praxis zu entfalten – er hat den Zusammenhang von Bedingtem und Unbedingtem im theoretischen Bereich zerstört, um das Unbedingte praktisch zu legitimieren. Kant geht vom emphatischen Anspruch der Vernunft nicht ab, ganz im Gegenteil: er versucht ihn durch Zweiteilung abzusichern. Dies läßt sich freilich – Fichte und vor allem Hegel haben es ausgeführt – unschwer als „Entzweiung“ begreifen, als Trennung dessen, was doch vereint sein müßte. In der Tat führt der Kantische Ansatz auf Dichotomien, mit denen Kant selbst ringt, ohne sie aber konsequent überwinden zu können.

1. Sinnenwelt – Verstandeswelt

Die Objektivität der Erfahrungserkenntnis kann Kant nur absichern, indem er die theoretische Vernunft vor allem Übersteigen der Erfahrung, also der uns gegebenen Sinnenwelt, zurückhält. Umgekehrt ist die praktische Vernunft, als Realisierung der Autonomie des Individuums in den eigenen Handlungen, vor aller Erfahrung begründet, weil nur jenseits der Beliebigkeit der Erfahrung unbedingte Geltung der Handlungsanweisungen zu gewinnen ist. Jede Rückführung auf Erfahrung würde das Sittengesetz relativieren und der autonomen Gesetzgebung der Vernunft entziehen. Das ergibt eine strikte Trennung der Leistungen von Verstand im theoretischen und von Vernunft im praktischen Bereich:

„Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben

in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich ... aufeinander haben *könnten*, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen“ (Kritik der Urteilskraft, 9/270 f.).

Daß Kant überhaupt eine Freiheitsphilosophie in praktischer Absicht entwickeln kann, hat zur Voraussetzung, daß jedes vernünftige Wesen sich von zwei verschiedenen Standpunkten anschauen und erkennen kann,

„*einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet“ sind (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 7/88).

Weil aber das menschliche Subjekt sowohl in der Sinnen- wie in der Verstandeswelt agiert, weil die praktische Vernunftgesetzgebung durch die Sinnenwelt affiziert und tangiert ist, weil schließlich auch die Erfahrungserkenntnis letztlich auf die Vorstellung eines einheitlichen, zweckmäßigen Naturprinzips nicht verzichten kann, versucht auch Kant eine Brücke zu schlagen. Er findet sie in der Urteilskraft, die als rein subjektives Prinzip der Natur jene Zweckmäßigkeit unterlegt, die die theoretische Vernunft nicht erweisen kann. Praktisches Handeln nach autonom gesetzten Zwecken und theoretische Erkenntnis, welche eine teleologische Sicht der Natur unterstellen darf, finden sich so zusammen:

„Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen“ (7/70 Anm.).

In beiden Fällen handelt es sich freilich um eine „Idee“, theoretisch als ein die Erkenntnis anleitendes Interpretationsprinzip, praktisch als eine nach Möglichkeit zu verwirklichende Zielsetzung, in jedem Fall um ein bloßes „Sollen“, wie Hegel es später abschätzig formuliert. Kant hat zwar, und geradezu mit Inbrunst, die Erfüllung von Zwecksetzungen vor Augen, die er der Natur zu unterstellen können glaubt – Verwirklichung der Gattung, ewiger Frieden, Völkerbund usw. –, aber das sind Zukunftsprojektionen, die mit theoretischer Erkenntnis und praktischem Handeln der Gegenwart in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen.

2. Pflicht – Neigung

Die Dichotomie von Sinnen- und Verstandeswelt ist innerhalb der praktischen Philosophie geradezu zwangsläufig reproduziert. Kant betont mit aller Konsequenz, daß die autonome Vernunft sich allgemeingültige Handlungsgesetze nur geben kann, wenn jede Fremdbestimmung ausgeschlossen ist. Sittlichkeit, soll sie unbedingt gelten (und nur so kann sie allgemeinverbindlich sein), kann nicht um irgendeines anderen Zieles willen (und sei es noch so einleuchtend), sondern nur aus sich selbst heraus begründet sein. Handeln aus Vernunftautonomie kann deshalb nur aus Pflichten erfolgen, auf Neigungen, Motivationen, Hindernisse ist keinerlei Rücksicht zu nehmen. Die Sinnenwelt erscheint, abgesehen davon, daß sie Anlaß und Anstoß für moralische Handlungen gibt, eher als ein Störfaktor. Der Mensch ist zwischen Pflicht und Neigung hin- und hergerissen, er kann

als Vernunftwesen seine Pflicht erkennen, steht aber als Sinnenwesen in der Gefahr, sie zu verfehlen. So ist das moralische Gesetz auch nur ein „Imperativ“, ein Befehl der Vernunft, der Gehorsam verlangt, aber die Erfüllung nicht schon automatisch impliziert. Diese liegt in der Entscheidung der freien Willkür des Menschen, und sie wird erschwert, weil die Entscheidung für die Pflicht grundsätzlich keinerlei Befriedigung verschafft – höchstens die Befriedigung, vernunftgemäß gehandelt zu haben. Zweifellos erzeugt der ethische Rigorismus von Kant, in seiner geradezu unerbittlichen Folgerichtigkeit, ein Gefühl der Kälte; man lese etwa nach, mit welchem Gleichmut Kant die Verwerflichkeit des Selbstmordes demonstriert (7/52).

3. Legalität – Moralität

Da das moralische Gesetz zwar unbedingt gebietet, da es seine Befolgung aber selbst nicht sicherstellen kann, ist es zur Regelung des Zusammenlebens der Menschen nicht hinreichend. Wer sich seiner Vernunft bedient, müßte seine Pflicht erfüllen und seine Neigungen unterdrücken, aber es gibt keine Instanz, die solches erzwingen kann – das würde der moralischen Autonomie des Menschen widersprechen. Folglich muß Kant, wenn er das Zusammenleben der Menschen in Freiheit aus Vernunftprinzipien begründen will, die Idee der Pflicht als inneren Bestimmungsgrund von Handlungen, also die ethische Motivation, beiseite lassen und statt dessen das Zusammenleben in Freiheit durch äußerlichen Zwang absichern. Zwang hindert die Menschen daran, jene allgemeinen Gesetze zu übertreten, die das Zusammenleben in Freiheit selbst erst möglich machen; auf die Gesinnung kommt es dabei nicht an. Das Legalitätsprinzip ist die Konsequenz eines sehr skeptischen Menschenbildes. Kant geht aus von einem Antagonismus, der als Naturanlage der Menschen die Gesellschaft durchherrscht:

„die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durch-

gängigen Widerstände, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“ (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 11/37).

Auf diesem Boden können sich zwar die Anlagen der Menschen sehr trefflich entwickeln – Kant ist durchaus kein Pessimist –, aber die Staatserrichtung muß vom Antagonismus ausgehen und das mögliche negative Verhalten der Menschen in Rechnung stellen:

„Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten‘“ (Zum ewigen Frieden, 11/224).

Es kommt für Kant darauf an, angesichts der realen, fehlbaren Natur des Menschen eine äußere Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu entfalten, die sich einerseits aus dem Freiheitsprinzip für alle ihre Glieder legitimiert, andererseits die Möglichkeit freiheitlichen Zusammenlebens mit geradezu mechanischer Notwendigkeit absichert. Nicht nur bezüglich Naturerkenntnis und Freiheitsverwirklichung, sondern auch unter dem Primat der praktischen Vernunft unter Freiheitsgesetzen steht der Mensch unter zwei miteinander inkomensurablen Ordnungen.

Insgesamt hat Kant die aufklärerische Rationalität in Deutschland auf einen Gipfelpunkt geführt, und zugleich leitet er ihre „Aufhebung“ ein. Er hebt sie in ihrem globalen Geltungsanspruch auf, indem er auf sie selbst reflektiert. Das Reflexivwerden von Vernunft erhebt sie auf einen neuen Standpunkt, von welchem aus der Geltungsanspruch ausdif-

ferenziert und dort, wo er sich als illegitim erweist, kritisiert, wo er Legitimität beanspruchen kann, völlig neu gefestigt wird. Als Resultat gerät die Vernunft freilich in die Gefahr des Verlustes ihrer Einheit. Die begrifflich überaus strenge und logisch konsequente Argumentation aus Leistungen und Grenzen der Vernunftprinzipien erbringt die Trennung von Erscheinung und Ding an sich, Sinnenwelt und Verstandeswelt, die weder theoretisch noch praktisch überwunden werden kann. Theoretisch kann dem Subjekt die vorzustellende Einheit und Zweckhaftigkeit der Natur nicht zum Erfahrungsdatum werden, praktisch verbleibt das Subjekt angesichts der restringierenden Sinnlichkeit im kategorischen Sollen. Kant kann und will auf diese Weise durch autonome Vernunft die Realisierbarkeit menschlicher Freiheit aufweisen, nicht aber die realen, sinnlich erfahrbaren Bedingungen ihrer Verwirklichung. Die Sinnlichkeit kommt in der praktischen Philosophie ganz anders zur Geltung. Vor allem in der Rechtslehre zieht sein skeptischer Realismus die Grenzen der Gestaltungskraft der Vernunft bemerkenswert eng. Er bewirkt die Trennung von Moralität und Legalität, und so kann Kant einerseits die Rousseausche Position übernehmen, daß der Mensch „*nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 7/65), ohne dabei aber die hierin angelegte Erhöhung der Autonomie des Subjekts zur überindividuellen, metaphysischen Entität der „*volonté générale*“ nachzuvollziehen. Es dürfte nicht zuletzt in der „Entzweiung“ im Kantischen Vernunftbegriff begründet sein, daß er beim Primat des Individuums in Form der menschlichen „Würde“ verharret.

Fichte: das übersteigerte Ich

Was Kant in der Gründung des Vernunftanspruchs auf Subjektivität ausdifferenziert und letztlich auch ausbalan-

ciert, wird von Fichte für das Ich radikalisiert und übersteigert. Die Entzweiung, die Kant in der Vernunft aushalten, mit der er „leben“ konnte, ist bei Fichte einseitig aufgelöst, sie tritt freilich in der Abfolge gegensätzlicher Positionen bei ihm selbst wieder ein.

Die Grundüberlegung Fichtes ist einfach und nicht ohne einleuchtende Konsequenz. Kants Grenzziehungen für die Vernunft halten inne, wo doch die Vernunft selbst schon weiter ausgreift. Bereits Reinhold hatte bemängelt, daß in der theoretischen Vernunft doch auch das „Ding an sich“ von eben dieser Vernunft gewußt werde, also kein „Jenseits“ sei; Fichte entwickelt nun den Grundsatz, daß die Welt für uns, für das Ich, eben soweit reicht, wie sie selbst eine Welt des Ich, also vom Ich bestimmt ist. Das Ich muß absolut gedacht werden; Grenzen des Ich sind nur solche, die es selbst sich setzt. Über Grenzen hinauszugehen heißt: daß das Ich über Grenzen hinausgeht, mithin sind es seine eigenen Bestimmungen. Dieses absolute Ich ist freilich nicht mit unserem empirischen Bewußtsein zu verwechseln, welches in Zeit und Raum selbstverständlich endlich ist. Das absolute Ich ist eine „Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist und ... (nur) in der philosophischen Reflexion ... vorkommen kann“ (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1/194)³. Diese Überlegung hat Fichte in seiner „Wissenschaftslehre“ mit äußerster Systematik ausgeführt (es gibt verschiedene Fassungen, auch Einleitungen etc. dazu). In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ stellt er 1794 drei berühmte Grundsätze auf:

1. „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*“ (1/98).

³ Joh. Gottl. Fichte wird zitiert nach den von I. H. Fichte herausgegebenen „Sämtlichen Werken“ (Band/Seite).

2. „... wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich“ (1/104).
3. „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ (1/110).

Mit dem ersten Grundsatz wird das Ich als Absolutum gesetzt; der zweite Grundsatz trägt der Überlegung Rechnung, daß ohne ein Nicht-Ich das Ich überhaupt nicht bestimmt werden bzw. sich selbst bestimmen kann; der dritte Grundsatz schließlich faßt die Bestimmung der Welt als Ich so, daß nur durch die Endlichkeit von Ich und Nicht-Ich, welches beides vom Ich gesetzt wird, nähere Bestimmungen möglich werden. Daraus leitet Fichte nun unmittelbar die theoretische und die praktische Tätigkeit des Ich ab. Theoretisch ist das Ich tätig, wenn es seinen Gegenstand als von außen kommend auffaßt (also vom Nicht-Ich beschränkt ist). Praktisch ist das Ich tätig, wenn es auf diese Beschränkung reflektiert, auf diese Weise über sich selbst zum Nicht-Ich hinausgeht und dieses realiter als Ich bestimmt. Das „Setzen“ durch das Ich ist theoretisch die Erkenntnis des gegebenen Nicht-Ich, praktisch die Erweiterung der eigenen Verfügungsgewalt über das Nicht-Ich, und diese ist prinzipiell grenzenlos. Mit diesen hochabstrakten Sätzen will Fichte letztlich darlegen, daß der Angelpunkt der ins Subjektive gewendeten Vernunft nicht einfach ein Prinzip, sondern eine einheitsstiftende aktive Dynamik ist, die „Tathandlung“ des Subjekts, die erst den autonomen Vernunftanspruch realisiert. In der mit radikaler Einseitigkeit ins Subjektive verlagerten Vernunft liegt ein revolutionäres, die realen Verhältnisse veränderndes Potential, dessen sich Fichte wohl bewußt ist.

Er ist sich freilich auch bewußt, daß das Problem des „Dinges an sich“ damit noch nicht erledigt ist. Weit davon entfernt, die Realität der Außenwelt zu leugnen, kann er sie zwar nur „einfangen“, wenn sie durch das Ich gesetzt ist, aber einen Anstoß dazu muß es von außen schon geben. Nur

wird er, wenn als solcher überhaupt thematisiert, selbst schon wieder vom Ich gesetzt:

„Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der Wissenschaftslehre eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgendeinem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß“ (1/279). „Dies, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* das sei (ein notwendiges Noumen sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann“ (1/281).

Es scheint, als ob dieses „Ding an sich“, dieses „ineffabile“, für Fichte geradezu bedrohlich wird, weil das Ich es nicht fassen kann:

„Wo liegt nun das unabhängige Nicht-Ich unseres Gegners, oder sein Ding an sich ...? Offenbar nirgends und allenthalben zugleich. Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will“ (1/283).

In der Tat ist damit für Fichte das Problem nicht erledigt. Der 1975 verstorbene Berliner Philosoph Wilhelm Weischedel hat in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel „Der Zwiespalt im Denken Fichtes“ sehr eindrücklich gezeigt, daß Fichte eine „Kehre“ seines Denkens vollzieht, die in seinem Denkansatz von vornherein angelegt war. Daß das Ich in einem Zwiespalt von Absolutheit und Endlichkeit steht, werde sichtbar sogleich an der Existenz anderer Menschen, die Fichte als freie Persönlichkeiten, damit aber zugleich als die Freiheit des Ich unumstößlich beschränkend annehmen müsse. Zu der äußeren komme auch für Fichte eine innere Beschränkung der Freiheit, die im eigenen Gewissen liegt, hinzu. Der Grund der Freiheit müsse also tiefer und jenseits der Freiheit des einzelnen Ich liegen. Der

Mensch „erblickt im Grunde seiner selbst das wahrhaft Absolute: die Gottheit. ... An die Stelle des absoluten Ich tritt so der absolute Gott“⁴. Die Position radikaler Subjektivität hat sich am Ende in ihr Gegenteil verkehrt.

Diese „Kehre“ gilt auch für die Bestimmung der Position des Individuums in Gesellschaft und Staat. Zunächst postuliert Fichte, hierin ganz Kant folgend, in seiner „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ 1796 die Realisierung der Vernunft in der Sinnenwelt dahingehend, daß „jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit alles übrigen einzuschränken“ (3/92), und für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens kommt es dabei, siehe wieder Kant, auf Legalität, nicht Moralität an. Garant der Legalität ist der Zwang, und er soll mit mechanischer Notwendigkeit wirken:

„Das Zwangsgesetz soll so wirken, daß aus jeder Verletzung des Rechts, für den Verletzenden unausbleiblich, und mit mechanischer Notwendigkeit, so daß er es ganz sicher voraussehen könne, die gleiche Verletzung seines eigenen Rechts unausbleiblich erfolge“ (3/145 f.).

Das Zwangsgesetz basiert allerdings allein auf der autonomen Vernunft des Ich, und so verbindet Fichte hiermit, radikaler als Kant, zunächst durchaus revolutionäre Ziele. In einem „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ propagiert er 1793/94 zur vernunftgemäßen Realisierung des Sittengesetzes die konsequente und reale Veränderung der Staatsverfassung in Richtung auf Freiheit notfalls durch revolutionäre Maßnahmen, und der Kampf gilt vornehmlich den überkommenen Einrichtungen, welche die Selbstbestimmung des Individuums verhindern. Der radikale Individualismus schlägt allerdings

⁴ Wilhelm Weischedel: Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Berlin 1962, S. 26.

um die Jahrhundertwende in eine unmittelbare Ausrichtung des Individuums auf die Gemeinschaft um, die Kant so nicht selbst, sondern höchstens als denkbare Endziel von Natur und Geschichte postuliert hat. Fichte dagegen kommt es 1804/05 im Nachdenken über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ in einer sehr anderen Weise darauf an, daß die Menschheit „alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“ (7/7). Nun nämlich

„besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere ... So gibt es nur Eine Tugend, die – sich selber als Person zu vergessen, und nur Ein Laster, das – an sich selbst zu denken“ (7/35).

Dies hat der Staat zu leisten, den nun Fichte selbst als ein Absolutum ansetzt:

„Der absolute Staat in seiner Form ist nach uns eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen“ (7/144).

Man kann darüber streiten, ob mit dieser „Kehre“ vom Individuum zum Kollektiv die metaphysischen Vorstellungen eines Rousseau tatsächlich schon zu realen Zielvorstellungen totalitärer Denkungsart radikalisiert werden – oder ob Fichte hier nur für das in seiner absoluten Übersteigerung selbst absolut haltlos gewordene Ich eine feste Verankerung zurückgewinnen will. Die Unbedenklichkeit, mit der er stets, auch schon um der autonomen Freiheit des Individuums willen, Zwangsmaßnahmen und lückenlose Polizeiaufsicht vorgeschlagen hat (Grundlage des Naturrechts, 3/291 ff.), macht die Beantwortung dieser Frage nicht leichter. Auf jeden Fall bleibt von der einseitigen Autonomie des Individuums nichts mehr übrig. Fichte liefert vielmehr eine „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität in dem Sinne, daß durch die radikalisierte Verlagerung des Vernunftanspruchs in das Subjekt das dadurch übersteigerte Ich sich selbst als

Subjekt aufzuheben droht – eine „Aufhebung“, die Hegel dann in der Tat durchführt, durch die Dialektik dieser Durchführung aber zugleich in ihren negativen Folgen verhindern zu können glaubt.

Hegel: Kritik an der Entzweiung und Versöhnung im Geiste

Hegel hat in seinem Denken die Mehrdeutigkeit des „Aufhebens“ gegenüber allen seinen philosophischen Vorgängern konstitutiv durchzuführen versucht. Er kritisiert sie in ihrer Einseitigkeit oder Inkonsequenz, hebt sie auf eine neue Ebene des Diskurses (nämlich des seinigen) und bewahrt sie dabei in den für ihn wichtigen Ergebnissen. So die Philosophie der Aufklärung, so auch besonders die idealistische Philosophie von Kant und Fichte. Kant hält er vor, daß er es bei der Stringenz des analytischen Zugriffs durch den Verstand belasse, daß er also die Trennungen, die er für die Leistungen der Vernunft herausgearbeitet hat, als höchstmögliche Vernunftposition deklariere. So habe Kant sich letztlich mit der Ebene des Verstandes begnügt, da er doch zur Einsicht der Vernunft hätte übergehen müssen. Wo er selbst schon den Weg zur Vernunftseinheit zu beschreiten wage, bleibe er beim bloßen Sollen ohne konkrete Perspektive seiner Realisierung, bei der Abtrennung der Vernunft vom sinnlichen Leben und bei bloß regulativen Prinzipien. Freilich geht Hegel hinter die Kantischen Distinktionen nicht zurück; auch für ihn ist entscheidend, daß die Vernunft reflexiv geworden ist, d. h. sich auf sich selbst gerichtet hat. Dies gelte es vielmehr aufzunehmen und als konkreten Zusammenhang umfassend zu entfalten; in seinem philosophischen System verarbeitet Hegel die Kantischen Reflexionsbestimmungen v. a. in der „Wesenslogik“, die praktische Philosophie v. a. als „Moralität“ in der Philosophie des objektiven Geistes.

Fichtes Standpunkt ist für Hegel durchaus schon der des Absoluten: Er denke das Ich über alle Bedingtheiten hinaus und fasse es konsequent als Subjekt und Objekt zugleich. Aber das Absolute könne nicht allein mit dem Ich als Selbstbewußtsein identifiziert werden (Hegel schreibt dies 1801, als Fichte gerade seine „Kehre“ anbahnt); als wahrhaft Absolutes müsse es nicht nur – wie Fichtes Ich – als „subjektives Subjekt-Objekt“, sondern auch als „objektives Subjekt-Objekt“ entfaltet werden (Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie, 2/97)⁵. Was dieses meint, wird uns noch zu beschäftigen haben. Auf jeden Fall hält Hegel mit Fichte daran fest, daß ein Standpunkt absoluter Vernunft (der nur im Fichteschen absoluten Ich nicht aufgehen kann) dynamisch und tätig gefaßt werden muß⁶: als Ergebnis einer geistesgeschichtlich und realhistorisch vollzogenen Entwicklung und als Erzeugung, nicht nur Konstatierung, von Vernunftstrukturen durch die Vernunft selbst (Marx wird dies später „Produktion“ nennen). Hegel geht hinter das Prinzip der Subjektivität in der Vernunft, wie es der Okzident als Signum der Neuzeit ausgeprägt hat, nicht zurück; die Reformation, welche den Menschen auf sein persönliches Verhältnis zu Gott zurückgeworfen hat, und die Entwicklung von Kapitalismus und industrieller Revolution, welche den Menschen durch Arbeitsteilung im Marktmechanismus vereinzelt, sind unaufhebbare Realitäten und deshalb für die Wirklichkeit der Gegenwart konstitutiv.

⁵ G. W. F. Hegel wird wie folgt zitiert: *JR* = Jenaer Realphilosophie (1805/06), in: Frühe politische Systeme. Hg. Göhler. Frankfurt, Berlin, Wien 1974. *Phän.* = Phänomenologie des Geistes. Ausgabe Göhler. Frankfurt, Berlin, Wien 1973. Weitere Schriften nach der Werkausgabe von Moldenhauer/Michel, 20 Bde., Frankfurt (Suhrkamp) 1969–71.

⁶ Hegels Bezugnahme auf Fichte ist auch neuerdings wieder stark betont worden, vgl. Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart 1982.

Aber Hegels Grundintention dabei ist Einheit, ist das leidenschaftliche Bemühen, gegen die Entzweiung und über die Entzweiung hinauszudenken. Seine philosophische Leistung besteht in dem grandiosen Versuch, zur Einheit alle Elemente der Entzweiung und damit auch die Ausbildung neuzeitlicher Subjektivität als konstitutiv mitzudenken. Ansatzpunkt und sicherlich entscheidendes Motiv des jungen Hegel ist das Leiden an einer durchweg empfundenen Entzweiung, ist ein „Lebensgefühl“; sein Versuch der philosophischen Bewältigung liegt zunächst eher im Nachdenken, im Grübeln über Entzweiungsphänomene und weniger im philosophiegeschichtlichen Diskurs oder gar in sozioökonomischen Überlegungen, welche erst später hinzukommen. In der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert setzt er sich in seinen sog. „Theologischen Jugendschriften“ mit der „Positivität“ in der Religion auseinander, sofern Religion dem Menschen nur mehr als starre Autorität, ohne lebendige Vereinheitlichung entgegentritt, und er stellt ihr eine „Volksreligion“ gegenüber. Politisch beklagt er die Zerrissenheit Deutschlands: „Deutschland ist kein Staat mehr“, beginnt er 1802 seine Verfassungsschrift (1/461). Er versucht sich lebendiger Einheit zu vergewissern: der Einheit mit dem Objektiven in der „Kausalität des Schicksals“ (Habermas), sofern sich der Verbrecher in der Strafe durch Versöhnung mit dem Schicksal der Einheit mit dem Ganzen bewußt wird – der Einheit mit dem Subjektiven, den Individualitäten, im Phänomen der Liebe, da die Liebenden in der Aufgabe jeder Entgegensetzung und Fremdheit als Individualitäten zu lebendiger Einheit gelangen⁷.

Aus der Grundintention, Einheit gegen die Entzweiung und über sie hinaus zu denken, gewinnt der spätere Hegel auch – ex negativo – das Muster für seine fundamentale

⁷ Vgl. neuerdings dazu sehr prägnant: Habermas, Philosophische Diskurse, S. 34 ff. Er läßt allerdings die hier besonders wichtige Realphilosophie von 1805/06 aus (S. 42, Anm. 19).

Kritik der aufklärerischen Rationalität. In der „Phänomenologie des Geistes“ von 1806 entwickelt er einen inneren Zusammenhang zwischen der Aufklärungsphilosophie und dem Terror der Französischen Revolution (Phän., Abschn. VI. B). Die Aufklärung, so führt er aus, kämpft gegen den Aberglauben, indem sie ihre „reine Einsicht“, die selbst inhaltsleer ist, den Inhalten des Glaubens gegenüberstellt. Die Trennung von Wissen und Glauben aber kann den Standpunkt des Absoluten nicht erreichen. So verfährt die Aufklärung in ihrer Kritik am Glauben, indem sie über das Jenseits, das doch nur Glaubenssache ist, aus eigenem Maßstab urteilt, nicht anders als dieser inkriminierte Glaube selbst – nur nimmt sie ihr Wissen aus eigener Autonomie. „Der Himmel“ ist damit nicht aufgehoben, er ist nur „auf die Erde herunter verpflanzt“ (Phän. 327). Die Aufklärung produziert somit „absolute Freiheit“, nämlich die völlig abstrakte Vorstellung des Individuums, über die reale wie die übersinnliche Welt allein zu verfügen. Das ist die Attitüde der jakobinischen Revolutionäre; der eigene, seiner selbst gewisse, unbedingte Wille steht allen anderen unvermittelt fordernd gegenüber. Indem der Revolutionär fanatisch seine eigenen Vorstellungen zum allgemeinen Willen erheben möchte, muß er sich des Terrors bedienen. Er selbst kann kein positives Werk vollbringen, ihm bleibt nur das „negative Tun“: das ist die „Furie des Verschwindens“ (330), die Herrschaft der Guillotine. Weil sich im Gefolge der Aufklärungsphilosophie der Anspruch reiner Vernunft und die Realität abstrakt gegenüberstehen, war die Französische Revolution als Entwurf aus eigenem Prinzip zum Scheitern verurteilt.

Wie denkt nun Hegel selbst das Absolute? Abstrakt und formelhaft lautet die Antwort: Die Vernunft steht auf dem Standpunkt des Absoluten, wenn sie erstens eine unbedingte Einheit von Subjekt und Objekt als subjektives wie als objektives Subjekt-Objekt formuliert oder – was auf das-

selbe hinausläuft – die Identität von Identität und Nicht-Identität; und wenn sie zweitens als dynamisch und tätig gefaßt ist in dem Sinne, daß der Geist sich in seinen Produkten selbst erkennt. Dies sei wenigstens ansatzweise verdeutlicht⁸.

1. Das Problem der Entzweiung hängt eng mit dem Problem von Freiheit zusammen. „Entzweiung“ ist für Hegel das Getrenntsein dessen, was eigentlich vereinigt sein müßte. Entzweiung ist damit aber auch fehlende Freiheit, denn echte Freiheit ist nur in der Vereinigung möglich. Wenn Freiheit nämlich, im Sinne von Autonomie verstanden, Selbstmächtigkeit meint, so heißt frei sein: von niemandem und nichts abhängig sein. Alles, was außer mir, meiner Reichweite liegt, beschränkt mich in meiner Freiheit, ist Grenze für die Selbstmächtigkeit. Dies gilt insbesondere für den Mitmenschen und somit für die Gesellschaft. Ein radikaler Freiheitsbegriff kann nicht individuell gefaßt sein, er wäre ein zum Scheitern verurteilter Imperialismus des einzelnen Ich. Frei, d.i. selbstmächtig kann nur die Einheit sein, die alle Individuen umfaßt; Hegel nennt sie das „Volk“. Aber auch das Volk hat es mit anderen Völkern und überdies mit seiner eigenen, ihm unverfügbaren Geschichte zu tun; seine Autonomie und Gesetzgebung ist grundsätzlich umfassender als die des Individuums, aber sie ist nicht unbeschränkt. Das gleiche gilt für das Verhältnis zur Natur. Die Konsequenz dieses radikalen Freiheitsverständnisses ist – Kant hat aus guten Gründen davor zurückgeschreckt –, daß nur eine die Menschen und die Natur umfassende Einheit wirklich frei, d.i. frei von Fremdbestimmung sein kann, weil sie nichts mehr außer sich hat. Hegel versucht

⁸ Ich verzichte im folgenden zum Zwecke einer kompakten Darstellung weitgehend auf Zitate und Einzelbelege. Für die Herausbildung der Hegelschen Position sind zum ersten Gesichtspunkt vor allem die Differenzschrift von 1802, für den zweiten Gesichtspunkt vor allem die Realphilosophie von 1805/06 und die Phänomenologie bedeutsam.

dies in der Nachfolge von Fichte zu denken. Freiheit ist so die Identität von Identität und Nicht-Identität, nämlich eine Einheit von Subjekten und deren Objekten, wobei die Subjekte, wenn sie selbst frei sein sollen, auch als Objekte gefaßt werden müssen – und ihre Objekte aus dem gleichen Grund ihrerseits als Subjekte. Freiheit ist damit die umfassende Einheit von Subjekt-Objekten, und nur diese Einheit, an der die einzelnen Subjekt-Objekte angemessenen Anteil haben, ohne sich für sich selbst absolut setzen zu dürfen, ist ihrerseits konkret und absolut frei. Ich lasse hier das auch von Hegel nicht gelöste Problem beiseite, daß in einem solchen Freiheitsbegriff auch die Natur als Subjekt-Objekt zu fassen wäre (hierzu hat Schelling mehr beigetragen) und frage nur, wie Hegel diesen geradezu ungeheuerlichen Formalismus mit Inhalt füllen kann.

2. Das Problem ist, wie eine Einheit strukturiert sein muß, damit auch die Nicht-Identität zu ihrem Recht kommt (Einheit also nicht als Nacht, in der alle Katzen grau sind, oder als Bildnis des Negers im Tunnel) – ohne daß doch die Einheit dadurch selbst gesprengt würde. Das Muster bildet für den deutschen Idealismus – und übrigens auch für den Marxismus! – die Struktur des Wissens. Indem ich etwas weiß, habe ich es im Wissen bei mir, befinde mich in einer Einheit mit ihm, und doch ist klar, daß es außerhalb meiner besteht:

„Erkennen heißt eben das Gegenständliche in seiner Gegenständlichkeit als Selbst wissen: begriffner Inhalt, Begriff, der Gegenstand ist“ (JR 222).

In den zwischenmenschlichen Beziehungen sind für Hegel die elementaren Phänomene der Einheit durch Wissen die Liebe und die Anerkennung in der Bürgerlichen Gesellschaft. Die Liebenden bilden eine Einheit, weil sie wissen, daß sie im anderen ihre Erfüllung finden; Anerkennung ist das Grundmuster der Einheit in der Bürgerlichen Gesell-

schaft, weil jeder weiß, daß er als Person respektiert wird (vgl. JR 223 ff.). Eine andere, engere Form der Einheit von Subjekt und Objekt entsteht, wenn ich das andere meiner selbst, als Objekt, meinerseits produziert habe, wenn es mein Werk ist und – dies ist gerade hier unabdinglich – wenn ich selbst auch weiß, daß es sich dabei um mein Werk handelt (Marx setzt hier das Entfremdungsproblem an). Die Einheit wird darum immer dichter, je mehr ich die Struktur der Subjekt-Objekt-Identität, die sich zunächst nur im Selbstbewußtsein findet (Ich als Subjekt bin mir meiner selbst als Objekt bewußt), auf die Realität ausdehnen kann: so daß ich mich, indem ich sie selbst produziert habe, in ihr als mich selbst weiß. Es ist für Hegel klar, daß weder ein empirisches noch auch ein absolutes Ich diese Struktur des Wissens und damit umfassende Freiheit verwirklichen kann.

Die Folgerung ist ebenso naheliegend wie atemberaubend: Nur die Welt als Ganzes oder das Absolute selbst kann sich in seiner Freiheit verwirklichen, indem es erkennt, daß alle Erscheinungen sein eigenes Produkt, seine Objektivation sind, so daß es als Tätiges, als Subjekt, sich zugleich als Substanz alles Seienden – und somit insgesamt eben als sich selbst weiß. Eine solche Einheit kann nicht mehr personifiziert, sie muß als eine sich entwickelnde Struktur gedacht werden. Dabei ist es der Philosoph (nämlich Hegel), der aufweist, daß die Welt als Ganzes nach diesem Muster als Vernunft strukturiert ist. Hegel nennt das den Prozeß der Selbsterkenntnis des Geistes, und es handelt sich um „Geist“, weil das Absolute in der Struktur des Wissens gefaßt ist.

Das Individuum erhält in diesem Prozeß den ihm gebührenden, in der Neuzeit beträchtlichen Anteil an persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung – aber es bleibt dabei stets eingebettet in substantielle Zusammenhänge, die für es zugleich Zwang wie die vertrauensvolle Gewißheit bedeuten, in ihnen aufgehoben zu sein: eine lebendige Einheit, in

die auch abstrakte Freiheitsideale eingehen, in der sie aber zugleich in ihrer Eigendynamik begrenzt sind. Moralität und Legalität sind im Staat vereinigt. Hegel wendet sich hier stärker als Kant wieder Rousseau zu, der aus der Autonomie des Willens bereits abstrakt die Freiheit als überindividuelle Einheit bestimmt hatte.

So ist nun die Vernunft, von *Kant* in der „kopernikanischen Wende“ konstitutiv mit dem Subjekt verbunden und durch ihr Reflexivwerden in ihm eingegrenzt, von *Fichte* im Ich so übersteigert, daß sie wieder in das schlechthin Objektive, vom absoluten Ich in den absoluten Gott umschlägt, von *Hegel* mit aller Konsequenz zur umfassenden Einheit schlechthin und zugleich subjektiv strukturiert zu Ende gedacht worden. Die „Aufhebung“ aufklärerischer Rationalität ist zur Totalsetzung von Vernunftstrukturen geworden, zweifellos ein Höhepunkt in der Ausbildung okzidentaler Rationalität. Wollte die Philosophie nach Hegel nicht, wie etwa Kierkegaard oder Nietzsche, einen völlig anderen Weg einschlagen, sondern das von Hegel aufgehäufte Vernunftpotential nutzen, so blieb ihr letztlich nur eine fundamentale Frage übrig: ob nämlich die in der Vernunft aufgehobene Entzweiung auch in der Realität überwunden sei. Diese Frage hat mit aller Radikalität Karl Marx gestellt.

Marx: die Aufhebung der versöhnten Vernunft

Marx war Schüler Hegels, und so erörtere ich ihn hier nur in Form eines Epilogs: nicht um zu suggerieren, als sei der Marxismus gegenüber dem deutschen Idealismus weniger bedeutsam – realhistorisch ist gerade das Gegenteil richtig –, sondern um zu demonstrieren, daß Marx in der Reflexion auf Vernunftstrukturen zwar im Resultat, nicht aber im Rationalitätstypus von Hegel und seiner „Aufhebung“ der aufklärerischen Rationalität abweicht. Die Marxsche „Auf-

hebung“ ist, wenn man so will, die Fortsetzung der Hegelschen „Aufhebung“ mit anderen Mitteln.

Marx steht in einer eigenartig ambivalenten Beziehung zu Hegel. Einerseits übt er scharfe Kritik am Hegelschen Geistprinzip; er sieht darin die bloße „Vergeistigung“ der Wirklichkeit ohne Rücksicht auf ihre realen Widersprüche; wenn Hegel so das Bestehende rechtfertige, so sei das nicht mehr nur opportunistische Anpassung, sondern „die Lüge seines Prinzips“ (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Erg.-bd. 1/581)⁹. Aus dieser Hegel-Kritik resultiert die künftige marxistische Stereotype, Marx habe Hegel einfach „umgestülpt“, vom Kopf des Idealismus wieder auf die Füße des Materialismus gestellt. Andererseits rühmt Marx an Hegel, daß er mit der Analyse der Arbeit das entscheidende Prinzip der Reproduktion der menschlichen Gattung erfaßt habe, so daß die Welt als Produkt der menschlichen, nur eben letztlich ins Geistige gewendeten Tätigkeit erscheine, und so will er auch in seinem ökonomischen Grundwerk, dem „Kapital“, Hegel nicht als „toten Hund“ behandeln (Nachwort zur 2. Auflage von 1873, 23/27). In der Tat ist auch noch in der Diktion des „Kapitals“ der Idealismus Hegels erstaunlich präsent.

Meine These lautet: Marx wendet das Hegelsche Vernunftprinzip in kritischer Absicht auf die Realität zurück, um erstens zu zeigen, daß die Welt durchaus nicht, entsprechend der Hegelschen Emphase, letztlich vernünftig strukturiert ist, und um zweitens jenen inneren Zusammenhang aufzuweisen, der aus eigener Rationalität die Gesellschaft tatsächlich strukturiert, zugleich aber die Tendenz der Selbstaufhebung enthält – das Kapital. An die Stelle der Selbsterkenntnis des Geistes tritt der Verwertungsprozeß des Kapitals.

⁹ Karl Marx wird zitiert nach MEW = Karl Marx / Friedrich Engels: Werke (Band/Seite).

1. Wie bereits Hegel, so konstatiert auch Marx, daß der Bürger in der sich herausbildenden Trennung von ökonomisch orientierter Gesellschaft und politisch agierendem Staat, auch wenn er an beiden teilhat, selbst in den Wirtschaftsbürger, den „bourgeois“, und den Staatsbürger, den „citoyen“, aufgespalten ist – und zwar nicht nur im Sinne einer Rollenverteilung, sondern in der Entzweigung fundamentaler Lebenszusammenhänge. Hegel konnte diesen Zwiespalt durch die höherwertige Vernunftstruktur des Staates versöhnen, die eine Versöhnung wenigstens im Bewußtsein auch des einzelnen Bürgers bewirken sollte. Marx beharrt auf den realen Widersprüchen, und er sieht das Problem auch in den entwickelten bürgerlichen Demokratien nicht behoben, sondern dort gerade am deutlichsten ausgedrückt. Die Entzweigung muß daher insgesamt aufgehoben werden, der „politischen“ Emanzipation auch die „menschliche“ Emanzipation folgen:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, ... erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (Zur Judenfrage, 1/370).

Der Zwiespalt im Menschen ist angesichts der philosophisch behaupteten, tatsächlich aber abhandenen Vernunftstrukturen ein umfassender Widerspruch seiner realen Existenz. Der Mensch ist innerlich wie äußerlich mit seinem eigenen Wesen entzweit, das in der Einheit mit der menschlichen Gattung liegt. Entscheidender Faktor ist die entfremdete Arbeit. Auch bei Hegel ist der Geist sich entfremdet, wenn er in der Äußerlichkeit sich selbst noch nicht wiedererkennen konnte – aber Hegel sieht im historischen Fortschritt umfassender Freiheit diese Entfremdung schließlich aufgehoben. Marx konstatiert nun, was für Hegel untergeordne-

tes Moment blieb, daß der Mensch in seiner Arbeit die Produkte dieser Arbeit grundsätzlich nicht mehr als die eigenen erkennen kann. Darum muß Entfremdung realiter und kann nicht nur im Geiste aufgehoben werden.

Hier ist vor allem eines festzuhalten: Marx verwendet dieselbe Struktur des Wissens wie Hegel als Grundmuster von Vernünftigkeit und Freiheit, nur negativ und kritisch gewendet. Der Mensch kann sich nicht selbst verwirklichen und in lebendige Einheit mit der Gattung treten, weil er sich als tätiges Wesen fremd wird, sich in eine Anonymität von Marktbeziehungen verliert, in denen er sich nicht mehr in seinen Produkten als seinen eigenen wiedererkennt und als Gattungswesen *weiß*. Dieses Wissen seiner selbst muß in der Realität erst strukturell wieder möglich werden, und das bedeutet die Umwälzung der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse.

2. Wenn Marx damit den Vernunftzusammenhang der Gegenwart mit Hegelschen Mitteln destruiert, so nur den Vernunftaspekt, nicht aber die Tatsache eines zugrundeliegenden rationalen, vom Menschen selbst produzierten Zusammenhangs schlechthin. Dieser ist gerade als Grundstruktur durchgängig aufzuweisen. Und wenn es nicht der Geist ist, der die gegenwärtige Gesellschaft zusammenhält, so die sehr viel realere Macht der ökonomischen Verhältnisse. Aus ihren stets neu produzierten Widersprüchen, in der Neuzeit vornehmlich aus dem Akkumulationsprozeß des Kapitals, wird erst die gesamte Struktur der geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung durchsichtig. Wie bei Hegel der Geist in seinen Objektivationen zunehmend sich selbst erkennt, durchherrscht das Kapital im Verwertungsprozeß des von ihm produzierten Mehrwerts zunehmend unmittelbarer die gegenwärtige Gesellschaft; was Hegel als Geiststrukturen aufweist, sind bei Marx Kapitalstrukturen. Nur kann das Kapital nicht zur abschließenden Erkenntnis seiner selbst als Erkenntnis von Freiheit gelan-

gen; in der Verschärfung seiner Widersprüche durch selbst-produzierte Krisen ist die Tendenz der Selbstaufhebung angelegt. Dann erst wird der Mensch in seinen Produkten, die er als Gattungswesen erzeugt, sich selbst auch als Gattungswesen erkennen können.

Wenn ich Marx hier ganz plakativ auf der Folie des Hegelschen Rationalitätstyps interpretiert habe, so nicht, um ihn auf einen negativ gewendeten Hegel zu reduzieren. Das würde dem Gesamtbild von Marx nicht gerecht. Es sollte aber gezeigt werden, daß auch Marx – und zwar gerade in seiner radikalen Gesellschaftskritik – jenem aus der Aufklärung stammenden, auf unterschiedliche Weise „überwundenen“, aber als Traditionszusammenhang nicht aufgegebenen Rationalitätstyp angehört, der durch umfassenden und kompromißlosen Anspruch autonomer Vernunft gekennzeichnet ist (im Gegensatz etwa zu dem ebenfalls der Aufklärung entstammenden, aber mehr skeptisch und pragmatisch gewendeten Rationalitätstyp des angelsächsischen Empirismus). Der radikale Vernunftanspruch ist mit dem deutschen Idealismus reflexiv geworden, hat mit dieser Selbstthematisierung fundamentale Entzweigungen entdeckt und mit ihnen gerungen, und er hat sich, nachdem Fichte das aktivistische Element und Hegel den theoretischen Ansatz zur Erfassung von Vernunftstrukturen *in toto* bereitgestellt hatten, mit Marx wieder in voller Dynamik nach außen gewandt.

Dabei übernehmen Marx und vor allem seine Nachfolger mit der idealistischen Tradition, trotz ihrer materialistischen Ausformung, auch manche ihrer Probleme. Der Stellenwert des einzelnen, individuellen Bewußtseins zur einheitsstiftenden Vernunft wurde schon bei Fichte und Hegel prekär; für eine revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft ist es eine der entscheidenden Fragen, ob die Massen ein revolutionäres Bewußtsein selbst entwickeln oder ob es von den Protagonisten dieser Vernunft, letztlich der Partei, erst induziert

werden muß. Hegels Totalsetzung der Vernunft liefert hier, auch im materialistischen Gewande, bedenkliche Legitimationsmuster.

Es sollte deutlich geworden sein, daß jener Strang der Auseinandersetzung um Entzweiung und Aufhebung der Entzweiung von Vernunft als ganzer und in allen seinen Ausprägungen dem zugehört, was wir den „Westen“ nennen. Man kann nicht Unliebsames herausdefinieren, wenn man vom „Westen“ spricht, sondern muß sich dann schon mit seinen konstitutiven Traditionszusammenhängen insgesamt auseinandersetzen. Dies gilt für den radikalen Vernunftanspruch der Aufklärung und seine Weiterentwicklung im Idealismus und im Marxismus in ganz besonderem Maße. Es muß aber auch deutlich sein, daß die einzelnen Schritte dieser Entwicklung nicht die einfache Linie eines Fortschritts darstellen, und dies nicht nur wegen der Vielfalt und Komplexität der Zusammenhänge. Die „Nachfolger“ überwinden ihre „Vorgänger“ um den Preis, daß sie mit der Lösung alter Probleme zugleich neue generieren. Der Politiktheoretiker wird sich daher auf Kant, Fichte, Hegel und Marx (um nur die hier behandelten zu nennen) immer wieder gleichermaßen und von den verschiedensten Perspektiven her rückbeziehen müssen.

HANS POSER

Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und das Krisenbewußtsein des 20. Jahrhunderts

1. Das Ende der Utopie der Aufklärung

„Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie“, schrieb Nietzsche, „ist die Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben*“¹. Die Wahrheit nicht zu haben – nicht nur in der Philosophie, sondern allenthalben, und nicht zu wissen, wo, wie und, mehr noch, ob sie überhaupt zu finden ist, – das kennzeichnet unsere Situation und läßt uns unsere Gegenwart als Orientierungskrise erfahren. Obwohl die Menschheit in Gestalt der Erfahrungswissenschaften über einen Reichtum an bewährten Theorien verfügt wie nie zuvor, obwohl ihr technische Mittel zu Gebote stehen, die frühere Jahrhunderte nie für möglich gehalten hätten, obwohl der technisch-wissenschaftliche Fortschritt so augenfällig ist, blicken wir sorgenvoll in die Zukunft und fürchten, als Zaubelerhringe der technischen Dämonen, die wir riefen, nicht mehr Herr werden zu können.

Die folgenden Überlegungen sollen den Wurzeln dieser Orientierungskrise, also dem Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität und Wissenschaftsskepsis gelten – nicht in der Hoffnung, einen alten Hexenmeister finden zu können, der alles wieder zum Besseren wendet, wohl aber im Versuch, ein besseres Verständnis unserer Situation zu ermöglichen, um so die Bedingungen unserer Handlungsspielräume sichtbar werden zu lassen.

¹ Fr. Nietzsche, Werke. Krit. Gesamtausgabe V. 1: Morgenröthe, Nachgelassene Fragmente, Berlin – New York 1971, Fr. 3 [19], S. 382.

Unsere Gegenwart und ihre Orientierungskrise ist die Folge des konsequenten Zuendedenkens der Lösung, die die Neuzeit im Anschluß an die Reformation und die Ablösung des Absolutismus in der Aufklärung entwickelt hat². Das Denken der Neuzeit ist selbst erwachsen aus einer Orientierungskrise. Das Verhältnis von Mensch und Welt, von Immanenz und Transzendenz, war, das hatte die Reformation gezeigt, nicht mehr einsinnig durch Offenbarung zu bestimmen; mit weltlichen Machtmitteln hatte sich im Dreißigjährigen Krieg keine Entscheidung zwischen den konfligierenden Deutungen herbeiführen lassen. So waren es andere, neue Berufungs- und Begründungsinstanzen, die die Lösung bringen sollten: Vernunft und Erfahrung – eine Vernunft, die jedes denkende Individuum in gleicher Weise besitzt, eine Erfahrung, die jeder in gleicher Weise machen kann, Instanzen mithin, vor denen alle Menschen gleich sind und die einer skeptischen Begründung aller Erkenntnis sollten standhalten können. An die Stelle einer finalen Weltansicht war der Gedanke einer durchgängigen Kausalität getreten, erfassbar in systematischen Experimenten, ausgedrückt in universellen, mathematisch-quantitativ formulierten Gesetzen und überprüfbar an Prognosen. Menschliche Vernunft machte sich anheischig, mit diesen Mitteln den Weg eines unbegrenzten Fortschrittes anzutreten. Wenn das Buch der Natur in Zahlen geschrieben ist, wie Galilei betonte, kam es nur darauf an, das Wissen um die Zahlen zu erlangen. Mit diesem Wissen wäre dem Menschen die Macht gegeben, die Natur in Dienst zu nehmen und alle seine Bedürfnisse in nie gekannter Weise zu befriedigen. Mehr noch: Da getreu der sokratischen Auffassung von der Lehrbarkeit der Tugend

² So die These von R. Koselleck (*Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M. 1973, S. 1); Vgl. auch P. Hazard: *La Crise de la Conscience Européenne 1680–1715* (1935), dt.: *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1947.

niemand ein Handlungsziel wollen kann, dessen Folgen für ihn wie für andere schlecht sind, sollte ein wissenschaftlicher Fortschritt zugleich einen moralischen Fortschritt mit sich führen: Dieser Grundgedanke der Aufklärung, der das Heilsgeschehen säkularisierend einen umfassenden Fortschritt in der Geschichte der Menschheit erwartet, wenn sie nur mit den Mitteln der Vernunft gestaltet wird, war noch für den deutschen Idealismus und das von ihm geprägte Bild der Humboldtschen Universität bestimmend, und er war für das Selbstverständnis des Bundes der Naturforscher und Ärzte im 19. Jahrhundert leitend. Die technische Revolution verlieh den Menschen ein geradezu prometheisches Selbstgefühl, ja noch mehr: Ihre Giganten hatten nicht nur die Natur nachgeahmt, sondern gänzlich Neues schöpferisch hervorgebracht. Die abendländische Kultur, ihre Rationalität, ihre Wissenschaft schienen in der Technik die letzte und höchste befreiende Stufe erreicht zu haben. Die Aufklärung hatte mit ihrem Vertrauen in die durch Erfahrung supplementierte Vernunft den Wissenschaften den Status einer Heilslehre verliehen und an sie die Utopie einer allein von den Wissenschaften als der Inkarnation der Vernunft regierten Welt gebunden.

In der Tradition dieses geschichtsphilosophischen Denkens leben wir, wie Koselleck betont, heute noch – in der Stellung zu dieser Utopie zeigt sich die Stellung zu den Herausforderungen der Gegenwart. Während auf der einen Seite das Utopisch-Unerfüllbare der aufklärerischen Hypostasierung der Vernunft erkannt und anerkannt wird und zum Bewußtsein einer Krise führt, bis hin zur totalen Ablehnung der Wissenschaft und Technik zugunsten neuer Mythen und einer neuen Utopie, wird auf der anderen Seite gerade der mangelnde Vernunftgebrauch für das Ausbleiben der Utopie in Anschlag gebracht: Durch Verbesserung der wissenschaftlich-technischen Entwicklung sollen in einer blinden Flucht nach vorne die noch bestehenden Antagonis-

men in der Gesellschaft zugunsten eines antagonismenfreien Zustandes überwunden werden.

Beide Extrema, die neue wie die alte Utopie, können als Lösung nicht in Frage kommen. Der Weg muß dazwischen liegen, und er muß im Wissen darum gefunden werden, daß wir die Wahrheit nicht haben.

2. Wissenschaftsfortschritt und Wissenschaftsentwicklung

Wieso sollen wir die Wahrheit nicht haben? Ist nicht der Erfolg überwältigend, den Wissenschaften und Technik der Menschheit in den letzten Jahrzehnten gebracht haben? Die Lebenszeit ist verlängert, Hunger wäre überflüssig, Seuchen haben ihren Schrecken verloren, die Erfahrungshorizonte des einzelnen haben sich dank der technischen Fortbewegungs- und Informationsmittel in ungeahnter Weise erweitert. War früher die Menschheit von Tagesanbruch bis zur Dämmerung damit beschäftigt, den reinen Lebensunterhalt zu sichern, so sind die Grundbedürfnisse heute zumindest in den Industrieländern weitestgehend befriedigt. Gewiß gibt es Not, Hunger, Seuchen und Krieg, gewiß gibt es trotz besseren Wissens den Mißbrauch des Wissens, das Macht ist. Doch kommt es nicht nur einfach darauf an, den von der Aufklärung gestifteten Zusammenhang von Wissen und Moral aufzulösen und das Wissen rein instrumentell einzusetzen? Ist nicht vielleicht unsere ganze Wissenschaftsskepsis nur die Folge unserer bis zum Überdruß erfüllten Bedürfnisse? Wenn Bedürfnisse erfüllbar werden, werden sie für den Menschen als Mängelwesen mit Antriebsüberschuß uninteressant³, – wäre dem nicht so, hätte die Werbung nicht so ungeheure Erfolge im Suggestieren neuer

³ Zugleich ist dies einer der Gründe für die Unmöglichkeit, den Fortschritt zu planen. Vgl. hierzu F.H. Tenbruck: Zur Kritik der planenden Vernunft, Freiburg/Br. 1972.

Bedürfnisse. Ist also die Technikkritik nur eine Morbidezza, eine *fin de siècle*-Stimmung aus Saturiertheit? In den Entwicklungsländern sind es nur die Entwicklungshelfer, die vor Techniqueuphorie warnen, während die Tatsache, daß sich Maschinen dort aufbauen und betreiben lassen, doch gerade beweist, daß sie ganz unabhängig von Zivilisationsbedingungen und kulturellen Voraussetzungen den Sprung in das Industriezeitalter ermöglichen! Im Ostblock, wo es mit der Bedürfnisbefriedigung ebenfalls nicht so weit gediehen ist, wird selbst Tschernobyl ertragen wie eine kleine Havarie: Sie kann die Hoffnung auf die Erfüllung der wissenschaftlich-technischen Utopie nicht erschüttern! Ist also die Skepsis nur Mode?

Gewiß nicht – aber weil unsere Bedürfnisse in nie dagewesener Weise erfüllt sind, haben wir die Möglichkeit und die Verpflichtung, nach den Konsequenzen zu fragen, die diese technisch-wissenschaftliche Kultur für uns und für die Menschheit mit sich bringt.

Kehren wir also zurück zu der Frage, ob sich nicht einfach Wissen als instrumentelles Wissen von Moral als intentionsleitend trennen läßt. Diese Trennung setzt wiederum voraus, daß die Wissenschaftsentwicklung und die Prinzipien einer Handlungsorientierung gar nichts miteinander zu tun haben. Ob dem so ist, läßt sich nur entscheiden, wenn man sich klarmacht, was unter wissenschaftlichem Fortschritt zu verstehen ist.

Nirgends scheint der Fortschritt greifbarer als in den Erfahrungswissenschaften. Sie, die das bestgesicherte Wissen der Epoche verwalten, scheinen seit den ersten tastenden Anfängen in der Renaissance schier alles, was zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden kann, in sich aufgesogen zu haben: Vom Aufbau der Materie und des Kosmos bis zur Entwicklung des Geistigen, vom Chemos der Zelle bis zu den feuernden Synapsen scheint ein klarer Weg zu führen, der der Menschheit über immer mehr

Gegenstände ein immer subtileres Wissen verfügbar und damit anwendbar gemacht hat. In diesem Lichte wird die wissenschaftlich-technische Entwicklung von Voltas Spannungssäule über Siemens' Generator zum heutigen Großkraftwerk, von Lilienthals Gleiter über die Tante Ju zum Airbus, von Keplers Gesetzen der Planetenbewegung über Newtons Gravitationstheorie zu Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie als konsequenter Fortschritt gedacht.

Doch das Bild trägt. Schon Popper hatte dagegen eingewendet, daß alle Gesetzesaussagen der Erfahrungswissenschaften nur den Status von Hypothesen haben, in deren Licht wir die Welt sehen; doch glaubte er immerhin, daß gesichertes Wissen darüber zu erlangen ist, wie die Welt *nicht* beschaffen ist, nämlich anhand des Scheiterns von Hypothesen⁴. Hiergegen wandte Kuhn ein, in jeder Phase normaler Wissenschaft gebe es ein Leitbild, ein Paradigma, ohne das Wissenschaft gar nicht betrieben werden könne, das aber selbst gegen alle Falsifikationen immun sei, bis es sich in einer Grundlagenkrise als nicht mehr haltbar erweist und in einem irrationalen Akt der Überredung der Zunftgenossen einer Wissenschaft durch ein neues Paradigma ersetzt wird⁵. Lakatos hatte dem entgegengehalten, daß diese Irrationalität zu keinem Zeitpunkt in der Wissenschaftsentwicklung gegeben sei, solange es einen Pluralismus der Forschungsansätze mit einem freien Austausch der Resultate gibt. Er hatte weiter die zentralen Elemente Poppers und Kuhns, das Paradigma und das Falsifikationskriterium, in seiner Theorie der Forschungsprogramme zusammengeführt, und zwar in Gestalt des nicht falsifizierbaren, sondern jeweils apriori vorausgesetzten harten Kerns einer jeden Wissenschaft, der umgeben ist von falsifizierbaren und revi-

⁴ K. R. Popper: Die Logik der Forschung (1934), Tübingen 1969, bes. S. 42 ff., 72, 96.

⁵ Th. S. Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions (1962), dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1967.

dierbaren Hilfshypothesen als Hypothesenschutzgürtel⁶. Laudan und Toulmin schließlich haben nachdrücklich dafür plädiert, auch die Auseinandersetzung um theoretische Elemente als Bestandteil der Wissenschaftsdynamik einzubeziehen⁷. An die Stelle des Bildes unaufhaltsamen kumulativen Fortschrittes der Wissenschaften ist damit heute ein ganz anderes getreten, nämlich das einer Entwicklung, deren vorantreibendes Element Probleme auf der Erfahrungsebene wie auf der theoretischen Ebene sind. Diese Probleme stellen sich innerhalb der Entwicklung der Wissenschaften oder werden von außen als Aufgaben der Gesellschaft an die Wissenschaften herangetragen. Gerade für die Technik gilt, daß sie Problemlösungen zu Fragen entwirft, die ihr von der Gemeinschaft aufgegeben sind. Da diese Fragen bis in die Grundlagenforschung durchschlagen können, ist die wissenschaftliche Entwicklung zu jeder Zeit zum einen von relativ-apriorischen Grundannahmen über die Welt abhängig, die ich als außer- oder vorwissenschaftliche Weltsicht bezeichnen möchte und die nicht mehr Gegenstand der Wissenschaften selbst sind, zum anderen von den externen Aufgabenstellungen, die sich der technologischen Entwicklung als Bedürfnisse der Gesellschaft zeigen.

Damit ist der Weg der Wissenschaften nicht mehr der der Entfaltung der Vernunft, sondern ein in hohem Maße historisch-kontingentes Vorgehen, stabilisiert zwar durch Forschungstraditionen, durch die regulative Idee der Wahrheit

⁶ I. Lakatos: History of science and its rational reconstructions (1971), dt.: Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen, in: W. Diederich (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/M. 1974, S. 55–119.

⁷ L. Laudan: Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth, London 1977; St. Toulmin: Foresight and Understanding. An Enquiry into the Aims of Science (1961), dt.: Voraussicht und Verstehen. Ein Versuch über Ziele der Wissenschaft, Frankfurt/M. 1968, sowie ders.: Human Understanding, Vol. I (1972), dt.: Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt/M. 1983.

und durch die Forderung nach methodischer Strenge – aber welches die zulässigen und adäquaten Methoden sind, mit welchen Mitteln Aussagen im Sinne der regulativen Idee der Wahrheit zu prüfen sind und welches die die Weltsicht bestimmenden Traditionszusammenhänge sind, hängt von der jeweiligen geschichtlichen Konstellation, vom Stand der wissenschaftlichen Entwicklung und der außerwissenschaftlichen Weltsicht ab. So hat die Wissenschaftstheorie heute den alten Fortschrittsglauben restlos aufgelöst. Sogar die seit den Vorsokratikern selbstverständliche Auffassung, daß der Weg vom Mythos zum Logos, vom Mythos zu den Wissenschaften der Weg der vernunftgemäßen Erfassung der Welt sei, selbst dies wird heute von manchen Wissenschaftstheoretikern als historisch-kontingentes Faktum gesehen⁸. Wissenschaft wird danach zwar nicht irrational, weil jede Entscheidung für die Problem-, Gegenstands-, Methoden- und Kriterienauswahl in der jeweils gegebenen Situation – entgegen Kuhns früherer Auffassung – begründet ist; aber in seiner Entwicklung erweist sich der Prozeß gerade als nicht gerichtet. Für unsere Ausgangsfrage, ob Wissenschaft und Handlungsorientierung völlig voneinander getrennt werden können, bedeutet dieses Resultat aber zugleich, daß sowohl im Element der außerwissenschaftlichen Weltsicht wie in den externen Aufgabenstellungen der Wissenschaften eine Verbindung zur universellen Handlungsorientierung hergestellt ist, die über den rein kognitiven Anteil des Einsatzes der Wissenschaften als instrumentelle Vernunft hinausgeht. Überdies zeigt das Resultat der Wissenschaftstheorie, wie zutreffend Nietzsches These ist, daß wir die Wahrheit nicht haben: Alles Wissen ist in unserer heutigen Sicht hypothetisch, es ist historisch-kontingent und beruht auf Voraussetzungen, die einem zeitlichen Wandel unterworfen sind.

⁸ Dies vertritt K. Hübner in der Fortführung seiner „Kritik der wissenschaftlichen Vernunft“ (Freiburg/Br. 1978), in „Die Wahrheit des Mythos“ (München 1985), bes. S. 413.

Denkbar wäre nun, die Gerichtetheit des Prozesses der wissenschaftlich-technischen Entwicklung dadurch wieder herbeizuführen, daß eine Weltsicht gegenüber allen anderen ausgezeichnet, als verbindlich erklärt und festgehalten wird. So würde die Entwicklung einsinnig in eine bestimmte Richtung gelenkt. Die Voraussetzung hierfür wäre aber, daß sich sagen ließe, welches die richtige, zutreffende Sicht der Welt ist⁹. Genau das aber ist grundsätzlich nicht möglich, es sei denn um den Preis einer dogmatischen Metaphysik. Wenn Wissenschaften der regulativen Idee der Wahrheit verpflichtet sein sollen, müssen auch die Wahrheitskriterien der Kritik offenstehen, um auf diesem Weg auch die vorausgesetzte Weltsicht im Prinzip einer Kritik zugänglich zu machen. Dazu aber muß Wissenschaft frei sein. Der Pluralismus der Ansätze, die ungehinderte Auseinandersetzung unter ihnen, die Befreiung von jedem äußeren ideologischen Druck ist also immer noch (wenn auch aus anderen Gründen als in der Aufklärung, die hierin den Garant des menschlichen Fortschritts sah) Voraussetzung der wissenschaftlichen Entwicklung.

Versuchen wir, hieraus ein erstes Fazit zu ziehen. Wenn die Entwicklung der Wissenschaften nicht als linearer Fortschritt aufgefaßt werden kann, dann gilt das auch für die Entwicklung ihrer Anwendung. Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, den Weg der technischen Entwicklung als Fortschritt zu begreifen, und haben dabei übersehen, daß all ihre Schritte nur Antworten auf abgegrenzte Probleme sind, die von einer bestimmten Bedürfnislage abhängen. Was aber als lösungsbedürftiges Problem angesehen wird und was als

⁹ Von der Annahme, dieses Wissen zu besitzen, ist der Dialektische Materialismus geleitet. So kommt A. Gedö (Philosophie der Krise, Berlin [Ost] 1978) gerade zu der Auffassung, das philosophische Krisenbewußtsein dem bürgerlichen Denken als Ausdruck falschen Bewußtseins zuzuschreiben (S. 9), während der „reale Sozialismus außerhalb dieser bürgerlichen Krise“ stehe (S. 212).

Lösung akzeptabel erscheint, hängt wiederum von der jeweils gegebenen historischen Situation, genauer: von den zu dem Zeitpunkt vertretenen wissenschaftsimmanenten Kriterien und von der externen Bedürfnisstruktur ab. Nur wenn der schnelle Individualverkehr, das massenhafte Fliegen, die uneingeschränkte Nutzung der Atomenergie als zu lösende Probleme angesehen werden, etwa weil die schnelle und individuelle Fortbewegung als Bedingung der Mobilität und der individuellen Entfaltung verstanden wird, oder weil im Massentourismus eine wichtige Möglichkeit der Erweiterung individueller Erfahrungshorizonte gesehen wird, oder weil bei gleichbleibendem oder wachsendem Energieverbrauch der Bedarf anders nicht zu decken und das Schadensrisiko durch Rückstände fossiler Brennstoffe höher einzuschätzen ist, dann sind der neueste Sportwagen, ein Jumbo-Jet und Wackersdorf ein Fortschritt; nur wenn wir als Hörer den perfekten Klang als Substitut für den Konzertbesuch wollen, nur wenn ein Afrikaner erst mit einem Anzug europäischen Schnitts ein zivilisierter Mensch ist, sind CD-Plattenspieler und die neueste Textilfabrik eines Entwicklungslandes ein Fortschritt. In den dreißiger Jahren galt Stahlbeton als der Baustoff der Zukunft, die Nachkriegszeit feierte die Nüchternheit des Sichtbetons und die Grazilität von Spannbeton – heute dagegen charakterisiert die gängige Einschätzung dieses Werkstoffs nichts besser als die Rede vom „Zubetonieren“. Ähnliche, wenn auch nicht so sichtbare Verschiebungen der Bewertungen lassen sich hinsichtlich der Methoden und Resultate in den Erfahrungswissenschaften aufweisen. Wir selbst also bestimmen und verändern die Maßstäbe, mit denen wir Entwicklungen als Fortschritte messen, ja, aufgrund derer wir der Entwicklung immer wieder neue Impulse und Richtungen geben.

Widerspricht dies letzte Resultat nicht ganz und gar der täglichen Erfahrung, in der wir uns als Gefangene einer Technologie empfinden, mag sie nun Fortschritt oder Ent-

wicklung heißen? Wieso also kann eine von uns vorangetriebene Entwicklung zugleich als krisenhaft erfahren werden?

3. Wissenschaftsskepsis und Relevanzkontrolle

Ausdruck des gegenwärtigen Krisenbewußtseins ist eine Wissenschaftsskepsis. Sie findet ihren Niederschlag in einem Zweifel daran, daß die technisch-wissenschaftliche Entwicklung als Fortschritt für den Menschen aufzufassen ist. Die Wurzeln hierfür sind kaum in den eben dargestellten Resultaten der Wissenschaftstheorie zu finden als vielmehr in den Negativerfahrungen im Umgang mit Wissenschaft und Technik; die der Bewältigung von Lebensproblemen unmittelbar dienenden Positiva werden demgegenüber dank ihrer erfolgreichen Bedürfnisbefriedigung gar nicht empfunden, sondern einfach hingenommen. Diese Negativerfahrungen sind verschiedener Art. Hierzu zählt erstens die enttäuschte Heilerwartung des universellen Fortschritts, weil der moralische Fortschritt, den die Aufklärung verheißen hatte, ausgeblieben ist, zweitens die Erfahrung von Nebenfolgen: neue Technologien gefährden durch Unachtsamkeit, durch Mißbrauch oder einfach in Gestalt von nicht-einkalkulierten Begleiterscheinungen menschliches, tierisches und pflanzliches Leben und unseren Lebensraum – vom DDT-Einsatz über Seveso bis Tschernobyl –, neue Waffen schützen nicht nur vor unerwünschter Aggression, sie können mehr noch als alle früheren die Zivilbevölkerung vernichten und drohen, ganze Länder oder gar den Erdkreis unbewohnbar zu machen. Die dabei verwendeten Technologien sind nicht möglich ohne anwendungsorientierte wissenschaftliche Forschung; die Kritik an den Folgen schlägt deshalb durch auf die Wissenschaften selbst. Hinzu kommt drittens die Grenznutzererfahrung, daß der finanzielle Aufwand, den die Gemeinschaft für einen Zuwachs an Wissen erbringen muß, immer größer wird. Auf dem Hintergrund der Negativer-

fahrungen war bereits in den siebziger Jahren die Forderung nach einer Legitimation der Wissenschaften erhoben worden; aber so zutreffend die Diagnose ist, so sehr geht die Forderung, die vor allem an einem Kosten-Nutzen-Modell orientiert war, in die Irre, denn es geht nicht darum, etwa die theoretische Neugierde oder die allgemeinen Wissenschaftsziele zu demontieren, denn die positive Befriedigung von Lebensbedürfnissen durch Technik soll und kann ja gar nicht aufgegeben werden. Die Abwendung von den Wissenschaften, das „Aussteigen“ kann gerade in deren Licht keine ernsthafte Alternative sein, weil sonst elementare Lebensbedürfnisse nicht mehr erfüllbar sind und auf die Hilfe in klar umrissenen Aufgabenfeldern wie der Krebsforschung oder der Entwicklung eines Mittels gegen AIDS ebenso verzichtet werden müßte wie auf die Hilfe in Entwicklungsländern.

Statt dessen geht es zum einen um eine genauere und weitergehende Analyse der Mittelwahl zur Erfüllung eines Ziels in einer gegebenen Situation, zum anderen um eine umfassendere Abschätzung möglicher und tatsächlicher Nebenfolgen unter Einbeziehung der Möglichkeit des Mißbrauchs und menschlichen Versagens. Es handelt sich also, wie Lübke es einmal formuliert hat, um eine berechtigte Forderung nach Erhöhung des Relevanzkontrolldrucks¹⁰. Die Relevanzkontrolle selbst unterstellt dabei Relevanzkriterien, die ihrerseits der Kritik offen sein müssen. Ähnlich wie bei der Analyse der Wissenschaftsentwicklung stoßen wir hier also auf Voraussetzungen, die einer letzten Begründung nicht fähig sind, weil die Kriterien der Kritik der Kriterien kaum festliegen. War in den Wissenschaften ein Pluralismus der Schulen und Methoden die einzige Möglichkeit, der Irrationalität sich ablösender Paradigmata zu begegnen, so ist es hier eine offene Diskussion der Zielbe-

¹⁰ H. Lübke: Legitimitätswandel der Wissenschaft, in: Stimmen der Zeit, H. 3, Bd. 199 (1981), 193–202; S. 201.

stimmungen, der Relevanzkriterien und der einzusetzenden Mittel.

Dennoch bleibt die Analyse äußerlich und trifft nicht den Kern des Unbehagens, der sich in der Wissenschaftsskepsis artikuliert. Lübbes Auffassung, Wissenschaftsskepsis finde ihren adäquaten Ausdruck allein in einer Erhöhung des Relevanzkontrolldruckes, reicht allein nicht aus, weil das Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt nicht in die Diskussion miteinbezogen wird. Dies soll im nächsten Schritt geschehen.

4. Wissenschaft und Lebenswelt

Wissenschaften sind unter anderem durch den Anspruch gekennzeichnet, daß ihre Aussagen objektiv sind im Sinne einer vom jeweiligen Erkenntnissubjekt unabhängigen Begründbarkeit. Dies gilt trotz der Relativität und Hypothesenhaftigkeit aller erfahrungswissenschaftlichen Aussagen: Nie sind sie auf das Individuum bezogen, ja, alle wissenschaftliche Ausbildung besteht gerade darin zu lernen, hiervon abzusehen. Diese Elimination des Subjekts aus dem wissenschaftlichen Denken erfolgt gleichzeitig mit der Schärfung des Bewußtseins von der Individualität des Subjekts: Das meditierende Ich Descartes' gerät zur *res cogitans* und wird damit gerade wieder der Fülle entleert, die die Scholastik hatte sagen lassen: *individuum est ineffabile*. Diese Elimination des Subjekts hat Husserl zum Ausgang seiner Untersuchung über „Die Krisis der europäischen Wissenschaften“ gemacht. Er hat hingewiesen auf ihre Konsequenzen, nämlich auf die Abkehr von „Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“, nach „Vernunft und Unvernunft“, nach Freiheit und Verantwortung: Sie alle bleiben aus den Wissenschaften ausgeklammert, und mit ihnen alle Unmittelbarkeit der Lebens-

welt. Wissenschaften haben damit an Lebensbedeutsamkeit eingebüßt¹¹.

Nun soll hier nicht die Position des späten Husserl behandelt werden, es geht nur um den Verlust, den jede Wissenschaft für ihren Anspruch auf Begründbarkeit und instrumentelle Verwertbarkeit ihrer Aussagen zu zahlen hat: Damit ein technisches Gerät einsetzbar ist, muß es im Grundsatz unabhängig von dem es bedienenden Individuum sein; ebenso ist die Hochrechnung für einen GAU, den größten anzunehmenden Unfall eines Kernkraftwerks, unabhängig vom Rechnenden wie von den Ingenieuren, die ihn verhüten sollen. Aus systematischen Gründen kommt es also zu einem Auseinanderklaffen von Wissenschaft und Lebenswelt des Individuums, eine Kluft, die seitens der Wissenschaften prinzipiell nicht überwindbar ist, wenn ihr Grundanspruch auf Objektivität aufrechterhalten wird: Lebenswirklichkeit in ihrer Fülle und Individualität, und Wissenschaft in ihrem Objektivitäts- und Allgemeingültigkeitsanspruch schließen sich gegenseitig aus. Da aber die Technik heute die Arbeits- und Lebensbedingungen prägt, wird in der Spezialisierung und Funktionalisierung aller Abläufe nach Effizienzkriterien und unter Bedingungen der Austauschbarkeit der Subjekte die Lebenswelt den Erfordernissen durchrationalisierter Technik angepaßt¹²: Menschen werden als austauschbare Teile behandelt, selbst wenn ihnen im Mensch-Maschine-Dialog scheinbar eine Partnerfunktion eingeräumt ist, Arbeitskräfte richten sich nicht nach der erlebten, sondern nach der physikalisch meßbaren Zeit. Die Gleichheit der Individuen vor Vernunft und Erfahrung führt zum Verlust der Individualität; für soziale Belange, für

¹¹ Ed. Husserl: Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie, hg. v. E. Ströker, Hamburg 1977, S. 4 f. (§ 2).

¹² Diese Seite der technischen Rationalität betont F. Rapp („Die Selbstüberforderung der Vernunft“, in: Humanismus und Technik 24, 1981, 25–37, bes. S. 29).

Rücksichtnahme gegenüber dem weniger Effizienten, dem Langsameren, dem Behinderten oder weniger Angepaßten fehlt aus der Perspektive der Erfordernisse technisch-wissenschaftlicher Rationalität jeder systematische Ort. Sobald also am Menschen nicht die allen gleiche Vernunft betont wird, sondern seine Geschichtlichkeit, werden Wissenschaft und Technik im Umgang mit ihnen als unmenschlich erfahren!

Die Objektivität und Funktionalität wissenschaftlicher Vernunft vermögen also nicht nur das Individuum nicht zu erfassen, sie führen vielmehr dazu, das Individuum seiner Individualität auch in seinen Lebensbezügen zu entkleiden. In eine ähnliche Richtung weist eine zweite Einschränkung, die für das erfahrungswissenschaftliche Denken konstitutiv ist: Jede Wissenschaft nimmt Generalisierungen vor, die als universell verstanden werden. Erfahrungswissenschaftliche Hypothesen sollen für alle Zeiten und für jeden Raum Gültigkeit haben, das Fallgesetz „gilt“ auch dann, wenn da nichts ist, das fallen könnte; daß Blei vor Gammastrahlung schützt, gilt auch, wenn es nichts mehr zu schützen gibt. Die formulierten Gesetze – darin liegt ja ihre ungeheure Fruchtbarkeit – sind nicht nur unabhängig davon, wer sie anwendet, sondern auch davon, was der Fall ist, was wir aus der Welt machen oder gemacht haben. Auch wenn alle Kohle abgebaut und verheizt sein sollte, gilt, daß Kohlenstoff und Sauerstoff zu CO_2 reagieren, das chemische Gesetz warnt nicht vor knapper werdenden Ressourcen von Sauerstoff oder vor den begleitenden Nebenwirkungen einer Kohlendioxydatmosphäre, denn die Lebenswelt und unser Lebensraum kommen in ihnen nicht vor. Hieraus ist die Folgerung gezogen worden, die Naturwissenschaften müßten heute eine ganz andere Gestalt annehmen¹³. Das aber

¹³ G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn: Die Finalisierung der Wissenschaften, in: W. Diederich (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/M. 1974, 276–311, S. 288.

würde bedeuten, sie aufzugeben, denn sie müssen, wie Descartes es als methodische Regel formuliert hat, der Ordnung der Vernunft folgen, nicht der der Dinge. Wieder also zeigt sich eine Kluft, diesmal zwischen der Universalität wissenschaftlicher Aussagen und der Begrenztheit und Endlichkeit unseres Lebensraumes und seiner Bedrohung durch die Zerstörung ökologischer Gleichgewichte, den Verlust von Ressourcen und das Distribuieren von Giften. Die Wissenschaften müssen uns die gesuchte Orientierung schuldig bleiben.

Der Ausweg, der heute beschritten wird, besteht in der Entwicklung neuer Disziplinen, beispielsweise der Ökologie. Die eben aufgezeigte Kluft zwischen Wissenschaft und Lebenswelt einerseits, Wissenschaft und Lebensraum andererseits können sie nur dadurch überwinden, daß sie Wertungen vorschlagen und argumentativ unterstützen. Welche Schwierigkeiten dem entgegenstehen, läßt sich leicht feststellen, denn die doch scheinbar recht handfeste Frage, welche Strahlendosis in welchen Bereichen tolerabel sei, hat in den letzten Wochen zu Auskünften geführt, die bis zu drei Zehnerpotenzen auseinanderlagen. Dabei geht es um Bewertungen mit einem recht klar umrissenen Faktenbefund! Um wieviel uneinheitlicher muß die Diskussion bei der Veränderung etwa von Ökosystemen ausfallen! Unsere heutigen Ökosysteme sind ja in Mitteleuropa nichts Naturbelassenes, sondern die Folge jahrhundertelanger regelmäßiger Eingriffe, die unsere Kulturlandschaft hervorgebracht haben. Jeder neuartige Eingriff läßt nun nach einer Zeit der Anpassung ein neues Gleichgewicht entstehen. Das gilt auch beispielsweise für die Vorverlegung der Sommermahd, die vielen Blumen und Schmetterlingsarten den Lebensraum entzogen hat. Ein neues Gleichgewicht wird sich sicher einstellen, vielleicht mit weniger, vielleicht mit angepaßten Schmetterlingen und Wiesenblumen. Warum wollen wir hier stabilisieren und die einstige Artenvielfalt erhalten,

während der alte Dorfteich mit allen Fäkalien des Ortes als Biotop sehr wohl zugunsten einer Kläranlage und eines viel weniger „lebendigen“ Teiches umzugestaltet ist? Keine empirische Wissenschaft kann diese Wertungsfrage beantworten. Erfahrungswissenschaften können uns womöglich mehr über die jeweiligen Nebenfolgen sagen, aber deren positive oder negative Bewertung geht über jede Erfahrung hinaus.

5. Schluß

Die Krise, hervorgerufen durch die schmerzliche Erfahrung, daß uns die Wissenschaften in Fragen der Lebenswelt und des Lebenswertes die erwartete Orientierung nicht geben können, verlangt ein ganz neues Instrumentarium zu ihrer Lösung. Verfehlt wäre es, die Last den Wissenschaften als solchen aufzubürden oder gar ihre Legitimation grundsätzlich anzuzweifeln. Vielmehr muß man sie hier in ihrer Funktion zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse auf theoretischer wie praktischer Ebene sehen. Dies läßt sich wiederum nicht durch eine sozialwissenschaftliche Bedürfnisforschung ein für allemal erledigen, denn zum einen werden durch die Bereitstellung neuer technischer Möglichkeiten neue Bedürfnisse geweckt, zum anderen folgt aus einem empirisch aufweisbaren Bedürfnis keineswegs der Anspruch auf dessen Befriedigung: Kultur und Zivilisation beruhen ja gerade wesentlich auf der Beherrschung und Zügelung der Bedürfnis- und Triebstruktur. Hier geht es also um fundamentale Bewertungsfragen. Diese umfassen aber nicht nur die Evaluierung von Bedürfnissen, sie gehen weiter. Denn was jeweils in einer Gesellschaft als lösungsbedürftiges Problem angesehen wird, welche Lösungen akzeptabel angesichts der Nebenfolgen erscheinen und wie groß ein immer verbleibendes Restrisiko sein kann, ja selbst die Frage, unter welchen Gesichtspunkten Nebenfolgen über-

haupt in die Überlegungen einzubeziehen sind – das sind die Fragen, die aufzunehmen und zu verarbeiten unsere Aufgabe ist. Die Entwicklung von Sondergebieten wie Wissenschaftsethik und Ökologie sind hierzu je für sich gar nicht in der Lage, leisten aber fraglos wichtige Hilfen. Die Benda-Kommission zu Problemen der Gentechnologie war in ihrer interdisziplinären Zusammensetzung mit Medizinern, Soziologen, Psychologen, Juristen, Theologen und Philosophen ein Beispiel für eine Lösungsstrategie, die weiterführen kann. Sie hat ihre Aufgabe darin gesehen, auf dem Hintergrund der unsere Kultur bestimmenden Werthaltungen und Vorstellungen von verantwortlichem Handeln den Weg zur Bewältigung der unmittelbar anstehenden sittlichen und rechtlichen Probleme gentechnologischer Forschung zu weisen und die Grenzen sittlich und rechtlich vertretbarer Eingriffe abzustecken, um so eine Orientierung im Neuland zu ermöglichen¹⁴.

Doch nützt alle Kommissionsarbeit und alle verantwortungsvolle Arbeit der Fachleute nichts, wenn sie nicht getragen wird von einer Gesellschaft, die als offene Gesellschaft nicht nur divergierende Einzelpositionen tragen und ertragen können muß, sondern die Fähigkeit entwickeln muß, diese so zu integrieren, daß eine gemeinsame Orientierung gefunden wird. Dies nun ist der Punkt, an dem sich die Krisen, die wir bisher in der Beziehung zwischen Wissenschaft und sinnstiftender Orientierung in der Lebenswelt thematisiert haben, zu einer Orientierungskrise schlechthin ausweiteten. Denn während in früheren Jahrhunderten die Sinnfrage beantwortbar erschien – sei es durch den Glauben, sei es in der empiristischen Tradition des *moral sentiments*, sei es in der rationalistischen Tradition durch ein aus der Vernunft ableitbares universelles Sittengesetz –, ist gerade

¹⁴ Der Bericht der Kommission gibt hierüber Aufschluß: „In-vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie“, München 1986 (= Gentechnologie – Chancen und Risiken, Bd. 6).

das Resultat der immer weiter vorangetriebenen Begründungsversuche, daß eine letzte und verbindliche Antwort nicht zu erhalten ist: Das ist es, was Nietzsche vor allem im Auge hatte, als er von der Überzeugung sprach, die noch kein Zeitalter hatte, daß wir die Wahrheit nicht haben. Was zunächst den Eindruck einer Legitimationskrise der Wissenschaft erweckte, hat also einen ganz anders gearteten dreifachen Hintergrund: Zum ersten vermögen die Wissenschaften die seitens der Gesellschaft von ihnen erhoffte Orientierung von ihrer Struktur her nicht zu geben. Zweitens stellen uns die Wissenschaften in ihren Anwendungsproblemen vor immer neue Situationen und Fragen, deren Beantwortung die Fort- und Umgestaltung bislang akzeptierter Orientierungen verlangt. Zum dritten sind diese Orientierungen selbst nicht mehr absolut begründbar. Andererseits bedürfen wir, um überhaupt handeln zu können, sowohl formaler Prinzipien als auch inhaltlicher Maßstäbe. So sind wir der Überzeugung, gegen den Typus einer Nietzscheschen Herrenmoral ein Generalisierungsprinzip nach Art des kategorischen Imperativs annehmen zu sollen, getragen von der Auffassung, daß alle Menschen gleich sind. So stellen wir die Forderung nach Freiheit, Selbstverantwortung und Selbstbestimmung gegen Unfreiheit, Fremdbestimmtheit und Dogmatismus. Aber die Begründung hierfür kann nur in einem in der Gesellschaft gefundenen und von ihr getragenen, immer wieder zu erneuernden Grundkonsens bestehen. Dessen inhaltliche Ausprägung wird stets in der Bewältigung anstehender Probleme erfolgen müssen. Welche diese sind, ist nicht prognostizierbar. Im Gegensatz zu früheren Jahrhunderten folgen sie überdies so rasch aufeinander und sind wegen der rasanten Umgestaltung unserer Welt durch die Technik von immer anderer, nicht vorhersehbarer Gestalt, so daß eine globale Krisenbewältigung nicht möglich ist. Zur Permanenz der Krise tritt so das Erfordernis, in Permanenz die sinnstiftende Ordnung fortzuentwickeln.

Wenn dabei die Grundwerte von Freiheit und Selbstverantwortung des Individuums erhalten und mit den ordnenden Funktionen des Gemeinwesens in einer durch und durch technisierten Welt in einer Balance gehalten werden sollen, so wird dies nur dann gelingen, wenn nicht Utopien zur Leitschnur dienen, mögen sie nun einem romantischen „Zurück zur Natur“, einem Ruf nach „law and order“ oder dem Wunschtraum einer antagonismenfreien Sozietät entspringen, weil tragbare und tragfähige Lösungsvorschläge anknüpfen müssen an die Gegenwart, in der wir leben, und an die Wirkungsgeschichte, in der wir stehen und der wir die begrifflichen Mittel entnehmen, einem neuen Problem gegenüber eine Lösung zu suchen. Die Wirkungsgeschichte aber ist die unserer abendländischen Kultur. Nur in ihr stehend und mit ihr, nicht gegen sie, also mit den Wissenschaften und der Technik und nicht gegen sie, mit unseren Vorstellungen von Menschenrecht und Menschenwürde und nicht gegen sie, im Wissen um die Relativität und Fehlbarkeit menschlicher Wahrheitsansprüche und nicht gegen sie kann es gelingen, eine technische Zivilisation um des Menschen willen zu verwirklichen.

III. Norm- und Ideologiebildung durch politische Ereignisse und soziale Prozesse

THOMAS NIPPERDEY

Der Umbruch zur Bürgerlichen Gesellschaft seit der Amerikanischen und Französischen Revolution

Die politische Kultur der bürgerlichen Gesellschaften des Westens zwischen 1800 und 1918 ist von der Französischen wie der Amerikanischen Revolution entscheidend geprägt worden, und diese Prägung wirkt bis heute fort. Dieser Satz verliert seine scheinbare Trivialität, wenn wir ihn zuspitzen. Er gilt nicht nur für den Erben der Revolution, die liberale Demokratie, sondern auch für deren Gegner. Das alte Establishment von staatlich monarchischer und bürokratischer Herrschaft, Adel und Kirche, die Konservativen und die „Klerikalen“, und dann die Sozialisten, antiliberal allesamt, sind Teil jener revolutionsgeprägten Kultur geworden, haben sich ihren Prinzipien angepaßt und eingefügt. Und: unser Anfangssatz gilt für alle westlichen Gesellschaften, obwohl es doch, wie jeder weiß, überall anders war. Aber wenn man die neue Kultur mit der ständischen Gesellschaft, dem Absolutismus oder der alteuropäischen Tradition insgesamt vergleicht, mit den asiatischen Kulturen, mit dem zaristischen Rußland oder dem Balkan und dann mit den Totalitarismen wie den Massendemokratien unseres Jahrhunderts, dann wird die Gemeinsamkeit der westlichen Kultur im bürgerlichen Zeitalter doch ganz unmittelbar anschaulich. Auch die Deutschen gehörten, wie immer es mit dem sogenannten Sonderweg stehen mag, in der Perspektive des „Westens“ zur westlichen Familie, vielleicht etwas zurückgebliebene Vettern, aber doch auf dem rechten Wege. (Und die Betonung von Unterschieden vor 1914 hing in Deutschland wie in England und Frankreich natürlich mit

den antagonistischen National-Ideologien zusammen.) Jeder Blick auf Frankreich – vom Cäsarismus bis zum Imperialkolonialismus der Marschälle – zeigt fast ebensoviel Bruchstellen und Abweichungen vom britischen vermeintlich normalen Typus der westlichen Kultur. Bei allen Unterschieden und bei allem realen Gewicht der deutschen Abweichungen: es gibt eine starke und deutliche Gemeinsamkeit der westlichen Kultur. Wir versuchen sie als Idealtypus zu fassen.

I.

Diese politische Kultur also ist Erbe der beiden Revolutionen. Ich hebe zunächst einige Momente hervor, die ich als metapolitisch bezeichne. Diese Kultur beruht nicht mehr auf Tradition, darauf, daß man handelt und sich verhält wie der Vater und Großvater, also mit David Riesman gesprochen auf Traditionsleitung, sondern auf Innenleitung, auf der Autonomie des einzelnen. Das ist natürlich kein statistisches Faktum, wohl aber die geltende Norm. Autonomie ist das Zauberwort der neuen Kultur. Das heißt ein Dreifaches: zuerst, alles Gegebene und alles Gewollte ist nicht auf göttliche oder menschliche Setzung und nicht auf Tradition zurückzuführen; Vernunft muß es begründen, rechtfertigen, legitimieren. Sodann heißt Autonomie: Herauslösung des Menschen aus vormundschaftlichen Bindungen, aus den herrschaftlich-bürokratischen des Absolutismus, aus den ständisch-feudalen und korporativen der alten Gesellschaft: Emanzipation also, in einem konkreten Sinn (und nicht in der abstrakt unendlichen Bedeutung, die das Wort in den letzten 20 Jahren angenommen hat). Endlich: es geht bei der Autonomie um das Individuum, um die Entfaltung seiner Möglichkeiten und seiner Kräfte, nicht gegen Staat und Gesellschaft, aber in ihnen. Das knüpft an die westlich-europäische Tradition an. Die christliche Religion hat die Seele des einzelnen und ihren absoluten Wert unvergleich-

lich herausgehoben, die Bildungswelt der Renaissance hat die geistige und persönliche Individualität betont. Aber erst seit den Revolutionen wird der europäische Individualismus eine allgemeine und weltliche Sache, prägt er die politische Kultur. Die überindividuellen Formationen sind nicht mehr, wie in der überkommenen politischen Tradition, ständisch, naturhaft, vorindividualistisch, nämlich von Geburt her, und stärker als das Individuum, sondern – wie Verein, Partei, Nation – aus dem Entschluß oder der bewußten Bejahung des Individuums konstituiert; das macht das Neue aus.

Diese Kultur, die der Idee nach auf der Autonomie des Individualismus beruht, löst sich ab vom Gegebenen. Nicht nur wird alles, was war und was ist, Tradition und Gegebenheit also, unter Rechtfertigungszwang der Vernunft gesetzt (da genügt nicht mehr, daß etwas immer schon so war, von Gott, von Natur eben so ist), sondern alles Gegebene wird unter die Kategorie des Sollens gerückt, unter Werte, Ideale und Normen. Nicht wie etwas ist oder war, sondern wie es sein soll, das ist primär wichtig. In Deutschland z. B. ist das mit der bleibenden Wirkung von Kant verbunden. Die gesamte politische Kultur gerät unter einen ganz neuen Druck der Moralisierung. Niemand darf mehr öffentlich so unbefangen über Macht und Politik reden wie Machiavelli, wie die Antike, wie das 18. Jahrhundert. Natürlich gab es auch in der alten Welt Normen und Ideale, aber die christliche Teilung in zwei Reiche, in Diesseits und Jenseits, und der christliche Realismus gegenüber Sünde und Teufel hielten den bürgerlich-moralischen Anspruch von Tugend und Sozialideal auf die Politik in Grenzen; unbegrenzt, säkular-menschheitlich wurde er erst seit der Revolution. Daraus entsteht in der intellektuellen Sphäre die eigentümlich moderne Spannung zwischen humanitär-freiheitlicher Rhetorik, die Machtinteressen und Ambitionen überbaut oder verdeckt (Liberalen und Demokraten geht es nicht um

Macht) und der immer neuen Kritik – von Marx über Nietzsche zu Max Weber z. B. –, die unter dem Firnis der Ideale die Realitäten ans Licht bringt. Dennoch wäre es falsch, diese Moralisierung zum Gegenstand moralistischer Hyperkritik zu machen. Denn jede Kultur lebt von der Spannung von Norm und Realität, das ist normal und entspricht dem Wesen von Norm wie Realität; und die Veränderung der Normen, jene Moralisierung, übt auch auf die Realität ihre Wirkung aus, wir können von einem Prozeß der Zivilisierung sprechen, so gewiß das Nicht-Zivilisierte sein Gewicht behält. – Die Wendung vom Sein zum Sollen ist zugleich eine Orientierung der politischen Kultur auf Zukunft hin, auf angestrebte, prognostizierte, befürchtete Zukunft (nicht auf Vergangenheit oder Gegenwart). An die Stelle der ewigen Zukunft Gottes tritt die innerweltliche Zukunft, die innerweltliche Transzendenz. Das 19. Jahrhundert ist geprägt vom „Entschluß zur Zukunft“, jetzt geschieht ständig Neues unter Gottes Sonne und es soll geschehen – und das reicht weit über den merkwürdigen anthropologischen Optimismus der Fortschrittsgläubigen hinaus. Die Zukunft ist das Thema und Ziel der Bemühungen der Gegenwart wie aller Reflexionen auf die selbstläufigen Prozesse. Das Handeln hat Programm, die Dynamik der Veränderer, der Beweger und Macher, regiert die Weltstunden. Die Kultur seit der Revolution ist dynamisch und futuristisch, die Technik, die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Ästhetik und – die Politik. Weil es dem Leben jetzt bewußt um die Zukunft geht, wird Politik jetzt so wichtig und wird Politik – übers Bewahren wie über einen Sonderbereich der Herrschaft hinaus – auf Zukunft und aufs Ganze bezogen. Das 19. Jahrhundert und ein Teil des 20. Jahrhunderts sind erfüllt von politischen Bewegungen (ein neues Wort gewiß): Liberalismus und Nationalismus, Demokratie und Sozialismus, Katholizismus. Und im Kern dieser so charakteristischen politischen Bewegungen, ja auch im Kern

der Anti-Beweger, der Konservativen, steckt das, was wir einen politischen Glauben nennen können. Alle großen Gruppen der Gesellschaft werden davon ergriffen. Ich sage „Glaube“, weil es um letzte oder quasi letzte Überzeugungen geht, für die man sein Leben einsetzt, die auf ewige Dauer, Brüderlichkeit und Heil zielen, ihre Anhänger mit einem Stück Enthusiasmus erfüllen und mit säkularisierten christlichen Gehalten und Symbolen operieren. Noch in der Veralltäglicung der Routine schimmert dergleichen immer wieder durch oder bricht neu aus. Das ist die andere, die subjektive Seite der immanenten Transzendenz.

II.

Nach diesem Ausgriff in die Metapolitik – er ist nur scheinbar spekulativ und ohne ihn wird man das Ganze, um das es hier geht, nicht verstehen – gehen wir zu den einfacheren, den vor Augen liegenden Elementen der politischen Kultur weiter. Man kann grundsätzlich und um der Klarheit willen zwischen liberalen und demokratischen Elementen unterscheiden, auch wenn sie in den politischen Bewegungen lange Zeit eng verbunden waren und später sich anglichen. Das liberale Element zuerst: die Staatstätigkeit wird nach Inhalt und Methoden eingegrenzt, der Raum der Staatsfreiheit erweitert. Nicht mehr gilt: was nicht erlaubt ist, ist verboten, sondern umgekehrt: was nicht verboten ist, ist erlaubt. Die Freiheitssphäre des einzelnen soll durch Grundrechte gesichert werden. Und diese Freiheitssphäre ist, das hören viele Leute nicht gerne, zunächst und vor allem Privatsphäre. Das Private – frei vom Druck des Staates, auch des demokratischen Staates, von der Gesellschaft, ja von der Politik – ist einer der ganz zentralen Werte dieser Gesellschaft; darum wird das Verhältnis zwischen privat und öffentlich neu bestimmt. Sodann: der soziale Status wird (im Ergebnis) nicht mehr durch staatlich fixierte Stufen gesell-

schaftlicher Privilegierung bestimmt; durch Zugehörigkeit zum Adel, zur Zunft, zu einer Kirche z. B. Nicht Geburt, sondern Talent und Leistung sollen den sozialen Status und die – jedenfalls rechtlichen – Chancen des Menschen bestimmen: freie Bahn dem Tüchtigen. Es gehört zu den Urüberzeugungen dieser Gesellschaft, daß rechtliche Gleichheit die freie Entfaltung der Person und das Leistungsprinzip unverbrüchlich und hinreichend sichert. Rechtsgleichheit wird als Chancengleichheit verstanden und legitimiert darum zureichend die sozialen Unterschiede als Leistungsunterschiede. Auch der Adel wird dem bürgerlichen Prüfungszwang unterworfen. Daß die Leistungsgesellschaft dann auch die Klassengesellschaft wird, ist bekannt genug; ich komme darauf zurück. Endlich: die staatlich-öffentlichen Verhältnisse sollen nicht mehr personal, sondern sachlich geordnet werden, nicht Menschen, sondern Normen sollen herrschen, Machtbeziehungen sollen Rechtsbeziehungen werden, der Staat – wie es bei uns mit Emphase heißt – Rechtsstaat. Das alles akzeptieren auch die Konservativen. Nur diese Versachlichung hat – auf der Grundlage alteuropäischer Tradition – ermöglicht, Machtwechsel, Regierungswechsel durch prozedurale Vorschriften (Wahl- oder Abstimmungsergebnisse) gewaltlos zu lösen und nicht – wie in Lateinamerika und in vielen Ländern der Dritten Welt – den Staatsstreich und die Selbsthilfe zur Norm in solchem Krisenfall zu machen. Die so einwurzelnde Selbstverständlichkeit ist eine der erstaunlichen Leistungen der liberalen Kultur.

Neben dem liberalen steht das demokratische Element. Politik ist Bürgersache, die Bürger nehmen an den gemeinsamen Sachen teil und bestimmen mit. Das ist neu, das alte Herrschaftsmonopol und der Ausschluß des Privatmannes von der Politik gehen dahin. Dem Sog dieser Umwälzung können sich auch die Konservativen nicht entziehen, sie werden antiabsolutistisch, und es entsteht – gegen heutige

Vorurteile muß man es betonen – eine konservative Demokratie, die Tories, ein Teil der Schweizer Parteien, die populistischen christlichen Parteien. Das ist zwischen 1800 und 1914 unterschiedlich nach Gesellschaft, Zeitperioden und Sachgebieten (Außenpolitik z. B. ist wenig öffentlich, die Macht der Verwaltung auf dem Kontinent viel stärker als im Angelsächsischen). Aber die Beteiligung und die Beteiligungsrechte nehmen wie selbstverständlich zu und ihre institutionellen Medien: die Presse, die öffentliche Meinung, die Kundgebung und das demonstrative Fest und vor allem die neue Form der gemeinsamen Organisation, der freie Verein, dem man nicht mehr wie der alten Korporation qua Geburt oder Berufstätigkeit, sondern aus freien Stücken zugehört. Der alteuropäische Pluralismus, die Voraussetzung aller europäischen Kultur und aller Freiheiten, ändert seinen Charakter: es sind nicht mehr Institutionen wie Staat und Kirche, Stadt und Zunft und Universität z. B., die ihn ausmachen, sondern die neuen freigebildeten öffentlichen und popularen Gruppen: Pluralismus nicht mehr des Establishments, sondern der Bewegungen. Selbst so alte Mächte wie die Kirche sind nicht mehr durch Tradition und Autorität allein mächtig, sondern als Bewegungen – daran sieht man besonders gut das Neue. Auch die Konservativen müssen in den Prozeß der Diskussion eintreten, Anhänger werben, sich öffentlich legitimieren. Und wenn man sich die Leistung Bismarcks vergegenwärtigt, gewahrt man das Gleiche: er hatte erkannt, daß er, auch wenn es ihm um die Erhaltung der konservativen Strukturen und Machtbastionen ging, nicht gegen den Geist der Zeit, die bürgerlich-öffentliche Meinung regieren konnte, darum das Bündnis mit dem nationalen Liberalismus, darum Bismarck der Revolutionär. Selbst das deutschlandfixierte Sonderwegsargument von den – mit Thomas Manns Selbstbezeichnung – „unpolitischen“ Deutschen schränkt unsere generelle Feststellung nicht ein: es betont Unterschiede im Stil, im Grad

der politischen Teilnahme, in ihrem Stellenwert im Haushalt des Lebens, aber doch auf der Basis von Bürger- und Wahlrechten, von der Tatsache einer großen extensiver und intensiver werdenden politischen Öffentlichkeit aus. Die Nahperspektive auf die gewichtigen deutschen Sonderbedingungen und die deutschen Abgrenzungsbedürfnisse darf die Einsicht auch in den Zusammenhang der politischen Kultur Europas nicht verdunkeln. Und das gilt sogar im Blick auf die geringere Zivilität der Lebensformen in Deutschland (die man freilich nicht vom englischen, sondern nur vom französischen Beispiel her beurteilen sollte).

III.

Die politische Struktur der Bürgerlichen Gesellschaft steht so mit ihren liberalen und ihren demokratischen Elementen auf dem Boden der Errungenschaften der atlantischen Revolution. Aber sie ist keine revolutionäre Gesellschaft, keine revolutionäre Kultur: sie übernimmt die Revolutionsideale – mehr die amerikanischen als die französischen – unrevolutionär, hegt sie ein. Diese Gesellschaft ist *postrevolutionär*, lebt mit den Erfahrungen, ja dem Schock der Revolution. Ist doch in Frankreich der Aufbruch der Freiheit in die Herrschaft des Schreckens und der Guillotine umgeschlagen, in Partei- und dann Militärdiktatur, in imperialen Krieg, in den reißenden Wirbel immer neuer Umstürze, Verfassungen und Kriege, in den Verlust aller Stabilität. Für die Liberalen war das nicht, wie für die Konservativen und selbst für Burke, das Wesen jeder Revolution, sondern eine vermeidbare Fehlentwicklung, aus dem schönen 1789 mußte nicht das schreckliche 1793 werden. Wie auch immer, Revolution war Ausnahme, war das, was man zu vermeiden suchte, und wenn es sie gab, war sie Revolution wider Willen – wie 1848. Die Norm der Kultur war die Reform, die allmähliche Verwandlung der Verhältnisse. Man wollte nicht nur Fort-

schritt, sondern auch Stabilität. Von daher tendiert diese Kultur dazu, die beiden gegensätzlichen Momente der Revolution, das liberale und das demokratische, oder Freiheit und Gleichheit, miteinander auszugleichen, ja bei den Verfassungsidealen hat das liberale Prinzip der Gewaltenteilung, der checks and balances, einen gewissen Vorrang vor dem der Volkssouveränität. Montesquieu rangiert vor Rousseau, das Mißtrauen gegen Partei- und Komiteeherrschaft wie Versammlungsdemokratie oder demokratischen Zentralismus ist primär. Das prägt das politische Klima – selbst in radikal demokratischen Gesellschaften wie der Schweiz von 1848 –, das hat auch einer der kontinental-liberalen Lieblingsideen, der von der vermeintlich unabhängigen Judikatur, ein so starkes und die Kultur prägendes Gewicht gegeben. Das Prinzip der Gewaltenteilung ist dann überall auch den älteren, vorbürgerlichen Mächten, der Monarchie, den Oberhäusern oder dem Föderalismus zugute gekommen, den kontinuierlichen Übergängen statt den Brüchen.

Neben die andere Gewichtung von Inhalten und Zielen tritt als Spezifikum der *postrevolutionären* Kultur eine andere Weise der metapolitischen Begründungen, die den ganzen Alltag durchdringt. Die Revolution hatte mit der Aufklärung von der Natur und der Vernunft her (und allenfalls dem Gott der Natur und Vernunft) argumentiert. Aber nun hatte man sich im Namen der Vernunft gegenseitig die Köpfe abgeschlagen, andere mit Krieg überzogen und alles Unterschiedliche zu nivellieren gesucht. Das war nicht unbedingt überzeugend. Der Begriff Natur verliert seinen politisch-sozialen Normcharakter. Von der Vernunft kann man sich natürlich nicht verabschieden – aber sie verliert ihren abstrakten Absolutheitsanspruch, ihre philosophisch-theoretische Zuspitzung; der gesunde Menschenverstand wird trotz der Verachtung, die ihm zumal die deutschen Philosophen ob seiner Platitude zuteil werden ließen, in der Normalkultur rehabilitiert. Und die Vernunft wird in der

Dialektik der Aufklärung pluralisiert. Dafür sind die beiden neuen Leitworte der Kultur der nächsten anderthalb Jahrhunderte prägend: Erfahrung und Geschichte. Erfahrung, systematisch gesammelt und aufbereitet, insofern wissenschaftlich gefaßt, wird zur Basis des politisch-gesellschaftlichen Verstehens wie Handelns: Soziologie und Sozialwissenschaften werden anstelle deduzierender Philosophie bei Saint-Simon, Mill oder Lorenz Stein Begründungswissenschaften. Daneben wird die Geschichte die große Lehrmeisterin und Einfärberin der politischen Kultur; aus ihr erfährt man, lernt man, was wir tun sollen und tun können und wie, was an der Zeit ist, warum die Völker unterschiedliche Ziele und Handlungsspielräume haben. Man braucht nur ein paar zufällig gewählte politische Reden durchzugehen, um dieses Bezugs zur Geschichte gewahr zu werden. Bismarcks „Nach Canossa gehen wir nicht“ verstand jeder, der dazu gehörte, und die Oppositionskultur der Arbeiterbewegung war von Marx bis zu den Gewerkschaftsreformisten nicht weniger historistisch. Das Schicksal der Utopie ist ein Beispiel für diese Verschiebungen: nicht mehr die Konstruktion einer besseren Welt aus einem (zumeist isolierten) Vernunftprinzip, sondern die Herleitung des utopischen Weltzustandes aus der Analyse von Erfahrung, der Extrapolation oder Prognose, oder einer durchkonstruierten Weltgeschichte, darauf kommt es jetzt an. Utopien nicht mehr für immer, sondern für heute, nicht im Sprung, sondern im Übergang – Utopien münden in Soziologie, Sozialismus, in humanitäre Reformen und in Prognosen – das also ist charakteristisch für die Begründungsweise der postrevolutionären Kultur.

Das dritte spezifisch postrevolutionäre Moment ist der *elitäre* Zug dieser Kultur, sie differenziert zumal die Beteiligungsmöglichkeit nach sozialem Rang. Ich teile nicht die verbreitete Abneigung gegen Eliten – sie gibt es in jeder bisher bekannten Gesellschaft; die politischen Probleme dabei sind die Offenheit des Zugangs, die Bindung an Funk-

tionen und der Stil der Distanzen; aber im Vergleich zu heute ist gewiß die Gesellschaft des vorigen Jahrhunderts, ja bis ins Zeitalter der Weltkriege hin nur in Grenzen egalitär, das gilt, umgekehrt wie heute, auch und gerade für das Normensystem. Nicht mehr der Adel natürlich, aber die durch Leistung und Bildung definierten, im Normalfall auch durch Klassenherkunft und Vermögen begünstigten bürgerlichen Honoratioren, auf sie kam es an. Das hatte zuerst einmal einen einfachen und heute verdrängten Grund: die politische Kultur war in einem ausgezeichneten Sinne städtisch, obschon doch – im vorigen Jahrhundert – die Mehrheit der Menschen noch auf dem Lande lebte. Politische Kultur war unter dem Zwang der argumentativen Diskussion eine Kultur der Wörter, des Lesens und Schreibens, des Gedruckten, der Kenner und Könner der Rede, der Bildung. Es ist darum überhaupt nicht verwunderlich, daß das deutsche Volk 1848 – bei ziemlich allgemeinem Wahlrecht – zwar nicht nur, wie die Legende sagt, Professoren, aber doch ganz überwiegend akademisch Gebildete als seine Sprecher nach Frankfurt schickte; auch bei den Demokraten waren die ‚Volksmänner‘ Rechtsanwälte, Privatdozenten, Schriftsteller. Und seit dem Beginn des Jahrhunderts schon mußten in Deutschland die Kaufleute und Unternehmer wie die Landadligen die Bildung des Gymnasiums haben, um mitreden zu können. Bildung war Voraussetzung der Politik, war die Möglichkeit des Aufstiegs und war die Brücke des Überstiegs für die alten Eliten – die Geschichte des englischen Adels und seiner jüngeren Söhne zumal ist (bis zu Tony Benn) klassisch für *diesen* Sachverhalt. In Deutschland spielten bei der Herausbildung der politischen Klassen die Beamten eine besondere Rolle, in Frankreich Advokaten und Journalisten. Neben diesem sozialen Phänomen steht das institutionelle: das Wahlrecht ist lange Zeit begrenzt und wird nur langsam erweitert. Das ist natürlich auch Klasseninteresse der Besitzenden – Furcht vor dem Besteuerungs-

recht der Besitzlosen, das ist oft genug gesagt worden. Aber es gab dafür auch gute Argumente, das Pochen auf den Zusammenhang von Volkserziehung und Wahlrecht und die Furcht vor der konservativen, klerikalen, cäsaristischen oder radikalen Demagogie. Allgemeines Wahlrecht war nicht per se liberaldemokratisch, es brachte z. B. die plebiszitäre Diktatur Napoleons III. hervor. Es ist eine Illusion zu meinen, daß das, was wir lieben, Liberalismus und Demokratie, Mitbestimmung und rechtsstaatliche Verfassung historisch immer und überall zusammenginge. In Deutschland ist bekanntlich das allgemeine Wahlrecht – Männerwahlrecht – im europäischen Vergleich recht früh 1867/71 eingeführt worden – mit sehr ambivalenten Folgen für unsere politische Kultur, nämlich der Schwächung des Liberalismus. Aber auch bei demokratischem Wahlrecht und parlamentarischem System blieb das Phänomen einer politischen Klasse, unterschieden vom Volk und in Spannung zu ihm; aus dieser Spannung leben, weil sie politisch mobilisierbar ist, neue Richtungen. Nicht nur Konservative haben auf den Unterschied des realen Volkes und der politischen Repräsentanz hingewiesen, sondern auch die Sozialisten, und die Demokraten neigten bei konservativen Mehrheiten dazu, auf einen angeblich wahren Willen des Volkes, der avantgardistisch vorweggenommen wurde, zu rekurrieren und unmittelbare Demokratie nur recht selektiv zu verlangen (nicht z. B. – noch heute – in Hinsicht der Todesstrafe). Die Liberalen zweifeln manchmal an der Vernünftigkeit der Massen, die Demokraten stehen in Versuchung zum antiparlamentarischen Protest – wenn die Mehrheit die angebliche Wahrheit nicht annimmt. Für das bürgerliche Zeitalter insgesamt bleibt entscheidend, daß die informelle Rangstufung der Aktivbürger mit einem Moment von Offenheit und Durchlässigkeit die längste Zeit akzeptiert war oder sich durch mähliche Erweiterungen neue Akzeptanz schuf. Das hat in West-, Nordwest- und Nordeuropa den bruchlosen Über-

gang von älteren zu heutigen Verhältnissen ermöglicht und erleichtert.

IV.

Zwei entscheidende Momente müssen wir noch nennen, die – jenseits von Revolutionserregung und postrevolutionärer Revolutionsabneigung – die politische Kultur der Bürgerlichen Gesellschaft konstituieren. Zuerst, die politischen Gesellschaften sind gemeinhin Nationen. Auch das ist Erbe der Französischen Revolution, die ja zuerst die Nation, «une et indivisible», aufs Panier geschrieben hatte, und ist zugleich Ergebnis der romantischen Revolutionierung der Mentalität, der Entdeckung und Steigerung der nationalkulturellen Identifizierung. Bei uns heute gilt das Prinzip der Nation als diskreditiert, aber jeder Blick auf andere Länder Europas, Frankreich z. B., und erst recht auf die Dritte Welt – man denke nur an den Namen: Vereinte Nationen – zeigt die ungeheure und fortwirkende Prägekraft der Nation. Der Zusammenhang von politischer Kultur und Nation läßt sich in zweierlei Hinsicht explizieren. Einmal, der Verfassungsstaat setzt eine im Prinzip homogene Gesellschaft als das politische Subjekt voraus, das Volk eben, das Souveränität beansprucht. Österreich-Ungarn ist daran gescheitert, daß ein liberaler Verfassungsstaat nicht auf der Basis national unterschiedener Völker und Loyalitäten zu errichten war, eine großdeutsch-mitteuropäische Lösung der deutschen Frage daran, daß ein Parlament nur als nationales Parlament möglich war. Darum gehört dann z. B. der nationale Integrationsanspruch gegenüber anderssprachigen Minderheiten zum tragischen Schicksal der europäischen Gesellschaften. Zum andern, die alte Welt war lokal-regional, personal und anschaulich, geburtsständisch geprägt, die moderne Welt ist großräumig, in überregionaler Kommunikation, ist sachlich und abstrakt, von Leistungen bestimmt, der Mensch wie

gesagt nicht mehr traditions-, sondern innengeleitet; die Gegebenheit von Sinn ist an Sprache – und das heißt zuerst an die eigene Sprache und ihre Erzeugnisse – gebunden, die Identität des einzelnen und die entscheidende überindividuelle Bindung, ja die Integration zu einem größeren Ganzen findet der Mensch wegen der Auflösung der Traditionswelt gerade in der Nation. Nation ist gegen die alten Mächte modern, darum gegen Adel und Bauern bürgerlich erst, sie ist zugleich Kompensation gegen die Modernisierungsverluste der Auflösungen. Nation stiftet den entschwindenden Sinn, Letztes oder Vorletztes im Leben, gewährt Brüderlichkeit und Dauer, wird das, wofür man sein Leben einsetzt. Politische Kultur war Kultur der liberaldemokratischen Nationen.

Endlich, die politische Kultur der Bürgerlichen Gesellschaft ist auf das Prinzip des individuellen Eigentums bezogen, ist Gesellschaft individueller Eigentümer, und sie ist mit der neuen Wirklichkeit und Norm des Marktes verflochten, nicht mehr mit der Traditionsnorm der moralischen Ökonomie, in der es um bloßes Auskommen und um gerechte Preise und Löhne ging, um Ausschaltung von Konkurrenz und Absage ans Wachstum. Es gab viele Nicht-Markt-Elemente in diesen Kulturen, mehr als man meint, aber zuletzt war der Marktbezug stärker. Daß individuelle Freiheit und individuelles Eigentum zusammenhängen, war lange vor den Problemen des großen Kapital- und Produktionsmitteleigentums, aber auch darüber hinaus eine der tiefen und unbezweifelten Überzeugungen der Bürger – und die so ungeheuer erfolgreiche Maxime aller bürgerlichen Sozialreform „Eigentum für alle“ knüpfte da an und sprach die Sozialinstinkte auch der unterbürgerlichen Klassen wirksam an. Und der Markt hatte ja im 19. Jahrhundert seine gewaltigen Produktivkräfte gezeigt, die schlimmste aller Krisen, die der ländlichen Armut und Überbevölkerung überwunden, das ließ die Hoffnung zu, nicht durch revolu-

tionäre Umverteilung von Vorhandenem, sondern durch Wachstum und Verteilung der Wachstumsgewinne die schlimmen Nöte und die krasse Disproportionalität der Eigentumsordnung zu überwinden. Die Bürgerliche Gesellschaft war eine Klassengesellschaft; ihren normativen Ideen nach hatte sie in sich die Möglichkeit – nicht mehr, nicht weniger –, den Klassenantagonismus aufzuheben.

V.

Wir sprechen zuletzt von den Problemen, den Widersprüchen und Grenzen, die diese Gesellschaft wie alle Gebilde endlicher Menschen jenseits verklärender Ideologien in sich barg. Das erste Problem, von dem ich reden will, ist das des Pluralismus. Die politische Kultur war im ganzen von der liberalen Interpretation der Meinungsfreiheit bestimmt, die die Freiheit nicht nur zur Wahrheit, sondern auch zum Irrtum einschloß, da niemand ein Monopol auf die Wahrheit habe und die Wahrheit nichts Gegebenes, sondern etwas Vorläufiges und etwas Ausstehendes sei. Von daher war die Kultur offen und pluralistisch, war von der Legitimität des Konfliktes, des ideenpolitischen Meinungsstreites erfüllt. Aber – das erste Teilproblem – dieser Pluralismus und dieser Streit hatten Grenzen: es gab ein System von geltenden Normen, von Grundwerten und Tugenden – christlich, humanistisch, bürgerlich und viktorianisch – die Gesellschaft war nicht permissiv, es gab Grenzen des Dazugehörens und Möglichkeiten des Sich-Außerhalb-Stellens. Und in den Schulen z. B. wurden diese Grundwerte wie selbstverständlich eingeübt. Die sensiblen Künstler und Intellektuellen haben dergleichen als Konformismus und Druck empfunden, ja als Tabuisierung, Unterdrückung, Ausschließung, und ihr Leiden und Klagen den Späteren überliefert. Aber erstaunlicher als der Konformitätsdruck bleibt doch die Dissonanztoleranz, der Raum für Außenseiter, Querköpfe,

fürs Infragestellen auch der etablierten und heiligen Überzeugungen – auch wenn es unvorhersehbare, zufällige und insoweit ungerechte Grenzen der sozialen Toleranz gab. Diese Gesellschaften ließen Selbstkritik zu, ja erzeugten sie und erweiterten dann ihr Normenspektrum, gliederten jene Kritik sich wieder ein. Das reicht im wilhelminischen Deutschland, das so gern als Untertanengesellschaft apostrophiert wird, von Nietzsche bis zur Lebens-, Jugend- und Kunstrevolte von 1905, in der die Normen der 20er Jahre entstehen, Produkt und Teil der bürgerlichen etablierten Welt. Das Dilemma darf man dennoch nicht übersehen. Grundwerte und Grundkonsens waren – jenseits von einfacher Moral und Rechtlichkeit – so etwas wie die Zivilreligion dieser Welt, in der eigentümlichen Doppelgestalt einer Selbstbegründung der Vernunft und eines extra-rationalen personal-moralischen Vertrauens in die Vernunft. Aber weil die bürgerliche Kultur rational-kritisch ist, arbeitet sie auch ständig an der Auflösung, der Zersetzung dieser Religion und ihrer nicht-rationalen Bestände, sie gefährdet sich selbst. Bis zum Zweiten Weltkrieg hat in gewisser Weise nur der Nationalismus als Rest der Zivilreligion Bestand gehabt.

Das zweite Teilproblem des Pluralismus: wie jeder aufsteigenden Kultur ist es auch der bürgerlich-liberalen schwer geworden, die Pluralität von Wertüberzeugungen und Problemlösungen, den Kampf der Götter, wie Max Weber das nannte, anzuerkennen, die simple Tatsache, daß es Parteien gab. Liberale neigten lange dazu, sich selbst mit dem wahren Willen des Volkes – unverfälscht und unverfälscht – zu identifizieren, die Meinungsfreiheit zielte eigentlich auf die Diskussion liberaler Individuen. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben Liberale wie Konservative den Parteienpluralismus anerkannt. Es entwickelt sich das eigentümliche Ineinander von Relativität der pluralistischen Vielfalt und Absolutheitsanspruch der eigenen Überzeugung (für die Sozialdemokraten hatte eine Mehrheit von 51 % eine

geradezu magische Faszination, denn – sie konnte nie mehr verlorengehen). Neben die Bewegungen eines politischen Glaubens tritt eine Kultur der Kompromisse, der Interessenkoalitionen und -ausgleiche, des Pragmatismus des Möglichen. Man kann das als Herrschaft des Mittelmaßes, des Proporz, des Opportunismus, der Routine und als Kartelle des Machterwerbs oder der Machterhaltung und als Entscheidungsunfähigkeit angreifen, und das ist ja oft genug – von links wie rechts – geschehen. Donoso Cortes hat gemeint, wenn die Liberalen zwischen Christus und Barabbas zu entscheiden hätten, gründeten sie ein Komitee. Daß die Realität der Macht wie die Konsens- und Entscheidungsfindungen in pluralistischen Systemen in Spannung zum Moralismus des Geistes stehen, ist, im Gegensatz zu einer verbreiteten Intellektuellenlegende, kein spezifisch deutsches, sondern ein ganz allgemeines Phänomen.

Hier ist etwas einzufügen. Wo Entscheidungen blockiert waren – zumal in großen nationalen und sozialen Fragen –, konnten auch in diesen Kulturen andere politische Ideen oder Gewichtungen entstehen: zwischen 1848 und 1871 die Idee des Cäsarismus, des plebiszitär legitimierten Führers auf Zeit; dann die Idee des Parteiführers (Disraeli) oder die Idee der Präsidialverfassung, wie im gaullistischen Frankreich: Remedien, um die Entscheidungsfähigkeit des Systems zu stärken, Ideen aus der Krisenanfälligkeit der liberalen Kultur, die zu anderen ihrer konstitutiven Momente (Gewaltenteilung und Mitbestimmung) in Spannung stehen.

Zurück zum Pragmatismus als einem Ergebnis der liberalen Kultur. Man kann darin auch die Neu-Erfahrung der Endlichkeit und Widersprüchlichkeit des Menschen gegen die eschatologischen Transzendenzansprüche der politischen Glaubensbewegungen sehen, den langen Lernprozeß aufgeklärter Skepsis. Wie immer, insgesamt bleiben Kulturen der Bürgerlichen Gesellschaft über alle Unterschiede in

Zeit und Raum hinweg geprägt von dem Spannungsverhältnis zwischen politischem Glauben und absoluten Wertüberzeugungen einerseits und Pragmatik und Relativität andererseits, vom Kampf der Götter und seinen Polarisierungen wie von Waffenstillstand und Kompromiß, Anpassung und Konsens. Das war auch ein Problem, auch ein Dilemma.

Das zweite Problemfeld jener Kultur ist das Dilemma der Freiheit. Daß sich heute und schon lange jeder auf „Freiheit“ beruft und der einst substantielle Begriff so entleert ist, hängt damit zusammen. Die Bürgerliche Gesellschaft hat versucht, nach der Erfahrung vom Umschlag der Freiheit in den Terror die Spannungen der Freiheitsmomente zu harmonisieren. Aber am Ende des vorigen Jahrhunderts traten angesichts der sozialen Frage, der neuen Phänomene von Massen und Organisation, der Abschwächung des Fortschrittsglaubens, diese Spannungen schärfer wieder hervor. Daß mehr Freiheit mehr Glück bringe, mehr Freiheit mehr Gleichheit oder mehr Gleichheit mehr Freiheit, das erwies sich als Illusion. Die unauflösbaren Widersprüche und die Dialektik der Freiheit wurden deutlich, etwa am Staat. Das frühliberale wie konservative Ideal: wenig Staat, es zergeht – nicht nur über ökonomische und soziale Interventionen und nationale und militärische Machtbildungen, sondern weil der Staat die Bedingungen der Freiheit gegen gesellschaftliche Mächte und Zwänge schaffen soll, weil er der große Nivellierer im Namen der Freiheit wird; diese Kultur schafft Bürokratien, die sie gefährden. Ja, die ursprüngliche Bindung von Freiheit und Moral – Moral der persönlichen Verantwortung – erscheint bedroht, weil die individuelle Freiheit den Bestand gemeinsamer Moral (jenseits der Tugenden, die aus der Knappheit folgen) zu relativieren anfängt.

Das dritte Problemfeld hängt damit zusammen, es entsteht aus den Verlusten der Modernisierung. Die Befreiung des einzelnen aus der Fessel des traditionellen, des feudal-

korporativen, des obrigkeitlich-polizeilichen Daseins und die Entfesselung des Marktes und der industriell-kapitalistischen Produktion bedeuteten natürlich auch die Auflösung von bergenden und haltenden Bindungen, die den einzelnen vor dem ständigen existentiellen Auf-sich-selbst-angewiesenen-Sein schützen. Das war einmal die Melodie nur der Konservativen gewesen, aber je weiter der Fortschritt fortschritt, desto weniger waren die neuen Probleme zu verkennen. Vereinsamung, Vermassung, Entfremdung; die Desintegration der Person in der Vielfalt der modernen Lebensrollen; die Unübersichtlichkeit und differenzierte Komplexität der Welt und der Verlust der Objektivitäten jenseits von Arbeit und Lebensfristung, die Verunsicherung der modernen Subjektivität, die Schwierigkeiten, Identität zu finden, wo Traditionen sich auflösen (Musils Mann ohne Eigenschaften), die Zunahme der sekundären, z.B. bürokratischen Zwänge, die Entfesselung der organisierten Interessenkämpfe. Das ist in unserem Zusammenhang deshalb ein Problem, weil die liberale Kultur, geprägt durch den Bezug auf die individuelle Person, alt wurde. An die Stelle des älteren Optimismus treten eher pessimistische Stimmen: Max Webers heroische Resignation ist für die Kulturlage vor 1914 charakteristisch.

Endlich das, worauf viele Zuhörer und Leser sicher schon lange und mittlerweile ein bißchen zornig warten: die Ausschließungen und Ausgrenzungen der Bürgerlichen Gesellschaft, das Problem, was sozial-moralisch Zentrum war und was Peripherie. Drei große Gruppen sind ausgeschlossen oder an den Rand gedrängt. Zuerst die andere Hälfte, die Frauen, denen ja nicht nur die politische, sondern auch die rechtliche, die bildungsmäßige, die berufliche Gleichstellung verwehrt war. Sodann die Arbeiter, die über Wahl-, Versammlungs-, Streik- und Koalitionsrecht wie über die Praxis von Klassenkampf und -differenzierung diskriminiert, benachteiligt, an den Rand gedrängt waren.

Endlich, ungern gehört heute: die Katholiken in Deutschland, in Italien, in Frankreich (die Volksschullehrer sollen den Kadaver des Katholizismus endlich zur gänzlichen Auflösung bringen, meinte ein französischer Kulturminister mit dem intoleranten Radikalismus der Demokratie). Das war vor allem eine Sache der informellen Ausgrenzung und Ghettoisierung, gewiß unterstützt von der Selbstausgrenzung des offiziellen Katholizismus aus den Haupttrends der Modernität.

Wenn wir das alles gesagt haben (und auch wenn wir das Thema von der Klassengesellschaft wie üblich noch unendlich variieren würden), bleibt doch etwas anderes das Entscheidende. Sieht man die Dinge langfristig und vergleichend, dann zeigt sich, daß diese Gesellschaften und Kulturen auch genügend Potentiale besaßen, die für Öffnung und Integration wirkten, genügend Spielräume, die den Ausgegrenzten gute Chancen zu Organisation und Veränderung boten. Die Idee der Nation und die Idee vom notwendigen Grundkonsens stützten solche Änderung. Die Gleichberechtigung der Frauen machte seit der Wende zum 20. Jahrhundert schnelle Fortschritte, die Sozialreform wie die Arbeiterbewegung arbeiteten an der Gleichberechtigung der Arbeiter und an ihrer Einbürgerung – 1914 ist da ein Epochen datum, und in Deutschland auch 1918/19 –, der französische Kulturkampf nach 1900 war der letzte antikatholische Feldzug der Demokraten. Die „bürgerliche“ politische Kultur behielt in allen Verhärtungen noch ihr Potential der Verallgemeinerungsfähigkeit, so gewiß sie davon nur unter Druck Gebrauch machte.

Ich habe von den Krisen, der Pluralismuskrisis, dem Dilemma der Freiheit und der Modernität gesprochen, der Krise des bürgerlich-individualistischen Liberalismus. Aber Krisen sind ein Normalatbestand der Politik wie des Lebens. In den revolutionären Krisenverschärfungen der Zwischenkriegszeit ist das Erstaunliche, wie umbildungs-

und anpassungsfähig die bürgerlich-liberale Kultur gewesen ist, wie sie Gefährdungen übersteht, ihre eigenen Grenzen übersteigt, neue Probleme bewältigt. Die Siege des Faschismus waren nicht Produkte der Bürgerlichen Gesellschaft, wie die Frankfurter Schule seit den 30er Jahren, ganz im deutschen Weltbild befangen, die Welt glauben machen wollte, sondern kamen gerade in Systemen mit stark vorbürgerlichen Elementen und besonders verschärften Modernisierungsspannungen zustande.

Natürlich war die politische Kultur der Bürgerlichen Gesellschaft und ist die liberale politische Kultur des Westens nicht die beste aller oder auch nur aller möglichen Welten. Eine der Fragen von heute ist, ob diese Kultur, abgeschnitten von ihren metarationalen Wurzeln – den religiösen, humanitären, personalen und denen der Knappheitsmoral – bestehen kann, als bloßer Regelungsmechanismus, als sinnvolle Prozedur, als trial und error endlicher Menschen bestehen kann, ob sie Gegenhalte braucht und wo die sind. Das treibt uns (auch wenn wir es anders formulieren) um. Aber die Stabilität wie die Wandlungsfähigkeit der geschichtlichen Freiheitskultur, der Kultur des Westens, bleiben erstaunlich. Das ist für uns ein Erbe: Erbe von Aufklärung und Fortschritt und Rationalität und Kritik, und zugleich Erbe der transrationalen Begründungen, der Traditionen, Bindungen, Gegenhalte und der Fortschrittskritik. Die politische Kultur des Westens hat, so meine ich, gerade wenn sie sich diesen Doppelcharakter ihres Erbes klarmacht, ihre Chance – noch immer.

ERNST NOLTE

Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung

Wenn im Rahmen der Frage nach den Grundlagen der politischen Kultur des Westens von Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung die Rede sein soll, dann sticht die Ungeklärtheit und Polyvalenz der leitenden Begriffe ganz besonders ins Auge. In wievielen ganz unterschiedlichen Entgegensetzungen sind die Termini „Westen“ oder „westlich“ nicht schon verwendet worden: der Okzident und der Orient, die westliche Hemisphäre und die östliche Hemisphäre einschließlich Englands, die liberalen Westmächte und die absolutistischen Kaisermächte Rußland, Österreich und Preußen, die kultivierte Ostküste der Vereinigten Staaten und der „Wilde Westen“, die „westliche Welt“ einschließlich Japans gegenüber der Sowjetunion und deren Satelliten einschließlich Polens und fast aller „Westslawen“. Aber mit den anderen Begriffen steht es nicht viel besser: Die einleuchtendste Definition der Industrialisierung stellt diese in einen Gegensatz zur Landwirtschaft, indem sie ein industrielles Stadium dann erreicht sein läßt, wenn weniger als 50 % der Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig sind, aber es gibt offenbar auch eine industrielle Landwirtschaft, und für manche Autoren ist, wie schon für die Physiokraten, die „landwirtschaftliche Revolution“ grundlegender als die „industrielle Revolution“. Der Terminus „Kapitalismus“ wiederum war bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts so gut wie unbekannt, denn man sprach vom „industriellen System“ oder vom „Konkurrenzsysteem“: „Kapitalismus“ war in seinen Anfängen ein pejorativer Begriff, und er ist es im wesentlichen geblieben. „Arbeiterbewegung“ hatte dagegen von jeher und hat bis heute einen

positiven Klang, aber die Frage läßt sich schwerlich umgehen, ob „die Arbeiterbewegung“ in ihren prägenden Ursprüngen nicht eher eine Bewegung von Handwerkern und Handwerksgesellen war und ob sie nicht zu späterer Zeit immer in mehrere Bewegungen sehr unterschiedlichen Charakters auseinanderfiel, die insgesamt nicht aus ihrem jeweiligen Verhältnis zur Lehre des Sozialismus und zu jenen „bürgerlichen“ Intellektuellen gelöst werden können, welche diese Lehren entwickelten.

Trotz dieser Unbestimmtheit der Begriffe wohnt der Fragestellung ein hohes Maß von Aktualität inne, und daraus könnte man einen weiteren Einwand ableiten. Während der Zeit des Kalten Krieges war „der Westen“ ein ganz und gar positiv gemeinter Begriff: die Vereinigten Staaten und ihre europäischen Verbündeten verteidigten die Demokratie gegen den sowjetischen Totalitarismus, die Menschenrechte gegen deren Verächter, die Freiheit der Individuen gegen das Zwangssystem des „östlichen“ Kollektivismus. Nach der Stalin-Kritik Chruschtschows und besonders seit dem Anfang der amerikanischen Intervention in Vietnam wurde die Idee des Gegensatzes zwischen Demokratie und Diktatur mehr und mehr wieder von der älteren Vorstellung des Gegensatzes von Sozialismus und Kapitalismus oder mindestens von einer kritischen Einstellung gegenüber dem westlich-kapitalistischen Imperialismus verdrängt. Seit einiger Zeit sieht sich sogar die Industrialisierung als solche schweren Zweifeln und Einwänden ausgesetzt. Nicht ganz selten wird in dem jüdisch-christlichen Gebot „Machet Euch die Erde untertan“ die Wurzel eines verhängnisvollen Zerstörungsprozesses gesehen, der mit dem englischen Kapitalismus begonnen und im produktivistischen Sozialismus der Sowjetunion lediglich eine Fortsetzung erfahren habe. Sofern man den Mut zu den eigenen Konsequenzen hat, darf man dann die Arbeiterbewegung vom Vorwurf der kurz-sichtigen Jagd nach handgreiflichen Vorteilen nicht ausneh-

men, welche diesen Prozeß ständig weitertreibt und sich der einfachen Wahrheit verschließt, daß die Harmonie mit der Umwelt für den Menschen nicht minder die Grundlage seines Daseins ist wie für alle anderen Lebewesen.

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß auch der Begriff der „politischen Kultur“ keineswegs geklärt und eindeutig ist. Wenn es „politische Kultur“ gibt, muß es offenbar auch „politische Unkultur“ geben, denn Politik als solche ist zwar unzweifelhaft ein Kulturphänomen und nicht eine Naturtatsache, aber der Terminus „politische Kultur“ soll offenbar kein bloßes Synonym von „Politik“ darstellen. War z. B. etwa der deutsche Nationalsozialismus eine Erscheinungsform oder die Erscheinungsform der „politischen Unkultur“ des Westens? Oder stellte er einen Abfall des Westens in sein Gegenteil dar, in die politische Unkultur? Oder ist Deutschland für die Zeit des Nationalsozialismus nicht zum Westen zu zählen, obwohl sein Führer doch als ein Vorkämpfer, ja als der Vorkämpfer des Westens betrachtet werden wollte und sich wohl auch selbst so betrachtete? Oder ist am Ende sogar das Bismarck-Reich aus der politischen Kultur des Westens auszuschließen, obwohl es für die Zeitgenossen so gut wie ausnahmslos ganz selbstverständlich war, daß Deutschland zum engsten Kreis der „großen Kulturenationen“ zu zählen war?

Trotz all dieser Zweifel und Fragen läßt sich die Legitimität der Fragestellung nicht bestreiten, sofern man damit zufrieden ist, sich vorläufig im Ungefähren zu bewegen. Ich werde so vorgehen, daß ich drei Fragen stelle und sie jeweils für die drei im Titel genannten Phänomene zu beantworten suche:

1. Sind Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung tatsächlich als „westliche Phänomene“ zu bezeichnen und wenn ja, inwiefern?
2. Sind Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung in ihren Anfängen von Bemühungen um ein Selbst-

verständnis begleitet oder sogar mitkonstituiert gewesen, und haben sie sich in diesem Selbstverständnis von sich aus als „westlich“ betrachtet?

3. Haben sich Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung von Anfang an in eine vorhandene „politische Kultur“ eingefügt, oder haben sie sie gefährdet bzw. zerstört und ihre eigene Kultur oder auch Unkultur an deren Stelle gesetzt?

(Ad 1) Ein außerirdisches Wesen, das um 1750 einen Überblick über die ganze Erde besessen hätte, würde an nicht wenigen Stellen und keineswegs bloß in Europa Spuren einer „industriellen Tätigkeit“ wahrgenommen haben: Holzkohlenmeiler zur Eisengewinnung, Silberbergwerke, staatliche Manufakturen für die Herstellung von Gobelins oder Porzellan, Werkstätten, in denen Kanonen und Büchsen produziert, Werften, wo Schiffe gebaut wurden. Wie hätten sonst die Armeen der Preußenkönige ausgerüstet werden können, wie hätten die Paläste Ludwigs XIV. gebaut und ausgestattet werden sollen, wie hätten die „Silberflotten“ zwischen Spanien und Südamerika verkehren können? Aber alle Plätze dieser Tätigkeiten waren ebenso wie die wenigen großen Städte winzige Einsprengsel inmitten des ungeheuren Raumes, in dem sich Tag für Tag das Ringen der Bauern um die künftige Ernte vollzog, und in den zahllosen Dörfern und Weilern wurde auch die Kleidung dieser Menschen produziert, und zwar in einer Arbeit des Spinnens und Webens, die sich von jener landwirtschaftlichen Tätigkeit nicht grundsätzlich unterschied, weil in aller Regel die Spinner und Weber zugleich Bauern bzw. Bäuerinnen waren.

Um 1800 hätten die Verhältnisse sich schon wesentlich anders dargestellt, aber nur an einer einzigen größeren Stelle, nämlich im Norden Englands. Hier arbeiteten jetzt zahllose Spinner und eine Anzahl von Webern in großen Werkstätten, zu einem Teil schon im Takt von Dampfma-

schinen, und die Ware, die sie herstellten, ging nicht mehr an Höfe und Adelssitze, sondern sie war für große Massen von Menschen in Deutschland und Schweden, in Amerika und Indien bestimmt. Schon wurden die ersten Hoffnungen zu Wort gebracht, daß diese Industrie die alte Welt der Dynastien und der kriegerischen Auseinandersetzungen zerstören und eine neue Welt des friedlichen Zusammenwirkens aller Menschen hervorbringen werde. Aber es wurden auch schon die ersten Klagen vernehmbar, daß das Fabrikssystem mit seinen Dämpfen und Abwässern die Luft verpeste und die Umwelt ruiniere. Und es sammelten sich auch die ersten Ankläger: die industriellen Manufakturen hätten die Arbeiter von den Arbeitsmitteln getrennt und sie stürzten die Spinner und Weber, die bis dahin in ihren kleinen Häusern ihr Auskommen gehabt und zufrieden gelebt hätten, sogar dann in ein beispielloses Elend, wenn sie zeitweise gute Löhne zahlten, denn über kurz oder lang würde eine Absatzstockung die „Meister“ zwingen, sie zu entlassen und dem Hungertode auszusetzen.

Um 1850 produzierte England an Textilien und Eisen, an Kohle und Maschinen mehr als der gesamte Rest der Welt. Der Rauch der Schloten hatte riesige Städte finster und schmutzig gemacht, aber auch zahlreichen „Kapitalisten“ (wie man die Unternehmer häufig nannte) den Erwerb ungeheurer Vermögen und den Kauf von Adelstiteln und Landgütern ermöglicht. Sowohl die Hoffnungen wie die Klagen und Anklagen waren um vieles lauter geworden. Aber auch in Frankreich und Deutschland wurden nun wie in einem Fieber Eisenbahnen und Fabriken gebaut; das preußische Schulwesen war moderner als das englische, und der Crédit mobilier in Frankreich operierte effizienter als die alten englischen Banken.

Um 1900 war Deutschland dabei, England als Industriemacht zu überholen. Seit dem amerikanischen Bürgerkrieg hatten die Vereinigten Staaten von der Agrarideologie des

Gründervaters Jefferson Abschied genommen, und zahlreiche Autoren prophezeiten ihnen die führende Rolle in der industriellen Welt. Um die gleiche Zeit aber entwickelte sich mit noch mehr Hilfe des Staates, als es in Preußen der Fall gewesen war, die russische Schwerindustrie schneller als jede andere in der Welt, und trotzdem errangen die Panzerschiffe der Japaner bei Tsushima einen vernichtenden Sieg über die große russische Flotte.

Um 1950 waren Indien und Indonesien unabhängig geworden, und sie kannten kein stärkeres Bestreben, als sich zu industrialisieren. Innerhalb kurzer Zeit folgten ihnen sämtliche Staaten der nun sogenannten „Dritten Welt“ mit mehr oder weniger Erfolg, aber fast durchweg mit geradezu monomanischer Besessenheit auf diesen Bahnen. Die Klagen und Forderungen waren zu einem betäubenden und kakophonischen Chor angeschwollen, aber sie wurden und werden gleichwohl von großen Hoffnungen genährt, zu deren entschiedenstem Vorkämpfer sich seit der Revolution von 1917 die Sowjetunion gemacht hatte.

Die Industrialisierung hat also vom Westen ihren Ausgang genommen, und zwar vom Westen in der engsten Bedeutung des Wortes, von England. Aber es wäre mit Sicherheit falsch, sie ein englisches Phänomen zu nennen – obwohl Vermutungen dieser Art in anderen Ländern Europas während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht ganz selten ausgesprochen wurden –, denn nach den Worten eines englischen Historikers war die Dankesschuld der kleinen Insel gegenüber dem Hauptteil Europas unermesslich¹. Es wäre also unangebracht, von einer „Anglisierung Europas“ zu sprechen, und es ist mithin nicht sicher, daß der Terminus „Verwestlichung“ oder „Europäisierung“ der Welt sehr viel zutreffender ist. Es ist nicht auszuschließen,

¹ Charles Wilson: England's Apprenticeship 1603–1763. London 1965, S. 194.

daß die Industrialisierung ein „gesamtmenschlicher“ Prozeß ist, der bloß infolge besonderer Umstände seinen Anfang im Westen bzw. in Europa genommen hat, der aber, einmal in Gang gesetzt, sich durch sein eigenes Schwergewicht ausbreitet und grundsätzlich vom Westen unabhängig ist.

Anders scheint es dagegen mit dem „Kapitalismus“ bestellt zu sein. Wenn unter Kapitalismus diejenige Form der Ökonomie verstanden wird, in welcher sich die Produktionsmittel vollständig oder doch zum überwiegenden Teil im Besitz von Einzelpersonen oder von privaten Gesellschaften befinden, die unter dem Gesichtspunkt des größtmöglichen Gewinns angesichts bestimmter Marktlagen unabhängige Entscheidungen zu treffen vermögen und zwar derart, daß die ausführende Arbeitskraft einiger oder vieler abhängiger Personen als ein Faktor unter mehreren Faktoren behandelt wird, dann läßt sich dieses System heute nur im Westen vorfinden, freilich in einem Westen, der Japan einschließt – wenngleich mit kennzeichnenden Modifikationen — und der große Gebiete in Asien und Afrika als Bezirke verschiedenartiger Mischformen sozusagen hinter sich herzieht. Kaum jemand wird diesem System heute noch eine außerordentliche Flexibilität und große Effizienz absprechen; aber der alte Vorwurf, es handle sich um ein System der Anarchie, bleibt insofern in Kraft, als Krisen sich immer wieder als unvermeidbar erweisen. Die sozialistischen Länder Osteuropas und Asiens rühmen sich daher, mit ihrer Planwirtschaft eine krisenlose Ökonomie hervorgebracht zu haben, die jedem Mitglied ein auskömmliches und ungefähr gleichartiges Dasein sichere. Es könnte indessen sein, daß dieses „westliche“ System umfassender definiert werden müßte, so daß jene erste Bestimmung nur als ein Sonderfall erschiene, nämlich als eine von Großbetrieben dominierte Weltmarktwirtschaft. Diese Definition würde die Möglichkeit einschließen, daß die Großbetriebe und ebenfalls die in großer Zahl vorhandenen Klein- und Mittelbetriebe im

Eigentum der jeweiligen Mitarbeiter wären oder sogar von diesen selbst verwaltet würden. Aber der Markt als Vielzahl von Anbietenden und Nachfragenden würde bestehenbleiben und damit die Orientierung am Gewinn und also die Erwirtschaftung größerer oder kleinerer Überschüsse und mithin die Existenz eines Kapitalmarktes und unabhängig operierender Kreditinstitute. Erfolg und Mißerfolg, geglückte und mißglückte Kombinationen würden notwendige Bestandteile des Systems sein und trotz aller ausgleichenden Aktivität des Staates auch relativer Reichtum und relative Armut von Gruppen und einzelnen sowie deren rechtliche Fixierung. Zugleich würde dieses System über sich selbst hinausgreifen, da es den staatssozialistischen Ländern Kredite gewähren würde, die natürlich verzinst werden müßten, so daß auch diese Länder in gewisser Weise in das System einbezogen und damit krisenanfällig werden würden, obwohl sie über Mittel verfügen, die Lasten der Krise gleichmäßig zu verteilen und sogar vor der Bevölkerung zu verbergen. Die einzige umfassende Alternative zu diesem System wäre ein System der Weltplanwirtschaft, die allen Bewohnern der Erde mit dem Ziel der Gleichmäßigkeit ihre Aufgaben und die Mittel zu deren Erfüllung zuweisen würde. Die Frage liegt freilich nahe, ob dieses System nicht den größten vorstellbaren Despotismus einer allmächtigen Zentrale implizieren würde und ob ihm nicht schlimme Krisen vorzuziehen wären, da diese doch immerhin das Resultat von Differenz, Spontaneität und Freiheit sein würden. So gesehen, würde das kapitalistische System, wie es sich in England entwickelte, nur eine Art innerhalb der umfassenden Gattung des „westlichen Systems“ sein, welches in seinen Anfängen die Revolution in die Welt gebracht hat und in jeder seiner Fortbildungen jener egalitären Weltplanwirtschaft entgegengesetzt bliebe, die gleichermaßen eine definitive Revolution und die extremste Reaktion darstellen würde.

Es war das Hauptkennzeichen der Arbeiterbewegung, daß sie sich an einem extrem reaktionären Zustand orientierte und daß sie dennoch in der Praxis gegenüber der frühen Gestalt des „kapitalistischen“ Systems das historische Recht auf ihrer Seite hatte. Eine Hauptforderung durchdringt ja die ganze frühe Arbeiterbewegung, nämlich diejenige nach dem „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“ und damit die Ablehnung jenes „arbeitslosen Einkommens“, das aus der Existenz von Profit, Pacht und Zins herrühre und das den Antagonismus zwischen der arbeitenden und produzierenden Klasse und der müßigen und bloß verzehrenden Klasse herbeigeführt habe. Das leitende Ideal war immer die Dorfgemeinschaft, die gemeinsam ihre Beschlüsse über die Bestellung der Felder faßte und in der doch jedermann, wie sehr häufig unter Verwendung eines Bibelzitats betont wird, in stolzer Unabhängigkeit „unter seinem eigenen Feigenbaum“ saß. Je nachdem, welcher Aspekt betont wurde, erstrebten die verschiedenen Richtungen der frühen Arbeiterbewegung primär die Unabhängigkeit der einzelnen Arbeiter oder die Selbstverwaltung agrikulturell-industrieller Kommunen von überschaubarer Größe oder aber jene Weltplanwirtschaft, die allerdings meist als bloße Staatswirtschaft verstanden wurde. Die erste Forderung ließ sich innerhalb des Systems partiell realisieren, aber gerade nur als die ökonomische Unabhängigkeit, die lediglich dann möglich war, wenn Überschüsse ausgeliehen, d. h. mit bloßer Arbeitskraft produktiv kombiniert werden konnten; die zweite Forderung zielte auf selbstverwaltete Wirtschaftskörper hin, sofern die Vorstellung der Selbstgenügsamkeit aufgegeben wurde; die dritte suchte die Welt in eine Art Dorfgemeinschaft zu verwandeln und implizierte in ihren Konsequenzen ein Führungsorgan von bisher unbekannter Omnipotenz. Aber wohin die verschiedenen Richtungen der Arbeiterbewegung auch in erster Linie zielten und ob sie den „Klassenkampf“ als friedliches Vordringen oder als blutige

Schlacht verstanden: im ganzen durfte sich die Masse der immer zahlreicher werdenden Arbeiter um 1850 mit vollem Recht sagen, daß sie im Zeichen des aufkommenden allgemeinen Wahlrechts und der sich immer mehr ausweitenden Publizistik gegenüber jenem gesellschaftlichen Zustand den Sieg erringen würden, in dem für ein nur allzu naheliegendes idealtypisches Denken den Arbeitern vom gesellschaftlichen Ertrag bloß das Existenzminimum zugeteilt wurde, während der gesamte „Mehrwert“ den Kapitalisten zufiel. Allerdings gelangte auch in England ein Großteil des nationalen Reichtums in die Hände der meist adligen Großgrundeigentümer, so daß er dem Luxuskonsum diente, und wenn ein englischer Arbeiter ins Ausland reiste, wurde ihm rasch klar, daß sein Lebensstandard ein gutes Stück höher lag als derjenige der festländischen Arbeiter und daß mithin wenigstens Teile der englischen Arbeiterschaft Anteile am „Mehrwert“ erhalten mußten. Und in England selbst konnte er sich davon überzeugen, daß sich nicht nur die Arbeiterklasse, sondern auch die Mittelschicht erheblich vergrößerte, weil immer mehr an kommerzieller und intellektueller Vermittlung erforderlich wurde. Die Dinge lagen also um vieles komplizierter, als das einfache Schema vermuten ließ, und jener Reisende mochte zu der Vermutung gelangen, daß die Industriegesellschaft „englisch“ oder „westlich“ war, daß sie vielen oder gar tendenziell allen Engländern und Europäern zum Vorteil gereichte, daß sie eine umwälzende und ständig fortschreitende Entwicklung bedeutete und daß sie als ein Prämiensystem besonderer Art gerade *nicht* denjenigen Weg zu einer „Gesellschaft ohne Spitze und ohne Boden“ einschlug, den Bronterre O'Brien in seinem „Poor Man's Guardian“ und mit ihm viele Vorkämpfer der frühen Arbeiterbewegung postuliert hatten², so gewiß neue und neuartige Spitzen aus dem bisherigen „Boden“ hervorgehen würden.

² Patricia Hollis: *Class and Conflict in 19th Century England*. London 1973, S. 81.

(Ad 2) Es ist nun in einem zweiten Schritt zu fragen, ob und inwiefern bei den frühen Theoretikern oder Vorkämpfern der Industrialisierung, des Kapitalismus und der Arbeiterbewegung die Tendenz vorhanden war, die Phänomene als „westlich“ oder als „europäisch“ anzusehen. Dabei ist gleich von vornherein festzustellen, daß die Differenzierung hier eine andere sein muß. Für alle Nationalökonomien waren Industrialisierung und Kapitalismus zusammengehörige Begriffe; fast alle Sozialisten verlangten eine nicht-kapitalistische, d. h. sozialistische Industrialisierung bzw. einen nicht-kapitalistischen, d. h. sozialistischen Industrialismus. Innerhalb des Sozialismus nahm aber, gerade im Hinblick auf die Frage nach dem „Westen“, der Marxismus schon früh eine Sonderposition ein.

In Adams Smiths „Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ ist das dritte und kürzeste Buch der „unterschiedlichen Zunahme des Wohlstands“ in einzelnen Ländern gewidmet, und es ist eine Skizze der europäischen Wirtschaftsentwicklung im Zuge der Überwindung des Feudalismus, des Anwachsens der Städte und des Handels sowie der Entfaltung der Produktivkräfte infolge der Ausdehnung der Märkte und der fortschreitenden Teilung der Arbeit. Hier wie auch an einigen anderen Stellen läßt Adam Smith keinen Zweifel daran, daß er vom Prozeß der Zivilisation handelt und daß er damit Europa und die englischen Kolonien in Nordamerika im Auge hat. Zivilisation ist für ihn eng mit der Existenz der drei Klassen der Landeigentümer, der Kapitalisten und der Arbeiter verknüpft, und nur dem Zusammenwirken der Produktionsfaktoren Land, Arbeitsmittel und Arbeitskraft, die im Einklang mit der Maxime der Arbeitsteilung auf diese Klassen verteilt sind, ist es zu verdanken, daß in der Zivilisation auch der Ärmste einen weit höheren Lebensstandard genießt als der Reichste in den primitiven Zuständen, die der Klassenbildung vorhergehen. Als Geschichtsphilosoph ist Smith also ein Theoretiker der

Differenzierung und der Zivilisation, die tendenziell weltweit, aber doch im Kern europäisch ist; als Nationalökonom und Werttheoretiker dagegen orientiert er sich immer wieder an jenem „frühen und rohen Zustand“, in dem die Arbeit noch nicht geteilt und jeder Mensch ein produktiver Arbeiter war. Daraus resultiert seine „Arbeitswerttheorie“ oder doch die bekannteste Gestalt dieser Theorie, und der Profit des Kapitalisten erscheint ebenso wie die Rente des Grundeigentümers als „Abzug“ von einem „Arbeitsertrag“, der wie in den Urzeiten auf den Arbeiter allein zurückzuführen wäre. Smith war eben nicht nur ein Geschichtsphilosoph, sondern auch ein politisch Radikaler, der sich am „Naturrecht“ orientierte und seinen Zorn keineswegs bloß gegen die Grundbesitzer, sondern auch gegen die Händler und Kapitalisten richtete, indem er ihnen jenen Egoismus zum Vorwurf machte, der doch schlechthin die Grundlage seines Systems ist.

Ähnliches läßt sich von Ricardo sagen. Zwar ist nicht zu übersehen, daß die Sicherung des Gewinns als der Grundvoraussetzung industrieller Entwicklung das Hauptmotiv seines Denkens ist, aber es war trotzdem nicht zufällig, daß sich die sog. ricardischen Sozialisten auf seine „Arbeitswerttheorie“ berufen konnten, die doch in erster Linie ein Abwehrmittel gegen die „Getreidegesetze“ darstellte und die theoretisch nur durch die gravierenden Einschränkungen interessant war, welche ihr Urheber immer wieder zu vergessen schien. Von Geschichte und geschichtlichen Zusammenhängen ist bei Ricardo so gut wie nie die Rede, aber einer der wesentlichsten Impulse seines Denkens dürfte darin zu sehen sein, daß er durch die Einführung des Freihandels in Getreide die Position Englands als des einzigen Industriestaates auf lange Frist gesichert sehen wollte. Insofern verband auch er „Industrialisierung“ mit dem „Westen“, aber mit dem Westen in der engsten Bedeutung des Wortes. Andererseits war für ihn wie für Adam Smith

und Malthus alle „Zivilisation“ als „bürgerliche“ im Gegensatz zur „natürlichen“ Gesellschaft – als „societas civilis“ im Unterschied von der „societas naturalis“ der Urzeiten – durch die Existenz der drei Klassen von Arbeitern, Kapitalisten und Grundbesitzern gekennzeichnet, und insofern legte er einen ungemein weiten Begriff vom Westen zugrunde. Festzuhalten ist jedenfalls, daß die sogenannten „klassischen Nationalökonomien“ alles andere als entschiedene Ideologen der „kapitalistischen Gesellschaft“ waren, sondern ihren Lesern oft genug den Gedanken nahelegten, die „Kapitalisten“ seien Parasiten, die sich dadurch ernährten, daß sie Abzüge vom Lohn der Arbeiter vornähmen. Erst bei einigen der Nachricardianer gelangte die Unternehmerwirtschaft zu einem unzweideutigen Selbstbewußtsein, indem die Tätigkeit der Unternehmer als eine grundlegende Art der Gattung Arbeit betrachtet und zugleich der Unterschied zwischen bloßer Lenkung und wagender Verfügung herausgestellt wurde. Erst in diesem Rahmen fand die historische Nationalökonomie eines Richard Jones ihren Platz, welche explizit und mit anschaulichen Beispielen die industrielle Unternehmerwirtschaft als Charakteristikum des Westens hinstellte, wenn auch abermals mit besonderer Hervorhebung Englands. Aber die Nachricardianer waren bloß eine Gruppe unter anderen Gruppen, und man braucht sich nur das Beispiel John Stuart Mills vor Augen zu halten, um zu erkennen, daß ein großer Teil der hervorragendsten „bürgerlichen Ideologen“ der Konkurrenz- und Unternehmerwirtschaft ihrer Zeit mit großen Vorbehalten gegenüberstand und dadurch zu deren Weiterbildung in der Richtung auf den Steuer- und Umverteilungsstaat des allgemeinen Wahlrechts wesentlich beitrug.

Unter den Frühsozialisten war es für Henri de Saint-Simon selbstverständlich, daß die „Fundamentalrevolution“, die das Antlitz der Erde veränderte, eine „Revolution der Europäer“ war, daß sie sich aber letzten Endes auf die

Welt im ganzen ausrichtete. Für ihn und für seine Schüler kam dabei den drei großen europäischen Nationen, England, Frankreich und Deutschland, die entscheidende Rolle zu, und so gut wie alle Beispiele, an Hand deren Saint-Simon und die Saint-Simonisten das Wechselspiel „organischer“ und „kritischer“ Epochen verdeutlichten, sind der Geschichte dieser Nationen entnommen. Es dürfte keine Fehlinterpretation sein, wenn man sagt, daß die definitive organische Epoche, welche die kritische Epoche der Aufklärung überwindet, ohne sie zu verstoßen – die „positive“ Epoche der Herrschaft der Wissenschaftler und der subtilsten Organisatoren, der Bankiers, zugunsten der „ärmsten und zahlreichsten Klasse“ – zugleich die Epoche der Herrschaft Europas über den Erdball sein wird, freilich nicht einer Herrschaft der Gewalt und Ausbeutung, sondern des Vorangehens und der Erziehung. Aber auch ein Mann wie Constantin Pecqueur gibt 1839 einem Kapitel seines Hauptwerkes den Titel „De la suprématie européenne“, und diese ist für ihn als die weltweite Verbreitung von europäischer Aufklärung und Technik der bedeutendste Schritt auf dem Wege zur Weltzivilisation, die jedoch anscheinend gerade ein „europäisches Asien“ hervorbringt oder voraussetzt³. Im Kommunalsozialismus allerdings, dem Sozialismus Owens, Fouriers und der „école sociétaire“, wird der Schritt von den selbstgenügsamen Phalansteren oder Kooperativdörfern zur Welt durchweg ohne viel Reflexion getan, und es ist schwer zu sehen, wie das ganzheitliche und lustvolle Leben der wenigen hundert Mitglieder einer solchen selbstgenügsamen Einheit durch das bloße Beispiel die ganze Erde in eine neue historische Epoche führen soll, deren Neuheit gerade darin besteht, daß sie unhistorisch und unpolitisch ist, nämlich die

³ Constantin Pecqueur: *Economie sociale. Des intérêts du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de la civilisation en général sous l'influence des applications de la vapeur*. 2 Bde., Paris 1839, Bd. 2, S. 325.

Rückkehr des verlorenen Sohnes in die Arme der Allmutter Natur.

Wenn der Marxismus sich mit großer Schroffheit gegen den „utopischen Sozialismus“ wandte, dann hauptsächlich deshalb, weil er eine Periode des schärfsten Klassenkampfes zur Voraussetzung des „klassenlosen“ Zustandes machen wollte, in dem die Menschheit „auf höherer Stufe“ wieder alle Kennzeichen der „societas naturalis“ zurückgewonnen hat: ganzheitliche, nicht der Arbeitsteilung unterworfenen Tätigkeit, volle Herrschaft der Subjektivität über die Objekte und Arbeitsmittel, Abwesenheit entfremdender Vermittlung durch Apparate und Bürokratien, Nicht-Existenz von Privateigentum an Produktionsmitteln, Einheit von Einzel- und Allgemeininteresse usw. Diese starke Hervorhebung des Klassenkampfes und nicht selten auch des Kampfes zwischen Nationen und Kulturen verbindet sich auf paradoxe, aber historisch nicht präzedenzlose Weise mit dem Postulat der „Reife“ der kapitalistischen Verhältnisse als der elementaren Voraussetzung des Sozialismus. In den nationalökonomischen Grundüberzeugungen dagegen, nämlich in der Negation aller „Aneignungen“ von Arbeitsprodukten durch Privatpersonen, unterscheidet sich der Marxismus nur insofern von seinen Vorgängern, als er dem Kapital und damit dem Profit und Zins für eine begrenzte Periode eine positive Bedeutung zuschreibt und das Postulat des „vollen Arbeitsertrages“ schließlich auf die internationale Arbeiterklasse im ganzen und nicht mehr auf die einzelnen Arbeiter oder Arbeitergruppen bezieht. Aber eben dadurch kann der Begriff des „Westens“ positiv hervorgehoben und spezifisch mit demjenigen des Privateigentums verknüpft werden. In den Artikeln über die britische Herrschaft in Indien von 1853 sieht Marx in der Existenz privater Assoziationen und der Tatsache des Privateigentums an Grund und Boden die entscheidenden und bereits im Mittelalter gegebenen Unterschiede zwischen der westlichen und

der asiatischen Gesellschaftsordnung, und deshalb schreibt er den Engländern die „Mission“ zu, die „Grundlagen einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien“ zu schaffen⁴, also eine „Asie européenne“, wie Pecqueur formulierte. Noch deutlicher wird dieses Konzept, wenn Marx am Vorabend des Krimkriegs in der New York Daily Tribune schreibt: „Konstantinopel ist die goldene Brücke zwischen West und Ost, und die westliche Zivilisation kann nicht der Sonne gleich die Welt umkreisen, ohne diese Brücke zu passieren; und sie kann die Brücke nicht passieren ohne Kampf mit Rußland“⁵. Und es handelt sich dabei nicht um Zufallsäußerungen aus Anlaß des Krimkrieges, sondern 1858 sieht Engels mit offenkundiger Zustimmung China „dem Unternehmungsgeist der europäischen Rasse als Beute“ zufallen⁶, 1879 erblickt Marx den Vorrang Amerikas darin, daß hier die Massen die besten Möglichkeiten haben, „die Form eines Fortschritts abzulehnen, der sich auf ihre Kosten vollzieht“⁷, und 1894 bindet Engels in einer Äußerung über den Unterschied zwischen orientalischen und abendländischen Volksaufständen anscheinend sogar die Existenz von genuinen, d. h. fortschrittsfördernden Klassenkämpfen an die Prämisse der westlichen Gesellschaftsordnung⁸. Ihr ganzes Leben hindurch blieben Marx und Engels radikale Vorkämpfer der Europäisierung oder Verwestlichung der Welt. Aber es ist ebenso wahr, daß Engels 1870 mit tiefer Verachtung vom „geldmachenden Westeuropa“ sprach, in dem die Quellen nationaler Begeisterung versiegt seien⁹, daß er und Marx mit tiefer Sympathie auf jene kleinen Dorfgemeinschaften und Gentilgesellschaften

⁴ MEW, Bd. 9, S. 221.

⁵ Ebda, S. 236.

⁶ Ebda, Bd. 12, S. 622.

⁷ Ebda, Bd. 34, S. 375.

⁸ Ebda, Bd. 22, S. 450.

⁹ Ebda, Bd. 17, S. 132.

hinblickten, die dem Fortschritt der Zivilisation zum Opfer fielen, und daß Marx in der einzigen Schrift, in der er historische Wurzeln nicht nur Jahrhunderte, sondern Jahrtausende zurückverfolgt, in dem Aufsatz über die Judenfrage von 1843, das jüdisch-christliche Weltverhältnis als solches für die Entfremdung und Herabwürdigung des Menschen in der modernen Welt verantwortlich machte. So ist es nicht verwunderlich, daß in Marx' Spätwerk eigenartige und positive Hinweise auf „Ägypten“ und „Peru“ auftauchen¹⁰. Mithin waren Marx und Engels zwar Theoretiker und Vorkämpfer des Westens und doch zugleich Liebhaber und Vorbereiter einer nicht-westlichen und nicht-liberalen Gesellschaftsordnung. Ihre „wissenschaftliche“ Vorhersage des Weges „durch den Kapitalismus zum Sozialismus“ konnte auch so verstanden werden, daß sie mit dem Postulat gleichbedeutend wurde, die westlich-liberale Gesellschaftsordnung durch eine Ordnung nach dem Muster des alten Ägypten oder des Inka-Staates abzulösen, in der es ja nach Marxschen Begriffen weder „Kapital“ noch „Ausbeutung“ gegeben hatte. Wenn trotzdem eine Vereinigung des scheinbar Unvereinbaren möglich scheint, dann nur im Konzept des Sozialismus als einer wiedergewonnenen Gestalt altgermanischer und zugleich allgemein-urzeitlicher Freiheit, das Marx nicht mit Hegel, wohl aber mit der Tradition des naturrechtlichen Primitivismus gemeinsam ist¹¹.

(Ad3) Wie kann nun abschließend das Verhältnis von Industrialisierung, Kapitalismus und Arbeiterbewegung zur „politischen Kultur des Westens“ bestimmt werden? Abermals dürfte es richtig sein, diese Trias durch die andere Trias Kapitalismus, Sozialismus und Marxismus zu ersetzen, denn bis 1917 existierte die Vorstellung einer nicht-kapitalisti-

¹⁰ Ebda, Bd. 23, S. 102, „Grundrisse“ S. 910.

¹¹ Zum Ganzen vgl. Ernst Nolte: *Marxismus und Industrielle Revolution*. Stuttgart 1983, bes. S. 531.

schen oder nicht-geldwirtschaftlichen Industrialisierung nur in sozialistischen Entwürfen, und der Marxismus hatte seit 1890 eine überragende, wenn auch nicht exklusive Bedeutung in der Arbeiterbewegung gewonnen. Der Begriff der „politischen Kultur“ wiederum sollte in der elementarsten Bedeutung genommen werden, und also nicht in jenem engeren Sinn, der es erlauben würde, einen „Mangel an politischer Kultur“ in der Weigerung der Mehrheit des deutschen Reichstags zu erblicken, Bismarck zu dessen 80. Geburtstag eine Glückwunschartikel zu übermitteln. Politische Kultur im elementarsten Sinne des Wortes ist schon dann gegeben, wenn eine große Anzahl von Menschen mit dem Willen zur Dauerhaftigkeit der Grundgegebenheiten trotz mannigfaltiger Konflikte friedlich im Staate zusammenleben. Der Gegenbegriff zu „Politischer Kultur“ wäre also derjenige des „Bürgerkrieges“ im wörtlichen oder auch im übertragenen Sinne, etwa der *Drohung* mit Bürgerkrieg seitens einer relevanten Gruppe oder eines Vernichtungsprozesses, der von einer Klasse oder Schicht zum Nachteil anderer Klassen oder Schichten betrieben wird. Staaten bzw. Nationen, die in ihrem Inneren von der Vorstellung des Freund-Feind-Verhältnisses beherrscht werden, wären also Gesellschaften ohne politische Kultur.

Eine solche Zerstörung der Grundlagen des Staates und damit der politischen Kultur ist im 19. Jahrhundert von vielen Konservativen der kapitalistischen Industrialisierung bzw. der Geldwirtschaft vorgeworfen worden. So schrieb Ernst Ludwig von Gerlach, damals noch der Mentor des jungen Bismarck, 1851 in der „Kreuzzeitung“ folgende Sätze: „Das alles zersetzende Geld, der Repräsentant der Genußsucht und des Egoismus, wird als allein überlebende Macht unseren Grundbesitz und unsere ständische Gliederung, aber noch viel früher das Innere unserer Städte in Staub zertreten. ... Nur mechanische Staats- und Rechtsformen werden noch übrigbleiben..., bis die zum Unter-

gang reifen Kulturvölker wie vor 1400 Jahren neuen Barbaren Platz machen.“¹² v. Gerlach sah richtig, daß ein wesentlicher Teil seiner Welt, die ständische Gliederung, zugrundegehen würde. Aber 40 Jahre später klagten kluge Köpfe über eine „Feudalisierung des Bürgertums“, das doch der Hauptträger jener Entwicklung gewesen war, und der Adel war in ganz Europa nicht vernichtet, wenn er auch viel an Bedeutung verloren und sich überhaupt beträchtlich gewandelt hatte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war längst evident geworden, daß Industrialisierung, Kapitalismus und Geldwirtschaft sich in einem Rahmen entwickelten, der älter war als sie und der sie vermutlich erst möglich gemacht hatte, eben dem Rahmen der westlichen Gesellschaftsordnung, der eine bis dahin unvorstellbare Austragung von Konflikten in voller Öffentlichkeit ermöglichte, der aber noch immer jeder drohenden Übermacht eine Gegenkraft entgegengesetzt hatte, so daß kein einzelnes Element unverändert blieb und doch die politische Kultur innerhalb des Systems und mit ihm bewahrt wurde.

Auch der durch den Sozialismus geprägten Arbeiterbewegung ist eine ähnliche Zerstörungskraft zugeschrieben worden und nicht nur von Konservativen der Gerlachschen Richtung. Die Furcht vor den „Barbaren im Inneren“ war unter dem Bürgertum weit verbreitet, und in Frankreich war lange Zeit der Ausdruck „classes dangereuses“ geläufig. Tatsächlich erhob ein Teil der Chartisten in England ausdrücklich die Forderung nach dem Bürgerkrieg. Und doch wurde schon bald deutlich, daß unter dieser Fahne eine neue Klasse gerade ihren Eintritt in die Politik und in den Staat vollzog und daß Männer wie Proudhon und Considérant, Louis Blanc und Feargus O'Connor das System nicht sprengten, sondern erweiterten, was immer ihre Vorstellungen und Wünsche waren.

¹² Hans-Joachim Schoeps: Das andere Preußen. Stuttgart 1952, S. 74 f.

Daß das gleiche trotz aller Vernichtungsdrohungen und -prophezeiungen von seiten führender Männer, trotz aller Anklagen gegen „den Kapitalteufel“¹³ und trotz der Entwicklung einer eigenen Subkultur auch für die marxistischen Parteien galt, hat nicht bloß Max Weber früh gesehen. Karl Kautsky hatte recht, als er 1919 darauf hinwies, daß der Marxismus vor dem Kriege eine Disziplinierung und Humanisierung der Arbeiterbewegung herbeigeführt habe¹⁴ und daß er, so könnte man hinzufügen, wider Willen dem Liberalen System einen großen Dienst erwiesen habe.

Doch dieses System hatte seinerseits den Krieg nur einhegen und verrechtlichen, aber nicht beseitigen wollen. Wenn es der marxistischen Arbeiterbewegung Europas gelungen wäre, den Krieg als europäischen Bürgerkrieg erscheinen zu lassen und ihn durch eine umfassendere politische Kultur unmöglich zu machen, hätte sie vielleicht eine Chance gehabt, die Idee der egalitären Weltplanwirtschaft und damit die einzige genuine Alternative zum System der Weltmarktwirtschaft zu realisieren. Nach allem menschlichen Ermessen würde sie daran gescheitert sein. Aber die Wirklichkeit der Zeit überholte sie bereits beim vorletzten Schritt.

Als die Souveränität der Großstaaten die Welt in den Krieg geführt hatte, wurde in dem räumlich größten Staat der Welt das innere System, das sich hier noch in der ersten Phase der Entfaltung befand, von dem jüngsten seiner potentiellen Elemente in der unvorhergesehenen Gestalt der aktivistischen Minderheitspartei, die sich als marxistisch bezeichnete, zerbrochen. Aus diesem Bürgerkrieg und seinen Folgen, vor allem den unablässigen Aufrufen der größten außerrussischen kommunistischen Partei zum „bewaffneten Aufstand“ erwuchs die Möglichkeit, daß auf dem Boden des voll ausgebildeten westlichen Systems das Prinzip

¹³ Vgl. Theodor Schieder: Staatensystem als Vormacht der Welt 1848–1918. Berlin o. J. (Propyläen Geschichte Europas Bd. 5), S. 216.

¹⁴ Karl Kautsky: Terrorismus und Kommunismus. Berlin 1919, S. 100 ff.

der Gegenvernichtung mit seinen unumgänglichen Mythologemen zum Siege gelangte. Die eine wie die andere Partei löste sich von den Grundlagen der politischen Kultur des Westens, und beide gehören in ein anderes Kapitel. Aber es ist gleichwohl wahr, daß die Sowjetunion mit ihrer Industrialisierung in gewisser Weise die gewaltigste „Verwestlichung“ vollzog, die es je gegeben hatte, obwohl sie die Polemik des zaristischen „Dritten Rom“ gegen den „verfaulten Westen“ weitgehend übernahm, und daß das nationalsozialistische Deutschland sich in aller Aufrichtigkeit als Vorkämpfer der westlichen Welt verstehen wollte. Was hatte es zu bedeuten, daß beide Staaten nach marxistischen Begriffen weder kapitalistisch noch sozialistisch waren und keine unabhängige Arbeiterbewegung zu ertragen vermochten? Ich mache keinen Versuch, diese Paradoxien und Probleme aufzulösen. Ich schließe vielmehr mit einer Frage: Wie sehr werden sich Industrie, Kapitalismus, Sozialismus, Arbeiterbewegung und Marxismus noch zu wandeln haben, wenn sie Elemente einer politischen Kultur der *Welt* sein wollen, die ihre Herkunft aus der politischen Kultur des Westens nicht verleugnet und die doch nicht einfach eine Ausdehnung des gegenwärtigen Westens darstellen kann und darstellen sollte?

KARL DIETRICH BRACHER

Das 20. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen demokratischen und totalitären Systemen

I.

Der Staatsrechtler und Politikwissenschaftler Gerhard Leibholz, im Dritten Reich nach England emigriert, hat nach der Erfahrung der Weltkriege in einem Göttinger Vortrag 1949 über „Ideologie und Macht in den zwischenstaatlichen Beziehungen des 20. Jahrhunderts“ diese Bilanz gezogen: „Während man im Zeitalter des Nationalstaates ideologische Zielsetzungen mißbraucht hat, um mit ihrer Hilfe einen nationalistischen Imperialismus zu tarnen, werden im 20. Jahrhundert in Übereinstimmung mit dem Wechsel der strukturellen Grundlagen unseres Zeitalters nationale Zielsetzungen verfolgt, um eine ideologische Machtausweitung möglich zu machen“¹.

In der Tat steht das Verhältnis von Innen- und Außenpolitik, von Nationalismus und Internationalismus, von Politik und Ideologie überhaupt in unserem Jahrhundert wie nie zuvor zur Diskussion. Das ist so, weil es zugleich das Jahrhundert der großen Ideologien und deren radikaler Verwirklichung ist. Gewiß gab und gibt es sehr verschiedene Antworten auf die Frage nach den treibenden Kräften und Ideen. Bemerkenswert widersprüchlich sind von Anfang an die Erwartungen und Deutungen der Zeitgenossen. Um nur vier Beispiele aus dem ersten Viertel des Saeculums zu

¹ Gerhard Leibholz, *Strukturprobleme der modernen Demokratie*, Karlsruhe 1958, S. 238 (zuerst in: Göttinger Vorträge und Schriften, Bd. 4, 1949).

nennen: für westliche Liberale wie den englischen Zukunftsforscher H. G. Wells oder den amerikanischen Präsidenten (und Politikwissenschaftler) Woodrow Wilson war es (1914) das Jahrhundert der Demokratie und des Fortschritts; für die Revolutionäre von links hieß es das Jahrhundert des Sozialismus, das dem Mythos der siegreichen Arbeiterklasse folgte; die Ideologen von rechts wie Houston Stewart Chamberlain und Alfred Rosenberg stellten das Jahrhundert unter den „Mythus“ der Rasse, dem Millionen geopfert wurden²; doch für einen konservativen Protestanten wie den nachmaligen Bischof Otto Dibelius war es andererseits „Das Jahrhundert der Kirche“, wie sein gleichnamiges Buch von 1926 programmatisch verkündete, das neue Chancen für Religiosität erwartete, ja die christliche Kirche als Bollwerk des Abendlandes und geistige Heimat sah.

Es wurde aber nicht zuletzt für viele Menschen und Völker das „Jahrhundert der Wölfe“ (so Nadeshda Mandelstam 1971), ja das Jahrhundert des Totalitarismus. Und das blieb es auch nach dem Untergang Hitlers und dem Tod Stalins, mit der Fortdauer der Diktaturen und ihrer weiteren Ausdehnung und Vermehrung in aller Welt: es blieb das Jahrhundert der ideologischen Verführung und eines potentiellen Totalitarismus auch in sich verändernden Formen.

Blicken wir zurück auf jene frühen Prognosen, die so extrem weit auseinander zu liegen scheinen, dann erkennen wir doch ein Ähnliches: nämlich die Erwartung gewaltiger Veränderungen unter einem großen, alles beherrschenden Prinzip, das den Umbruch und die neue Welt verheißt. Ein glaubensmäßiger, ja apokalyptischer Ton ist vernehmbar, der die rationalen Zivilisationsdeutungen übertönt. Denn die Erwartung, unter der die Westmächte den Ersten Weltkrieg führten: „to make the world safe for democracy“

² Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism 1700–1933*, Cambridge/Mass. 1980, S. 303 ff.; Fritz Nova, *Alfred Rosenberg. Nazi Theorist of the Holocaust*, New York 1986.

(H. G. Wells 1914), erfüllte sich nicht. Vielmehr waren danach die zwanziger Jahre umgetrieben von den tiefen Zweifeln der Kulturkritik, den nihilismushen Krisenphilosophien des Existentialismus, der erschütternden Umwertung von Werten und den apokalyptischen Parolen vom „Untergang des Abendlandes“ (Spengler 1918). Und eben daraus zog auch Dibelius seine Parole vom Jahrhundert der Kirche: der Zusammenbruch der alten Ordnungen 1918 und die Drohung des Bolschewismus, so hieß es hier, schaffe gerade freien Raum für eine große Zeit der Kirche – als „eine Mauer...“, die die christliche Kultur des Abendlandes schirme, nachdem kein Staat sie mehr schützen will“³.

Das aber war vor allem auch der Ansatzpunkt der totalitären Verführung durch ideologisierte Bewegungen und Regime; Karl Barth nennt sie dann drastisch die „Fratze Gottes“. Denn statt einer Erneuerung der Kirchen angesichts der Entwicklungs- und Modernitätskrise des Christentums kam der Aufstieg politischer Religionen. Die Autonomisierung von Staat und Gesellschaft, die Säkularisierung aller Lebensbeziehungen trieb den Wunsch nach neuen umfassenden Bindungen hervor, die nun freilich mehr denn je zuvor in der Geschichte zum politischen Irrationalismus, zur Vergötzung politischer Ideen, Bewegungen und Führer verleiteten. In der Tat wird der scheinbar unaufhaltsame Fortschritt von Wirtschaft und Gesellschaft im Zeichen rationaler Wissenschaft und Technik und einer weltweiten Ausdehnung moderner Zivilisation schon seit der Jahrhundertwende immer nachhaltiger in Frage gestellt. Es sind die erschütternden Brechungen des Fortschritts in den großen Kriegen und Krisen unseres Jahrhunderts, von Kul-

³ Andreas Lindt, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökonomischer Aufbruch*, Stuttgart 1981, S. 92. Zum historischen Zusammenhang K. D. Bracher, *Europa in der Krise. Innengeschichte und Weltpolitik seit 1917*, Frankfurt-Berlin-Wien 1979, S. 32 ff.; *Geschichte und Gewalt*, Berlin 1981, S. 127 ff.

turkritikern wie Nietzsche lange schon antizipiert und dann doch weithin unerwartet erfahren, die viele rationale Gewißheiten zerstören und Europa für irrationales Denken empfänglich machen. Ideologisierung und Fortschrittskrise werden zum faszinierenden Antrieb – und zum Alptraum.

Der Kampf der Ideen und Ideologien vermag lange gehegte Wert- und Moralordnungen umzustürzen. Daher auch jene neue Schärfe und jener umfassende Totalitätsanspruch, die den Vorgang der Ideologisierung in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur kennzeichnen. So kommt es seit der Jahrhundertwende in rascher Folge zur Vorbereitung und Durchsetzung hochideologisierter Diktaturregime. Die sie tragenden Gruppen und Parteien vertreten einen unerbittlichen Realisierungsanspruch absolut gesetzter Gedanken von äußerster Zuspitzung und Radikalität. Ob nun konservativer, demokratischer oder sozialistischer Herkunft, bilden diese ein brisantes Gemisch von links- und rechtsradikalen, von progressivistischen und romantisch-reaktionären Antriebskräften. Die alte Frage nach der Bedeutung politischer Ideen im Verhältnis zur politischen Realität rückt nun in ein ungleich schärferes Licht.

Wie war es möglich, daß Jahrzehnten der zunehmenden Friedenssicherung, der scheinbar definitiven Fortschritte in der humanitären Abschaffung der Sklaverei und der Zählung des Krieges durch Völkerrecht die ungeheuerlichsten Rückfälle in Barbarei folgten: auf den Ersten der Zweite Weltkrieg, Völkermord und innere Unterdrückung, Arbeits- und Konzentrationslager, Totalisierung des Krieges durch Einbeziehung der Zivilbevölkerung, Exilierung, Deportation und Massenaustreibung, dann aber umgekehrt nach 1945 auch Ausreise- und Bewegungsverbot gegen die eigenen Staatsbürger, samt drakonischer Bestrafung von Staats- oder Republikflucht – und dies alles im Namen des Volkes, einer angeblich besseren, endgültigen Volksherr-

schaft? Besondere Bedeutung kommt in der Tat (nach den beiden Weltkriegen) dem tiefen Einschnitt um die Jahrhundertmitte zu – 1945 –, dessen Folgewirkung bis heute bestimmendes Gewicht besitzt. Die großen Konstellationen der Weltpolitik, aber auch die innere Verfassung der heutigen Gesellschaften und Staaten datieren wesentlich aus den späten vierziger Jahren, und auch der Beginn der Dritten Welt mit ihren neuen Staaten geht darauf zurück⁴.

Ähnliches gilt für den Beginn unseres Jahrhunderts. Hier war es der plötzliche Stoß der großen Veränderungen um die „Wasserscheide“ der Jahrhundertwende, wie sie der holländische Historiker Jan Romein so treffend genannt hat⁵. Dieser Veränderungsstoß um 1900 hat neben den Fortschrittsgefühlen auch schon die Krisenstimmungen des technischen Zeitalters hervorgebracht. Von den Ahnungen des *fin de siècle* führten sie zum Katastrophendatum des Ersten Weltkriegs. Es sind zahlreiche weitere Daten und Epochenzusammenhänge, die zur Charakterisierung und zum Verständnis der verschiedenen Dekaden dieses Jahrhunderts dienen können, nicht zuletzt der Einbruch der großen Wirtschaftskrisen, die als Arbeits- und Gesellschaftskrisen das politische Denken und Verhalten aufs nachhaltigste beeinflussen und beeinträchtigen.

Entscheidende Bedeutung besitzt dabei das Auftreten eines neuen Phänomens in der Geschichte der Menschheit, über dessen Herleitung und Fortdauer bis heute tiefe Meinungsverschiedenheiten in Politik und Wissenschaft herrschen: das Phänomen des modernen Totalitarismus. Es ist nur zu verstehen als Folge der großen Labilität und Unsicherheit des aus bisherigen Bindungen gelösten modernen Menschen, der nach neuer Identität sucht und danach strebt, sein Idealbedürfnis zu befriedigen. Und zwar in durchaus

⁴ Vgl. *Europa in der Krise*, S. 286 ff.

⁵ Jan Romein, *The Watershed of Two Eras, Europe in 1900*, New York 1978.

verschiedenen Formen: sei es als Intellektueller in Bewunderung perfektionistischer politischer Lösungen, sei es als vereinsamt-isolierter „Massenmensch“, der einer betäubenden Kollektiv- und Gemeinschaftssucht anheimfällt – vor allem in Zeiten wirtschaftlicher und sozialer Krisen⁶.

II.

Ich möchte zunächst von den verschiedenen Dimensionen, dann von den großen Weichenstellungen totalitärer Politik sprechen. Sie breitet sich seit Ende des 19. Jahrhunderts in drei großen Dimensionen aus:

1. Die Entfaltung totalitärer *Ideologien* geschieht vor allem im Klassenkampf- und Rassenkampf-Denken.
2. Der Aufstieg totalitärer *Bewegungen* wird durch die politisch-sozialen Erschütterungen der Modernisierung und des Ersten Weltkrieges beschleunigt.
3. Der Ausbau totalitärer *Herrschaftssysteme* schließlich vollzieht sich im Vakuum der Nachkriegskrisen, zumal des Scheiterns der neu begründeten Demokratien.

Es sind die siebziger und achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts, in denen sich diese Entwicklungen bereits sichtbar vorbereiten. Ideen- und geistesgeschichtlich kommt dabei aufwühlenden Ereignissen wie der Kommune in Frankreich 1871 und den großen Wirtschaftskrisen der Gründerzeit mit der Folge einer radikalen Kapitalismuskritik fortwirkende Bedeutung zu. Denn sie führen einerseits zur Verschärfung und Radikalisierung des Sozialismus im antiliberalen Sinn

⁶ Die Kontroversliteratur zum Totalitarismusproblem ist ins Uferlose angewachsen. Grundlegend nach wie vor: Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, London 1972; vgl. Ernest A. Menze (Hrsg.), *Totalitarianism Revisited*, Port Washington, N. Y. 1981; Manfred Funke (Hrsg.), *Totalitarismus*, Düsseldorf 1978; K. D. Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie*, erweiterte Neuauflage 1984. Zuletzt Walter Laqueur, in: *Kontinent* 3 (1986), S. 18 ff.

der marxistischen Doktrin, mit der Parole von der Diktatur des Proletariats; andererseits kommt es zur rassistischen Zuspitzung des Nationalismus und Antisemitismus, mit der Folge extrem biologisch-darwinistischer Gesellschaftstheorien, die anstelle des Klassenkampfes den Völkerkampf, das Freund-Feind-Verhältnis und das „Recht des Stärkeren“ zum Grundprinzip des Politischen erheben. Beide Extremideologien berufen sich auf die umstürzenden Erkenntnisse Darwins und die moderne Wissenschaft, ja sie treten selbst mit dem Anspruch wissenschaftlicher Unfehlbarkeit auf.

Diese Front des Antiliberalismus sowohl von rechts wie von links ist es, die sich in der Kulturkritik und im Zivilisationspessimismus zu einer explosiven Mischung verdichtet und die Gedanken liberalen Fortschritts wie das demokratische Kompromißsystem, die in Mittel- und Osteuropa erst ganz langsam Fuß fassen, gleich zu Beginn in Frage stellt, ihnen den Kampf ansagt. In diesem Sinne wird besonders auch die Philosophie Nietzsches verstanden und posthum manipuliert (wie z. B. in den Verfälschungen der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche), obgleich Nietzsche selbst Antisemitismus und Nationalismus abgelehnt hatte. Seine scharfen Aphorismen gegen die liberale Kultur und ihre christlichen wie demokratischen Elemente waren jedenfalls leicht und mit weit ausstrahlender Wirkung zu mißbrauchen.

Die intellektuellen Geburtshelfer der totalitären Ideologien wirkten nach links und rechts: so dienten Mussolini, der zunächst radikaler Sozialist war und im Krieg dann zum Begründer des Faschismus wurde, ganz wesentlich Marx und Nietzsche als Ideenspenden. Auf der anderen Seite war es der Streit um ein reformerisches oder revolutionäres Verständnis des Sozialismus, der in derselben Zeit vor und nach der Jahrhundertwende eine radikale, gewaltbejahende Version hervorbrachte, die besonders der französische Gewaltphilosoph George Sorel (1908) und dann der russi-

sche Vorkämpfer eines diktatorischen Einparteien-Sozialismus, Lenin, mit weltgeschichtlichen Folgen vertraten⁷.

Man kann in der Tat feststellen, daß am Vorabend des Ersten Weltkriegs die Gedanken und Zielvorstellungen, teilweise auch schon die Mittel zur Verwirklichung einer bislang unerhörten Form allumfassender, ideologisch totalisierter Herrschaft bereitlagen, und daß es nur des ersten modernen Massenkriegs bedurfte, um bisherige Strukturen, Maßstäbe und Hemmungen noch rascher zu beseitigen oder sie umkehrbar, pervertierbar zu machen. Vor allem Lenin und Hitler haben diese innere, geistig-psychische Bedeutung des Krieges (nicht nur die äußere) erkannt. Es entstand ein geistig-politisches Vakuum, in dem es ungleich erfolgreicher möglich war, die Mobilisierung von sozial-ideologischen „Bewegungen“ jenseits der bisherigen Parteien und Organisationen zu betreiben. Sie vermochten sich als mächtige verführerische Alternativen sowohl zu den bisherigen halbabsoluten Monarchien wie zu den nur halbgelungenen, schwachen bürgerlichen Demokratien zu entwickeln, ja schon 1917 in Rußland, 1922 in Italien die Macht zu ergreifen.

III.

Es sind mehrere große Einschnitte und Weichenstellungen, über die sich die Ausbreitung, die Wandlungen und Renais-

⁷ Zur Diskussion der formativen Periode um 1900 Gesichtspunkte und Literatur bei K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien, eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1982, S. 32 ff.; 130 ff. Vgl. Ernst Nolte, „Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini“, in: *Historische Zeitschrift* 191 (1960), S. 249 ff. Zum Sozialdarwinismus schon bei Marx auch Helmut Lamprecht, „Der Ursprung der Arten und des Klassenkampfes“, in: *FAZ* 72 (24. 3. 1984), Beilage.

sancen des Totalitarismus im Laufe des Jahrhunderts vollziehen.

1. Da ist zuerst die Gedanken- und Formationsperiode um 1900: Die Jahrhundertwende bildet den Kristallisationspunkt einer Zeit der Gärung, die von den achtziger Jahren bis 1914 reicht. Es ist gleichsam die *Bereitstellung* der Ideen und Weltanschauungen, der politischen Heilslehren wie des technisch-ökonomischen und sozial-psychischen Potentials, das die Mobilisierung von Massen für absolut gesetzte Ziele und die Bereitschaft oder Anfälligkeit nicht zuletzt auch von Bürgern und Intellektuellen für den Prozeß der totalitären Verführung überhaupt möglich macht.

2. Es folgt die Konkretisierungsperiode von 1917–1923: Der Krieg von 1914–1918 und seine unmittelbaren Folgen sind Träger der *ersten Durchbrüche* und Realisationen von Ideen, die nun zu politischen Ideologien geformt dem am Ende des Krieges proklamierten Zeitalter der Demokratien die Diktatur neuen Stils entgegenstellen: Kommunismus und Faschismus. In Rußland geschieht 1917 unter Lenin die erste Machtergreifung, die mit diesem totalen Anspruch auftritt und zugleich die Weltrevolution verkündet.

Das folgende Jahrzehnt bringt die eigentliche Begründung des Totalitarismus als Herrschaftsprinzip, wenn noch nicht Herrschaftssystem. Der Befestigung der kommunistischen Alleinherrschaft in der neugeformten Sowjetunion und den anderen freilich gescheiterten Revolutionsversuchen in Europa folgt die alternative Begründung nationalistisch-sozialer Bewegungen, die gegen Liberalismus und Marxismus gleichermaßen gerichtet sind. An die Macht kommen sie zuerst 1922 in Italien unter Mussolini. Und während der sterbende Lenin durch Stalin, den Vollender eines totalitären Kommunismus, abgelöst wird, tritt als erster der italienische Diktator ausdrücklich unter dem Anspruch auf, den der Begriff „totalitär“ bezeichnet, nachdem er zunächst (1923) von seinen liberalen Kritikern gegen ihn benutzt worden

war⁸. Es beginnt die „Periode des Wettstreits zwischen totalitärem Nationalismus und totalitärem Marxismus“ (Seton-Watson)⁹.

In Deutschland freilich scheitert zur gleichen Zeit mit dem – Mussolinis Marsch auf Rom nachempfundenen – Putschversuch Hitlers in München 1923 die erste Diktaturwelle, die zunächst von links in der Münchener Räterepublik 1919, Hitlers entscheidendem politischen Erlebnis, dann von rechts im Kapp-Putsch von 1920 gegen die Weimarer Republik hochgeschwappt war.

3. Eben dort aber geschieht dann drittens die nach 1917 folgenschwerste totalitäre Machtergreifung von 1933/34. Sie bildet den *Kulminationspunkt* einer autoritären Strömung, die in den meisten neugegründeten Staaten der Nachkriegszeit die noch schwachen krisengeschüttelten Demokratien „übermannte“ – eben mittels eines Kults des starken Mannes: von Ungarn (Horthy) und Polen (Pilsudski) über Portugal (Salazar) und Spanien (Franco) zu den Staaten des Baltikums und des Balkans, zu Österreich und Griechenland (Metaxas). Der Nationalsozialismus freilich war unter all diesen antiliberalen und antidemokratischen Ideen- und Machtströmungen in Theorie und Praxis die weitaus radikalste, jedenfalls nicht minder konsequent und zugleich umfassend totalitär wie die kommunistische. Er stand wohl dem italienischen Faschismus nahe, entlehnte ihm auch manche Formen und Parolen, rückte aber in der rassistischen Zielsetzung wie in der menschenverachtenden Volkskollektiv-Ideologie sehr viel näher an die Herrschaftsweise des Stalinismus heran, als dies die so betont „antifaschistischen“ Sympathisanten des kommunistischen Experiments wahrhaben wollten.

⁸ Zuerst besonders vom liberalen Parteiführer Giovanni Amendola: Jens Petersen, „Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien“, in: M. Funke, *Totalitarismus*, S. 105 ff.

⁹ In: *International Fascism*, London 1979, S. 368 f.

Während die zwanziger Jahre noch offen erschienen und erfüllt von den Möglichkeiten geistiger wie politischer Vielfalt, wurden nun die dreißiger Jahre überschattet und bedrängt von zwei großen Lagern, die trotz aller gegenseitigen Konfrontation doch beide vor allem entschiedene Feinde der pluralistischen Demokratie und ihrer Werte waren, indem sie der Errungenschaft freiheitlicher und menschenrechtlicher Politik die Verführungskraft sozialistischer und/oder nationalistischer Gemeinschaftsmystik entgegenstellten. Dazwischen schwankten und fielen die meist jungen europäischen Demokratien unter dem Druck der wirtschaftlichen und nationalen Krisen. Es schien sich zu beweisen, daß diese Staatsform nur in Ausnahmefällen lebensfähig war und daß die Staats- und Gesellschaftsform der Zukunft von jenen cäsaristischen Führergestalten geprägt werden sollte, die nicht nur Oswald Spengler, sondern auch Max Weber vorausgesehen hatte¹⁰. Und es begann die verhängnisvolle Appeasementpolitik. Der Westen machte die Erfahrung: Nicht jeder, der Frieden sagt, meint Frieden, damals wie heute.

IV.

Betrachten wir an dieser Stelle das Wesen der neuen Regime. Ihre Voraussetzung bildeten die gesteigerten Möglichkeiten, die das technisierte Massenzeitalter zur Erfassung und Gleichschaltung des Lebens *und* Denkens aller Staatsbürger bietet. Denn im Unterschied zu älteren, gleichsam konventionellen Formen von Diktatur- und Militärregimen wird nun der Anspruch auf Totalität der Herrschaft und Unterwerfung, auf Identität von Führer- und Parteibewegung,

¹⁰ Dazu und zum Folgenden vom Verfasser: *Die nationalsozialistische Machtergreifung* I, 3. Aufl. 1974, S. 28 ff.; *Die deutsche Diktatur*, 6. Aufl. 1979, S. 184 ff.; *Europa in der Krise*, S. 156 ff.; *Zeit der Ideologien*, S. 170 ff.

Volk und Individuum erhoben. Und dies war nur durchzusetzen, wenn schärfste Kontrolle und Terror durch die Fiktion einer identitären Ordnung legitimiert wurden und der Glaube an *eine* absolut gesetzte Ideologie verbindlich gemacht war, bei Strafe des Lebens.

Marxistisch-leninistisches Dogma vom Klassenkampf oder faschistisch-nationalsozialistische Freund-Feindlehre vom Völker- und Rassenkampf waren solche Ideologien, die alle Herrschaftsakte rechtfertigten, selbst Massenverbrechen und Völkermord, ob dies nun im Namen des Volks-, Partei- oder Führerwillens geschah, ob es pseudodemokratisch und pseudolegal oder revolutionär-messianisch-chiliastisch stilisiert war wie in den Zukunftsmythen eines klassenlosen Arbeiterparadieses oder eines „Tausendjährigen Reiches“. Auch die Wirkung pseudoreligiöser Bedürfnisse und Manipulationen in einer Zeit des Verfalls und Vakuums religiöser Werte ist wichtig: der brünstige Glaube an Adolf Hitler etwa, aber auch an Symbole und Riten der Massenversammlung, die das irrationale Erlebnis der Gemeinschaft vermitteln sollen.

Der Totalitarismus als Möglichkeit und Versuch war nirgends völlig, aber doch so weit zu verwirklichen, daß er normalen Bürgern die grausigsten Verbrechen zumuten konnte. Er zielte auf die Beseitigung aller persönlichen, vorstaatlichen Freiheitsrechte und Auslöschung des Individuums. Aber zugleich erweckte er den Eindruck, daß er besser und effektiver als alle bisherigen Staats- und Gesellschaftsformen die wahre Bestimmung des Menschen, ja die wahre Demokratie und den perfekten Wohlfahrtsstaat realisieren könne. Diese Verführungskraft war mit Mitteln moderner Technik, Propaganda und Kommunikation besser zu verwirklichen als je zuvor in der Geschichte. Der Totalitarismus war gerade in dieser Hinsicht „das politische Phänomen des 20. Jahrhunderts“ (Gerhard Leibholz)¹¹.

¹¹ *Strukturprobleme der modernen Demokratie*, S. 225.

Bei allen Unterschieden zwischen Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus zeigen sich in jedem Fall drei große charakteristische Tendenzen:

a) Die möglichst totale Herrschaftsverfügung einer einzigen, umfassend organisierten Partei und ihrer Führung, die mit den Attributen der Unfehlbarkeit und dem Anspruch auf pseudo-religiöse Massenverehrung ausgestattet ist. Nach den Erfahrungen unseres Jahrhunderts kann sich die Machtergreifung einer solchen totalitären Partei nicht nur, in der gleichsam klassischen Weise, über die revolutionäre Putschaktion einer militanten Minderheit (russische Oktoberrevolution 1917), sondern auch auf dem Weg der Aushöhlung, des Mißbrauchs und der scheinrechtlichen Manipulation demokratischer Institutionen (pseudolegale Machtergreifung des Nationalsozialismus 1933) vollziehen. Alle anderen Parteien und Gruppen, die das politische und gesellschaftliche Leben repräsentieren, werden in der Folge entweder durch Verbot und Terror vernichtet oder durch Irreführung und Gewaltdrohung gleichgeschaltet, d. h. zu willenloser Scheinexistenz in Scheinwahlen und Scheinparlamenten erniedrigt (kommunistische „Volksdemokratien“ mit den Einheitslisten der „Nationalen Front“).

b) Der totale Einparteienstaat stützt sich dabei auf eine militante Ideologie, die gleichsam als „Ersatzreligion“, als Heilslehre mit politischem Ausschließlichkeitsanspruch die Unterdrückung jeder Opposition und die totale „Ausrichtung“ des Staatsbürgers sowohl historisch wie zukunftsutopisch zu begründen und zu rechtfertigen sucht. So verschieden geschichtlicher Hintergrund, politische Gestaltungsziele und ideologische Doktrin bzw. Gedankenführung der drei wichtigsten totalitären Systeme sind, so treffen sich russischer Bolschewismus, italienischer Faschismus und deutscher Nationalsozialismus doch in der Technik allgegenwärtiger Überwachung (Geheimpolizei), Verfolgung (Konzentrationslager) und massiver Beeinflussung bzw. Monopolisierung der öffentlichen Meinung. Die bedingungslose Zustimmung der Massen wird mit allen Mitteln moderner Propaganda- und Werbetechnik manipuliert; sie ist gemäß den Erkenntnissen der neueren Massen-

psychologie auf die Erzeugung einer permanenten Kampfstimmung gegen einen absolut gesetzten Feind gerichtet, wobei sowohl die „positiven“ Schutz- und Begeisterungsbedürfnisse wie die „negativen“ Furcht- und Zwangsvorstellungen der Massen mobilisiert und zur Herrschaftsbefestigung eingesetzt werden. In überdimensionalen Kundgebungen und Aufmärschen findet das rigoros gelenkte Bewegungs-, Spannungs- und Unterhaltungsbedürfnis Befriedigung; die einseitige Organisation aller Lebensbereiche vermittelt zugleich ein Gefühl der Geborgenheit, erzwingt die Unterwerfung des einzelnen unter die „Gemeinschaft“ des Kollektivs und ersetzt die rechtsstaatliche Legitimierung durch ein System der scheinlegalen Zustimmung. Mit dem Anspruch auf völlige Verfügung über Leben und Glauben seiner Bürger verneint der totale Staat jedes Recht auf Freiheit, jeden letzten Wert und Zweck neben sich selbst als der allein verbindlichen „Totalität aller Zwecke“.

c) Ein wesentlicher Bestandteil der totalitären Herrschaftsideologie ist der Mythos von der höheren Effektivität eines solchen totalen Kommandostaates gegenüber dem komplizierten, durch mannigfache Kontrollen und Sicherungen eingeschränkten demokratischen Rechtsstaat. Die totalitäre Ideologie beruft sich dabei auf die Möglichkeiten wirtschaftlicher und sozialer Gesamtplanung (Vier- oder Fünfjahrespläne), auf die schnellere politische und militärische Reaktionsfähigkeit oder auf die Gleichschaltung politisch-administrativer Prozesse und die größere Stabilität diktatorförmiger Staatsführung. Dieser weitverbreiteten Auffassung entspricht die Wirklichkeit totalitärer Herrschaftspolitik jedoch nur sehr bedingt. Ständige Rivalitäten innerhalb der totalitären Partei und ihrer Führungsgremien, ein unlösbarer Dualismus zwischen Partei und Staat und die Willkürakte einer unkontrollierten, mit Kompetenzen überladenen Zentralinstanz wirken der Perfektion eines nach dem Vorbild militärischer Kommandostruktur gestalteten Befehlsstaates entgegen. In diesem Zwangssystem werden partielle Verbesserungen durch einen gewaltigen Verlust an Bewegungsfreiheit, rechtlicher Ordnung und menschlicher Substanz erkauft, ohne daß doch das vorgegebene Ideal vollkommener Sicherheit und Überschaubarkeit verwirklicht wird. Das Schicksal des Faschis-

mus und des Nationalsozialismus und die Anpassungsschwierigkeiten des nachstalinischen Kommunismus lassen erkennen, daß totalitäre Herrschaftssysteme keineswegs höhere Krisenfestigkeit und wirksamere „Ordnung“ verbürgen; ihre kontrollentzogene Zwangsordnung gestaltet vielmehr die Ausübung und das Ergebnis politischer Machtkonzentration auf die Dauer unendlich verlustreicher als das scheinbar schwerfälligere Gewaltenteilungs- und Kompromißverfahren eines demokratischen Rechtsstaats. Das zeigt auch noch in unseren Tagen die Katastrophe von Tschernobyl (Informationsmonopol, Kontrollmangel, Lenkung der Bevölkerung).

4. Den nächsten großen Einschnitt in unserer historischen Betrachtung markiert der Beginn des Zweiten Weltkriegs 1939; er zeichnete sich schon seit 1937 ab. Denn mit dem spanischen Bürgerkrieg, der ja bis 1939 wütete, war – wie ihn auch die Diktatoren verstanden – eine Generalprobe des großen *ideologischen Bürgerkriegs* im Gange, der die entscheidenden Weichenstellungen der künftigen Weltpolitik vorbereiten sollte. Es war aber auch die Zeit, in der für scharfsinnige Beobachter ein für allemal sichtbar wurde, welche unmenschliche Drohung der Totalitarismus von rechts wie von links bedeutete.

So entstanden denn gerade aus dieser damaligen Anschauung zwei der scharfsinnigsten Analysen der totalitären Drohung, die bis heute gültig sind: die Schreckvision von George Orwell und die große Ideologiekritik von Jacob Talmon. Der englische Schriftsteller Orwell (1903–1950) war bekanntlich selbst am spanischen Bürgerkrieg beteiligt und erlebte dort 1937 sein Damascus; und der polnisch-israelische Historiker Talmon (1916–1980), dem wir die geschichtlich umfassendste dreibändige Darstellung der geistigen Ursprünge der „totalitären Demokratie“ und ihrer diktatorischen Folgen verdanken, wurde als Student erklärtermaßen zuerst und entscheidend inspiriert durch jenen Zusammenhang von 1937–1939: den spanischen Bürger-

krieg, die stalinistischen Schauprozesse und die nationalsozialistische Judenverfolgung¹². Das drückt dann auch Orwells Selbstkritik (von 1944) aus, die ja bis heute gültig ist: die linken Intellektuellen zumal machten den Fehler oder erlügen dem Irrtum, daß sie „antifaschistisch sein wollten, ohne antitotalitär zu sein“. Und Talmon hat bis zu seinem allzu frühen Tod (1980) immer wieder betont, daß gerade seine grundlegende Einsicht in den pseudodemokratischen Charakter totalitären Denkens und Handelns auf diese bestürzende Erfahrung am Ende der dreißiger Jahre zurückgehe, in der er auch als persönlich betroffener Historiker eine Analogie zur terroristischen Phase der Französischen Revolution unter Robespierre (1793), also zur Entstehung der furchtbaren Idee und Realität einer totalitären Demokratie als radikalster Diktatur sah.

Tatsächlich wurde dieser historische Zusammenhang gerade in der Folge noch dramatisch bestätigt. Der so überraschende und doch durchaus charakteristische Pakt Hitlers und Stalins 1939 ließ die Unterscheidung von Rechts- und Linksdiktatur zurücktreten hinter dem negativ-gemeinsamen Willen der Diktatoren zur totalitären Veränderung (und zeitweiligen Aufteilung) der Welt. Aber verhängnisvollerweise wurde diese noch allzu wenig verbreitete Erkenntnis schon zwei Jahre später wieder verwirrt oder verwischt durch die von Hitlers Angriff auf die Sowjetunion zusammengebrachte Koalition westlicher Demokratien mit

¹² J. L. Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution. The Origins of Totalitarian Polarisation in the Twentieth Century*, London 1980, S. 535 ff. Vorangegangen waren die Bände *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln-Opladen 1961 (engl. 1952); sowie *Political Messianism: the Romantic Phase*, London 1960. Zu Orwell K. D. Bracher, „Die totalitäre Utopie“, in: *Geschichte und Gegenwart* 3 (1984), S. 3 ff.; Patrik von zur Mühlen, *Spanien war ihre Hoffnung*, Bonn 1983, S. 62 ff.; George Watson, *Politics and Literature in Modern Britain*, London 1977, S. 41 ff.; und besonders Bernard Crick, *George Orwell*, London 1980, S. 340 ff.

kommunistischer Diktatur. Sie verleitete zu umgekehrten Illusionen und Fehleinschätzungen von weltpolitischer Bedeutung¹³. Denn diese Illusionen mußten bei Wegfall des gemeinsamen Feindes, Hitler, geradezu notwendig zur neuerlichen Enttäuschung und in den Kalten Krieg führen.

V.

5. Eben dies macht die vierziger und fünfziger Jahre zu einer Zeit tiefster Veränderung, doch zugleich neuer Ausbreitung totalitärer Tendenzen. Waren die zwanziger Jahre eine Ära der großen inneren Auseinandersetzungen nach Krieg und Revolution, die dreißiger Jahre die Zeit der unaufhaltsam vordringenden Diktaturen und die fünfziger Jahre im Westen die Epoche des erstaunlichen Wiederaufbaus, ja eines eigentlich zum ersten Mal erfolgreichen Funktionierens, einer Blüte der freiheitlich-pluralistischen Demokratie, so erscheinen die vierziger Jahre auf den ersten Blick gerade nicht als eine Einheit; sie sind vielmehr durch den weltpolitischen, weltgeschichtlichen Einschnitt von 1945 in zwei völlig verschiedene Perioden geteilt. Auf die brutalen Einbrüche des Totalitarismus und die katastrophalen Folgen des Hitlerreiches folgt nach der Befreiung von 1945 sogleich die Zerspaltung in den tiefen Gegensatz von Diktaturen und Demokratien.

Aber zugleich entfalten sich auch die Kräfte und Bewegungen des Widerstands, der Befreiung und des Wiederaufbaus, die im Zeichen der Demokratie und der Idee eines vereinigten Europas, ja einer friedlichen Kooperation aller Völker und Staaten der Welt stehen.

¹³ Vgl. Andreas Hillgruber, Klaus Hildebrand, *Kalkül zwischen Macht und Ideologie. Der Hitler-Stalinpakt: Parallelen bis heute?* Zürich 1980, S. 25 ff.; 35 ff. Ferner Robert Beitzell, *The Uneasy Alliance. America, Britain and Russia 1941–1945*, New York 1972; James Joll, *Europe since 1870*, London 1973, S. 423 ff.

Schließlich bestimmt die konkrete Erfahrung der politischen und ideologischen Teilung Europas nach Kriegsende das Geschehen: mit der Fortdauer und Steigerung des Stalinischen Totalitarismus im Osten kommt es zugleich zu der Einbeziehung des geschlagenen Deutschland in die Machtblöcke des Sowjet-Kommunismus und der westlichen Demokratien und schließlich zu seiner Spaltung in zwei ideologisch scharf getrennte Staaten.

Am Ende der vierziger Jahre steht, grundlegend bis heute, die übergreifende Realität einer bipolaren Weltordnung, in der sich die alte Prognose eines Alexis de Tocqueville von 1835 – und anderer Zeitgenossen – zu bestätigen schien: der Weltgegensatz der Globalmächte Amerika und Rußland entsprach nun zugleich einer Weltalternative von Freiheit oder Knechtschaft, und jeder von ihnen schien „nach einem geheimen Plan der Vorsehung berufen, eines Tages die Geschicke der halben Welt in seiner Hand zu halten“¹⁴.

Was Tocqueville freilich nicht vorhersehen konnte: seit den fünfziger Jahren tritt die „Dritte Welt“ in die Geschichte ein: ein großes Feld für Agitatoren und Ideologen im Gewande von Befreiungsbewegungen, die fast immer in Diktaturen enden.

Ein weiteres Signal, nun für Lateinamerika, war die Machtergreifung von Fidel Castro in Kuba; auch die Popularisierung des Castrismus und seines Guerillahelden Che Guevara wirkt nicht nur in die Dritte Welt, sondern als romantische Revolutionsbotschaft auch zurück auf Intellektuelle und Studenten der westlichen Welt. Teile der Kirchen, zunächst der protestantischen, dann zunehmend der katholischen, werden schließlich darin verwickelt, liefern eine „Theologie der Revolution“, lassen sich von politischen Religionen faszinieren¹⁵.

¹⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835), Bd. I, Schlußbetrachtung.

6. Von hier spannt sich ein Bogen zum Jahre 1968, dem Höhepunkt der westlichen Protestbewegungen, die zumal als neomarxistische „Neue Linke“ auf eine neue Anfechtung parlamentarischer Demokratie, auf eine neue Welle totalitären Politikverständnisses hinsteuerten. Wieder trat nun die grundlegende Unterscheidung hervor, die schon bei der frühesten Anfechtung der repräsentativen Demokratie in der terroristischen Phase der Französischen Revolution 1793 sichtbar geworden war, dann in der so gern zitierten Pariser Kommune von 1871 blutig ausgetragen wurde und schließlich in der Revolutionsphase von 1917–1919 endgültig die große Trennung zwischen rechtsstaatlichem und diktatorischem, freiheitlichem und totalitärem Demokratieverständnis markiert hatte.

Gewiß waren die westlichen Staaten dieses Mal nicht existentiell bedroht wie in jenen historischen Fällen. Es handelte sich eher um eine generationsbedingte Herausforderung der Gesellschaft, die ihre antitotalitäre Ausrichtung mit dem Schwinden der abschreckenden Erfahrung des Alt-Totalitarismus abzuwerfen begann. Indem die Wortführer dieser Generation die Notwendigkeit von Herrschaft überhaupt in Frage stellten, verdrängten oder bagatellisierten sie auch den Unterschied zwischen den politischen Systemen. Gleichzeitig suchten sie in der Terrorismusdiskussion den Gewaltbegriff zu entgrenzen, dem Staat zu entwenden¹⁶.

¹⁵ Literatur bei K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien*, S. 293 ff.; *Europa in der Krise*, S. 435 ff.

¹⁶ Zur Gewaltproblematik jetzt grundlegend Ulrich Matz, „Der Primat der Ideologie und der Bruch der Regeln“, in: *Gewalt und Legitimität* (Analysen zum Terrorismus 4/1), Opladen 1983, S. 43 ff.; vgl. K. D. Bracher, *Geschichte und Gewalt*, S. 106 ff. Zur Begriffsdiskussion auch *Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse*, München–Wien 1980, S. 10 ff.; K. D. Bracher, *Schlüsselwörter in der Geschichte*, Düsseldorf 1978, S. 49 ff.; *Zeitgeschichtliche Kontroversen*, S. 7 ff.

Und dies war nicht ein harmloses Experiment, sondern konnte zu einer bedenklichen Selbstentwaffnung führen; die ideologisch motivierte Tabuisierung des Totalitarismusbegriffes selbst gehört zu solchen Selbstgefährdungen und Schwachstellen der Demokratie in den siebziger Jahren.

Denn nicht das Verschwinden der pseudodemokratischen Diktaturen, sondern gerade ihre Häufung in allen Kontinenten führte nun dazu, sie nicht mehr beim Namen zu nennen. Das gilt vor allem auch für die kommunistischen Systeme, die sich schon immer gegen die Bezeichnung „totalitär“ verwahrt hatten (doch zugleich jeden „Reformismus“ gegen die Allmacht des Systems ungerührt verdammt), und es sich nun gern gefallen ließen, im Namen von Entspannung und Zusammenarbeit gleichsam „enttotalisiert“ zu werden, auch wenn sich am totalitären Monopol von Partei und Geheimdienst, von Nomenklatura und Ideologie nichts prinzipiell, nur graduell änderte¹⁷.

7. Die siebziger Jahre sind also vor allem auch geprägt vom Ringen um das Demokratieverständnis. Die Auseinandersetzung mit totalitären Mächten und Tendenzen wird von der Entspannungseuphorie verdrängt. Sie tritt in eine weitere Phase dann in der Zeit um 1978 ein, als die sich verschärfende Wirtschaftskrise mit dem letzten Höhepunkt des Terrorismus und der Ausbreitung zivilisationskritischer Ideologien und Bewegungen zusammentrifft. Der Aufschwung von alternativen und ökologischen Überzeugungen zusammen mit pazifistischen und neutralistischen Bewegungen, die Neubelebung eines angeblich dritten Weges *zwischen* den Fronten jenseits der parlamentarischen Demokratie und auch der Industriegesellschaft – all dies brachte

¹⁷ Dazu Boris Meissner, „Wandlungen des sowjetkommunistischen Einparteistaates“, in: *Recht und Staat im sozialen Wandel* (Festschrift für H. U. Scupin), Berlin 1983, S. 53 ff.; Michael Voslensky, *Nomenklatura. Die herrschende Klasse der Sowjetunion*, München 1984.

wieder einen „Hauch von Totalitarismus“ (K. Sontheimer¹⁸) und einen politisch-moralischen Rigorismus auf den Plan, der teilweise an selbstzerstörerische Strömungen der zwanziger Jahre und danach erinnerte.

Jedenfalls ist unsere Problematik wieder in ein verändertes Licht gerückt: wir leben heute nicht mehr in den Zeiten erfolgsgewisser Entideologisierung, sondern neuer Unsicherheiten und Angstphilosophien. Nun geht es nicht mehr wie bei der Bewegung von 1968 um optimistische Fortschrittsgedanken, die einst liberale und sozialistische Emanzipationsideen emporgetragen hatten, auch nicht um national-imperiale Expansionsideen, sondern um eine Kultur- und Gesellschaftskritik im Zeichen antistaatlicher Gemeinschaftsideale. Die Klage über die allzu rationale Fortschrittsgesellschaft, eine angebliche Verschiebung des Bewußtseins von materialistischen zu „post-materialistischen“ Werten (R. Inglehart) – solche freilich fragwürdigen heutigen Generationsdiagnosen verbinden sich mit neoidealistischen und irrationalistischen Utopien vom heilen Leben¹⁹.

Bedürfnisse dieser Art haben sich totalitäre Bewegungen seit je zunutze gemacht. Sie treten heute vor allem wieder in pseudo-religiöser Form auf. Nicht nur ist ein Drittel der Weltbevölkerung kommunistischen Systemen unterworfen, die nach wie vor auf totalitären Ansprüchen und Fiktionen wie der von der Identität zwischen Regime und Volk beruhen. Das Vordringen zumal der islamischen Erneuerungsrevolution auf Religionsbasis und der Erfolg von Sektenbewe-

¹⁸ Vgl. überhaupt Kurt Sontheimers aufschlußreiche Bücher: *Das Elend der Intellektuellen*, Hamburg 1976, und: *Zeitenwende?* Hamburg 1983; K. D. Bracher, „Zauberformel und Alleinanspruch. Eine Ideologiekritik der Friedensbewegung“, in: *Die politische Meinung* 210 (1983), S. 6 ff.; „Alte und neue Ideologien“, in: *Nachdenken über Politik*, Graz 1985, S. 27 ff.

¹⁹ Ronald Inglehart: *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton 1977.

gungen in westlichen Demokratien zeigt die Stärke des totalitären Verführungspotentials. Es erwächst nach wie vor oder erneut und nun weltweit aus der Krise im Gefolge von Säkularisierung und Modernisierung. Über zwei Drittel der Menschheit herrschen Diktaturen, und über ein Drittel totalitäre. Noch ist das Jahrhundert nicht zu Ende, das mit schrecklichem Recht nicht zuletzt das Jahrhundert des Totalitarismus genannt werden muß.

VI.

An drei aktuellen Ansatzpunkten wird diese fortbestehende Problematik deutlich:

1. Die weitere Technisierung unseres Lebens perfektioniert auch die Fähigkeit zur Überwachung und Manipulierung immer noch mehr: Massenmedien und Datentechnik im Computer-Zeitalter gefährden zugleich die Freiheit im bürokratischen Wohlfahrtsstaat, der immer größere Erwartungen und damit auch Kompetenzen auf sich zieht.
2. Der Spät-Totalitarismus in kommunistischen Systemen ist trotz Anfechtung der Ideologie noch immer mächtig genug, jede Opposition von Dissidenten zu ersticken, wenn es zweckmäßig erscheint. Eine neue Untersuchung über Sowjetrecht und Sowjetwirklichkeit²⁰ macht deutlich, daß zwar die wirtschaftlichen und sozialen Rechte besonders herausgestellt werden, aber auch hier Theorie und Praxis weit auseinanderklaffen. Vollends gilt dies für die politischen Rechte. Rigoros eingeschränkte Meinungsfreiheit, Geheimhaltung der Rechtsakte, Pflicht statt Recht zur Partizipation, Akklamationspflicht statt Wahl, Relativierung individueller Menschenrechte, keine Begrenzung der Staatsmacht, sondern deren Glorifizierung, Religionseinschrän-

²⁰ Otto Luchterhand, *UNO-Menschenrechtskonventionen, Sowjetrecht-Sowjetwirklichkeit. Ein kritischer Vergleich*, Baden-Baden 1983. Zum Fortwirken der totalitären Technik der Selbstbezichtigung vgl. Klaus-Georg Riegel, *Konfessionsrituale im Marxismus-Leninismus*, Graz-Wien-Köln 1985.

kung, kein Habeas Corpus, sondern psychiatrische Kliniken für Andersdenkende, keine fairen Strafprozesse, sondern Drohung des Gulag, Willkür und äußerste Ungleichheit zwischen Privilegiertenklasse und terroristischer Verfolgung von Dissidenten – kurz, statt Bürgerrechten ein Untertanenstaat, über dem nach wie vor (durchaus totalitär) das Wahrheitsmonopol der Partei und die Forderung nach voller Hingabe an ein System ohne Oppositionsrechte steht. Die oft erwartete, erhoffte Liberalisierung bleibt stets widerrufbar, auch wenn sich die Formen verfeinern. Aber keine Ideologie ist weiter verbreitet als der Kult des Leninismus. Er herrscht über einen Großteil der Menschheit und wirkt auf revolutionäre Jugend- und Befreiungsbewegungen in allen Kontinenten.

3. Alle Ideen und Bewegungen mit absoluter, unilateraler Zielsetzung sind auch heute potentiell totalitär, sofern ihnen der Zweck die Mittel heiligt und sie den Glauben verbreiten, daß es einen Schlüssel zur Lösung aller Probleme hier auf Erden gebe. Durch einseitigen, fanatischen Sendungsglauben und sozialuto-pische, gewaltträchtige Perfektionstheorien unterminieren sie jetzt wie einst pluralistische Demokratien und ihre auf gegenseitiger Toleranz beruhenden Methoden liberaler, parlamentarischer Politik. Demokratie ist Selbstbeschränkung, Ideologie Selbstüberhöhung, und diese gewinnt leider immer wieder die Oberhand über jene²¹. Denn immer wieder geschieht mit der Ideologie von der „wahren“ Demokratie ein fataler „Umschlag von der Emanzipation zum Despotismus“²².

Die entscheidende, zweifelnde Frage bleibt, ob der Mensch wirklich einen Drang zur Freiheit hat und ob er der Freiheit gewachsen ist. Oder ob er nicht immer wieder Führer, Systeme und Ideologien sucht, die ihn von seiner Freiheit befreien und in Dienst nehmen: eine politische Religion

²¹ K. D. Bracher, *Demokratie und Ideologie im 20. Jahrhundert*, Bonn 1982, S. 5; 21 ff.

²² Klaus Hornung, *Der faszinierende Irrtum, Karl Marx und die Folgen*, Freiburg/Br. 1978, S. 134. Jetzt grundlegend Alexander Schwan, *Theorie als Dienstmagd der Praxis. Systemwille und Parteilichkeit – Von Marx zu Lenin*, Stuttgart 1983.

also, die ihm die Ungewißheit über Gut und Böse, Sinn und Sinnlosigkeit nimmt. Dabei mögen sich Fortschritts- und Aberglaube, Wissenschaftskult und Lebensangst seltsam vermischen: am stalinistischen Terror und der nationalsozialistischen Judenverfolgung haben wir exemplarisch erlebt, was pseudowissenschaftlicher ideologischer Wahn vermag, wenn er totalitäre Herrschaftsmittel gewinnt und die totale Idee vor die Beachtung der Menschenrechte rückt. Sie, die Menschenrechte als Idee wie als politischen Maßstab, gilt es zu wahren und zu stärken, um das Zeitalter der Ideologien überstehen, ihm entgetreten zu können. Wenn heute Europa und die Welt in Verfolgerstaaten und Zufluchtsländer zerfallen und wenn dies den entscheidenden Unterschied zwischen Diktatur und Demokratie markiert, so bleibt der Kampf um Ideen und Werte nicht zuletzt ein Kampf um die Methoden der Politik²³. Darüber können noch so chiliastische oder katastrophische Visionen nicht hinwegtäuschen. Die antizivilisatorische Kulturkritik und ihre Entartung im Nationalsozialismus, der Marxsche Sozialismus und seine Entartung im Stalinismus: beide halten die Erfahrungen bereit, wohin Menschen kommen können oder gebracht werden, wenn die totale Idee vor den Menschenrechten rangiert. Nicht der Zweck heiligt die Mittel, die Mittel entheiligen den Zweck, wenn sie dagegen verstoßen.

Die parlamentarische Demokratie ist gegenüber radikalen Ideologien noch immer oder schon wieder in der schwächeren Position: das ist die große Enttäuschung unseres Jahrhunderts. Aber Winston Churchill, in schwärzester Stunde ein letzter Verteidiger der Freiheit in Europa, erinnert aus

²³ Zur Wertfrage in der freiheitlich-pluralistischen Demokratie besonders Alexander Schwan, *Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus*, München 1978; und *Wahrheit – Pluralität – Freiheit*, Hamburg 1976; Kontrovers dazu: Werner Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*, München 1984², S. 171 ff.; vgl. meine Demokratie-Kapitel in: *Zeit der Ideologien*, S. 239 ff.; 331 ff.

der Tradition des englischen Parlamentarismus und im Sinne antiideologischer Selbstbeschränkung mit dem dafür charakteristischen understatement an die Erfahrung: daß von allen unvollkommenen, ja schlechten Formen der Politik und des Staates die freiheitlich-demokratische noch die am wenigsten schlechte, weil ständig korrigierbar sei. Hingegen hat sich der Himmel des perfekten Staates immer wieder als die Hölle der Diktatur erwiesen. Und das geschah und geschieht besonders dann, wenn Diktaturen ostentativ im Gewand angeblich perfekter Demokratien erscheinen.

Auch in unserer gegenwärtigen Wertdiskussion droht die Gefahr von Rückfällen. Denn eher verkrampft oder gar zweischneidig mutet die neue deutsche Identitäts- und Nationsbeschwörung an²⁴. Und die unablässige Krisenliteratur wiederum erinnert mit ihren apokalyptischen Tönen an das Gefühl der Ausweglosigkeit, das einst zur Flucht aus der Wirklichkeit und zur Unterminierung der offenen Gesellschaft geführt hat – mit der Folge des Verlustes an Widerstandvermögen gegen Diktatur und Unmenschlichkeit. Triftiger und unerläßlicher als Identitäts- und Krisendenken erscheint mir das Thema Menschenrechte – und damit schließlich auch die deutsche Frage nicht als territoriales, sondern als menschenrechtliches Problem.

²⁴ Vgl. auch Alexander Schwan, „Brauchen wir eine neue Identität?“ in: *Konsens und Konflikt* (Hrsg. A. Randelzhofer und W. Süß), Berlin – New York 1986, S. 509 ff.; K. D. Bracher, „Das Modewort Identität und die deutsche Frage“, in: *FAZ* Nr. 182, 9. 8. 1986 (Bilder und Zeiten S. 1).

IV. Ethische Grundlagen

Theologische Stellungnahmen zu den Grundlagen der politischen Kultur des Westens

LUDGER HONNEFELDER

Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates

Die politische Kultur des Westens und der christliche Glaube stehen zueinander in einem spannungsvollen Verhältnis: Der christliche Glaube ist von sich her nicht mit einer bestimmten politischen Kultur identisch, einer solchen gegenüber aber auch keineswegs neutral. Was wir die politische Kultur des Westens nennen, ist durch eine weitgehende Trennung von Kirche und Staat gekennzeichnet, in Herkunft und gegenwärtiger Wirklichkeit aber mit dem christlichen Glauben auf mannigfache Weise verbunden. Fragt man nach einer Instanz, die es erlaubt, die beiden so heterogenen Größen in ein Verhältnis zu setzen, so bietet sich in besonderer Weise das die politische Kultur des Westens kennzeichnende *Verfassungsprinzip* an. Denn in der Verfassung ist der „ethische Grundkonsens“¹ der Gesellschaft formuliert und der konkreten politischen Wirklichkeit entgegengesetzt. Als Ausdruck der dem Staat eigenen Ordnungsaufgabe und der diese Ordnung bestimmenden moralischen

¹ J. Isensee, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: H. Marré/J. Stützing (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 11, Münster 1977, 95 ff.; vgl. insgesamt T. Rendorff, Das Verfassungsprinzip der Neuzeit, in: A. Hertz/W. Korff/T. Rendorff/H. Ringeling (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1978, 215–233.

Grundnormen steht aber die Verfassung in besonderer Nähe zu der dem christlichen Glauben unaufgebbare eigenen politischen Ethik, die das politische Handeln als Auftrag Gottes versteht und damit einer letzten unverfügbaren Ordnung unterstellt. Die theologische Stellungnahme zu den Grundlagen der politischen Kultur des Westens muß sich daher anhand des Verhältnisses entfalten lassen, das den christlichen Glauben mit den dieser Kultur zugrundeliegenden Verfassungsprinzipien verbindet.

Da diese Prinzipien ihren Kern in der Unantastbarkeit der Menschenwürde und den daraus folgenden Menschenrechten haben, läuft dies auf die Frage hinaus, wie sich christlicher Glaube zu Menschenwürde und Menschenrechten und zu dem damit eng zusammenhängenden Prinzip des demokratischen Rechtsstaats verhält. Um dieses Verhältnis klären zu können, ist zunächst das Verständnis von Menschenwürde zu bestimmen, das die westlichen Verfassungen selbst zugrunde legen, und der Ort zu prüfen, der sich aus dem Bedürfnis nach einer Begründung dieser Würde für den christlichen Glauben ergibt (I). Im Gegenzug ist dann die christliche Sicht der Menschenwürde zu skizzieren und das Problem zu behandeln, das sich im Blick auf die Begründung dieser Würde aus der Sicht des Glaubens ergibt (II). Wie die nähere Entfaltung zeigt, ist dieses Problem nur zu lösen, wenn der Unantastbarkeit der Menschenwürde eine Evidenz zugeordnet werden kann, die als solche vorweg und unabhängig vom christlichen Glauben besteht (III), die aber durch diesen Glauben eine für ihren faktischen Bestand eminent wichtige Deutung erfährt (IV). Besitzt aber der Staat in der Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte und den daraus resultierenden Prinzipien der Rechts- und Sozialstaatlichkeit seine sittliche Substanz, dann ergibt sich aus dem Verhältnis zur Menschenwürde und zu den Menschenrechten auch die Bedeutung, die der christliche Glaube der die politische Kultur des Westens kennzeich-

nenden Regierungsform der Demokratie beimißt und beismessen muß (V).

I.

Gemeinsam ist allen Verfassungen der westlichen Staaten, daß sie – folgt man paradigmatisch dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland – vom Gedanken einer unantastbaren Würde des Menschen ausgehen und dieser Würde und den aus ihr abgeleiteten und als Grundrechte formulierten Menschenrechten eine vom christlichen Glauben wie auch von anderen religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnissen unabhängige allgemeine Geltung zusprechen. Die in der Präambel des Grundgesetzes enthaltene Berufung auf die „Verantwortung vor Gott“ verweist auf den Zusammenhang dieser Geltung mit dem Glauben an einen transzendenten Gott, macht diese Geltung aber nicht von diesem Glauben abhängig. Die Grundrechte werden als „unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte“ auf die Würde des Menschen gestützt und als „Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ bezeichnet², die menschliche Würde selbst wird ihrerseits aber nicht mehr begründet, sondern nur als unantastbar deklariert³.

In seiner Auslegung des Grundgesetzes spricht das Bundesverfassungsgericht von einer „objektiven Wertordnung des Grundgesetzes“ und bezeichnet die Würde des Menschen als deren „obersten Wert“⁴. Der Mensch habe für das Grundgesetz seiner Natur nach „einen eigenen selbständigen Wert“⁵. Das „Menschenbild“, das die Grundrechte unterstellen, sei die „eigenverantwortliche Persönlichkeit“, die

² GG Art. 1, Abs. 2.

³ Vgl. GG Art. 1, Abs. 1.

⁴ So etwa in den Entscheidungen des BVerfG, Bd. 7, 198 u. Bd. 6, 41.

⁵ Entscheidungen des BVerfG, Bd. 2, 12.

„sich innerhalb der sozialen Gemeinschaft frei entfaltet“⁶. Der Bundesgerichtshof erweitert diese Beschreibung noch, wenn er erklärt, „daß der Mensch auf freie, verantwortliche sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden, sein Verhalten nach den Normen des rechtlichen Sollens einzurichten und das rechtlich Verbotene zu vermeiden, sobald er die sittliche Reife erlangt hat“⁷. Beide obersten Gerichte wollen mit diesen Feststellungen nur erläutern, nicht aber begründen, was die Verfassung selbst mit dem Begriff der Würde des Menschen, ihrer Unantastbarkeit, Unverletzlichkeit und Unveräußerbarkeit als normativ deklariert. „Was einen Preis hat“, so erläutert Kant den Begriff der Würde, „an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, ... was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. Würde“⁸.

Sind diese Explikation und die in ihr enthaltene Wertentscheidung aber selbstverständlich, oder bedürfen sie nicht ihrerseits einer Begründung? Wie die verschiedenen Grundrechtsauslegungen zeigen⁹, stößt der Versuch der Begründung, auf den das Grundgesetz selbst aus guten Gründen verzichtet, auf nicht geringe Schwierigkeiten. Offensichtlich sind die ‚höheren Wahrheiten‘, die zur Entdeckung und Formulierung der Menschenwürde und der Menschenrechte führten und deren Geltung über lange Zeit unbefragt ver-

⁶ Entscheidungen des BVerfG, Bd. 32, 107 f.

⁷ Entscheidungen des BGH in Strafsachen, Bd. 2, 200.

⁸ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akad.-Ausg. IV, 434.

⁹ Vgl. den Überblick bei H. E. Tödt, Menschenrechte – Grundrechte, in: F. Böckle / F.-X. Kaufmann / K. Rahner / B. Welte (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 27, Freiburg–Basel–Wien 1982, 34 f.

bürgten, selbst fragwürdig geworden. Weder die mit den neuzeitlichen Naturrechtstheorien zusammenhängende und auf antik-mittelalterliche Wurzeln zurückgehende Metaphysik der menschlichen Natur noch die das sittliche Subjektsein in der Kantischen Transzendentalphilosophie und im Deutschen Idealismus fundierende Metaphysik einer intelligiblen Welt, noch die das Personsein des Menschen phänomenologisch begründende Wertethik haben heute die Chance, jene prinzipielle Zustimmung zu finden, die für die Grundlegung einer so allgemeinen Geltung erforderlich ist, wie sie der Menschenwürde und den Menschenrechten zukommt.

Die philosophischen Begründungen scheinen damit einem ähnlichen Geltungsverfall zu unterliegen wie zuvor die religiösen bzw. theologischen Fundierungen. Allerdings weist das Resultat hier wie dort bei näherem Zusehen bezeichnende Unterschiede auf: Während die Säkularisierung der religiösen Begründung nach eingetretener Glaubensspaltung und daraus resultierenden Religionskriegen abgelöst wurde durch den neuen Versuch einer Begründung, die von allen teilbar ist und die als solche auch aus der Perspektive des christlichen Glaubens erwünscht und, wie noch zu zeigen ist, notwendig ist, droht die Krise der als allgemeingültig betrachteten philosophischen Begründungen einen Geltungsverfall des Begründeten selbst nach sich zu ziehen. Mit einer Geltungskrise der das politische Handeln legitimierenden Prinzipien der Verfassung stünde aber gleichsam die Legitimation der Legitimation in Frage.

Theologisch scheint diese Entwicklung einem Vorbehalt Recht zu geben, den der christliche Glaube der Eigenmächtigkeit des Menschen und der Autonomie seines Handelns immer schon entgegengebracht hat. Zeigt die eingetretene Ratlosigkeit nicht, daß die Endlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen alle Versuche scheitern lassen muß, Ordnung aus der Kraft des Menschen allein zu setzen?

Philosophische Skepsis und theologische Kritik scheinen die religionssoziologische These T. Parsons und anderer zu bestätigen, daß nämlich jede politische Ordnung ihre letzte Verankerung in einem religiös fundierten Wertkonsens besitzt und daß daher nach dem Ende der Metaphysik allein von der Religion – zumindest lebensweltlich – jene Begründung der politischen Kultur erwartet werden kann, die zur Legitimation des politischen Handelns erforderlich ist¹⁰.

Welche Religion aber kann dies sein? Die Antwort auf diese Frage zeigt die Aporien der vorgeschlagenen Lösung. Sollte die Begründung von einer auf positive Offenbarung sich beziehenden Religion wie dem Christentum ausgehen, die Glauben an einen in der Geschichte Heil schaffenden Gott verlangt, dann setzt dies, selbst wenn man sich auf das ökumenisch Gemeinsame beschränkt, voraus, daß dieser Glaube von allen geteilt wird. Beschränkt man sich dagegen auf eine religion civile nach dem Vorbild J.-J. Rousseaus, die nur wenige Annahmen wie die der Existenz eines Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Erwartung eines jüngsten Gerichts umfaßt¹¹, dann mag eine solche Religion zwar bei mehr oder weniger großen Teilen der Gesellschaft nachweisbar sein, als Gestalt einer „Religion nach der Aufklärung“¹² kann sie nicht überzeugen. Nimmt man sie nach dem Muster Rousseaus, ist sie in ihren Inhalten mehr als jede Offenbarungsreligion der eben von der Aufklärung ausge-

¹⁰ Vgl. H. Lübke, Die Religion der Bürger. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: *Evang. Kommentare* 15 (1982) 125–128; W. Pannenberg, Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft, in: P. Koslowski (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*, Tübingen 1985, 63–75.

¹¹ Vgl. J.-J. Rousseau, *Du contract social ou principes du droit politique* IV, 8.

¹² Vgl. H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, in: W. Oelmüller u. a. (Hg.), *Diskurs: Religion*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1979, 315–339.

henden Kritik ausgesetzt. Losgelöst von konkreter Offenbarung und konkreter Kirche stünde sie zudem, wie die Geschichte zeigt und die neuere politische Theologie einwendet, in der Gefahr, an die Stelle der gesuchten Legitimation die Absolutsetzung staatlicher Wirklichkeit zu setzen, gegen die sich christlicher Glaube und Menschenrechtsgedanke gleichermaßen wenden¹³. Kritische Legitimation der politischen Kultur durch den christlichen Glauben muß, wenn sie überhaupt möglich ist, offensichtlich anders ansetzen.

II.

Was die christlichen Kirchen lange daran gehindert hat, den neuzeitlichen Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte gutzuheißen, ja als eine aus dem christlichen Glauben selbst sich ergebende Forderung zu erkennen, war der prinzipielle Vorbehalt gegenüber einer als Eigenmächtigkeit sich darstellenden Autonomie des Menschen. Ähnliches gilt für die in den Kirchen lange praktizierte Distanz gegenüber der Regierungsform der Demokratie. Die mit Aufklärung und Französischer Revolution verbundene Emanzipation des Staates und der Gesellschaft von den christlichen Kirchen, der gegen Offenbarung und Gnade sich wendende Naturalismus, der die Gottesfrage betreffende Indifferentismus und Atheismus und schließlich der im politischen Raum um sich greifende antiklerikale Laizismus – „liberal im Denken, aber feindlich gegen jede Religion“¹⁴ – verdeckten die

¹³ Vgl. auch J. Moltmann, Das Gespenst einer Zivilreligion. Antwort der kritischen „politischen Theologie“ an Herrmann Lübbe, in: *Evang. Komm.* 16 (1983) 124 ff.

¹⁴ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „*Justitia et Pax*“, München–Mainz 1976, 8. Zu dem historischen Abriß vgl. ebd. 7–14, ferner W. Kern, Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart, in: *Stimmen der Zeit* 179 (1979) 3–14; H. Maier, Die Kirche und die Menschenrechte – eine Leidensge-

Tatsache, daß mit Menschenwürde und Menschenrechten zentrale Wahrheiten und Forderungen des christlichen Glaubens zum Ausdruck kamen und daß ihre Entdeckung eng mit dem Kampf christlicher Gemeinschaften um Glaubens- und Gewissensfreiheit zusammenhing¹⁵.

Erst mannigfache Krisenerfahrungen haben die Kirchen zu einem Prozeß des Umdenkens und der Wiederentdeckung der genannten Wahrheiten geführt: so zunächst die Auseinandersetzung mit der ‚sozialen Frage‘, die von der im 19. Jahrhundert um sich greifenden technisch-industriellen Veränderung der Welt durch den Menschen selbst ausgelöst wurde, dann die leidvolle Erfahrung der Weltkriege und die Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen und kommunistischen Diktaturen und ihrer massiven Unterdrückung der Menschenrechte und schließlich die Probleme der Dritten Welt, die die Durchsetzung der Menschenrechte den Kirchen als besondere Aufgabe bewußt machte. 1948 machte sich der Ökumenische Rat der Kirchen die aus dem gleichen Jahr stammende „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ durch die Vereinten Nationen zueigen; 1963 wurde diese Erklärung für die katholische Kirche von Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris“ ausdrücklich übernommen. In der langen Reihe der darauf folgenden kirchlichen Stellungnahmen und Dokumente sind die Erklärung des Reformierten Weltbundes von 1976 („Theological Basis of Human Rights“¹⁶), die Ergebnisse der

schichte?, in: Intern. Kath. Zeitschr. 10 (1981) 501–516. Für das Verhältnis des deutschen Protestantismus zu den Menschenrechten vgl. W. Huber/H. E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart-Berlin 1977, 45–55.

¹⁵ So die historisch inzwischen eingeschränkte These G. Jellineks (Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig 1895); vgl. dazu W. Kern, Menschenrechte (Anm. 14) 10 ff.

¹⁶ Vgl. Die theologische Basis der Menschenrechte, in: J. M. Lochman/J. Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1976, 61–67.

Konsultation des Lutherischen Weltbundes von 1977 („Theologische Perspektiven der Menschenrechte“¹⁷) und das Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ von 1974 („Die Kirche und die Menschenrechte“¹⁸) die vorläufig letzten von übergreifender Bedeutung.

Alle drei Dokumente betonen uneingeschränkt die theologische Bedeutung, die der Menschenwürde und den Menschenrechten zukommt, verfolgen freilich in der Bestimmung des Verhältnisses des christlichen Glaubens zum Menschenrechtsgedanken unterschiedliche Wege entsprechend den konfessionell unterschiedlichen theologischen Ansätzen. Der Entwurf *Jürgen Moltmanns*, der dem *reformierten* Dokument zugrunde liegt, geht vom unverfügbaren Handeln Gottes aus. Der Mensch ist Ebenbild Gottes, weil Gott ihn erwählt und befreit hat. Die Menschenrechte gründen allein in dieser Würde des Menschen, nicht dagegen in seinem Wesen und nicht in dem, was der Mensch aus diesem Wesen im Lauf der Geschichte individuell oder kollektiv gemacht hat. In den Menschenrechten spiegelt sich der Bund Gottes mit dem Menschen. Von einem Recht des Menschen kann daher nur gesprochen werden, weil es ein Recht Gottes auf den Menschen gibt¹⁹. Indem der Mensch dem Recht Gottes entspricht, kommt er in seine Wahrheit, wird aus der in der Menschenhaftigkeit angelegten Möglichkeit der Menschlichkeit Wirklichkeit²⁰. „Indem christliche Theologie die Befreiung, den Bund und das Recht Gottes nach den

¹⁷ Vgl. W. Huber / H. E. Tödt, Menschenrechte (Anm. 14).

¹⁸ Vgl. Anm. 14; vgl. auch den Beschluß der Bischofssynode aus dem gleichen Jahr „Menschenrechte und Versöhnung“, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 622–625; sowie die Enzyklika „Redemptor hominis“ von Papst Johannes Paul II., Nr. 17.

¹⁹ J. M. Lochman / J. Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte (Anm. 16) 46 f.

²⁰ Vgl. J. Moltmann, Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: E. Lorenz (Hg.), „... erkämpft das Menschenrecht“ – wie christlich sind die Menschenrechte?, Hamburg 1981, 15–34, 24.

biblischen Zeugnissen reflektiert, entdeckt sie auch die Freiheit, den Bund und die Rechte des Menschen heute ... Die Bestimmung: Ebenbild Gottes bezeichnet das unteilbare Recht Gottes auf den Menschen und darum die unantastbare Würde des Menschen.“²¹

Das von *Wolfgang Huber* und *Heinz Eduard Tödt* ausgearbeitete *lutherische* Begründungsmodell geht in der Tradition der Zwei-Reiche-Lehre von der Unterscheidung aus zwischen einer Gerechtigkeit, die Gott schenkt, und einer Gerechtigkeit, die der Mensch selbst errichtet. Die Menschenrechte sind nicht aus der von Gott geschenkten Gerechtigkeit abgeleitet, sondern besitzen ihre Plausibilität als säkulare Phänomene, die einem bestimmten historischen Kontext entstammen. Als solche sind sie freilich keineswegs der theologischen Deutung und Prüfung entzogen. Analogie und Differenz zeigen sich jedoch nicht durch einen Vergleich der Normen, sondern nur durch einen solchen der Intentionen. In der Perspektive des christlichen Glaubens entschlüsselt sich das im Menschenrechtsgedanken enthaltene Moment des Überschießenden und Transzendierenden. Das Freiheitspostulat der Menschenrechte wird als die von Gott geschenkte Unverfügbarkeit der Person begreifbar; ähnlich sind Gleichheits- und Teilhabepostulat theologisch deutbar. Die gleiche Analogie und Differenz zeigt sich, wenn man die theologischen Grunddimensionen auf den Menschenrechtsgedanken hin auslegt: Die Verheißung der Gottesherrschaft führt zum Gedanken einer universalen Verantwortungs-, Kommunikations- und Rechtsgemeinschaft, die Rechtfertigung des Menschen zum Gedanken der Unverfügbarkeit der Person als einer von Gott geschenkten Freiheit und die Einweisung in die Gottesebenbildlichkeit

²¹ J. Moltmann, Theologische Erklärung der Menschenrechte, in: J. M. Lochman / J. Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte (Anm. 16) 44–60, 46 f.

zur Einweisung in die Verantwortung für die verschiedenen Lebensbezüge. Auf diese Weise wird deutlich, daß für den Christen der Glaube nicht der Grund ist, der den Menschenrechten allererst Geltung verschafft, wohl aber der Grund, der ihn zu einem spezifischen Umgang mit den in den Menschenrechten enthaltenen Forderungen nötigt, nämlich zu dem einer kritischen Solidarität²².

Das in dem Arbeitspapier der *päpstlichen Kommission* vorgelegte Begründungsmodell geht in Anknüpfung an die naturrechtliche Tradition der katholischen Theologie und in Fortführung des in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ eingeschlagenen Weges²³ von einer doppelten Begründung aus: Da die von den Menschenrechten zugrundegelegte Würde jedem Menschen von Natur aus zukommt, ist die Lehre von den Grundrechten des Menschen „in erster Linie auf den Erfordernissen der menschlichen Natur durch die Vernunft und das Naturgesetz begründet“²⁴. Da alle Menschen mit der gleichen Würde ausgezeichnet sind, insofern sie ihrer Natur nach Vernunft und Willensfreiheit besitzen, hat jeder Mensch die gleichen Grundrechte, denen untrennbar ebenso viele Pflichten entsprechen. Sie werden „zugeteilt und befohlen“²⁵ durch das Naturgesetz, das sich – wie Thomas von Aquin betont²⁶ – im Menschen als Gesetz seiner Vernunft zur Geltung bringt. Die auf diese Weise „unserem natürlichen Verstehen zugänglich(e)“²⁷ Würde des Menschen erfährt ihre vertiefte Begründung im Licht des Glaubens. Diese Begründung ist gleichsam trinitarisch angelegt: Die in der Schöpfung grund-

²² Vgl. W. Huber / H. E. Tödt, Menschenrechte (Anm. 14) 157–193; H. E. Tödt, Menschenrechte (Anm. 9) 50–55.

²³ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 26–29.

²⁴ Vgl. Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 14), Nr. 36.

²⁵ Ebd., Nr. 37.

²⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II, 94, 2.

²⁷ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 14), Nr. 40.

gelegte Gottebenbildlichkeit des Menschen wird im Geheimnis des menschengewordenen Wortes offenkundig und erfährt in der eschatologisch verheißenen Befreiung ihre Vollendung²⁸. „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“²⁹

Durch den Ausgang vom unverfügbaren Handeln Gottes kann der reformierte Ansatz Moltmanns die Menschenrechte eindrucksvoll als Gottes Gebot aufzeigen, doch geschieht dies, wie M. Honecker kritisch einwendet³⁰, um den Preis, daß diese Begründung nur für den Glaubenden gilt. Sie vermag den profanen Ursprung des Menschenrechtsethos und seine vom Glauben unabhängige Plausibilität nicht angemessen aufzunehmen. Durch die Äquivokation von Gottes- und Menschenrecht droht sie zudem den Rechtscharakter der Menschenrechte zu verflüchtigen.

Der lutherische Ansatz von Huber und Tödt greift, ähnlich wie der von T. Rendtorff³¹, die dem profanen Menschenrechtsethos eigene Plausibilität als vorgegeben auf und beschränkt sich darauf, durch den Aufweis von strukturparallelen Intentionen zwischen diesem Ethos und dem christlichen Glauben der vorausgesetzten Plausibilität eine vertiefte Deutung zu geben und zu einem kritisch-konstruktiven Umgang mit den Menschenrechten anzuleiten. Auf diese

²⁸ Vgl. ebd., Nr. 39–59.

²⁹ *Gaudium et spes*, Nr. 22.

³⁰ Vgl. M. Honecker, *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloh 1978, 128–166.

³¹ Vgl. T. Rendtorff, *Freiheit und Recht des Menschen. Theologische Überlegungen zur Erklärung der Menschenrechte*, in: *Luth. Rundschau* 18 (1968) 215–227.

Weise bleibt die eigenständige Geltung der Menschenrechte gewahrt, doch wird das Ineinandergreifen von profaner und christlicher Begründung noch nicht hinlänglich sichtbar. Das Proprium der christlichen Begründung droht sich auf eine zusätzliche Motivation zu reduzieren³².

Durch die Wahl einer doppelten Begründung und den Ansatz bei der Vernunftnatur des Menschen kann das katholische Modell die im Menschenrechtsethos ausgesprochene Autonomie des sittlichen Subjekts nicht nur wahren, sondern theonom begründen. Gewiß bringt diese Begründung mit den Begriffen des Naturgesetzes und der Menschenrechte zwei heterogene Größen zusammen, doch ist diese Verbindung, wie das historische Zwischenglied des Naturrechts der frühen Neuzeit zeigt, so willkürlich nicht. Der Endlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die dem Rekurs auf die Vernunftnatur theologisch entgegenzuhalten sind, begegnet das Begründungsmodell, indem es sie mit einer zweiten Begründung verbindet, die genuin theologischer Art ist und auf die gleichen Grunddimensionen des Glaubens zurückgreift wie die beiden anderen Modelle. Die von der päpstlichen Kommission zugrundegelegte Zuordnung und Einheit der beiden Begründungen zeigt sich deutlicher noch, wenn man sie wie W. Kasper am Begriff der Freiheit entfaltet: Die von Gott geschenkte Freiheit, die gleichbedeutend ist mit seiner Gnade, setzt den Menschen als einen Partner voraus, den Gott „in Freiheit ansprechen und der in Freiheit antworten kann“³³.

Worin sich die drei Begründungsansätze unterscheiden, ist die Art der Zuordnung von Natur und Gnade, von

³² Vgl. M. Honecker, Das Recht des Menschen (Anm. 30) 145–149.

³³ Vgl. W. Kasper, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte, in: J. Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München–Mainz 1981, 285–302, 300.

Schöpfung und Erlösung. Während der reformierte und der lutherische Ansatz der Annahme einer von der Vernunft erkennbaren natürlichen Ordnung, wie sie der katholische Ansatz kennt, Vorbehalte entgegenbringen, kommen der lutherische und der katholische Ansatz ungeachtet dieser Differenz darin überein, daß die Gnadenordnung nicht gedacht werden kann ohne die Annahme einer wie auch immer zu bestimmenden, so doch von ihr verschiedenen Ordnung, zu der sittliche Evidenzen unabhängig von Offenbarung gehören.

Damit wird aber ein Dilemma eigener Art sichtbar: Sind Menschenwürde und Menschenrechte allein aus dem christlichen Glauben begründbar, dann entfallen zwar alle Probleme, die einer eigenständigen philosophischen Begründbarkeit innewohnen, doch gelangt die Allgemeingültigkeit, die dem Anspruch der Menschenrechte eignet, nicht hinlänglich zur Geltung. Diese Universalität muß aber auch der christliche Glaube fordern. Wenn Gottes Heilswille universal gilt, müssen auch die Heiden, die – wie es Röm 2, 14 f. ausdrückt – „das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist“, weil sie „sich selbst Gesetz sind“ und „ihnen die Forderungen des Gesetzes ins Herz geschrieben sind“. Jeder Mensch muß unabhängig von der Möglichkeit des Glaubens die Chance sittlicher Existenz besitzen, also auch die Achtung vor der Menschenwürde als jenes Prinzip erkennen können, das jeglicher sittlichen Norm zugrundeliegt. Ist dies aber möglich, dann scheint – als die andere Seite des Dilemmas – die spezifisch theologische Begründung ihr Proprium zu verlieren und auf eine zusätzliche, also letztlich entbehrliche Bestätigung der Menschenwürde hinauszulaufen. Will man das Dilemma vermeiden, muß man zeigen können, daß der Anspruch von Menschenwürde und Menschenrechten unabhängig von christlichem Glauben und christlicher Offenbarung gilt, aber in spezifischer Weise auf diesen Glauben verwiesen ist. Erst

aus dem Zusammenhang beider Aspekte kann dann auch eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis dieses Glaubens zu der die westliche Demokratie tragenden Kultur erwartet werden.

III.

Was der christliche Glaube in seinen Annahmen unterstellt, ist inzwischen als ein weltweites historisches Phänomen feststellbar: In zunehmender Ablösung von seinen neuzeitlich-westlichen Entstehungsbedingungen hat der Gedanke von der unverlierbaren und unantastbaren Würde des Menschen und den daraus folgenden fundamentalen Rechten eine die unterschiedlichen politischen Kulturen überspannende normative Geltung gewonnen. Die ursprünglich moralische Forderung hat sich in rechtlichen Vereinbarungen niedergeschlagen und ist zu einem Teil des Völkerrechts geworden. Die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen sind von einer Mehrheit der Staaten ratifiziert worden. Ungeachtet der noch bestehenden Differenzen in Auslegung und Abgrenzung der Menschenrechte zeichnet sich so etwas wie eine Weltöffentlichkeit ab, die in wachsendem Maß die kodifizierten Humanrechte als Grundformen eines Völkerrechts zur Geltung bringt³⁴. Paradoxerweise machen gerade die zahlreichen Verletzungen der Menschenrechte durch die Reaktionen, die sie auslösen, deutlich, wie sehr die normative Geltung Allgemeingut geworden ist. Selbst Regierungen, denen diese Geltung gleichgültig ist, kommen nicht umhin, die daraus resultierenden Menschenrechtsverletzungen entweder zu verbergen oder zu entschuldigen.

³⁴ Vgl. T. Rendtorff, Freiheit und Recht des Menschen (Anm. 31); H. E. Tödt, Neue Qualität der Menschenrechte. Ein Orientierungsrahmen für kirchliches Handeln, in: Luth. Monatshefte 13 (1974) 514–519; W. Huber, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, in: Concilium 15 (1979) 199–204.

Das erstaunliche Phänomen, daß der aus der politischen Kultur des Westens und seinen christlichen Ursprüngen erwachsene Gedanke der Menschenwürde und Menschenrechte auch außerhalb dieser Kultur und unabhängig von den ursprünglich mit ihm verbundenen religiösen und metaphysischen Prämissen in seinem normativen Anspruch weltweite Anerkennung findet, wird erklärlich, wenn man die Mehrstufigkeit der sittlichen Normsetzung in Betracht zieht, wie sie auch in den klassischen ethischen Theorien begegnet. Gemäß dieser Mehrstufigkeit ist zu unterscheiden zwischen den Normen als den konkreten Regeln und den diese Regelsetzung bestimmenden Prinzipien bzw. zwischen dem Entwurf eines konkreten Ethos und dem diesen Entwurf leitenden obersten praktischen Prinzip³⁵. Das Prinzip, das die Erkenntnis einer Handlung zur Anerkennung werden läßt und so die Gültigkeit von Handlungsnormen allererst begründet, kann aber nichts anderes sein als das Prinzip praktischer Vernünftigkeit überhaupt, mag man es mit Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles als das Prinzip fassen, das als gut Erkannte als zu tun anzuerkennen und das als böse Erkannte als zu lassen zu verwerfen, oder aber mit I. Kant als den kategorischen Imperativ verstehen, nach dem alle Handlungsmaximen zu beurteilen sind. Das Prinzip der Selbstbestimmung des Handelns durch Vernunft ist aber gleichbedeutend mit dem sittlichen Subjektsein überhaupt. Denn wenn der Mensch die Ziele seines Strebens nicht einfach erfaßt und ihnen folgt, wie dies auch die Tiere tun, sondern wenn er um das Ziel als Ziel weiß und handelt,

³⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlicher L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, in: A. Hertz / W. Korff / T. Rendtorff / H. Ringeling (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg-Basel-Wien 1982, 19–43; ders., *Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit*, in: G. W. Hunold / W. Korff (Hg.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, München 1986, 315–327.

indem er zu ihm Stellung nimmt, dann ist jede von mir getroffene Entscheidung über etwas zugleich eine Entscheidung über mich. Gegen die verbindliche Erkenntnis der eigenen Vernunft zu handeln, heißt deshalb für den Handelnden, sich zu sich selbst in Widerspruch zu setzen und die Identität als sittliches Subjekt zu gefährden, ja im Grenzfall preiszugeben. Deshalb gehört die Freiheit, dem eigenen Gewissen folgen zu können, zur unaufgebbaren Würde des Menschen.

Wenn es aber zutrifft, wie die neuere sprachanalytische Philosophie feststellt, daß das dem Menschen eigentümliche Handeln nicht ohne das Merkmal der Intentionalität und das mit Schuld und Sollen zusammenhängende moralische Prädikat „gut“ nicht anders als ein Attribut verstanden werden kann, das auf das dem Menschen eigentümliche Selbstsein bezogen ist³⁶, dann kann das Prinzip des sittlichen Subjektseins auch unabhängig von den starken metaphysischen Prämissen zur Geltung gebracht werden, mit denen es bei Thomas und Kant verbunden ist. Was der Begriff der Achtung vor der menschlichen Würde festhält, ist dieses Prinzip sittlichen Subjektseins überhaupt, und zwar unabhängig von den Ethosformen, in denen es sich verwirklicht, und unabhängig von den philosophischen, religiösen und weltanschaulichen Sinnzusammenhängen, denen es jeweils entstammt. Philosophisch gibt es gute Gründe dafür, daß die angedeutete ‚schwache‘ Begründung des Prinzips des sittlichen Subjektseins in bezug auf die Freiheit noch nicht als vollständig und in bezug auf die Qualität der Begründung noch nicht als befriedigend betrachtet werden kann und daß die Unbedingtheit der Geltung des Prinzips abschließend nicht begründet werden kann, ohne auf jenen Grundakt der Anerkennung zu verweisen, der von dem Rekurs auf über-

³⁶ Vgl. zum letzteren E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 132–176.

geordnete metaphysische oder religiöse Zusammenhänge wie von der Analyse der praktischen Überlegung schon vorausgesetzt wird³⁷. Doch zeigt sich in der weltweiten faktischen Plausibilität des Prinzips wie in der Handlungs- und Sprachanalyse eine normative Geltung, die von diesem Mangel unberührt bleibt. Die geschichtliche Vielheit und die Verschiedenheit, die die abschließende Begründung des obersten Prinzips auszeichnen, widersprechen also nicht seiner Einheit und Universalität; denn sie betreffen nicht die Begründbarkeit des Prinzips und seiner objektiven Gültigkeit, sondern deren Art und Weise³⁸.

Menschenwürde und Menschenrechte sichern also nichts anderes als das sittliche Subjektsein überhaupt, indem sie die Möglichkeit sichern, diejenigen Ziele setzen zu können, die ein Lebewesen setzen können muß, das Ziele setzen kann und das eben darin sein Selbstsein hat. Menschenwürde und Menschenrechte begründen kein konkretes Ethos, doch da der Mensch nur in Form des konkreten Ethos sich handelnd zu verwirklichen vermag, sichern sie dessen Möglichkeit wie Verbindlichkeit. Da jedes Ethos aus dem Bezug des Handelns auf das dem Menschen eigentümliche Selbstsein seine normative Geltung gewinnt, kein Ethos aber dieses Selbstsein abschließend zu verwirklichen vermag, verbietet der gleiche Bezug auf das Selbstsein als die Totalität des geordneten Lebens, der jedem Ethos seine Verbindlichkeit gibt, diese Totalität mit dem jeweiligen Ethos zu identifizieren. Aufgabe der Menschenrechte ist es, den Bezug auf die Totalität zu ermöglichen und zu wahren, die Totalisierung dagegen zu verhindern. Die Differenz zwischen der Totalität des Selbstseins und dem jeweiligen Ethos zu schließen, wäre Totalitarismus und Diktatur, den Zusammenhang aufzuheben, Anarchie und Kampf aller gegen alle. In dem Maß,

³⁷ Vgl. H. Krings, *System und Freiheit*, Freiburg-München 1980, 58–68.

³⁸ Vgl. näher L. Honnefelder, *Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit* (Anm. 35) 322 f.

in dem der Staat das eine ermöglicht und bewahrt und das andere verbietet und verhindert, gewinnt er seine sittliche Dignität.

IV.

Der Status, der der Menschenwürde und den Menschenrechten zukommt, macht zugleich ihren Zusammenhang mit der jeweiligen politischen Kultur sichtbar. Gerade weil Menschenwürde und Menschenrechte als solche mit keinem konkreten Ethos und keiner konkreten Lebensform identisch und an keinen näher bestimmten Sinnzusammenhang gebunden sind, sondern nur Prinzipien von Normen darstellen und Regeln von Regelsetzung, bedürfen sie zu ihrer dauerhaften Geltung sowohl der Einbettung in umfassende Entwürfe definitiven Sinns als auch der Verwurzelung in konkreten Formen akzeptierten Ethos' und des Zusammenhangs mit einer bestimmten Vorstellung von Zukunft. Hier haben die jeweilige politische Kultur und in besonderer Weise auch der christliche Glaube und die Kirchen ihre spezifische Funktion. Der geforderten Trias von Sinnzusammenhang, Ethos und Zukunftsbezug entspricht christlich die Einordnung des Menschenrechtsgedankens in die Grunddimensionen von Glaube, Liebe und Hoffnung.

Wie an den Modellen der Zuordnung bzw. Vermittlung in der lutherischen und der doppelten Begründung in der katholischen Theologie deutlich wurde, muß der christliche *Glaube* von seinen eigenen Annahmen her eine eigenständige Evidenz des Menschenrechtsgedankens voraussetzen. Er räumt damit der Staatlichkeit ein ethisches Fundament eigener Ordnung ein. Zugleich aber gibt er diesem Fundament durch die Einfügung in den umfassenden Sinnzusammenhang des Evangeliums eine Deutung, die der religiös neutrale Staat selbst ihm nicht geben kann und die weit mehr ist als eine bloße Bestätigung oder Überhöhung. Christlicher

Glaube vermag deutlich zu machen, „daß der Mensch nicht in der vorhandenen Welt aufgeht“³⁹. Er erlaubt die im Begriff der Würde erscheinende Unverfügbarkeit des Menschen als „Transzendenz der menschlichen Person“⁴⁰ zu entschlüsseln. Die Unbedingtheit des in der Würde gelegenen Anspruchs erfährt damit nicht ihre erste und einzige, wohl aber eine definitive und spezifische Begründung. Ist nämlich, wie Thomas von Aquin im Prolog zum ethischen Teil der *Summa Theologiae* feststellt, die Ausstattung des Menschen mit Vernunft und freiem Willen und seine Fähigkeit, für sich und andere Vorsorge zu treffen, identisch mit seiner Berufung zum Ebenbild Gottes⁴¹, dann wird offenkundig, daß die dem Menschen eigene Selbstbestimmung in einer Selbstmitteilung Gottes ihren Ursprung hat, daß seine Autonomie theonom fundiert ist. Im Licht des Glaubens gründet das sittliche Subjektsein in einer Wahrheit, und zwar einer solchen, die der Mensch sich nicht selbst zu geben vermag, sondern die er als Wahrheit Gottes über den Menschen im Glauben vernimmt, nämlich als die Wahrheit von der sich dem Menschen zusagenden und ihn in seine Freiheit setzenden und damit in seine Würde rufenden Liebe Gottes. Eben damit aber wird sichtbar, daß Religion auch unter den veränderten Bedingungen der Moderne durchaus noch als das „*praecipuum humanae societatis vinculum*“, oder wie W. Korff den Gedanken Francis Bacons variiert, als das „eigentliche Selbstfindungsprinzip der menschlichen Gesellschaft“⁴² betrachtet werden kann, sofern sie zu den

³⁹ T. Rendtorff, Menschenrechte und Justificatio. Sieben Grundsätze der Überwindung falscher Alternativen, in: Luth. Monatshefte 11 (1972) 176.

⁴⁰ *Gaudium et spes*, Nr. 76.

⁴¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II prol.

⁴² Vgl. insgesamt W. Korff, Über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, in: ders., Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. Aufl. Freiburg 1985, 189–199, 199.

Sinninstanzen gehört, die den Gedanken offenhalten, daß es die Wahrheit über die Freiheit ist, die die Freiheit für die Wahrheit begründet, und daß eben in diesem Bezug von Wahrheit und Freiheit die Würde des Menschen ihren letzten Ursprung hat. Nur wenn die Freiheit des Menschen erkannt wird als die Freiheit, sich an selbsterkannten definitiven Sinn, und das bedeutet an Wahrheit, zu binden und darin seine Erfüllung zu finden, werden die durch die Menschenrechte gesicherte Freiheit und der damit ermöglichte Pluralismus der Überzeugungen davor bewahrt, mit dem Geltenlassen für Beliebiges verwechselt und damit ihres sittlichen Anspruchs beraubt zu werden. Es ist die Verpflichtung zu der dem Menschen aufgegebenen Wahrheit, die es ihm gebietet, jedem anderen die gleiche Verpflichtung zuzubilligen, und die es ihm verbietet, die Freiheit zur Wahrheit auf die Freiheit zu einer bestimmten Wahrheit, und sei es der eigenen, einzuschränken. Nicht ohne Grund hat daher das II. Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Religionsfreiheit an die Stelle des vom Subjekt absehenden Rechtes auf Wahrheit das Recht des Subjekts auf Wahrheit gesetzt und dieses Recht mit der Wahrheit über die Würde der menschlichen Person begründet⁴³.

Für den Christen ist der Gedanke der Menschenwürde und der daraus resultierenden Grundrechte aber nicht nur in den Sinnzusammenhang des Glaubens integriert, sondern auch in dem daraus folgenden Ethos der auf den jeweiligen Nächsten bezogenen *Liebe* verankert. Ohne mit einem bestimmten Ethos oder einer bestimmten Lebensform identisch zu sein, bedürfen fundamentale Prinzipien, wie das Prinzip der Menschenwürde, der als gut und sinnvoll erfahrenen Konkretisierung, um in ihrer allgemeinen Geltung zu

⁴³ Vgl. De libertate religiosa Nr. 1–3, vgl. auch F. Böckle, Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte, in: J. Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube (Anm. 33) 303–321, 309.

überzeugen⁴⁴. So sehr die christlichen Kirchen und ihre Mitglieder auch gegen ihr eigenes Ethos verstoßen haben und noch verstoßen, so ist doch unverkennbar, daß dieses Ethos sowohl die Unantastbarkeit der menschlichen Würde als auch die mit ihr verbundenen Grundmomente der Freiheit, Gleichheit und Teilhabe⁴⁵ in besonderer Weise einlöst: Wenn es zum christlichen Glauben gehört, Freiheit und Gleichheit als Freiheit und Gleichheit vor Gott und Teilhabe als Brüderlichkeit unter den Menschen zu verstehen, dann muß christlicher Glaube die Freiheit als Freiheit füreinander in Erinnerung rufen, an der Gleichheit der Menschen auch unter extremen Bedingungen festhalten und für die Teilhabe gerade auch der Schwachen eintreten⁴⁶. Da die Gerechtigkeit „ihre innere Fülle allein in der Liebe“⁴⁷ erreicht, muß die Integration in den Kontext der auf Gottes Liebe antwortenden Liebe dem Ethos der Menschenrechte eine eigene Dynamik geben. Zunehmend begreifen daher die christlichen Kirchen, daß die Durchsetzung dieses Ethos in der Welt und in der Kirche selbst eine spezifisch christliche Verpflichtung darstellt und daß ein Hauptbeitrag „in einem ständigen und eminent praktischen Erziehungsprozeß, zuerst bei ihren eigenen Gliedern“⁴⁸ besteht.

Die dritte der theologischen Dimensionen, in denen Menschenwürde und Menschenrechte vom Christen gesehen werden müssen, ist die der *Hoffnung*. Wer wie der

⁴⁴ Vgl. L. Honnefelder, Die Begründbarkeit des Ethischen (Anm. 35) 317 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu H. E. Tödt, Menschenrechte – Grundrechte (Anm. 9) 22–31, 51–55.

⁴⁶ Vgl. Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 14), Nr. 57–59, sowie neuestens: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie: der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1985, 22 ff.

⁴⁷ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 14), Nr. 52.

⁴⁸ Ebd., Nr. 91.

Christ sein Handeln unter den Anspruch der hereingebrochenen Gottesherrschaft gestellt sieht und zugleich weiß, daß er deren Vollendung nur als Gottes Tat erwarten kann, wird den Aufbau einer auf Menschenwürde und Menschenrechte gegründeten universalen Rechts- und Verantwortungsgemeinschaft als eine unter diesem Anspruch stehende Aufgabe begreifen und sich dabei weder durch die auftretenden Vergeblichkeiten entmutigen noch von den totalitären Surrogaten einer solchen Gemeinschaft verführen lassen. Er weiß um die Spannung von Schöpfung und Erbsünde und begreift daher die Aufrichtung einer universalen menschenrechtlichen Ordnung als ein Werk der Hoffnung. Das Wissen um die Verantwortung vor Gott wird seinem politischen Handeln einen letzten Ernst geben, seine Schuld jedoch nicht zur Verzweiflung werden lassen.

V.

Damit kann abschließend auch zum Verhältnis des christlichen Glaubens zur politischen Kultur des demokratischen Rechtsstaates Stellung genommen werden, wie ihn das Grundgesetz kennt. Der klassische Ausgangspunkt für die theologische Bestimmung dieses Verhältnisses ist die Aussage von Röm 13, 1: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Macht, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt“. Was sich hinter dem paulinischen Diktum verbirgt, ist in vorneuzeitlicher Sprache die theologische Einsicht, daß menschliches Handeln und Miteinander-Umgehen nicht der Willkür der Menschen überlassen sind, sondern einer Ordnung folgen müssen, oder anders ausgedrückt, daß der Legalität nach Gottes Willen eine unverfügbare Moralität vorgegeben ist. Die katholische Theologie leitet diese Einsicht seit je aus der Sozialnatur des Menschen ab. Wenn es zur Natur des Menschen gehört, so stellt

Thomas im Anschluß an Aristoteles und die Stoa fest, in Gesellschaft mit anderen zu leben, und die Gesellschaft nicht aufgrund verschiedener Interessen ihrer Glieder in entgegengesetzte Seiten auseinanderfallen soll, bedarf es wie in einem Organismus einer gemeinsamen Kraft, die die Geschehnisse des gesellschaftlichen Ganzen auf das gemeinsame Wohl hinordnet und der deshalb eine besondere Autorität zukommt⁴⁹. Entsprechend heißt es in der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“: „Es steht also fest, daß der Staat und die öffentliche Autorität sich von der menschlichen Natur herleiten und so zu der von Gott vorgeschriebenen Ordnung gehören, auch wenn die Bestimmung der Regierung und die Auswahl der Regierenden der freien Willensentscheidung der Bürger überlassen bleibt.“⁵⁰

Wenn aber der Zweck des Staates darin besteht, der sozialen Wirklichkeit jene Ordnung zu geben, deren die Persönlichkeit zu ihrer Entfaltung bedarf, bemüht sich die sittliche Substanz des Staates nach dem Maß, in dem er dies leistet. Sofern es ihm überhaupt gelingt, kann die Frage, in welcher Form im Staat regiert und Macht ausgeübt wird, nachgeordnet bleiben⁵¹. In dem Maß aber, in dem die Erkenntnis sich durchsetzt, daß es zur menschlichen Natur gehört, die sozialen und politischen Institutionen selbst zu schaffen, und daß sich die Würde gerade darin manifestiert, Verantwortung nicht nur *vor* den, sondern auch *für* die (von ihm gesetzten) Normen zu übernehmen, muß sich diejenige Regierungsform als die der menschlichen Natur angemessen-

⁴⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *De regimine principum* I, 1.

⁵⁰ *Gaudium et spes*, Nr. 74 (Übersetzung nach: G. Lindgens, *Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1985, 180); vgl. auch das Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über „Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart“, Trier 1969, bes. 20–29.

⁵¹ Vgl. *Evangelische Kirche und Demokratie* (Anm. 46).

nere erweisen, in der die mit der menschlichen Würde verbundene Freiheit, Gleichheit und Teilhabe in höherem Maß zur Geltung kommen.

Deshalb stellt die jüngste Denkschrift der EKD fest, daß der Staat, der nach dem Prinzip der Demokratie regiert wird, der seine Gesetze an eine Verfassung bindet, deren Grundrechtskatalog aus der Würde des Menschen abgeleitet wird, der die Freiheitsrechte des einzelnen mit dem Prinzip der Sozialstaatlichkeit verbindet und der die staatliche Ausübung der Macht einer Trennung der Gewalten unterwirft, seinen geistigen Grundlagen nach „eine besondere Nähe“ zum „christlichen Menschenbild“ aufweist. „Auch die Demokratie ist keine ‚christliche Staatsform‘. Aber die positive Beziehung von Christen zum demokratischen Staat des Grundgesetzes ist mehr als äußerlicher Natur; sie hat zu tun mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens. Die Christen sind aufgerufen, Leben und Gestaltung dieses Staates in der Richtung, in die seine geistigen Grundlagen weisen, als Teil ihrer christlichen Verantwortung anzunehmen.“⁵²

In ähnlicher Weise stellt die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ die Struktur des demokratischen Rechtsstaates in besonderer Weise heraus: „Es stimmt mit der menschlichen Natur überein, daß politisch-rechtliche Strukturen gefunden werden, die allen Bürgern immer bessere und ohne jede Diskriminierung wirksame Möglichkeiten geben, frei und tatkräftig Anteil zu haben an der Festsetzung der rechtlichen Fundamente in der politischen Gemeinschaft, an der Leitung des Staates, an der Bestimmung der Kompetenzen und Zwecke der verschiedenen Institutionen und an der Auswahl der Regierenden.“⁵³ Die Enzyklika „*Redemptor hominis*“ von Johannes Paul II.

⁵² Ebd., 13 f.

⁵³ *Gaudium et spes*, Nr. 75 (Übersetzung nach G. Lindgens [Anm. 50] 181).

geht noch weiter und sieht den wesentlichen Begriff des Staates, soweit er politische Gemeinschaft ist, „darin, daß die Gesellschaft, nämlich das Volk, das jene bildet, gleichsam Herr und Werkmeister seines eigenen Schicksals ist“⁵⁴.

Ein Staat, von dem dies gilt, ist mehr als die Staaten anderer Regierungsformen abhängig von der politischen Kultur, auf die er sich stützen kann. Diese Kultur aber hat ihre Substanz in der Achtung der personalen Würde des Menschen, um derentwillen der Staat da ist. Die Achtung vor dieser Würde wird aber nur solange fraglos gelten, als sie sich auf akzeptierte Sinnentwürfe, gelebtes Ethos und überzeugende Zukunftskonzepte zu stützen vermag. Zu den Instanzen, die dies für die politische Kultur des Westens zu vermitteln vermögen, gehört nicht nur aus historischen Gründen der christliche Glaube.

⁵⁴ Redemptor hominis, Nr. 17 (Übersetzung nach G. Lindgens [Anm. 50] 205).

WALTER SCHMITHALS

Freiheit und Gleichheit.

Reflexionen eines evangelischen Theologen zur politischen Kultur des Westens

Ich nehme mir die Freiheit, die von mir als evangelischem Theologen erbetene Stellungnahme zu den Grundlagen der politischen Kultur des Westens so vorzulegen, daß ich an den von Herrn Honnefelder eingeführten Begriff der Menschenwürde und der daraus abgeleiteten Menschenrechte anknüpfe und mich – exemplarisch – auf die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ konzentriere, die von der Devise der Französischen Revolution her – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – diese politische Kultur wesentlich bestimmen und die zugleich im Rahmen dieser Kultur spezifisch theologische Probleme aufwerfen.

Ihren unmittelbaren Ursprung hat diese Devise von 1789, die schon 50 Jahre vorher in Freimaurerkreisen begegnet, in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, in der es heißt, daß alle Menschen vor ihrem Schöpfer *gleich* sind und daß zu den unveräußerlichen Rechten jedes einzelnen seine *Freiheit* gehöre.

Wir wenden uns zunächst dem Begriff der Freiheit zu. Freiheit wurde als persönliche, politisch realisierbare Freiheit verstanden, nämlich als Freiheit von Leibeigenschaft, von Fronarbeit, von Lehnsabhängigkeit und als Freiheit zur persönlichen Lebensgestaltung, als Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Gewerbefreiheit, Koalitionsfreiheit, Freiheit des Eigentums usw.

Die vielschichtige Geschichte des Begriffs der Freiheit läßt sich über mehr als 2000 Jahre zurückverfolgen. Der Begriff hat seine Wurzeln sowohl im antiken Humanismus

wie im frühen Christentum. ‚Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit‘, heißt es bei dem Apostel Paulus (2. Kor. 3,17), und Epiktet faßt das ganze Pathos der stoischen Autonomie in den Satz: ‚Wenn du willst, bist du frei‘ (Diss. I, 17,28). Was dem Begriff ‚Freiheit‘ in der ständisch geordneten und absolutistisch regierten Zeit zu Ausgang des 18. Jahrhunderts sein Pathos und seine revolutionäre Kraft verlieh, war die Tatsache, daß die Freiheit nunmehr (wie auch die Gleichheit) als ein allgemeines Menschenrecht verstanden und begründet wurde, das heißt als ein Recht, das unabhängig von Religion und Weltanschauung begründet werden konnte, das außerhalb spezifisch religiöser oder weltanschaulicher Bindung zugänglich war und auf das jeder Mensch ohne Unterschied von Rang und Stand einen öffentlichen Anspruch hatte.

Insofern wirkte die Französische Revolution wie ein Brennglas, das die verschiedenen Strahlen des Freiheitsgedankens sammelte und siebte, säkularisierte und politisierte, um sie wieder in die folgenden 200 Jahre bis in unsere Gegenwart hinein zu zerstreuen, wobei sich die *politische* Kultur des Westens in diesen 200 Jahren zwischen Revolution und Restauration, zwischen Anarchie und Diktatur als freiheitlich-demokratische Reform der gesellschaftlichen Verhältnisse ausbildete.

Die in der Aufklärung zur Herrschaft gekommene Theorie war bekanntlich gewesen, daß die freien Individuen freiwillig einen Teil ihrer Freiheiten durch einen Gesellschaftsvertrag in die gemeinsame – absolutistische – Ordnung eingebracht haben, um der Willkür und der Anarchie zu wehren (besonders Hobbes). Fichte rechtfertigte die Französische Revolution mit dem Argument, ein Vertrag sei kündbar und mit der Revolution habe der Bürger die Forderung auf Rückgabe seiner Souveränität durchgesetzt.

Was immer an ursprünglichen christlichen Impulsen in den sich nunmehr entwickelnden freiheitlich-demokrati-

schen Gesellschaftsordnungen nachwirkt: Die Demokratie als solche ist kein eigentliches und auch kein notwendiges Kind der christlichen Tradition. Die in der Antike längst virulente Verfassungsdiskussion spiegelt sich nirgendwo im Neuen Testament wider. Das Mittelalter entwickelte keine spezifisch christliche Staatslehre, geschweige denn aus dem christlichen Freiheitsgedanken heraus. Die Reformatoren betonten gegenüber dem theokratisch-anarchistischen Schwärmertum zwar die Notwendigkeit der Obrigkeit, ob diese aber monarchisch, aristokratisch oder demokratisch verfaßt sei, hänge von den jeweiligen Umständen ab, sagt zum Beispiel Calvin (Inst. IV 2,9). Die Reaktion des Protestantismus auf die Ereignisse der Französischen Revolution bestand vor allem in konservativer Hervorhebung monarchischer Gedanken: In der sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft und angesichts umstürzender ökonomischer Wandlungen setzte man mit respektablen Gründen auf die frommen Lenker der Staatsgeschäfte, die, im Rahmen des protestantischen Staatskirchentums zugleich Könige und Bischöfe, dem Zerfall der sittlichen Ordnung wehren sollten. Den Demokratiegedanken verfochten z. B. in der Bismarckzeit aus ihrer Außenseiterstellung heraus Parteien wie das Zentrum und die Sozialisten, deren geistige Grundlage nicht eben der Liberalismus war. Auch die Weimarer Republik fand keineswegs das Wohlwollen des protestantischen Bürgertums, und noch die Bekennende Kirche hat im Dritten Reich der ersten Demokratie auf deutschem Boden keine Tränen nachgeweint. Der Märtyrer des Widerstandes Dietrich Bonhoeffer, der in diesem Jahr 80 Jahre alt geworden wäre, dachte sehr aristokratisch und fand nicht aus demokratischen Impulsen zum Widerstand, sondern im Interesse der politischen Moral. Martin Niemöller, von 1937 bis zum Kriegsende als führender Repräsentant der Bekennenden Kirche persönlicher Gefangener Hitlers, hat bis 1933 nicht nur national, sondern auch nationalsozialistisch gewählt,

und er hat auch nach dem Krieg nie ein herzliches Verhältnis zu unserer demokratischen Ordnung gefunden.

Insofern ist es ein Novum, wenn die im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland 1985 herausgegebene Denkschrift ‚Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie‘ die gegenwärtige Verfassung der Bundesrepublik ausdrücklich positiv würdigt, den Wert einer freiheitlich-demokratischen Ordnung anerkennt und bekräftigt und die evangelischen Christen dazu ermutigt, das Angebot der demokratischen Staatsform aktiv anzunehmen und zu verantworten, freilich im Rahmen der Feststellung, daß die evangelische Kirche „heute so wenig wie sie das in der Geschichte getan hat eine abstrakte, allgemeine Staatstheorie“ kennt (12); „auch die Demokratie ist keine ‚christliche Staatsform‘“ (14). Das ‚Ja‘ zur Demokratie ist also kein ‚Ja‘ des Glaubens, sondern ein ‚Ja‘ der Liebe, das nicht aus theologischen Prämissen abgeleitet wird, sondern sich auf die Evidenz des humanen, der Würde des Menschen förderlichen Potentials eines demokratisch verfaßten Rechtsstaates stützt und dessen Argumente insofern allen Menschen offenstehen. Man ‚bekennt‘ sich nicht zur Demokratie, aber man begrüßt die Demokratie als eine der Liebe angemessene, der Menschlichkeit des Menschen dienliche Ordnung unseres Landes zu unserer Zeit. Andere Urteile in dieser situationsbezogenen Frage zerstören, sofern sie gewissenhaft aus der Liebe gefällt werden, nicht die Gemeinschaft des Glaubens. Darum mindern zum Beispiel auch abweichende Meinungen unter den Christen in der DDR, wenn diese die sozialistische Gesellschaftsordnung (unter Absehung von deren weltanschaulicher Begründung) bejahen, „nicht die Verbundenheit in der einen Kirche Jesu Christi“ (9).

Nun tritt in der Französischen Revolution neben den Begriff der ‚Freiheit‘ gleichgewichtig der Begriff der

‚Gleichheit‘, aufgefaßt als Gleichheit vor dem Gesetz, was in jener Zeit konkret vor allem die Aufhebung der Standesvorrechte bedeutete. Gleichheit meinte also keineswegs, daß alle Menschen von Natur gleich seien oder gleich gemacht werden könnten. Das Menschenrecht der Gleichheit betraf Ungleiche, die allerdings ohne Ausnahme frei geboren sind und, wer immer sie sein mögen, nach gleichem Recht gerichtet werden sollten. Daß der aus christlicher Tradition stammende Begriff ‚Brüderlichkeit‘ – säkularisiert ‚Solidarität‘ – die Trias ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ vervollständigte, weist auf die Ungleichheit der Gleichen hin. Denn die brüderliche Solidarität war und ist – etwa in Gestalt des Sozialstaates – zum Ausgleich der natürlichen und gewachsenen Ungleichheiten erforderlich. Bei totaler Gleichheit der Menschen bedürfte es solchen brüderlichen Ausgleichs nicht. Nun wurde aber schon in der Verfassung von 1793 die Gleichheit der Menschen nicht nur vor dem Gesetz, sondern auch ‚par la nature‘ (Art. 3) behauptet, und vor allem die utopistischen Frühsozialisten haben den Begriff der Freiheit auf allgemeine Gleichheit – ich gebrauche dafür im folgenden den Ausdruck ‚Egalität‘ – ausgedehnt, so daß schon sehr bald die Trias ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ auf das Paar ‚Freiheit und Gleichheit‘ reduziert wurde. Babœuf organisierte 1796 die ‚Verschwörung der Gleichen‘, und Maréchal verfaßte für die Verschwörer das ‚Manifest der Gleichen‘, in dem er für die kommende Gesellschaft keine anderen Unterschiede mehr gelten lassen wollte als die unaufhebbaren des Alters und des Geschlechts, die aber extreme Utopisten auch noch vermeiden wollten, wenn sie in der vollkommenen Gesellschaft auch den Tod und die Zeugung abgeschafft sahen.

Marx gab solchen egalitären Tendenzen eine theoretische Grundlage. Für ihn ist der konkrete Mensch ein Ensemble gesellschaftlicher Zustände, ein von Natur unbeschriebenes Blatt, auf das die Gesellschaft ihre Linien eingezeichnet hat.

Die gegenwärtige schlechte Gesellschaft steht unter den Bedingungen der Arbeitsteilung, die zu ungleichen Menschen führt. Gleiche Arbeitsbedingungen für alle schaffen auch die Ungleichheit der Menschen ab und bringen damit das wahre Wesen des Menschen an den Tag.

Hinter dem egalisierenden Denken verbirgt sich also ein bestimmtes Menschenbild, und mindestens insofern begehen wir an der Wurzel der politischen Kultur des Westens im Problemfeld von Freiheit und Gleichheit auch einem theologischen Problem. Freilich braucht man kein theologisches Geschütz aufzufahren, um die Haltlosigkeit der egalisierenden Vorstellungen der Frühsozialisten zu durchschauen. Es ist ja bemerkenswert, wenn auch angesichts der sozialen Verhältnisse im 18. Jh. und danach verständlich, daß egalisierendes Denken weitgehend auf die materiellen Lebensbedingungen und auf die Herrschaftsprobleme fixiert ist; denn Gleichheit im Sinne einer identitären Demokratie und in materiellen Gütern – Jedem das Gleiche – läßt sich theoretisch herstellen und deshalb in Programmen fordern. Aber auch in einer herrschaftsfreien und materiell egalitären Gesellschaft blieben die viel prägnanteren Unterschiede zwischen den Menschen erhalten: Kindheit – Lebenskraft – Alter; schön–häßlich; gesund–krank; groß–klein; Frau–Mann; begabt–unbegabt; geschickt–ungeschickt. Es bleiben die Unterschiede des Charakters, der Interessen, des Wissens, des Willens, der Standpunkte, der Urteile, die keineswegs nur durch gesellschaftliche Ungleichheit künstlich erzeugt wurden und durch welche die menschliche Identität viel fundamentaler als durch Autoritätsgefälle oder durch materielle Güter begründet wird und welche auch bestimmte Autoritätsunterschiede und materielle Differenzen unvermeidlich bedingen. Man mag das bedauern, aber man muß akzeptieren, daß die Menschen von Natur nicht gleich sind – was übrigens eine naturrechtliche Ableitung von allgemeinen Menschenrechten als problematisch erscheinen läßt.

Weil die Menschen nicht gleich sind, treten Freiheit und Gleichheit, letztere als Egalität verstanden, in einen unüberbrückbaren Gegensatz zueinander, wie schon die Zeitgenossen der Französischen Revolution vielfältig festgestellt haben. So schrieb z. B. Goethe: „Gesetzgeber oder Revolutionäre, die Gleichsein und Freiheit zugleich versprechen, sind Phantasten oder Scharlatane.“

Matthias Claudius ironisiert 1797 die Situation:

„Sonst war Verschiedenheit im Schwange,
und Menschen waren klug und dumm;
es waren kurze, waren lange
und dick und dünne, grad und krumm.
Doch nun, nun sind sie allzumal
schier eins und gleich, glatt wie ein Aal“
(Urians Nachricht von der neuen Aufklärung).

Auch Heinrich Heine bemerkt spöttisch, in Aufnahme einer biblischen Wendung die Problematik von Freiheit *und* Gleichheit deutend: „Es wird vielleicht alsdann nur einen Hirten und eine Herde geben, ein freier Hirt mit einem eisernen Hirtenstabe und eine gleichgeschorene, gleichblökende Menschenherde“ (Lutetia 46): Wo alle gleich sind, ist nur einer frei, nämlich der Diktator, der sie alle gleich macht.

Als *Argument* findet sich dieser Gedanke in einem Vers, der über dem Portal der Kreisverwaltung von Gumbinnen zu lesen gewesen sein soll:

„Freiheit *und* Gleichheit – welch Unverstand!
Die tödlichsten Feinde zusammengespannt!
Ungleich wird alles, entwickelt sich's frei.
Gleichheit bedarf der Tyrannei.“

Die Wahrheit dieses Satzes liegt am Tage und läßt sich auch aus der geschichtlichen Erfahrung mannigfach belegen. Nicht nur morden die Herrenmenschen die Untermenschen; auch der Götze Gleichheit schneidet die Köpfe derer ab, die

sich über die Masse erheben. Schiller deutet in diesem Sinn die Ereignisse der Französischen Revolution:

„Freiheit und Gleichheit! hört man schallen;
Der ruh'ge Bürger greift zur Wehr,
Die Straßen füllen sich, die Hallen,
Und Würgerbanden ziehn umher.

...
Gefährlich ist's, den Leu zu wecken,
Verderblich ist des Tigers Zahn;
Jedoch der schrecklichste der Schrecken,
Das ist der Mensch in seinem Wahn.

Weh denen, die dem Ewigblinden
Das Lichtes Himmelsfackel leihn!
Sie strahlt ihm nicht, sie kann nur zünden
Und äschert Stadt' und Länder ein“
(Das Lied von der Glocke).

Trotz der offenkundigen Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit (im Sinne von Egalität) und trotz der hinreichend erkennbaren Folgen diktierter Gleichheit sind bis in die Gegenwart die immer wieder aufbrechenden Tendenzen unübersehbar, über den brüderlich-solidarischen Ausgleich zwischen den Ungleichen hinauszukommen zu einer Gesellschaft der Gleichen und im Konflikt der Werte die Freiheit der Gleichheit hintanzustellen. Ich wähle dafür zwei Beispiele.

Mit dem ersten Beispiel beziehe ich mich auf den Vortrag von Gesine Schwan, die den Unterschied zwischen der repräsentativen Demokratie mit Gewaltenteilung und Mehrheitsentscheidung und der identitären, radikalen, direkten, herrschaftsfreien Basisdemokratie dargestellt hat. Die identitäre Demokratie will die Spannung von Freiheit und Gleichheit aufheben, indem sie den freien Willen aller Individuen in vollkommene Einheit mit dem Gemeinwillen bringt. Sie setzt damit ein egalitäres Menschenbild voraus, und zwar

das Bild eines von Natur absolut gemeinschaftskonformen und darin guten Menschen. Nach der bei Rousseau besonders deutlich entwickelten Ansicht der Aufklärung kommt der *einzelne Mensch* von selbst zu dieser seiner wahren Natur, wenn man die schädlichen Einflüsse der gesellschaftlichen Erziehung von ihm fernhält und ihn seiner Natur entsprechend aufwachsen läßt. Dem folgt Marx nicht, aber nach ihm findet analog *die Gesellschaft* von selbst zu vollkommener herrschaftsfreier Harmonie durch den gesetzmäßigen Fortschritt der Geschichte. Heute setzt man meist in verschwommener Verbindung aufklärerischer und marxistischer Gesichtspunkte gesinnungsethisch auf den politisch möglichen Sieg des Guten über das Böse.

Demgegenüber rechtfertigt die genannte Denkschrift die Gewaltenteilung damit, daß die „Menschen zum Machtmißbrauch neigen“ (28), sowie das Repräsentationsprinzip und die Mehrheitsentscheidungen der parlamentarischen Demokratie, zu der es „grundsätzlich keine praktikable Alternative“ gibt (29), damit, daß Einzelinteressen und unterschiedliche Standpunkte mit den Lebensinteressen aller *immer neu* ausgeglichen werden müssen. Sie geht also von einem unaufhebbareren Konflikt zwischen Freiheit und Gleichheit aus, wenn man letztere anthropologisch und politisch als Egalität versteht, und sie tut das mit Recht. Denn es liegt am Tage, daß die Menschen ungleich sind, und die Vorstellung von einem harmonischen Urzustand der Menschheit, zu dem man wieder zurückfinden könne, hat keinen wissenschaftlichen Grund. Auch hat die Geschichte gegen die Utopie einer identitären, herrschaftsfreien Demokratie längst entschieden. Seit Lenin dienen die basisdemokratisch begründeten Räte („Alle Macht den Räten“) faktisch dazu, die totalitäre Herrschaft der Partei und ihrer Funktionäre zu sichern, die im Besitz der absoluten Wahrheit sind und deshalb das Recht haben, die Freiheit aufzuheben, um alle mit ihrer Wahrheit gleichzumachen.

Das andere Beispiel verbindet sich mit dem Begriff der Chancengleichheit oder Chancengerechtigkeit, der seinen guten Sinn hat, wenn er zum Ausdruck bringen will, daß jeder Mensch ohne Ansehen der Person die Möglichkeit bekommt, *seine* Chancen optimal wahrzunehmen, seine Begabungen auszubilden, seine Fähigkeiten zu entfalten. Tatsächlich aber wird dieser Begriff weithin egalitär mißbraucht. Begabung, Fleiß, Interesse, Originalität und Genialität gelten als Hindernisse solcher Chancengleichheit, und das Niveau der Vielen hat sich nach den Möglichkeiten der Letzten zu richten, um der Gleichheit aller gerecht zu werden. Konzeptionen wie die Gesamtschule oder die sog. Förderstufen und auch die obligatorische sechsjährige Grundschule, die hier in Berlin nicht zuletzt auf Drängen der sowjetischen Besatzungsmacht eingeführt wurde, sind nicht nur von dem Interesse am Chancenausgleich und an der Förderung der geringer Befähigten, sondern auch von der Tendenz zur Gleichmacherei bestimmt, und nicht selten verspürt man hinter solchen Konzepten die ideologische Vorstellung, im Prinzip seien alle Menschen auf das gleiche Leistungsniveau zu bringen. Deshalb bejaht man zwar – mit Recht – die Förderung der Leistungsschwachen, widersetzt sich aber einer Hochbegabtenförderung.

Das egalisierende Denken ist deshalb besonders verführerisch, weil es so moralisch ist. Es arbeitet nicht mit dem Begriff des *Rechtes*, das von vielen gesetzt wird und dem alle sich fügen müssen, auch wenn es den persönlichen Maßstäben und Vorstellungen nicht immer entspricht, sondern mit dem Begriff der *Gerechtigkeit*, der solche Anpassungen an den Willen der meisten für inhuman hält und darum, beim Menschen selbst einsetzend, schon die Ungleichheiten selbst für ungerecht erklärt. Wird aber Gleichheit mit Gerechtigkeit identifiziert, so fordert die Gerechtigkeit: Lieber alle gleich ungebildet als Bildungsunterschiede; lieber allgemeine Unfreiheit als freie und unfreie Völker nebeneinander; lieber

alle gleich arm als ungleich reich usw. Das ist moralisch gesehen eine bestechende Argumentation, auch wenn man fragen muß, ob es denn gerecht sei, wenn man den Talentierten im Namen der Gleichheit die Kastration ihrer Talente zumutet, und ob die Moral wirklich in dem Grundsatz gipfeln kann: Je schlechter, desto besser. Und stimmt es z. B., daß dem Kind eines im dürftigen materiellen Stand aufgewachsenen Gastarbeiters, das den sozialen Aufstieg vor sich hat, Unrecht widerfährt gegenüber dem Kind eines Akademikers oder Künstlers oder Politikers, das zwar keine materiellen Entbehrungen kennt, aber von Geburt an auf Frustrationen programmiert und zum sozialen Abstieg bestimmt ist? Wäre eine Welt der Gleichen wirklich eine moralisch bessere und nicht vielmehr eine inhumane, nämlich todlangweilige Welt, in der es sittlich-moralische Entscheidungen gar nicht mehr gibt?

Man darf die hierbei im Rahmen der repräsentativen Demokratie aufbrechende Problematik, die uns ständig zu schaffen macht, freilich nicht unterschätzen. Die Denkschrift der Evangelischen Kirche fragt z. B. nicht ohne Grund, ob „Mehrheitsentscheidungen auch in solchen Fällen sinnvoll sind, in denen nur Minderheiten die Folgen zu tragen haben oder in denen unwiderruflich über die Lebensgrundlagen künftiger Generationen verfügt wird“ (10), und sie verweist darauf, daß Mehrheitsentscheidungen, wenn sie im Widerspruch zu Gewissensbindungen einzelner stehen, Widerstand provozieren und damit das System der repräsentativen Demokratie selbst in Frage stellen. Wenn die Denkschrift sich angesichts solcher ‚Ungerechtigkeiten‘ den Forderungen nach möglichst breitem demokratischem Konsensus und nach Elementen direkter Demokratie anschließt und Rechtsverstöße aus Gewissensgründen toleriert wissen will, führt sie freilich aus dem Antagonismus von Freiheit und Gleichheit bzw. Gerechtigkeit nicht hinaus, sondern bringt ihn nur einmal mehr an den Tag.

Damit aber wird das Problem von Freiheit und Gleichheit definitiv zu einem theologischen Problem. Gegenüber dem moralischen Satz, Gerechtigkeit fordere Gleichheit, hat Gertrud von le Fort formuliert, Gerechtigkeit sei in der Hölle, im Himmel sei die Gnade und auf Erden das Kreuz. Die Bibel nennt in der Tat die Gnade, die den unterschiedlichen Menschen ohne Unterschied gilt, ‚Gottes Gerechtigkeit‘ bzw., wie Luther gern übersetzt, ‚die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt‘, und es ordnet *dieser* Gerechtigkeit auch die Freiheit derer zu, die sich je in ihrer Eigentümlichkeit von Gott begnadet, d. h. angenommen und bejaht wissen dürfen und die sich dementsprechend nicht nur selbst in dem, was sie sind, annehmen und verwirklichen können, sondern die auch die jeweils anderen in ihrer Andersartigkeit gelten lassen im Sinne des Wortes: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘. Die Gleichheitsideologie ist deshalb, so moralisch sie daherkommt, nicht Zeichen des Christlichen, sondern Anzeichen der Säkularisierung, des Verlustes von Transzendenz samt des im Bekenntnis zu Gott als Schöpfer und Erlöser aller begründeten und ermöglichten ‚Ja‘ zu der Personalität und Identität der Verschiedenen.

Im Licht der Gnade erwartet die Bibel die Identität des einzelnen, die jedem das Seine abverlangt und zukommen läßt und den Wert des einzelnen danach bemißt, ob er mit seinem Pfund wuchert (Mt. 25,14 ff.). „Denn welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen; und welchem viel anbefohlen ist, von dem wird man viel fordern“ (Lk. 12,48). Desgleichen hat auch die arme Witwe in ihrem Scherflein ihre Identität (Mk. 12,41 ff.) und der unter die Räuber Gefallene darin, daß er sich helfen läßt (Lk. 10,30 ff.). In diesem Sinn fordert Paulus, jeder solle sein eigenes Werk prüfen und nicht das des anderen (Gal. 6,4), und darum gilt auch der Neid dem biblischen Denken als eine Wurzel vielen Übels und als „Eiter in den Gebeinen“ (Spr. 14,30).

Der Mensch soll sich also in den Chancen annehmen und verwirklichen, die ihm eröffnet sind, und die gesellschaftlichen Strukturen sollten jeden zur Entfaltung seiner Talente und Gaben ermutigen, und zwar nicht nur im Interesse aller, sondern auch um der je eigenen Identität willen, damit die Würde des Menschen nicht nur nach der Summe dessen bemessen wird, was er an gesellschaftlichem Nutzen einbringt, sondern vor allem danach, ob sein Handeln dem Maß seiner Fähigkeiten entspricht.

Egalitäres Denken demütigt die Schwachen, weil sie denen, die mehr leisten, nicht gleich sein *können*: Die Kleinen und die Alten, die Leistungsschwachen und Behinderten, die Unbegabten und Kraftlosen. Ihnen gegenüber gewinnt das auf menschliche Identität bedachte Wort des Paulus, den schwächsten Gliedern gebühre besondere Ehre (1. Kor. 12,22f.), unmittelbare gesellschaftliche Relevanz, zumal es den Schwachen erlaubt, schwach zu sein.

Auf dem Grunde solchen Menschenbildes kann deshalb auch bei aller Ungleichheit kein Leistungswahn erwachsen; denn der Mensch hat seine Identität nicht aufgrund der bloßen Summe seiner Taten. Das meint der paulinische Satz von der Gerechtigkeit ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben.

Dann freilich gehört die Brüderlichkeit unverzichtbar zur Freiheit der Ungleichen. Sie verhindert, daß Gleichheit in der Formel ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ als Egalität mißverstanden wird. Brüderlichkeit setzt an die Stelle des im eigentlichen Sinne unmenschlichen Strebens nach Egalität die Aufgabe des Ausgleichens. Das Gewissen kann sich nämlich weder dabei beruhigen, daß angesichts der Individualität der Menschen die Unterschiede unter ihnen unvermeidlich sind, noch dabei, daß man die angeblich gerechte Egalität anstrebe. Zwischen diesen beiden Polen gibt es für christliches Denken und Handeln nur die in der Liebe begründete unendlich gewissenhafte Praxis des Ausglei-

chens, die selbst Teil des identischen Menschseins ist und die auf Gnade angewiesen bleibt, weil es zum Wesen der Liebe gehört, daß wir sie einander stets schuldig sind und insofern auch stets schuldig bleiben (Röm. 13,8).

Dabei ist wohl zu beachten, daß sich die Pflicht des Ausgleichs nicht auf den materiellen Ausgleich beschränken darf, so wichtig gerade dieser Ausgleich für uns angesichts unseres Wohlstandes ist. Im Gesamthaushalt der Menschlichkeit bildet der Ausgleich an Geduld, an Barmherzigkeit, an Zeit, an Freundlichkeit, an Zärtlichkeit, an Verständniswillen, an Rat und Tat, an Seelsorge, an Treue usw. zweifellos den mit Abstand größten Posten, und dieser Posten ist politisch kaum zu beeinflussen.

Wir können nicht hinter die gesellschaftlichen Umwälzungen zurück, die seit der Französischen Revolution die politische Kultur des Westens zunehmend geprägt haben, und kein Einsichtiger kann hinter sie zurück wollen. Die genannte Denkschrift formuliert diesen Sachverhalt mit den Sätzen:

„Als evangelische Christen stimmen wir der Demokratie als einer Verfassungsform zu, die die unantastbare Würde der Person als Grundlage anerkennt und achtet. Den demokratischen Staat begreifen wir als Angebot und Aufgabe für die politische Verantwortung aller Bürger und so auch für evangelische Christen ... Die Freiheit zu dieser Bereitschaft folgt für den Christen aus dem Bekenntnis zu der evangelischen Wahrheit, daß allein Gott ein Anspruch auf unser ganzes Leben zukommt. Damit sind dem Anspruch jedes Staates Grenzen gesetzt. Weil die demokratische Staatsform sich selbst solche Grenzen als verbindlich setzt, kann und soll eine positive Beziehung von Staat und Kirche in der Demokratie auch konkret wahrgenommen und gestaltet werden.“ (12 f.).

Im Rahmen des christlichen Menschenbildes, das die Unantastbarkeit der Würde des Menschen aus der biblischen

Lehre von seiner ‚Gottesebenbildlichkeit‘ ableitet (Gen. 1,27), ist die Devise ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ und damit die geistige Grundlage der politischen Kultur des Westens so zu verstehen, daß sich als unaufhebbare Bedingung der Menschlichkeit des Menschen in unserer Gesellschaft Ungleiche zusammenfinden, die, dem gleichen Recht unterworfen und an die Freiheit ihres Gewissens gebunden, sie selbst in unverwechselbarer Identität sein dürfen und die die Konflikte zwischen persönlicher Freiheit und Gleichheit vor dem Recht sowie zwischen der Ungleichheit der Menschen und ihrem Verlangen nach Gerechtigkeit in Brüderlichkeit *auszutragen* haben, weil diese Konflikte sich nur im Glauben *aufheben* lassen.

Philosophische Begründungsversuche der Ethik und Politik

KARL-OTTO APEL

Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse

O. Exposition

Im heutigen Kolloquium soll es um die *ethischen Grundlagen der politischen Kultur des Westens* gehen, und zwar genauer: um aktuelle „philosophische Begründungsversuche der Ethik und Politik“. Vermutlich sind damit jene Versuche einer Neubegründung der postkantischen universalistischen Ethik gemeint, die von den Teilnehmern dieses Kolloquiums – so einerseits von Otfried Höffe in Auseinandersetzung mit John Rawl's Theorie der Gerechtigkeit, andererseits von mir unter dem Titel einer *Kommunikations-* bzw. *Diskursethik* unternommen worden sind. Ich werde nun im folgenden nicht den aussichtslosen Versuch unternehmen, die – pedantischerweise so zu nennende – *transzendentalpragmatische Letztbegründung des Prinzips der Kommunikations-* bzw. *Diskursethik* in 30 Minuten darzustellen. Statt dessen möchte ich – auch in Anpassung an das Generalthema der Ringvorlesung – ein Problem diskutieren, das den postkantischen Universalismus in der Ethik insgesamt und seinen Stellenwert in der abendländischen Geschichte, ja in der menschlichen Kulturevolution, betrifft.

Es handelt sich, wenn ich recht sehe, um *ein Folgeproblem der Kantischen Begründung der Ethik*, das in unserer Zeit erneut aktuell geworden ist; genauer um ein Problem,

das sich m. E. hinter einigen Zeiterscheinungen des Westens verbirgt, die man als emotional gefärbten Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien verstehen könnte. Ich werde im folgenden zunächst diesen aktuellen oder zumindest modischen Aufstand gegen die Zumutung universeller Moralprinzipien zu charakterisieren versuchen. Sodann werde ich (im 2. Teil meines Vortrags) versuchen, das ernstzunehmende Problem, das hinter diesem Aufstand sich verbirgt, als Folgeproblem der Kantischen Begründung der Ethik – und d. h. als entwicklungslogisch verständliches Problem im Rahmen der Evolution des moralischen Bewußtseins – zu rekonstruieren. Schließlich werde ich (im 3. Teil meines Vortrags) anzudeuten versuchen, wie sich die mögliche Lösung des gemeinten Folgeproblems als eines Komplementärproblems des formal-deontologischen Universalismus im Lichte der *Diskursethik* denken läßt.

I. Der Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien als Zeiterscheinung im Westen

Bei der Rede vom *Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien* denke ich an eine *Reihe von zeitgenössischen Stellungnahmen*, die trotz heterogener Motivation und sehr disparater politischer Hintergründe letztlich doch – nolens volens – in der ethisch-politisch relevanten Stoßrichtung zu konvergieren scheinen. Dazu gehören z. B. Äußerungen von Michel Foucault¹ und Jean François Lyotard²

¹ Schon in der «Histoire de la folie» von 1961 interpretierte Foucault die „Heraufkunft der modernen Vernunft“ als „Negation, Austreibung und Reduktion“ alles dessen, was in *bezug auf eine für universal gehaltene Vernunft-Norm* als „Ausland“ («extériorité») gelten mußte. Und noch in seinen letzten Erläuterungen zur «Histoire de la Sexualité» heißt es: «La recherche d'une forme morale qui serait acceptable par tout le monde en ce sens que tous devrait s'y soumettre me paraît catastrophique» (in: *Les Nouvelles littéraires*, 28. Juni 1984).

gegen die Zumutbarkeit universaler Moralprinzipien bzw. gegen die Wünschbarkeit von *diskursiv-argumentativen Konsensen über Normen*. Diese Stellungnahmen scheinen einerseits vor dem Hintergrund einer anarchistisch-individualistischen Auflösung des Marxismus in Frankreich nach

Ähnlich wie Nietzsche sieht er im Christentum und im spätantiken Stoizismus (von Seneca bis Marc Aurel) den Ausgangspunkt der verhängnisvollen Umwandlung der klassischen Moral des individuellen «souci de soi» im Sinne der *universalistischen* Ethik («d'une loi universelle s'imposant de la même façon à tout homme raisonnable»). (*Les Nouvelles littéraires*, 29. Mai 1984).

Kant eröffnete nach Foucault nur einen weiteren Weg in unserer Tradition, demzufolge die Beziehung des Menschen zu sich selbst in der *Subjektivität* besteht, d. h. darin, daß die *Individualität* der *Universalität* des Gesetzes unterworfen ist (Entretien avec Dreyfus et Rabinow, Gallimard 1984, p. 345).

- ² Eher noch einseitiger und paradoxer als bei Foucault äußert sich der Affekt gegen das Allgemeine in Jean François Lyotards Buch *La Condition postmoderne* (Paris: Les Editions de Minuit 1979). Die Auflösung der geschichtsphilosophisch-holistischen „Rahmen-Erzählung“ des wissenschaftlichen und politischen Fortschritts der Moderne wird hier mit der zu bejahenden Auflösung aller universalen Geltungsansprüche in Wissenschaft, Moral und Recht gleichgesetzt. In diesem Zusammenhang wendet sich Lyotard vehement gegen die Habermassche Konsens-Theorie der Wahrheit und der Normenbegründung, die er offenbar nicht anders denn als bedrohliche Form totalitärer Machtausübung zu verstehen vermag: "Is legitimacy to be found in consensus obtained through discussion as Jürgen Habermas thinks? Such consensus does violence to the heterogeneity of language games. And invention is always born of dissension. Postmodern knowledge is not simply a tool of the authorities; it refines our sensitivity to differences and reinforces our ability to tolerate the incommensurable. Its principle is not the expert's homology, but the inventor's paralogy." (*The Postmodern Condition*, Univ. of Minnesota: 1984, p. XXV).

An anderer Stelle heißt es: "... as I have shown in the analysis of the pragmatics of science, consensus is only a particular state of discussion, not its end. Its end, on the contrary, is paralogy." Und: "Consensus has become an outmoded and suspect value. But justice as a value is neither outmoded nor suspect. We must thus arrive at an idea and practice of justice that is not linked to that of consensus" (aaO, p. 66). Der letzte Satz, der selber ein offenbar als konsensfähig vorgestelltes Ziel für uns zu

1968³, andererseits im Lichte einer *postmodernistischen* Totalkritik am Vernunftbegriff der Aufklärung, ja am Logos-Begriff der abendländischen Philosophie insgesamt, verständlich zu werden.⁴ Als Vordenker des Aufstandes werden hier vor allem Nietzsche und Heidegger bemüht, und der Protest gegen die Zumutbarkeit universaler Normen – sei es der Ethik, sei es der Vernunft bzw. des argumentativen Diskurses überhaupt – verbindet sich in eigentümlicher Weise mit der Substitution ästhetischer Kategorien für solche theoretischer und praktischer – auch gerade ethisch-politischer – Diskurse.

An dieser Stelle nun ergibt sich, wenn ich recht sehe, eine Konvergenz der französischen, anarchistisch-ästhetisch orientierten Proteste gegen den ethischen Universalismus mit politisch eher neokonservativ orientierten Stellungnahmen des hermeneutischen Neoaristotelismus in der Bundesrepublik Deutschland.⁵ Auch der letztere nämlich glaubt einerseits, die Kantsche Sollensethik ebenso wie ihre zeitgenössische Rekonstruktion im Sinne einer universalistischen Diskursethik als unnötige, ja gefährliche Zumutung distan-

bestimmen versucht, liefert m. E. einen Hinweis auf das mögliche Anliegen dieser „paralogisch“ formulierten Philosophie: es geht offenbar um die Konsensfähigkeit solcher universaler Normen, die ein Höchstmaß an Multiplizität im theoretischen und praktischen Lebensbereich zu gewährleisten vermögen. Für eine *vor-postmodernistische* Formulierung ähnlicher Gedanken vgl. K.-O. Apel: „Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution“, in: Shu-hsien Liu / Robert Allinson (eds.): *Harmony and Strife, Contemporary Perspectives, East and West*, Hongkong: Chinese University, 1986 (forthcoming).

³ Vgl. Luc Ferry / Allan Renaut: *La pensée 68*, Paris: Gallimard 1985.

⁴ Vgl. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, und K.-O. Apel: „Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, in: *Concordia* (erscheint demnächst).

⁵ Vgl. hierzu jetzt H. Schnädelbach: „Was ist Neoaristotelismus?“, in: W. Kuhlmann (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 38–63.

zieren zu müssen. Andererseits möchte er den *ernsthaft gemeinten philosophischen und praktisch-politischen Diskurs*, bei dem es um die Wahrheit bzw. um die intersubjektive Gültigkeit konsensfähiger Normen geht, durch einen ebenso „unendlichen“ wie unverbindlichen *ästhetisch-hermeneutischen* Diskurs ersetzen, in dem – ähnlich wie bei Lyotard – eher der *Dissens* als der *Konsens* angestrebt werden soll. So stellt z. B. Odo Marquard dem für ihn unzumutbaren Diskurs um die Legitimation konsensfähiger Normen, den er „absoluten Diskurs“ nennt, zwei andere Diskurs-Typen entgegen: einmal – in praktischer Absicht – den „parlamentarischen Diskurs“, in dem seiner Meinung nach das Problem der Normenlegitimation nach der neo-hobbesianischen Devise „auctoritas, non veritas facit legem“ aufgelöst werden soll, zum anderen den „literarisierten“ hermeneutischen Diskurs, der unter der Devise stehen soll: „Originalitas, non veritas facit interpretationem“.⁶ Die Zumutung der universalistischen Diskursethik, die – nach Marquards Verständnis – „das sittlich Vorhandene“ für verboten erklärt, „bis es diskursiv erlaubt ist“⁷, wäre so abgewehrt zugunsten der Devise: „Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie zu verschonen“.⁸

In diesen erhellenden Formulierungen Marquards zeigt sich freilich, daß der bundesdeutsche Neoaristotelismus etwas andere Akzente setzt als der französische Postmodernismus: Er rekurriert bei der Abwehr der universalistischen Zumutung – anders als etwa Foucault – nicht in erster Linie auf den „souci de soi“, die Sorge des Individuums um seine „authentische Selbstverwirklichung“, sondern eher auf die

⁶ Vgl. Odo Marquard: „Das Über-Wir, Bemerkungen zur Diskursethik“, in: *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik XI*, 1984, S. 38.

⁷ Ebda S. 36.

⁸ Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 13.

„Üblichkeiten“ einer in Konventionen und Institutionen immer schon verwirklichten „substantiellen Sittlichkeit“, die der einzelne nur eben mit Hilfe der „Phronesis“ situationsgerecht anzuwenden habe. Es versteht sich, daß dabei sowohl die aristotelischen Üblichkeiten – das $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota$ des gelebten Ethos – wie auch die von Hegel berufene „substantielle Sittlichkeit“ im Sinne einer *pragmatisch-hermeneutischen Reduktion auf die jeweils faktisch geltenden Konventionen* verstanden werden sollen. Das heißt: die schon bei Aristoteles und vollends bei Hegel im Kontext der abendländischen Metaphysik mitimplizierten *universalistischen* Ansprüche der Ethik werden natürlich abgestreift – zugunsten des Rekurses auf *verbindliche Positivitäten* (institutionelle Verfahren und Konventionen) einerseits, *unverbindliche ästhetisch-hermeneutische Interpretationen* andererseits.

An dieser Stelle nun ergibt sich eine weitere – prima facie überraschende – Konvergenz im Gegenwartsspektrum derer, die den Aufstand gegen die Zumutung universalistischer Moralprinzipien proklamieren. Sieht man nämlich – ebenso wie unsere Neoaristoteliker – davon ab, daß die „Üblichkeiten“ der konventionellen Moral unter Umständen auch im Sinne des „gesunden Volksempfindens“ der Nazis oder im Sinne eines restaurativen religiösen Fundamentalismus verstanden werden können, genauer: unterläßt man jede historische Reflexion auf die heilsame Veränderung der „Üblichkeiten“ und darüber hinaus der Rechtsinstitutionen durch den universalistischen Moraldiskurs seit der Propagierung des *Naturrechts*, kurz: setzt man trotz angeblicher Verabschiedung der Metaphysik als *selbstverständlich* voraus, daß die Üblichkeiten der eigenen Kultur die „vernünftige Wirklichkeit“ im Sinne Hegels repräsentieren, dann kann man auch im Sinne eines *progressiven Pragmatismus* alle universalen Geltungsansprüche, Prinzipien und Kriterien zugunsten des „*common sense*“ und seiner möglichst

effektiven Praktizierung *im jeweiligen Lebenskontext* verabschieden. Das scheint mir die Linie zu sein, die Richard Rorty mit Berufung auf die holistische Tradition des amerikanischen Pragmatismus seit John Dewey empfiehlt; und es ist bemerkenswert, daß er sich auf dieser Linie sowohl mit dem französischen Postmodernismus wie mit dem an Heidegger orientierten postmetaphysischen Hermeneutizismus glaubt treffen zu können.⁹ Allenfalls befremdet ihn die Dramatisierung, mit der die deutschen und französischen Denker die „Verwindung der Metaphysik“ (Heidegger) bzw. die Verabschiedung der „grands métarécits“ vom menschlichen Fortschritt (Lyotard) betreiben¹⁰, und er behält sich vor, im politisch-moralischen Ernstfall auf die „persuasive“ Ausstrahlungskraft der westlich-demokratischen Institutionen und des zugehörigen „way of life“ zu rekurreren¹¹ – das alles jedoch nicht im Sinne der philosophischen Verteidigung universaler Geltungsansprüche anhand kontexttranszendierender Kriterien, sondern im Sinne eines eher an Marcel Proust als an Descartes orientierten literarischen Diskurses. (Es wäre interessant, hier das

⁹ Vgl. R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, Brighton/Sussex: The Harvester Press 1982.

¹⁰ Ebda. S. 47f. und ders.: «Le cosmopolitisme sans émancipation (en réponse à Jean-François Lyotard)» in: *Critique*, 456 (1985), 569 ff.

¹¹ Ebda. In der Erwiderung (ebda. S. 582) weist Lyotard m. E. zu Recht auch darauf hin, daß die von Rorty gebrauchten rhetorischen Schlüsselwörter „persuader“ und „persuasion“ zweideutig sind, da sie – im Unterschied zum rein *argumentativen Überzeugen* – «la ruse, la violence mentale» nicht ausschließen. Hier fehlt bei Lyotard nur die Einsicht, daß unter all den verschiedenen, ja inkommensurablen Sprachspielen bzw. «genres de discours» nur der „*argumentative Diskurs*“ (an dem – trotz aller Paradigmen-Unterschiede – die wissenschaftlichen und philosophischen Sprachspiele teilhaben müssen) die universalen Regeln und Kriterien der gewaltfreien Konsensbildung über strittige Geltungsansprüche zur Verfügung stellt. Mit anderen Worten: Es bedarf keiner metaphysischen (z. B. geschichtsphilosophischen) «metarécits», um das prozedurale Prinzip der Beantwortung von „Legitimations“-Fragen anzugeben.

Verhältnis des Rortyschen „*Persuasions*“-Diskurses zu den von Marquard und andererseits Lyotard propagierten „*Dissens*“-Diskursen näher zu untersuchen.)

Soviel vorerst über den zeitgenössischen Aufstand gegen die Zumutung universaler Prinzipien – insbesondere solcher der Moral. Was ist nun dazu zu sagen? Verbirgt sich hinter diesem Aufstand ein ernstzunehmendes Problem und, wenn ja, welches? Ich komme damit zum zweiten Teil meines Vortrags.

II. Authentische Selbstverwirklichung und kollektive Realisierung einer substantiellen Sittlichkeit als komplementäre Folgeprobleme der universalistischen Begründung des Maßstabs der Ethik

Ich beginne mit der Feststellung, daß die angeführten Protestreaktionen gegen die Zumutung universaler, normativer Moralprinzipien durchaus Widerhall finden bei der jüngeren Generation – insbesondere bei ehemaligen Linken der deutschen und französischen 1968er Szene, deren Sinn fürs *Subversive* sich inzwischen auf den privat-libidinösen Bereich zurückgezogen hat. Viele werden allein schon durch die verbalen Konnotationen provoziert, die sich mit *deontologischen Sollens-* und *Norm-Begriffen* oder mit der Rede von *universalen Geltungsansprüchen* verknüpfen. An dieser Stelle wirkt sich aber m. E. bereits das erste, zentrale Mißverständnis der universalistischen Sollensethik aus. Ganz ähnlich wie Foucault in seiner Konzeption des „*souci de soi*“ geht man von der vorkantischen Fragestellung der Glücksethik aus und unterstellt, daß *universale Moralprinzipien* – wie der „kategorische Imperativ“ Kants – eine Antwort auf dieselbe Frage geben, auf die zuvor die *Tugendethiken* als Wegweiser für die *Kunst des gelingenden Lebens* antworten wollten. Unter dieser Voraussetzung wird dann die Antwort des „kategorischen Imperativs“ entweder als leer oder aber

als repressiv im Sinne der Exklusion bzw. Unterdrückung spontaner sinnlich-sittlicher Regungen und Erfahrungen der konkreten Selbstverwirklichung verstanden.

Tatsächlich wird man nun m. E. zugeben müssen, daß dieser Punkt bei Kant nicht hinreichend geklärt ist. Zwar ist seine aprioristische Vernunftethik nicht – wie Marquard behauptet¹² – eine Antwort auf die Frage: Wie ist Ethik ohne Lebenserfahrung möglich?, sondern vielmehr eine Antwort auf die Frage: Wie ist ein universalgültiger Maßstab für die ethische Beurteilung der stets unterschiedlichen menschlichen Lebenserfahrungen möglich? Und nur die methodische Abstraktion von der moralisch relevanten Lebenserfahrung im Sinne des Aristoteles und der englischen „Moral sense“-Theoretiker setzte Kant in den Stand, erstmals in der Philosophiegeschichte zu einem *postkonventionellen Universalisierungs-Prinzip* vorzustoßen, – zu einem Prinzip, das die Grenzen traditioneller „Binnen-Moralen“ und damit alle rassischen, religiösen und ständischen Unterschiede in der Frage der wechselseitigen Anerkennung der Menschen als Selbstzweckwesen definitiv hinter sich ließ.

(Dies ist ein Punkt, den die Neoaristoteliker in ihrer konkretistischen Orientierung an „lokalen Üblichkeiten“ geflissentlich übersehen; und die jungen Menschen, die von Foucaults Vorstellung einer Ethik des „soui de soi“ bzw. der authentischen Selbstverwirklichung fasziniert sind, pflegen – ebenso wie Foucault selbst – nahezu blind zu sein gegenüber der Frage, wie es denn möglich sein soll, daß *alle* – alle Individuen und alle verschiedenen kulturellen Lebensformen – ihr *gleiches Recht* auf authentische Selbstverwirklichung in der Form des Zusammenlebens und der Kooperation verwirklichen können. Es handelt sich, wie man leicht sieht, um das zentrale philosophische Problem des Rechts und der Rechtsgeschichte, in der es ja immer schon darum

¹² Siehe O. Marquard: „Das Über-Wir“, aaO, S. 30 ff.

ging, gerade dem Pluralismus der verschiedenen Glücksinteressen durch Festlegung gemeinsam anerkannter Normen der Gerechtigkeit Rechnung zu tragen. Charakteristischerweise wurde Foucault von diesem Problem gewissermaßen *a tergo* überrascht, als er mit der Frage der *Menschenrechte* konfrontiert wurde; und natürlich hat er bei dieser Gelegenheit sein vorausgegangenes Verdikt gegen universal gültige Moralprinzipien in den Wind geschlagen und, als aufgeklärter und progressiver Europäer, für die *Menschenrechte* votiert.¹³ Ich zweifle nicht daran, daß Marquard und Rorty ebenso handeln würden; aber wahrscheinlich würden sie im Anschluß daran ihre Polemik gegen universale Prinzipien unbeirrt fortsetzen.)

Doch, wie dem auch sei: In Kants Version der universalistisch-deontologischen Prinzipienethik wird tatsächlich die Frage nicht hinreichend beantwortet, wie – unter den einschränkenden Bedingungen universalgültiger Moralprinzipien, oder besser: *eines* Prinzips der versuchsweisen Universalisierung von geschichtlich vorgegebenen Normen und Maximen – das *alte Problem der kollektiven und der individuellen Verwirklichung des guten Lebens* zu lösen sei. Kant hat zwar auch eine *Tugend-Ethik* begründen wollen, und er hat das Problem des individuellen Glücks nicht abgewiesen, sondern es *freigegeben*, indem er es der universalistischen Regelung durch das „Sittengesetz“ entzog. Und diese Freigabe der individuellen Glücksverwirklichung mußte bedeuten, daß die Beantwortung dieser Frage ihre traditionelle Priorität an die *deontologische* Frage nach dem *Prinzip der Gerechtigkeit* abtreten mußte. Dennoch hat Kant noch den Eindruck erweckt, die Antwort auf die Frage nach den Pflichten und Tugenden, die zur konkret-totalen Selbstverwirklichung gehören, müßte sich letztlich aus dem universalgültigen Prinzip der Moralität deduzieren lassen. Das

¹³ Vgl. Luc Ferry / Alain Renaut: *La pensée* 68, aaO, S. 45.

heißt: Kant hat das *Komplementaritätsverhältnis* zwischen dem von ihm erstmals formulierten *formal-universalen Maßstab der Moralität* und jedem aufs Konkret-Allgemeine einer Lebenstotalität bezogenen Problem der persönlichen oder kollektiven „Sittlichkeit“ nicht erkannt.

Er konnte dieses – von Hegel klassisch formulierte – Problem schon deshalb nicht angemessen begreifen, weil er – seinem epistemologischen Systemansatz zufolge – den erkennbaren Wirklichkeitsbereich des „objektiven Geistes“, den Bereich der im Konkret-Allgemeinen immer schon verwirklichten und noch zu verwirklichenden Sittlichkeit, noch nicht thematisieren konnte. Dieser von Hegel erstmals thematisierte Bereich mußte in Kants System-Raster zwischen der transzendental konstituierten *Naturgesetzlichkeit* einerseits und dem formal postulierten Sitten-Gesetz andererseits gleichsam durchfallen.¹⁴ Damit zugleich aber mußte auch die Dimension der sozialen Kognition epistemologisch unterbelichtet bleiben: jene von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auch schon als *Sinnlichkeit* (als *Sensibilität* der *Einfühlung* und *Sympathie*) unterschiedene Dimension des *kommunikativen Verstehens*, in der die moralischen Erfahrungen gemacht werden.

Hinzu kommt, daß Kant die als „Faktum der Vernunft“ behauptete universale Gültigkeit des Sittengesetzes (noch) nicht wirklich *transzendentalphilosophisch begründen* konnte. Er konnte eigentlich nur die „Realität“ der autonomen gesetzgebenden Vernunft *metaphysisch erklären*¹⁵, sc. durch die Lehre vom Menschen als „Bürger zweier Welten“: der intelligiblen Wirklichkeit der autonomen Vernunftwesen

¹⁴ Vgl. K.-O. Apel: „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlegung von Moral und Recht“, in: D. Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel*, Stuttgart: Klett-Cotta 1983, S. 597–624.

¹⁵ Vgl. K.-H. Ilting: „Der naturalistische Fehlschluß bei Kant“, in: M. Riedel (Hrsg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg: Rombach 1972, S. 113–132.

und der empirischen Wirklichkeit der naturwissenschaftlich erkennbaren Kausalgesetzlichkeit auch der menschlichen Verhaltensmotivationen. Dieser metaphysische Dualismus platonischer und augustinisch-lutherischer Provenienz mußte schließlich auch Kants Moralphysiologie, insbesondere deren Anwendung im biographisch bezeugten Selbstverständnis des alten Kant, bestimmen: wie bekannt, im Sinne der einseitigen Akzentuierung der *Selbstdisziplinierung* im Kampf zwischen *Pflicht* und *Neigungen*.

Der Durchbruch zum Universalisierungsprinzip der Moral mußte also vom alten Kant gewissermaßen erkämpft werden durch eine Selbstdisziplinierung, an der ein moderner, psychoanalytisch geschulter Blick unschwer auch die rational nicht rechtfertigbare und insofern unnötige Repression der inneren Natur erkennen kann. Doch ist damit auch schon die *Gültigkeit* und Unentbehrlichkeit des Universalisierungsprinzips der Moralität selbst widerlegt; ist damit erwiesen, daß ein solches Prinzip an sich selber nur eine die Spontaneität der menschlichen Natur unterdrückende Funktion der Disziplinierung und Uniformierung haben kann – eine externe Zwangsfunktion, die durch die narzißtische Verklärung der Vernunftnorm als wahre *Autonomie* lediglich verschleiert wird?

Wer mit Nietzsche und Foucault gegenüber Kant von vornherein den Standpunkt des „Anderen der Vernunft“ glaubt einnehmen zu können – wie immer dies für die auch bei solcher „Vernunftkritik“ vorausgesetzte kritische Vernunft möglich sein soll –, der muß wohl zu einem solchen Ergebnis gelangen, wie jüngst die Brüder Hartmut und Gernot Böhme in ihrem postmodernistischen Kant-Buch.¹⁶ Ganz anders sieht indessen die Problemlage aus, wenn man sich ernsthaft fragt, ob denn nun in der Gegenwart das von

¹⁶ H. und G. Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.

Kant nicht gelöste Folgeproblem der universalistischen Begründung der Moralität – das alte Problem der Glücksethik – ohne die gleichzeitige Akzeptierung des universalistisch-deontologischen Prinzips gelöst werden kann. Ich komme damit zum dritten Teil meines Vortrags.

III. Deontologischer Universalismus und konkrete Sittlichkeit des guten Lebens im Lichte der Diskursethik

Wenn man Kants Formulierung des „Sittengesetzes“, wie im vorigen behauptet, als ersten Durchbruch zu einem universalgültigen Prinzip postkonventioneller Vernunftethik versteht, dann lassen sich in der Folgezeit als Reaktionen auf Kant etwa drei prinzipiell unterschiedene Positionen der Ethik ausmachen:

1. die *dialektisch-holistischen* Positionen Hegels und des Marxismus, die unter sich wiederum durch den – sei es retrospektiven, sei es prospektiven – Zeit- und Praxisbezug unterschieden sind. Sie wollen beide den ethischen Universalismus noch einmal in die „substantielle Sittlichkeit“ aufheben.
2. die *pragmatistisch-hermeneutischen* und *existentialistischen* Positionen. Sie lehnen formal-universale Sollens-Prinzipien ebenso wie Hegel und Marx ab, reduzieren aber den universalistisch begründeten Holismus Hegels auf kontextuell und partikular bedingte Üblichkeiten oder rekurren auf private Wertentscheidungen.
3. die *Rekonstruktionen des Kantischen Universalismus*, wie z. B. Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*, Kohlbergs *Entwicklungslogik der Moral* und die *Diskursethik*.

Zu 1: Die *dialektisch-holistischen* Positionen haben wohl am tiefsten das geschichtlich Notwendige und zugleich Unge-nügende des *formal-deontologischen* Universalismus der Kantischen Ethik erkannt, d. h. die auch nach der Aufklä-

rung, unter der Bedingung postkonventioneller Vernunftansprüche, fortbestehende Notwendigkeit einer das konkrete Leben der Menschen tragenden *substantiellen Sittlichkeit* der Gesellschaft. Doch sie haben nicht erkannt, daß die *formalen Prinzipien* des *ethischen Universalismus* einerseits und die auf *konkrete Lebenstotalitäten* – seien es Individuen, seien es Gesellschaften – bezogenen *Realisierungen des guten Lebens* an sich *komplementär* sind, daß sie zwar wechselseitig füreinander unentbehrlich, gleichzeitig aber nicht aufeinander reduzierbar sind. Die Stunde für diese späte und auch heute noch schwierige Einsicht kam m. E. erst im 20. Jahrhundert – angesichts der gleichzeitigen Erfahrung der sozialistischen Revolutionen in Rußland und China – und ihrer zynischen Pendants im totalitären Faschismus. Erst jetzt konnte man klar erkennen, daß der *dialektische Holismus* mit seinem Anspruch der „Aufhebung“ des formalen Universalismus der Moralität in die Erneuerung der substantiellen Sittlichkeit – des Volksgeistes oder der Arbeiterklasse als der Menschheitsklasse – auf eine Fortsetzung der *utopischen Tradition* hinausläuft. Ich meine damit die faktisch durch Platons „Politeia“ eingeleitete Problematik einer totalen, postkonventionellen Re-konstruktion der Einheit und Harmonie von Gerechtigkeit, Tugend und persönlichem und kollektivem Glück in der Gesellschafts- bzw. Staatsutopie. Dieses Programm der Gesellschafts- bzw. Staatsutopie wurde freilich von Hegel und Marx scheinbar in eine nichtutopische Geschichtsphilosophie „aufgehoben“; d.h. aber: in eine *quasi-chiliasmatische* Konzeption, die – sei es vom geschichtlichen Weltgeist, sei es von der sozialistischen Revolution – eine Realisierung des Ideals in der Weltzeit erwartete.

Zu 2: Angesichts der in unserer Zeit eintretenden Enttäuschung durch alle – auch gerade die großartigsten und bestgemeinten – Projekte der *holistisch-dialektischen* Vernunft (die „grandes narrations“ der „maîtres penseurs“, wie

es in Frankreich heißt), kommt es nun heute zur Reduktion des holistischen Motivs auf der Linie des individualistischen *Existentialismus*, des *Pragmatismus* und des *Hermeneutizismus*, wobei alle drei Reduktionsrichtungen in der gleichzeitigen Ablehnung auch des *formalen Universalismus* der *deontologischen Prinzipienethik* einig sind. (Nicht selten vermengt man sogar die Abneigung gegen den *utopischen Holismus* mit der gegen den *formalen Universalismus*, wie noch zu zeigen ist.) Dadurch kommt nun in der Tat das früher charakterisierte Klima des Aufstandes gegen die universalen Vernunftprinzipien überhaupt zustande.

Die grundlegende Aporie nun dieser mehr in der Negation als in der Position einheitlichen zweiten Position liegt, wie mir scheint, in der folgenden Alternative: Entweder bzw. einerseits kommt es zur Auflösung aller verbindlichen Moral im Sinne des *existentialistischen* Dezisionismus, und das heißt: einer situationsabhängigen Privatmoral; diese Position der irrationalen letzten Wertentscheidungen wurde seit Max Weber oft *komplementär* zur Haltung des *wertneutralen Szientismus* vertreten.¹⁷ Oder man setzt der Orientierung an existentiellen Grenzsituationen in pragmatisch-hermeneutischer Abspannung die Orientierung an den *Üblichkeiten* des Alltags entgegen. Dann kommt es zu einer Position der – eingestandenen oder nicht eingestandenen – *Regression* auf das, was Lawrence Kohlberg als *konventionelle Moral* im Sinne der Institutionen (von „Law and Order“) einer partikularen Gesellschaftsordnung definiert hat.¹⁸ Es ist dabei interessant zu sehen, wie der weiche, neo-

¹⁷ Zum Komplementaritätssystem der westlichen Ideologie vgl. K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, Bd. II, und ders.: „Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung“, in: K.-O. Apel u. a. (Hrsg.): *Reader zum Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1980, 267–291, 370 ff.

¹⁸ Vgl. L. Kohlberg: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row 1981. Dazu K.-O. Apel: „Die transzendental-pragmati-

aristotelische Hermeneutizismus in dem Augenblick, wo er das Hegelsche Erbe relativistisch reduziert, ohne zugleich formal-universale Prinzipien der hermeneutischen Geschichtsrekonstruktion ethisch begründen zu können, praktisch mit dem harten, relativistischen „Law and Order“-Standpunkt der Gegenaufklärung im Sinne der Institutionen-Philosophie Arnold Gehlens konvergiert. Ein von mir schon mehrfach zitiertes Beispiel dafür ist die symptomatische Rezension des bedeutenden Buches „Das Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas¹⁹ durch Günther Maschke in der F.A.Z. vom 7.10.1980. Charakteristisch für diese Rezension war das völlige Verkennen der von Jonas aufgezeigten Notwendigkeit einer neuen, postkonventionellen – und d.h. die lokalen Üblichkeiten in globalem Maßstab in Frage stellenden – Ethik der solidarischen Verantwortung für die kollektiven, technisch-wissenschaftlichen Aktivitäten der Menschheit. Einerseits wurde diese Pointe des Jonaschen Buches – die Exposition des völlig neuen Problems der interindividuellen und sogar internationalen Organisation der solidarischen Verantwortung – als utopistische Zumutung an die Privatmoral mißverstanden, andererseits wurde dann dieser Zumutung ein Gehlen-Zitat entgegengestellt, in dem es heißt, daß jeder nur im Rahmen seiner institutionell geregelten Zuständigkeit Verantwortung trägt: Odo Marquard könnte ergänzen: und darüber hinaus nur im Rahmen der „Üblichkeiten“. Dies würde aber freilich bedeuten, daß jeder Versuch, die heute notwendige kollektive Verantwortung der Menschheit für ihre kollektiven Aktivitäten zu

sche Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins“, in: *Archivio di Filosofia* (1986).

¹⁹ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Insel-Verlag 1979. Dazu K.-O. Apel: „Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität“, in: Thomas Meyer (Hrsg.): *Zukunfts-Ethik und Industriegesellschaft*, München: Schweitzer 1986, 15–40.

organisieren, nicht nur aussichtslos, sondern schon auf der Ebene der ethischen Rechtfertigung sinnlos wäre.

Zu 3: Ich habe dieses Beispiel herausgegriffen, weil es mir geeignet erscheint, die *Diskursethik* als moderne Rekonstruktion einer universalistischen Prinzipienethik im Geiste Kants einzuführen.

Zunächst wären hier einige an Schlagwort-Assoziationen anknüpfende Unterstellungen zurückzuweisen, die von seiten der neo-aristotelischen Üblichkeits-Theoretiker in Umlauf gesetzt wurden:

1. Wer die relevanten Texte liest, der kann sich rasch darüber informieren, daß die Vertreter der Diskursethik keine Belehrung darüber brauchen, daß die Menschen auch dann, wenn sie auf eine *postkonventionelle* moralische Urteilskompetenz zurückgreifen können, auf *Konventionen* – also *Üblichkeiten*, *Gepflogenheiten* und *Institutionen* – angewiesen bleiben, um im Alltag ihr Verhalten von Letztbegründungen zu „entlasten“ und es reziprok erwartbar zu machen.²⁰ Nichtsdestoweniger hat sich im Zeitalter postkonventioneller Moralbegründung – und d. h. seit der Achsenzeit der antiken Hochkulturen und vollends seit der neu-europäischen Aufklärung – mehr und mehr ein neues, ein reflexiv-diskursives Verhältnis zu allen Konventionen und Institutionen durchgesetzt: ein Verhältnis, das durch die Metainstitution des argumentativen Legitimationsdiskurses ermöglicht wird und dazu führt, daß die Institutionen – z. B. diejenigen des Rechts und der Politik und darüber hinaus diejenigen der rasonierenden Öffentlichkeit im weite-

²⁰ Vgl. K.-O. Apel: „Arnold Gehlens „Philosophie der Institutionen“ und die Metainstitution der Sprache“, in ders.: *Transformation der Philosophie*, Bd. I, aaO, S. 197–222, sowie ders.: „Weshalb benötigt der Mensch Ethik?“ in Apel/Böhler/Kadelbach (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Frankfurt a. M.: Fischer 1984, Bd. I, S. 49–162, und in Apel/Böhler/Rebel (Hrsg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studententexte*, Weinheim/Basel: Beltz 1984, Bd. I, 13–156.

sten Sinne – selbst mehr und mehr reflexiv-diskursive Normenbegründungs- und Legitimationsverfahren in sich aufnehmen.

Die *Diskursethik* braucht an diese Entwicklung, die heutzutage längst zu einer Institutionalisierung der Dauerreflexion auf der Ebene der Kommunikationsmedien und der Konferenzen geführt hat, nur anzuknüpfen, um ihr Prinzip der konsensual-kommunikativen Problemlösung – vor allem der Konfliktregelung – zur Geltung zu bringen; und darin scheint mir allerdings die einzige Chance zu liegen, die Verantwortung für die Folgen der kollektiven Aktivitäten, die der einzelne nicht tragen kann, gleichwohl solidarisch und kooperativ zu organisieren.²¹

2. Mit diesem Hinweis auf das schon reale und zugleich immer noch ethisch zu formierende Verhältnis zwischen Institutionen und Diskurs möchte ich sogleich auch einer anderen, bösartig karikierenden Unterstellung entgegentreten: der Behauptung nämlich, die Diskursethik wolle oder müsse „das sittlich Vorhandene“ solange für verboten erklären, „bis es diskursiv erlaubt ist“, oder wie Ernst Vollrath einmal formulierte, „bis es letztbegründet ist“. Letztbegründet – um damit zu beginnen – werden in der Diskursethik überhaupt keine materialen, geschichtlich situationsbezogenen Normen; diese sollten ihrzufolge allerdings in *praktischen Diskursen* der Betroffenen bzw. ihrer Vertreter kritisierbar oder legitimierbar bzw., bei Bedarf, neu begründbar sein, und dies – idealiter – gemäß einem *Diskursverfahren*, das seine Legitimation letztlich in einem universalgültigen Prinzip der Diskursethik hat, das transzendental-pragmatischer Letztbegründung unterliegt. Nach dem soeben skizzenhaft angedeuteten *Zweistufenschema* der Diskursethik²² vollzieht sich die Legitimation oder Veränderung des „sitt-

²¹ Vgl. meine unter Anm. 19 zitierte Arbeit.

²² Vgl. K.-O. Apel aaO (s. Anm. 20, 2), Studieneinheit 20.

lich Vorhandenen“ auf der Stufe der konkret einzurichtenden praktischen Diskurse; und ganz gewiß fällt bei diesem stets falliblen und daher revisionsbedürftigen Geschäft die Beweislast für die Notwendigkeit einer konkreten Veränderung stets denen zu, die für die Veränderung argumentieren – ungeachtet des Umstandes, daß auch die vorhandenen Institutionen und Normen für ein postkonventionelles Moralbewußtsein prinzipiell legitimationsbedürftig sind.

Die konkret einzurichtenden praktischen Diskurse – z. B. diejenigen der Rechtsbegründung – unterliegen allerdings einem *Verfahrensprinzip*, das selber einer *transzendentalpragmatischen Letztbegründung* bedarf. Deren *Notwendigkeit* ergibt sich einerseits aus dem *methodologisch* relevanten Umstand, daß das Verfahren fallibler und daher revisionsbedürftiger Normenbegründung bzw. Legitimation seinen Sinn verlieren würde, wenn nicht das prozedurale Prinzip der für alle Betroffenen konsensfähigen Problemlösung bei allen denkbaren Revisionen vorausgesetzt werden könnte; zum anderen ergibt sich die Notwendigkeit der Letztbegründung aus der für das postkonventionelle Moralbewußtsein der Moderne nicht mehr abweisbaren Frage des einzelnen: „Warum soll ich überhaupt moralisch sein, z. B. in solidarischer Verbundenheit mit allen anderen Menschen Verantwortung übernehmen?“

Die *Möglichkeit* der Beantwortung dieser Frage nun ergibt sich in der Diskursethik – wie ich sie verstehe – aus einer Transformation und Radikalisierung der *transzendentalen Fragestellung*. Diese konnte ihr Augurator Kant eigentlich nur auf die *theoretische Vernunft* beziehen, während er die Realität der *praktischen Vernunft* – und das heißt: die Einheit der Freiheit qua Autonomie und der Unterwerfung unter das Sittengesetz – nur als „Faktum (der Vernunft)“ behaupten konnte. Die Diskursethik nun braucht dieses von Kant behauptete „Faktum“ nicht durch eine *metaphysische* Behauptung – etwa die eines Uraktes der

Freiheit²³ – zu *erklären*; sie ist vielmehr in der Lage, die Selbstreflexion jedes ernsthaft Argumentierenden auf den Umstand zu verweisen, daß er im Akte des Argumentierens notwendigerweise das ideale Verfahrensprinzip einer idealen Argumentationsgemeinschaft als normatives Prinzip der konsensual-kommunikativen Lösung aller Normenbegründungsprobleme in Freiheit anerkannt hat. Es handelt sich gewissermaßen um die „original position“ des Argumentierenden, in der die *Bedingungen der Gerechtigkeit als Fairness*, die John Rawls seiner „original position“ des Gesellschaftsvertrags *auflegt*, immer schon *freiwillig akzeptiert* sind.

Mit dieser Letztbegründung des Prinzips einer universalistischen Diskursethik postkantischen Typs wird indessen die im vorigen behauptete *Komplementarität* zwischen der *deontologisch-universalistischen* Ethik überhaupt und dem alten und neuen Problem einer auf die konkrete Lebenstotalität bezogenen *Ethik des guten Lebens* nicht aufgehoben – weder in bezug auf den einzelnen noch in bezug auf die kollektiven, sozio-kulturellen Lebenseinheiten. Das schon mehrfach genannte *Folgeproblem* der Begründung universalgültiger Prinzipien der Moralität bleibt für die einzelnen und für die Völker bestehen. Aber es kann gerade nicht – wie etwa Rorty es naheulegen scheint – dadurch gelöst werden, daß man, *in Ermangelung universaler Kriterien*, einfach im Sinne des *common sense* der eigenen Lebensform *persuasiv* auf die anderen einwirkt – also etwa durch Propagierung des „American way of life“. Es kann und sollte eher in folgender Weise gelöst werden:

1. Die einzelnen und die Völker sollten ihren authentischen Stil des guten Lebens – der natürlich auf andere durchaus eine Faszinationskraft ausüben darf – a priori unter

²³ So etwa J. G. Fichte und in der Gegenwart Hermann Krings. Vgl. hierzu M. Baumgartner (Hrsg.): *Prinzip Freiheit*, Freiburg/München: Alber 1979.

den *einschränkenden Bedingungen* des Universalisierungsprinzips der Moralität zu realisieren versuchen. Das bedeutet z. B., daß alle einzelnen und alle Gesellschaften bei ihrer Praktizierung des „*souci de soi*“ die allgemeinen Menschenrechte und die allgemeinen, normativen Bedingungen des Abschließens und Haltens von Verträgen (die selber nicht wieder durch Verträge begründet werden können) zu respektieren haben; und es bedeutet auch – wegen der Begründung des Legalitätsprinzips durch das Moralitätsprinzip –, daß auf der Ebene der einzelnen Rechtsstaaten die allgemeingültigen Normen des positiven Rechts den Spielraum der Glücksrealisierung durch strategisch-ökonomisches Handeln *begrenzen* müssen.

2. Außer den formal-abstrakt angebbaren *einschränkenden Bedingungen* der individuellen Selbstverwirklichung und der kollektiven Lebensformen schreibt die *Diskursethik* jedoch auch noch die *prozeduralen Ermöglichungsbedingungen* der Verständigung zwischen verschiedenen Lebensformen (und verschiedenen Sprachspielen) über ein humanes Zusammenleben und eine kooperative Organisation der kollektiven Verantwortung für kollektive Aktivitäten in allgemeingültiger Form vor – z. B. durch die Unterscheidung der Regeln diskursiv-argumentativer Konsensbildung von den Regeln (offen oder verdeckt) strategischer Konsensbildung²⁴ und durch das Postulat, daß die Regeln der argumentativ-diskursiven Konsensbildung auf allen Ebenen – auch auf der internationalen „Gespräche“ – langfristig an die Stelle der rein strategischen Konfliktregelungen treten sollten.²⁵

²⁴ Vgl. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 3. Aufl. 1985, Bd. I, 1. Zwischenbetrachtung.

²⁵ Vgl. K.-O. Apel: „Verantwortung heute...“, aaO (s. Anm. 19) und ders.: „Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik“, in W. P. Pahr / V. Rittberger / H. Werbik (Hrsg.): *Kriegsverhütung im Atomzeitalter*, Wien: Braumüller 1986.

OTFRIED HÖFFE

Politische Gerechtigkeit: ein Problemaufriß

Weltgeschichtlich betrachtet geschieht im antiken Griechenland etwas Außergewöhnliches. Gesetze, selbst Staatsformen werden nicht mehr unbesehen anerkannt oder aber, im Fall zu großer Härte, revoltierend abgelehnt. Recht und Staat werden vielmehr zur Diskussion gestellt; sie werden zum Gegenstand einer begrifflich-argumentativen Rede, eines Diskurses.

In diesem politisch-philosophischen Diskurs werden – unter anderem – die Rechts- und Staatsverhältnisse normativ bewertet. Die Bewertung geschieht zwar nicht sofort in jener Radikalität, die später in der Stoa, im Christentum und in säkularisierter Form in der Aufklärungsepoche hervortritt. Aber seitdem gibt es im Abendland eine Rechts- und Staatsphilosophie; und diese Philosophie hat nicht bloß einen theoretischen, sie hat auch einen praktischen, einen normativ-kritischen Impuls.

In jedem Rechts- und Staatswesen gibt es nämlich politische Macht, und diese neigt zur Ansicht, sofern sie nur hinreichend stark sei, dürfe sie beliebige Vorschriften in den Rang geltenden Rechts erheben und mit den Zwangsmitteln des Staates durchsetzen. Gegen diese Arroganz der jeweils Mächtigen wird seit den Griechen die Idee von Verbindlichkeiten verfochten, die sich nicht einer menschlichen Autorität verdanken. Es sind Verbindlichkeiten, die aller positiven Setzung, auch Vereinbarung enthoben und als kritischer Maßstab ihnen vorgelagert sind. Ihre Anerkennung, so besagt die Idee, schuldet jedes Gemeinwesen den Bürgern, weshalb bei deren krasser Mißachtung ein Widerstand erlaubt ist.

Die Gesamtheit solcher vor- und überpositiv gültiger Rechtsverbindlichkeiten heißt seit den Griechen Naturrecht¹, später auch Vernunftrecht. Da die Ausdrücke Naturrecht und Vernunftrecht häufig überbeansprucht, sogar mißbraucht worden sind, verzichte ich jedoch auf die belastete Semantik und spreche lieber von politischer Gerechtigkeit. Unter ihr verstehe ich die Idee einer moralischen Beurteilung und Gestaltung politischer Verhältnisse, namentlich der grundlegenden Gesetze und institutionellen Strukturen einer Rechts- und Staatsordnung.

Ohne Zweifel ist die Idee der Gerechtigkeit nicht eine Erfindung der Griechen, ebensowenig ist sie dank den Griechen zu einer Besonderheit des Abendlandes geworden. Im Gegenteil: eine Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, ist das Leitziel und die Grundhoffnung aller Menschen. Aber erst in Griechenland wird die politische Gerechtigkeit zum Gegenstand philosophischer Reflexion, gehört sie seitdem zu den Grundthemen abendländischen Denkens.

Weil in der politischen Gerechtigkeit Recht und Staat moralisch beurteilt werden und die philosophische Reflexion auf moralische Urteile Ethik heißt, treten mit unserem Thema ethische Argumentationsfiguren in den politischen Diskurs ein. Umgekehrt weitet sich der Gegenstandsbereich philosophischer Ethik aus; er umfaßt nicht länger bloß das persönliche und soziale Handeln, sondern schließt Rechts- und Staatsverhältnisse ein.

Die Tradition einer politischen Ethik bzw. einer normativ-kritischen Rechts- und Staatsphilosophie reicht von den Sophisten und vor allem von Platon und Aristoteles bis weit in die europäische Aufklärungszeit. Im Laufe des 19. Jahrhunderts geht diese Tradition jedoch verloren. Erst in jüngerer Zeit, etwa mit John Rawls' *Theory of Justice*², ändert sich

¹ Für eine erste Auskunft siehe O. Höffe, Art. Naturrecht, in: Staatslexikon, Hrsg. Görres-Gesellschaft, Bd. III, Freiburg i. Br., 1987.

die Situation. Allerdings sind dem erneuerten Gerechtigkeitsdiskurs nicht all die Gründe gegenwärtig, die zum Absterben des traditionellen Diskurses geführt hatten. Ich möchte in diesem Beitrag eines der gern übersehenen Bedenken nennen und sodann nach Gründen suchen, um das Bedenken zu entkräften.

Weil der Standpunkt der Gerechtigkeit von der Philosophie zwar reflektiert, aber nicht erfunden wird, kennen wir diesen moralischen Standpunkt gegenüber Recht und Staat nicht erst aus einer ehrwürdigen, dann abgestorbenen und inzwischen glücklich rehabilitierten Theorietradition. Die Gerechtigkeit ist uns vorab aus der politischen Praxis vertraut. Von ihr aus gesehen haftet dem erneuerten Gerechtigkeitsdiskurs aber etwas Unzeitgemäßes an. Denn das Recht, das dank staatlicher Gewalten unsere Gesellschaften mit zwangsfähigen Normierungen überzieht, besteht aus positiven Gesetzen (einschließlich Verfassungsartikeln). Diese gehen aus positiven, nämlich parlamentarischen Entscheidungsverfahren hervor, werden von positiven Instanzen, der Exekutive, angewandt und in Streitfällen durch einen weiteren Instanzenweg, den der Gerichte, ausgelegt. So stellt sich die Rechts- und Staatsordnung als ein Gefüge von ausschließlich positiven Regeln, Instanzen und Gewalten dar. In einem uneingeschränkt positiven Gefüge hat die Berufung auf eine überpositive Kritikinstanz aber keinen Sinn mehr. Die Gerechtigkeitsperspektive, so scheint es, lebt praktisch-politisch im Nirgendwo; für die Gemeinwesen der Moderne ist sie im wörtlichen Sinn utopisch geworden.

Es ist der Rechts- und Staatspositivismus, der von der skizzierten politischen Praxis ausgeht und sie zum Theorieprogramm erhebt. Denn in seiner strengen Bedeutung zählt für den Rechts- und Staatspositivismus nur das Vorhandene:

² Cambridge/Mass. 1971; dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.

die existierenden Staatsgewalten und ihre einmal erlassenen Gesetze. Als Folge hat im Diskurs um Recht und Staat die moralische Perspektive der Gerechtigkeit keinen legitimen Ort. Zur Theorierichtung des Positivismus³ zählen so illustre Denker wie Thomas Hobbes mit der Devise, nicht die Einsicht, sondern die Autorität mache ein Gesetz⁴, ferner Max Weber mit der Behauptung, „in der Moderne sei eine gänzliche Ausschaltung alles Ethischen aus dem politischen Raisonement“ zu beobachten⁵. Streng positivistisch ist auch Hans Kelsens provokative These, jeder beliebige Inhalt könne Recht sein⁶; nicht zuletzt ist es Niklas Luhmanns Theorie einer Legitimation politischer Entscheidungen allein durch Verfahren⁷.

Angesichts der positivistischen Kritik am Gerechtigkeitsstandpunkt kann die Philosophie nicht mehr unmittelbar eine Gerechtigkeitstheorie entwickeln. Sie muß vorab eine Frage zweiter Stufe behandeln, die Frage nämlich, ob der Gerechtigkeitsstandpunkt im politischen Diskurs überhaupt einen legitimen Platz hat. Im übrigen kann ich mich auch deshalb vornehmlich mit dieser zweiten Frage beschäftigen, weil die Gerechtigkeitstheorie erster Stufe vor allem die Menschenrechte begründet und diese Begründung in der Vorlesungsreihe ein eigenes Thema darstellt.

Die Kritik eines Positivismus teilt die Gerechtigkeits-theorie, die ich hier skizziere, mit jeder normativen Ethik,

³ Eine differenziertere Auseinandersetzung in: O. Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M. 1987, Teil I.

⁴ Leviathan, Kap. 26 u. ö.: „non veritas sed auctoritas facit legem“.

⁵ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1. Bd., Tübingen 1978 (1920), S. 548. Freilich ist diese Behauptung vielleicht nur überspitzt formuliert. Im Kontext wendet sie sich nicht gegen jede Ethik in der Politik, sondern nur gegen eine religiöse Ethik vom Typ der Bergpredigt.

⁶ Reine Rechtslehre, Wien (1934) 1960, S. 201.

⁷ Seit: Legitimation durch Verfahren, Neuwied-Berlin 1969, Nachdruck: Frankfurt/M. 1983.

deshalb auch mit der Diskursethik. Bevor wir den Positivismus im politischen Diskurs verwerfen, dürfen wir aber nicht übersehen, daß es auch gute Gründe für diese Position gibt. Zugunsten des Positivismus spricht vor allem, daß er einen radikalen Rechts- und Staatsmoralismus zurückweist. Der Rechts- und Staatsmoralismus tritt in verschiedenen Varianten auf, beispielsweise in folgender Form: Statt von „Unge-rechtigkeit“ spricht man häufig von „Unrecht“. Nach dem sprachlichen Muster einer Untiefe, die nicht tief ist, könnte man deshalb glauben, ein ungerechtes Recht sei ein Nicht-Recht, mithin kein Bestandteil des geltenden Rechts. Diese Ansicht glaubt ein weiterer, freilich sehr gemäßigter Rechts-positivist, H. L. A. Hart⁸, im Augustinus-Wort zu entdecken, was nicht gerecht gewesen sei, scheine kein Gesetz zu sein⁹. Diese Ansicht sitzt jedoch einem semantischen Fehlschluß auf. Denn der Ausdruck „Unrecht“ ist nicht nach dem Muster der „Untiefe“ zu verstehen, sondern nach dem der „Unsitten“ oder „Untaten“. Bei ihnen handelt es sich ohne Zweifel um Sitten oder Taten, freilich um schlechte, sogar um ausnehmend schlechte.

Noch wichtiger ist die Frontstellung des Positivismus gegen eine andere Variante von Rechts- und Staatsmoralismus, eine Variante, die in der Diskurstheorie vielleicht auch am Werk ist. Nach der zweiten Variante glaubt man, die Geltung von Rechtsnormen verdanke sich bloßer Argumentation. Gegen eine derartige „Theoretisierung“ der Rechtsgeltung pocht der Positivismus seit Hobbes auf das Moment der Autorität, und er tut dies mit gutem Grund. Geltende Rechtsverbindlichkeiten treten nämlich aufgrund von Entscheidungen in Kraft, und zwar aufgrund von Entscheidun-

⁸ *The Concept of Law*, New York/London 1961 (dt. *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt/M. 1973), S. 8.

⁹ „Non videtur esse lex quae iusta non fuerit“: Augustinus, *De libero arbitrio*, Kap. 5. – Hart bezieht sich auf *Thomas von Aquins* Zitierung des Augustinus in der *Summa theologiae*, Teil I-II, Frage 95, Art. 2-4.

gen der dazu autorisierten Instanzen: des Gesetzgebers, der Verwaltung und des Richters. Auch wenn alle Mitglieder einer gesetzgebenden Körperschaft von der Gerechtigkeit eines Gesetzes überzeugt sind, sie aber aus irgendwelchen Gründen keine Entscheidung fällen, wird die infrage stehende Rechtsbestimmung kein Bestandteil des positiven Rechts. Wenn umgekehrt gewichtige Argumente gegen eine parlamentarische oder richterliche Entscheidung sprechen, der Beschluß aber verkündigt und nicht durch Neuentscheidung aufgehoben worden ist, gehört er zum geltenden Recht.

Solange der Rechts- und Staatspositivismus nur behauptet, ohne autorisierte Personen oder Instanzen gäbe es kein positiv geltendes Recht, muß man ihm beipflichten. Es liegt aber noch kein eigentlicher oder strenger Positivismus vor. Zu ihm kommt es erst dort, wo die positivistische Kritik am Rechts- und Staatsmoralismus nicht ihrerseits berechnete Elemente im Moralismus anerkennt. Der strenge Positivismus beginnt dort, wo er sich als plane Antithese zum Moralismus aufspielt und dann, ganz überflüssig, im Rechts- und Staatsdiskurs nur Fragen positiver Geltung zuläßt. Man könnte auch sagen: er beginnt dort, wo man für Recht und Staat keinen wirklichen, nämlich keinen das Gegebene auch in Frage stellenden Diskurs zuläßt. Erst dann werden Fragen nach der Legitimität bzw. Gültigkeit des Rechts gar nicht gestellt, oder aber man versucht, sie vollständig auf Geltungsfragen zu reduzieren.

Gegen einen derartigen Rechts- und Staatspositivismus erhebt nun die moralische Perspektive auf Recht und Staat, der Gerechtigkeitsstandpunkt, samt der zugehörigen philosophischen Theorie einen vehementen Einspruch. Soll dieser Einspruch methodisch begründet und intersubjektiv nachvollziehbar sein, so bedarf es mehrerer Argumentationsschritte. Als erstes ist zwischen Geltungs- und Gültigkeitsfragen bzw. zwischen deskriptiven und normativen Aussa-

gen zu unterscheiden. Zugleich ist zu zeigen, daß die normativen, näherhin moralisch-normativen Fragen sowohl aus formallogischen als auch semantischen Gründen nicht auf Geltungsfragen reduziert werden können. Diese erste Aufgabe gehört in eine Argumentationslogik, die für die Rechts- und Staatstheorie unspezifisch ist. Überdies besteht hier für mich keine Kontroverse mit der Diskursethik. Aus beiden Gründen kann ich diesen Teil übergehen¹⁰.

Ich komme sogleich zur zweiten Aufgabe. Die Gerechtigkeitstheorie nimmt die Bedenken ernst, die der Positivismus gegen eine Moralisierung des Rechts erhebt, und kommt ihm dadurch entgegen, daß sie im Fall von Recht und Staat die Fragen moralischer Gültigkeit nur mit einem kleinen und wohlbestimmten Teil für legitim hält. Diese wohlbegrenzte Gültigkeit resultiert freilich nicht aus argumentationsstrategischen Gründen. Sie folgt aus dem Rechts- und Staatsbegriff, ist deshalb durch eine Begriffsanalyse, sprich: semantisch zu lösen. Aus diesem semantischen Vorgehen könnte sich ein Kontroverspunkt mit der Diskursethik ergeben, da sie sich nicht als eine semantische, sondern als eine pragmatische Theorie versteht.

Das Begriffsselement, auf das es in der Positivismuskritik ankommt, hat übrigens in der Neuzeit eine radikale Rechts- und Staatskritik veranlaßt und am Ende das Absterben des Gerechtigkeitsdiskurses mitverursacht. Das Begriffsselement heißt Zwangscharakter; eine Recht- und Staatsordnung besteht aus Verbindlichkeiten, zu deren Einhaltung man notfalls durch staatliche Gewalten gezwungen wird.

Der Zwangscharakter, so scheint es, widerspricht dem neuzeitlichen Prinzip der Freiheit. Aus diesem Grund schieben sich in der Sozialphilosophie vor allem seit der Französischen Revolution die Utopien der Herrschaftsfreiheit in den Vordergrund und verdrängen am Ende die Theorie politi-

¹⁰ Vgl. O. Höffe, Politische Gerechtigkeit, aaO (Anm. 3), Teil I.

scher Gerechtigkeit. Eine problembewußte Gerechtigkeitstheorie muß sich dieser historischen und systematischen Situation stellen. Sie darf sich nicht nur mit der Gerechtigkeitskritik eines Rechts- und Staatspositivismus auseinandersetzen. Sie sieht sich auch von der radikalen Rechts- und Staatskritik eines philosophischen Anarchismus bedroht, das ist einer Position, die die Herrschaftsfreiheit nicht nur als Legitimationsprinzip vertritt, sondern darüber hinaus als Gesellschaftsprinzip. Auf diese Weise wird die Gerechtigkeitstheorie zu einem Zweifrontendiskurs.

Während es den ersten Gegner einer Theorie politischer Gerechtigkeit, den Rechts- und Staatspositivismus, schon in der Antike gab, ist der zweite Gegner, der philosophische Anarchismus, im wesentlichen eine Frucht der Neuzeit, und das hängt damit zusammen, daß in der Antike der Zwangscharakter des Gemeinwesens entweder nicht bemerkt wurde oder aber allzu selbstverständlich war.

Erst durch den weiteren und spezifisch neuzeitlichen Gegner wird eine Gerechtigkeitstheorie zu einem philosophischen Diskurs mit zwei Fronten. Da die Theorie für Recht und Staat den Gerechtigkeitsstandpunkt verteidigt, muß sie sich mit dem Rechtspositivismus auseinandersetzen. Da sie Recht und Staat für legitimierbar hält – freilich nur unter der Voraussetzung, daß der Gerechtigkeitsstandpunkt anerkannt wird –, muß sie auch den philosophischen Anarchismus zurückweisen. Und da am Ende beide Aspekte zusammengehören, besteht die Theorie politischer Gerechtigkeit aus einer moralischen Legitimation und moralischen Limitation von Recht und Staat.

Aus dem Zweifrontendiskurs behalte ich zunächst die erste, die positivistische Front im Vordergrund und setze mich mit ihr, wie erwähnt, semantisch auseinander: Weil man zur Einhaltung von Rechtsverbindlichkeiten gegebenenfalls gezwungen wird, können nur jene moralischen Verbindlichkeiten zulässig sein, zu deren Anerkennung

irgendwie eine Zwangsbefugnis hinzugehört. Solche Verbindlichkeiten heißen in der philosophischen Tradition Rechtspflichten, und zwar im moralischen bzw. Gerechtigkeitssinn von Recht. Zu ihnen gehört die konventionelle Moral, die Moral als gelebte oder herrschende Sitte, gewiß nicht hinzu. Unter der herrschenden Sitte kann man zwar Üblichkeiten und Gewohnheiten verstehen, die sich im Zusammenleben bewährt haben. Sie haben sich aber vielleicht nur deshalb bewährt, weil sie gewisse Interessen und Personengruppen nicht gleichberechtigt berücksichtigen. So verbindet sich mit dem Vorteil des Bewährten der Nachteil eventueller Diskriminierung. Deshalb ist nicht die konventionelle Moral als solche zwangsbefugt, sondern allenfalls jener Teil, der sich von einer kritischen Moral her legitimieren läßt. Aber auch die kritische Moral hat nicht als ganze in der Politik ein Lebensrecht. Es sind vielmehr deutliche Eingrenzungen vonnöten. Ich erläutere sie mit Hilfe von zwei Unterscheidungen der klassischen Moralphilosophie, einer thematischen und einer motivationalen Unterscheidung.

Zum ersten, thematischen Aspekt kennt die ethische Tradition vier Klassen moralischer Pflichten: die Pflichten gegen sich und die gegen andere sowie in beiden Fällen vollkommene und unvollkommene Pflichten. Von diesen vier Klassen kann für Recht und Staat eine und nur eine Klasse legitim sein. Zunächst scheiden die Pflichten gegen sich aus. So könnte das Streben nach eigener Vollkommenheit moralisch geboten und eine Praxis wie der Selbstmord moralisch verboten sein. Als Pflichten des Menschen gegen sich selbst darf aber ein anderer Mensch ihre Anerkennung höchstens anraten; erzwingen darf er sie nicht, und schon gar nicht darf es eine Rechts- und Staatsordnung.

Bei den verbleibenden Pflichten, denen gegen andere, gibt es Verbindlichkeiten, deren Anerkennung uns zur Ehre und zum Verdienst gereicht. Das sind etwa Großzügigkeit

oder Großmut, Wohlwollen, Mitleid oder die Nächstenliebe, die in säkularisierter Form Solidarität heißt. Gemäß ihrem Charakter, verdienstlich zu sein, darf man aber deren Einhaltung ebenfalls nicht erzwingen.

Die Moral, deren Anerkennung eine Rechts- und Staatsordnung von allen Bürgern verlangen darf und deren Anerkennung umgekehrt auch die Bürger von ihrem Staat fordern dürfen, diese Moral besteht aus Pflichten, deren Beachtung nicht an eine persönliche Zuneigung gebunden ist und deren Forderung nicht über das hinausgeht, was die Menschen sich gegenseitig schulden. Das sind die vollkommenen Pflichten gegen andere. Sie heißen, wie erwähnt, Rechtspflichten und unterscheiden sich von den Tugendpflichten. Wie es der Begriff der Pflicht anzeigt, ist dabei das Recht nicht im positiven, vielmehr im moralischen Sinn gemeint; Rechtspflichten sind Pflichten, die für eine Rechtsordnung gelten, die moralischen Ansprüchen genügen will; sie entsprechen thematisch gesehen dem Begriff der politischen Gerechtigkeit.

Weil in der Rechtsordnung die Moral nur als Gerechtigkeit einen legitimen Platz hat, halte ich übrigens politische Argumente, die sich wie manche friedenspolitische Initiativen auf die Bergpredigt berufen, für verfehlt. Gegen solche Argumente spricht nicht etwa, daß sie nur für Klein- statt für Großgruppen gelten sollen. Gegen sie spricht, daß sie nicht geschuldete, vielmehr verdienstliche Pflichten sind. Im Unterschied zum Dekalog handelt es sich nicht um Gebote, sondern um Seligpreisungen („Selig sind ...“).

Ob es solche Pflichten gibt, deren Anerkennung die Menschen einander schulden und die für ein Zwangssystem menschlicher Koexistenz wie die Rechtsordnung den Maßstab ihrer moralischen Legitimität abgibt, können wir nach der bisherigen semantischen Argumentation noch nicht sagen. Aber schon jetzt sehen wir, daß die im Begriff der politischen Gerechtigkeit vorgenommene Ausweitung der

moralischen Perspektive auf Recht und Staat nur dann legitim ist, wenn sie mit einer Selbstbeschränkung der moralischen Perspektive einhergeht. Im Gegensatz zu einem Rechtsmoralismus, der den gesamten Bereich moralischer Verbindlichkeiten rechts- und staatsförmig durchsetzen will, wird unter dem Titel der politischen Gerechtigkeit nur ein kleiner und wohldefinierter Teilbereich der Moral einer Rechts- und Staatsordnung überantwortet. Theorien politischer Ethik dagegen, die wie Rawls' Gerechtigkeitstheorie und wie vielleicht auch die Diskursethik die Beschränkung auf geschuldete Pflichten nicht klar und deutlich vornehmen, sind gegen einen Vorwurf der Moralisierung nicht hinreichend gefeit.

Mit der thematischen Beschränkung auf das Geschuldete sind der moralische Begriff des Rechts bzw. der Begriff der politischen Gerechtigkeit noch nicht zureichend definiert. Es fehlt noch die Durchsetzungsfrage, die Frage nämlich, wie die Menschen dazu gebracht werden, das einander Geschuldete zu erfüllen. Auf diese Frage sind zwei verschiedene Antworten möglich; entsprechend gibt es zwei Formen, den Rechtspflichten zur Anerkennung zu verhelfen. Verantwortlich für die Durchsetzung ist nämlich entweder jeder einzelne vollständig für sich allein, oder aber die Verantwortung übernimmt mindestens teilweise die Gruppe bzw. die Gesellschaft.

Im ersten Fall handelt der Mensch nicht aus Selbstinteresse, sondern aus moralischer Überzeugung. Er erfüllt die Rechtspflichten nicht etwa aus Angst vor Strafen, zudem bloß gelegentlich, sondern regelmäßig („habituell“) und freiwillig. Seine Pflichterfüllung ist zu einer persönlichen Disposition geworden, die in der Tradition allgemein Moralität oder sittliche Tugend heißt, angesichts der Rechtspflichten aber Rechtsgesinnung, Rechtschaffenheit oder personale Gerechtigkeit genannt wird.

Die personale Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit als Persönlichkeitsmerkmal, suspendiert als letzten Bestimmungsgrund menschlichen Handelns das Selbstinteresse zugunsten eines Gerechtigkeitsinteresses. Sie stellt sich dort unter Beweis, wo man trotz größerer Macht und Intelligenz andere nicht zu übervorteilen sucht oder wo man auch dann sein Tun und Lassen an der Gerechtigkeitsidee ausrichtet, wenn das geltende Recht hinter ihren Anforderungen zurückbleibt oder die Durchsetzung unwahrscheinlich wird. Die personale Gerechtigkeit trägt dazu bei, die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse in Richtung auf mehr Gerechtigkeit zu verbessern. Nicht zuletzt ist sie eine wichtige Schranke der Bürger gegen das Abgleiten ihrer politischen Gemeinschaft in offensichtliches Unrecht.

Dort, wo man sich auf die moralische Überzeugung der anderen nicht verlassen will, vielleicht auch nicht verlassen kann, rechnet man mit dem Selbstinteresse statt mit der Rechtsgesinnung. Wenn trotzdem die Rechtspflichten anerkannt werden, so spricht man von Legalität statt von Moralität; es handelt sich um eine Übereinstimmung mit der Rechtspflicht, ohne daß die Übereinstimmung bloß aus Pflicht erfolgte.

Da hier die Anerkennung der Rechtspflichten nicht mehr aus persönlicher Pflichtüberzeugung erfolgt, braucht es zur Durchsetzung der Rechtspflichten eine soziale Verantwortung. In dieser sozialen Verantwortung besteht nun die zweite Antwort auf die Durchsetzungsfrage. Es ist die soziale Antwort, näherhin die Rechtsantwort im Unterschied zur (bloßen) Tugendantwort.

Eine sachgemäße Theorie politischer Gerechtigkeit muß sich dieser zweiten Unterscheidung, der eines Rechts- und eines Tugendverhältnisses zu den Rechtspflichten, bewußt sein, und sie muß sich dann auf das Rechtsverhältnis konzentrieren. Daß diese Unterscheidung bei Rawls fehlt, sie zumindest nicht hinreichend deutlich getroffen wird, gehört

zu den Gründen, warum seine Theorie nicht nur in thematischer, sondern auch in motivationaler Hinsicht Gefahr läuft, den Gegenstand moralisierend zu verzeichnen¹¹. So bleibt Rawls' Gerechtigkeitstheorie trotz vielfacher Plausibilität im Detail als ganze doch unbefriedigend. Andererseits fehlt die Unterscheidung auch bei Philosophen, die sich wie etwa Odo Marquard gegen moralische Argumente in der Politik wenden. Wegen ihrer begrifflich („semantisch“) zu einfachen Gegenüberstellung von Politik und Moral gelingt es ihnen nicht, die legitime Kritik an einer Moralisierung von einer positivistischen Verkürzung der Politik freizuhalten¹².

Ich fasse das vorläufige Ergebnis meiner Überlegung zusammen: Zur politischen Gerechtigkeit als dem moralischen Begriff von Recht und Staat gehören zwei Definitionselemente: thematisch die Einschränkung der Moral auf das Geschuldete, das heißt auf den Themenbereich der Rechtspflichten ohne irgendwelche Tugendpflichten, und motivational eine Durchsetzung, die sich nicht auf die moralische Gesinnung der Betroffenen verläßt.

Seit Max Weber wird für die Politik eine Verantwortungsethik statt einer Gesinnungsethik verteidigt. Diese Verteidigung hat recht in dem, was sie ablehnt, aber Unrecht in dem, was sie an die Stelle setzt. Weil es in der Politik am Ende auf zwangsfähige Gesetze und Erlasse ankommt, darf die Gesinnung höchstens eine sekundäre Rolle spielen. Für eine politische Ethik tritt an die Stelle der Gesinnung aber nicht die Verantwortung; dieser Begriff ist nämlich vage und unspezifisch zugleich. Der Grundbegriff einer Politik, die moralisch bzw. ethisch legitim sein will, heißt politische Gerechtigkeit. Angesichts der doppelten Differenz – hier

¹¹ Zu Rawls vgl. O. Höffe, Is Rawls' Theory of Justice really Kantian?, in: Ratio 26 (1984) 103–124, Abschn. III.

¹² Vgl. Marquards Kritik an der Diskursethik: Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik, in: K. Stierle / R. Warning (Hrsg.), Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik IX, München 1984, S. 29–44.

Rechts- und Tugendpflichten, dort Legalität und Moralität – hat eine Rechts- und Staatsordnung die Aufgabe, den Rechtspflichten unter der Bedingung von Legalität zur Wirklichkeit zu verhelfen.

Nachdem ich mich solange bei der Klärung des Begriffs politischer Gerechtigkeit aufgehalten habe, werden Sie zweifelsohne ungeduldig sein und fragen, worin denn das, was die Menschen sich gegenseitig schulden, besteht. Die inhaltlichen Aussagen zur politischen Gerechtigkeit habe ich so lange hinausgezögert, weil sie sowohl im philosophischen Diskurs als auch in der politischen Diskussion umstritten sind. Um diesen Streit methodisch lösen zu können, mußte ich einen „Schritt zurück“ gehen und vorab eine Diskussionsebene finden, die vor den inhaltlichen Kontroversen liegt und von ihnen unabhängig ist. Ein solcher „Schritt zurück“ besteht aber in der Begriffsklärung. Da inzwischen der Begriff der politischen Gerechtigkeit hinreichend klargestellt worden ist, brauchen wir das inhaltliche Problem aber nicht länger aufzuschieben. Wir können uns jetzt dem philosophischen Gerechtigkeitsdiskurs erster Stufe zuwenden und fragen, ob sich mit Hilfe des Begriffs des Geschuldeten sagen läßt, worin die politische Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit einer Rechts- und Staatsordnung, besteht.

Um aus einem Begriff inhaltliche Aussagen zu gewinnen, müssen wir den Begriff etwas operationalisieren. Für den Begriff des Geschuldeten schlage ich dabei eine dreiteilige Definition vor: Erstens wird jemand nur von dem behauptet, daß man es ihm schulde, was für ihn gut bzw. vorteilhaft ist.

Die Bedingung „für jemanden gut“ kann allerdings nicht ausreichen. Denn das, was für mich gut ist, könnte ich mir auch selbst besorgen. Warum sollte ein anderer die Pflicht haben, mir dabei behilflich zu sein? Um diesem Einwand zu begegnen, braucht es eine zweite Bedingung: Geschuldet ist etwas, das nicht bloß für jemanden vorteilhaft ist, sondern

auch, daß man sich den Vorteil durch eine (verabredete) Leistung verdient. Nach dieser Bedingung gehört in die Infrastruktur des Begriffs „geschuldet“ eine Wechselseitigkeit des Nehmens und Gebens, ein gegenseitiger Austausch von Vorteil und Leistung, in vielen Fällen sogar eine Zusammenarbeit, eine Kooperation.

Man kann sich freilich immer noch fragen, warum ich verpflichtet sein soll, mit einem anderen eine Gegenseitigkeit oder Kooperation einzugehen. Wenn die Kooperation dem anderen einen Vorteil erbringt, so hat er ein Interesse an dieser Kooperation; er schuldet aber keinem, daß er das Interesse wahrnimmt; seine Teilnahme ist erst ein Gebot der Klugheit und noch keine Rechtspflicht. Um diesem weiteren Einwand zu begegnen und wirklich von einer *Rechtspflicht* sprechen zu können, braucht es als dritte Bedingung, daß jemand die für ihn vorteilhafte Kooperation tatsächlich in Anspruch nimmt und sich mit der Inanspruchnahme gewissermaßen durch die Tat verpflichtet, die zur Aufrechterhaltung der wechselseitig vorteilhaften Kooperation erforderliche Leistung zu erbringen.

Dieses dreiteilige Kriterium für Rechtspflichten klingt zunächst natürlich arg abstrakt. Durch ein Beispiel, freilich ein einziges Beispiel einer Rechtspflicht möchte ich diese Abstraktheit überwinden. Das Beispiel geht von der Fähigkeit des Menschen aus, seinesgleichen zu töten. Wenn nun jeder diese Fähigkeit ausnützt, kommt es zu einem Krieg aller gegen alle. In dieser Situation, so die erste Bedingung, ist es für jeden vorteilhaft, den Kriegszustand zu überwinden bzw. ein Recht auf Leib und Leben zu erhalten. Die Überwindung des Kriegszustandes bzw. das Lebensrecht sind aber, so die zweite Bedingung, nicht durch Eigenleistung, sondern nur durch eine Leistung der anderen, sie ist außerdem nicht durch eine einseitige, sondern nur eine wechselseitige Leistung möglich, nämlich durch den Verzicht der jeweils anderen auf Ausübung ihrer Tötungsfähig-

keit. Damit erreicht jeder das, was für ihn vorteilhaft ist, das Lebensrecht, nur durch eine allseitige Leistung, eben den gegenseitigen Tötungsverzicht.

Weil der wechselseitige Tötungsverzicht für jeden vorteilhaft ist, könnte man glauben, er habe gar nicht die Bedeutung einer Gerechtigkeitsforderung; er sei vielmehr ein bloßes Klugheitsgebot, freilich ein für jeden zutreffendes, insofern universal gültiges Klugheitsgebot. Weiterhin könnte man meinen, der Verzicht würde wie selbstverständlich anerkannt, womit eine zwangsbefugte Rechts- und Staatsordnung überflüssig wäre. Beides ist jedoch nicht der Fall, und zwar mit einsichtigen Gründen. Das Bestehen eines wechselseitigen Tötungsverzichts ist nämlich zwar für jeden besser als das Nichtbestehen: das Lebensrecht ist besser als das Tötungsrecht. Noch besser für den einzelnen ist es jedoch, wenn das Lebensrecht vom anderen anerkannt wird, er sich selbst aber darüber hinwegsetzt, kurz: wenn man eine wechselseitig vorteilhafte Situation parasitär ausnutzt.

Im Bereich öffentlicher Verkehrsmittel nennt man ein solches parasitäres Verhalten ein Schwarzfahren oder Trittbrettfahren. Damit meint man, daß 1. eine Zusammenarbeit, hier der öffentliche Verkehrsbetrieb, vorteilhafter ist als das Alleinarbeiten, 2. daß die Zusammenarbeit ihren Preis hat und 3. daß man gern die Vorteile genießt, ohne auch für die Nachteile aufzukommen. Weil jeder gern den Gewinn aus dem öffentlichen Verkehr ziehen, aber den Preis dafür nicht bezahlen will, besteht die Gefahr, daß das gemeinsame Unternehmen gar nicht zustande kommt bzw. in Konkurs geht. Dieses Resultat widerspricht aber dem Vorteil eines jeden. Deshalb besteht ein Interesse zweiter Stufe, daß sich der Vorteil erster Stufe, das kooperative Unternehmen, mittels Zwangs tatsächlich einstellt. Dieser Zwang kann direkt sein, indem man ohne zu bezahlen den Bus gar nicht besteigen kann, oder aber indirekt, indem für das Nichtbezahlen

ein solches Bußgeld angedroht wird, daß sich das Nichtbezahlen nicht lohnt.

Dieses ist das Schlüsselargument dafür, daß erstens wechselseitig vorteilhafte Unternehmungen wie etwa der gegenseitige Tötungsverzicht nicht bloß Klugheitsgebote, sondern auch Gerechtigkeitsforderungen sind, und daß zweitens zur Anerkennung von Gerechtigkeitsforderungen eine gemeinsame bzw. öffentliche Zwangsinstitution gehört, beispielsweise eine Rechts- und Staatsordnung: Dort, wo gewisse Dinge, die für jeden Betroffenen vorteilhaft sind, auch von jedem in Anspruch genommen werden, besteht die Gefahr, daß man den Vorteil auf die Weise eines Schwarzfahrers, das heißt parasitär zu Lasten der anderen, ausnutzt. In dieser Situation braucht es Zwangsbefugnisse.

So sind es in der Tat moralische Gründe bzw. Gerechtigkeitsargumente, die zugunsten eines wechselseitig gewährten Lebensrechtes sprechen; und es ist die Zwangsbefugnis, die dafür sorgt, daß derjenige, der sich an die Gerechtigkeitsargumente hält, nicht der Dumme ist.

Mein Aufriß einer Theorie politischer Gerechtigkeit war von Bedenken zweier Seiten provoziert, zunächst von der Gerechtigkeitsskepsis seitens des Rechtspositivismus, sodann von der anarchistischen Kritik an einer zwangsbelegten Rechts- und Staatsordnung. Aufgrund der doppelten Bedenken erschien die Gerechtigkeitstheorie wie ein Zweifrontenstreit. Jetzt sehen wir, daß der Zweifrontenstreit eine einzige, aber in sich gestufte Lösung hat und daß diese Lösung zugunsten der Gerechtigkeitstheorie ausgeht. Gegen den Rechtspositivismus spricht, daß eine Zwangsordnung nur dann keine nackte Gewalt ist, wenn sie sich an Rechtspflichten bzw. Gerechtigkeitsforderungen wie dem Lebensrecht orientiert. Gegen den Anarchismus und zugleich gegen die Herrschaftsfreiheit als Gesellschaftsprinzip spricht, daß es Sozialregelungen gibt, die für jeden

vorteilhaft sind, daß dieser gemeinsame Vorteil aber nur dann wirksam wird, wenn es sich – dank gewisser Zwangsbefugnisse – nicht auszahlt, ihn parasitär zu Lasten der anderen auszunutzen.

Die Grundwerte der westlichen politischen Kultur im Widerstreit

WERNER BECKER

Pluralismus contra Konsens

Seit den Anfängen des klassischen Liberalismus im 18. Jahrhundert – der zu nennende Name ist der von John Locke – liefert der Begriff des Konsenses den ausschlaggebenden Legitimationsmaßstab für die philosophische und modernerweise auch für die politische Demokratiediskussion der Neuzeit. Liberale Freiheitsrechte und kollektive Entscheidungsregeln des Staates gelten seitdem als gerechtfertigt, wenn ein Konsens „rationaler Individuen“ unterstellt werden darf. Da in der geschichtlichen Realität derartige Konsense nachweisbar noch nicht vorgekommen sind, hat sich die Diskussion von Anfang an ganz auf die normative Demokratietheorie verlagert, mit anderen Worten: auf die Frage, wie eine Demokratie aussehen soll, die man nach rationalen Maßstäben als gerechtfertigt betrachten kann. Durch diese normative Festlegung auf den Konsensbegriff wurde aus der Demokratietheorie eine ethisch-moralische Theorie und die Politische Philosophie gleichsam ein Untergebiet der Ethik. Daran hat sich von Locke über Kant bis zu heute führenden politischen Philosophen wie John Rawls und James Buchanan nichts geändert. Die „realistische“ Linie der historisch-soziologisch an die Demokratie herangehenden Theoretiker – von Montesquieu über Alexis de Tocqueville, Max Weber, Joseph Schumpeter bis zu Karl Popper in unserer Zeit – blieb demgegenüber stets im Schat-

ten der Hauptbewegung der normativen Demokratietheorie. Ich will gleich am Anfang meiner Ausführungen keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß ich mit der „realistischen“ Nebenlinie sympathisiere und entschieden mehr zur Kritik der „normativen“ Hauptlinie neige. Eben wegen dieses Übergewichts der normativ-ethischen Theorie in der Politischen Philosophie werde ich mich jedoch mit meinen Einwänden und Folgerungen auf die normativ-ethische Verwendung des Konsensbegriffs konzentrieren.

Ich werde im Folgenden drei Konsensbegriffe vorstellen – und zwar aus der begründeten Vermutung heraus, daß Verwechslungen der unterschiedlichen Konsensbegriffe bis in die wissenschaftlich anscheinend so „ausgepichtete“ Gegenwartsdebatte hinein eine nicht zu unterschätzende – und wie ich glaube: fatale – Rolle spielen. Ich werde jeweils prüfen, ob diese Konsensbegriffe als sinnvolle Postulate in einer normativ-ethischen Diskussion über Demokratie figurieren können. Im Anschluß daran vertrete ich die These, daß der Konsens als Legitimationsmaßstab in jeder Realität – in der politischen wie in der philosophisch-wissenschaftlichen – stets zur Erzeugung von Dissensen einlädt. Mit anderen Worten: er ist ein kontraproduktiver Begriff.

Der erste Begriff ist der des „kollektivistischen Konsenses“. Er bezieht sich auf die Mehrheitsverfahren, wie sie, seit es Demokratie gibt, in der Politik angewendet werden. In diesem Zusammenhang bezeichnet der Konsensbegriff ein kollektiv verbindliches Resultat unter der Einstimmigkeitsregel. Spricht man von „Konsens“ im Zusammenhang mit dem Zweck aller demokratischen Mehrheitsverfahren, kollektiv verbindliche Entscheidungen zu erzeugen, dann meint man, daß jedes dieser Verfahren – die Regel der einfachen, der absoluten, der Dreiviertelmehrheit oder der Einstimmigkeit – einen Konsens aller Beteiligten insofern voraussetzt, als alle Beteiligten der Anwendung des Verfahrens zustimmen müssen. Die Einstimmigkeit erfüllt logischerweise die

Annahmebedingung eines jeden Mehrheitsverfahrens in idealer Form. Der „demokratische Konsens“ ist ein Produkt der Mehrheitsverfahren, nämlich das Ergebnis der Anwendung der Einstimmigkeitsregel. Mit anderen Worten: Mit der Einstimmigkeitsregel hat man ein Verfahren, um Konsens zu erzeugen. Die Schwierigkeit, einen Konsens dieser Art herzustellen, liegt im Veto-Recht, das jedem Beteiligten unter der Einstimmigkeitsregel zusteht. Bei der Prüfung seiner Verwendungsfähigkeit in der Demokratie kann ich es mir leicht machen. Ich schließe mich der Meinung aller bedeutenden politischen Philosophen der Neuzeit an – von Locke über Montesquieu bis J. St. Mill –, nach der die Einstimmigkeitsregel weder für die Verfassungssituation einer Demokratie noch als Entscheidungsverfahren in der Demokratie in Frage kommt. Für die Verfassungssituation nicht, weil die Einstimmigkeit bereits die Akzeptierung kollektiver Entscheidungsverfahren voraussetzt; als Entscheidungsverfahren in der Demokratie nicht, weil die Einstimmigkeit wegen des Vetorechts Beschlüsse praktisch unmöglich macht.

Der zweite Konsensbegriff, der des „individualistischen Konsenses“, bezeichnet demgegenüber kein kollektives Entscheidungsverfahren. Ein individualistischer Konsens liegt dann vor, wenn ausschließlich interindividuelle Einigungen anerkannt werden. Markante Beispiele für derartige interindividuelle Einigungen sind Versprechungen, Verträge und Verkaufs- und Kaufabschlüsse. Da der weiteste Begriff für interindividuell-wechselseitige Versprechungen und Verkaufs- und Kaufabschlüsse wohl der des Vertrages ist, kann man den Begriff des individualistischen Konsenses letztlich auf den Begriff der Vertragsfreiheit zurückführen. Wir sagen also, daß ein individualistischer Konsens immer dann vorliegt, wenn Individuen sich vertraglich oder vertragsähnlich auf irgendetwas geeinigt haben – etwa darauf, gemeinsam einen Abend zu verbringen, eine Ehe zu schließen, einen

Verein zu gründen oder den Kaufvertrag über irgendwelche Güter des Marktes abzuschließen. Zur Logik dieses individualistischen Konsensbegriffs gehört, daß alle anderen Individuen, eben auch solche, die von den interindividuellen Abmachungen zweier Vertragspartner sich betroffen fühlen, kein Recht der Mitwirkung bei solchen Abmachungen haben. Im Unterschied zum kollektivistisch-demokratischen Konsens gibt es für den individualistischen Konsens kein allgemeines Herstellungsverfahren. Ihn muß man entweder wie bei Kaufabschlüssen als existent voraussetzen oder man kann ihn nur postulieren. Verträge und marktliche Einigungen etwa kodifizieren individualistische Konsense auf der Grundlage des geltenden Vertragsrechts. Sie stellen keine Verfahren zur Herstellung solcher Konsense dar. Das erweist den Begriff des Konsenses im Sinn der Vertragsfreiheit ebenfalls als ungeeignet für die Verfassungssituation einer normativen Demokratietheorie.

Wer den Begriff der Vertragsfreiheit dafür verwenden will, muß mit der höchst unwahrscheinlichen Annahme arbeiten, daß bei einer großen Zahl von Menschen die Einigkeit über die entscheidenden Grundnormen und Regeln ihres Zusammenlebens bereits gegeben ist. Wer zu einer solchen Annahme bereit ist, sollte gleich das Paradies als die ausschlaggebende Prämisse seiner politischen Utopie einbekennen.

In der Philosophie der Neuzeit wurde ein dritter Konsensbegriff entwickelt, der sich in wesentlichen Aspekten von den beiden Versionen unterscheidet, die ich eben definiert habe. Ich spreche in diesem Zusammenhang vom Begriff des „Vernunftkonsenses“. Das Konzept des „Vernunftkonsenses“ hat einen neuartigen Begriff der individuellen Freiheit zur Voraussetzung. Es ist der neuzeitliche Begriff der Autonomie. Insofern stellt der „Vernunftkonsens“ eine Version des „individualistischen Konsenses“ dar. Die Absicht war von Anfang an die, auch für das Konzept

des individualistischen Konsenses verallgemeinerbare Herstellungsbedingungen zu gewinnen, die mit denen des „kollektivistischen Konsenses“ konkurrieren konnten. Der zugrundeliegenden Intuition nach strebte man ein Konsenskonzept an, das die Vorteile der klassischen Konsensbegriffe, des individualistischen wie des kollektivistischen, verband, ohne sich mit ihren hinreichend bekannten Nachteilen zu belasten. Vom individualistischen Konsensbegriff, der Vertragsfreiheit, wollte man die ungezwungen-freie interindividuelle Abmachung einfangen, ohne den Preis zahlen zu müssen, ihn bei großen Beteiligtenzahlen nicht verwenden zu können. Vom kollektivistischen Konsensbegriff, der Einstimmigkeitsbedingung der Mehrheitsverfahren, glaubte man, die „kollektive“, für große Beteiligtenzahlen mögliche Verwendung erben zu können, ohne den Preis in Gestalt der äußerst hinderlichen Veto-Bedingung entrichten zu müssen.

Die neuzeitliche Idee der Autonomie hat zwei Ursprünge: den Protestantismus und das methodische Grundprinzip der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Der Protestantismus trat ein für ein biblisch angeleitetes Recht eines jeden einzelnen, in Dingen des Glaubens „unmittelbar zu Gott“ zu sein. Mit der protestantischen Glaubensfreiheit, dem gemeinsamen Postulat Luthers, Calvins und Zwinglis, kam die moderne Idee individueller Selbstbestimmung mit hoher Emphase versehen in die Welt, denn es war eine Selbstbestimmung bezüglich der „letzten Dinge“, nicht bloß bürgerliche Freiheit im überkommenen klassischen Sinn. Vom methodischen Grundansatz der neuzeitlichen Naturwissenschaft stammte die Überzeugung, nach der der Mensch als Wissenschaftler unmittelbar nicht zu Gott, sondern zur Natur ist. Er ist ein autonom beobachtender und urteilender Naturbeobachter. So wie Luther die aristotelische Scholastik als theologische Berufungsinstanz im Verhältnis zwischen dem einzelnen und seinem Gott mit Schärfe ablehnte, so wendete sich Galilei gegen die kanonische

Geltung eines Weltbilds der „Philosophen“ – gemeint war das herrschende aristotelische –, welches als Autorität zwischen der unmittelbaren Erfahrung der einzelnen und der Natur stand.

Die Idee individueller Autonomie ist wahrscheinlich der neuzeitliche Gedanke schlechthin. Mit dem „autonomistischen Individualismus in den letzten Dingen“ war jedoch zugleich die Frage nach seiner Verallgemeinerbarkeit gestellt, kurz: die Frage nach der Art der Einigung autonomer Individuen. Die philosophischen Konsenstheorien der Neuzeit stehen im Dienst dieses „protestantischen Programms“. Der erste Philosoph, der sich mit dieser Fragestellung beschäftigte, war Thomas Hobbes. Mit ihm beginnt in der neuzeitlichen Philosophie die Säkularisierung des Begriffs der „individuellen Autonomie in den letzten Dingen“. Dieser Begriff bezieht sich bei ihm nicht mehr auf die „Gottunmittelbarkeit“ des religiösen Individuums, sondern auf eine „Staatsunmittelbarkeit“ der einzelnen Menschen. Er wurde zum Begründer des Konzepts des „Vernunftkonsenses“, welches seitdem die prominente Staats- und Gesellschaftsphilosophie bis in die Gegenwart beschäftigt.

In der Philosophie der Neuzeit wurden zwei Versionen dieses „protestantischen Programms“ entwickelt. Die beiden Versionen unterscheiden sich in ihren Rationalitätsbegriffen. Die erste Version ist die des klassischen Liberalismus, wie er vor allem von britischen und französischen Philosophen vertreten wurde. Die wichtigsten Namen sind Hobbes (in seinen Prämissen), Locke und Montesquieu, im Rahmen seiner politischen Philosophie – nicht seiner Ethik – auch Immanuel Kant. In dieser Version bestimmt das Bild vom eigennutzorientierten Individuum mit seiner Nutzenkalkulation den Begriff der Rationalität. Die zweite Version fußt auf dem Gewißheitspostulat des Cartesianismus. Sie wurde in der Ethik und in der politischen Philosophie überwiegend von großen deutschen Philosophen entwickelt.

Als Ethiker gehört Immanuel Kant mit seiner Erfindung einer „praktischen Vernunft“ dazu, nach ihm sind Fichte, Hegel und vor allem Karl Marx zu nennen.

Die intuitive Grundidee des „Vernunftkonsens“-Konzepts des klassischen Liberalismus ist folgende: Die Philosophie muß in der Lage sein, Formen eines Zusammenlebens von Menschen anzugeben, denen jedes betroffene Individuum aus „unbeschränkter Freiheit“, d. h. aus Autonomie, zustimmen kann. Die Vernunft wird von allen Philosophen als das Mittel angesehen, welches die „autonom-freie“ Einigung der Individuen ermöglicht und herstellt. Die Philosophen unterscheiden sich – und tun es bis heute – allein in den Rationalitätskriterien, die für sie den Vernunft-Begriff definieren. Sie glauben jedoch alle an die Möglichkeit, mit Hilfe eines bestimmten Vernunftbegriffs einen Konsens autonomer Individuen demonstrieren zu können.

Beide Versionen des „protestantischen Programms“ werden von angesehenen Philosophen auch in der Gegenwart vertreten. Auf der Linie des klassischen Liberalismus liegen die Ansätze von John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan und Gordon Tullock, wegen der angelsächsischen Traditionslinie nicht umsonst alles Amerikaner. Die Cartesisch-Kantische Linie setzen in der Gegenwart Denker fort, die marxistischen Ansätzen nahestehen, wie etwa Jürgen Habermas, und solche wie Karl-Otto Apel, die unmittelbar an Kants kategorischen Imperativ anknüpfen und in einem weiteren Sinn die Tradition des Neukantianismus fortsetzen. Hauptsächlich aus Zeitgründen werde ich mich im Folgenden nur mit der ersten Version beschäftigen. Insofern leiden meine „konsenskritischen“ Schlußfolgerungen – das gebe ich hier bereits zu – etwas darunter, daß ich die Konsensfähigkeit der Rationalitätsbedingungen der zweiten Version in diesem Zusammenhang nicht diskutiere.

Kommen wir nun zur Prüfung der Ansprüche auf Konsense, die mit der ersten Version des „protestantischen

Programms“ verbunden sind. Das entscheidende Rationalitätskriterium – und insofern das Definiens für „Vernunft“ – ist bei dieser Version des klassischen Liberalismus der Begriff des individuellen Nutzens. Ich rufe kurz das einschlägige Modell von John Locke in Erinnerung, um zu demonstrieren, wie der „Vernunftkonsens“ im Rahmen dieser Version der Eigennutzkalkulation zustande kommt. Locke setzt in seiner normativen Theorie der Rechtfertigung des liberalen Rechtsstaats aus der Logik des individualistischen Ansatzes heraus und dementsprechend ganz im Sinn des individualistischen Konsensbegriffs der Vertragsfreiheit voraus, daß unter allen Individuen Einigkeit darüber besteht, daß ihnen allen von „Natur“ aus bestimmte Grundfreiheiten wie das Verfügungsrecht über Leib und Leben und die Eigentumsfreiheit zustehen. Der Konsens über die Naturrechte – heute sagen wir „Menschenrechte“ – wird also vorausgesetzt. Gleichwohl kommt der Konsens nach Locke nicht wirklich zustande, wenn er allein unter der Prämisse der Freiwilligkeit der „autonomen“ Individuen ermittelt werden soll.

Denn wenn man hinzunimmt, daß ein jedes Individuum ein „Nutzenmaximierer“ ist, entsteht in leicht ausdenkbaren Konfliktfällen eine merkwürdige, ja paradoxe Entscheidungssituation. Es ist im Prinzip die Entscheidungssituation, die in aller Ausführlichkeit erst in der modernen Spieltheorie im Hinblick auf ihre logische Struktur analysiert wurde, eine Struktur, die der Sache nach in der europäischen Philosophie jedoch seit der Antike bekannt ist. Auch Hobbes, Locke, Kant und J. St. Mill wußten um sie. Der Name, unter dem sie in der Gegenwart diskutiert wird, ist der des „Gefangenendilemmas“. Ich deute sie kurz in der einfachen Form an, in der sie für meinen Zusammenhang von Interesse ist, indem ich mich an den Rahmen von Locke halte.

In diesem Rahmen muß jedes Individuum für sich die

Entscheidung treffen, ob es in jedem Fall vorteilhaft für es ist, sich konsensgemäß zu verhalten, d. h.: in Konfliktfällen die Rechtsansprüche anderer Individuen genauso ernst zu nehmen wie die eigenen. In derartigen Fällen hat ein „autonomes“ Individuum vier Entscheidungsalternativen abzuwägen:

1. Es verhält sich konsensgemäß unter der Voraussetzung, alle anderen verhalten sich ebenfalls konsensgemäß.
2. Es verhält sich konsensgemäß unter der Voraussetzung, die anderen verhalten sich nicht konsensgemäß.
3. Es verhält sich nicht konsensgemäß unter der Voraussetzung, die anderen verhalten sich ebenfalls nicht konsensgemäß.
4. Es verhält sich nicht konsensgemäß unter der Voraussetzung, die anderen verhalten sich konsensgemäß.

Da unser „Individuum“ bei keiner dieser Alternativen weiß, wie die anderen sich verhalten werden, wird es sich aus rational gebotenem Eigeninteresse für die Alternative Nr. 4 entscheiden, also dafür, sich nicht konsensgemäß zu verhalten. Die Wahl der anderen Alternativen wäre schlechter, d. h. weniger rational – ich bitte Sie, mir das so abzunehmen. Es geht mir hier nicht um die Verdeutlichung der Struktur des Entscheidungsdilemmas, sondern um die Folgerungen daraus.

Nach Locke tritt das Entscheidungsdilemma nicht mehr auf, wenn ein neutraler „Richter“ darüber wacht, daß niemand sich auf Kosten anderer Vorteile verschafft. Zusammen mit Hobbes wurde er jedoch zum Urheber einer falschen Interpretation mit schwerwiegenden Folgen zumindest für die neuzeitliche politische Philosophie. Die Bedeutung, die der Konsensbegriff für die Verfassungsrechtfertigung besitzt, hängt nämlich aufs engste mit dieser falschen Interpretation zusammen. Locke hat nach dem Vorbild seines Vorgängers Hobbes die Erforderlichkeit einer „neutralen sanktionsberechtigten Instanz“ – bei ihm das Urmo-

dell des liberalen Rechtsstaats – selber als Ausdruck eines „Vernunftkonsenses“ gedeutet. Denn der friedentiftende und die Rechtssicherheit besorgende Staat soll durch einen „Gesellschaftsvertrag“ aller autonomen Individuen zustande kommen. Beide Philosophen haben damit die folgenreiche Illusion in die Welt gesetzt, man könne das Vernunftkonsensmodell anwenden, um die Erforderlichkeit des Staates zu rechtfertigen. In Wahrheit folgt aus dem Entscheidungsdilemma seiner Sachlogik nach etwas ganz anderes, und zwar dieses: Allein auf ihre Autonomie gestellte Individuen sind im anarchischen, d. h. im „staatsfreien“ Zustand selbst dann nicht in der Lage, friedlich miteinander zu leben, wenn sie einen Konsens über ihre „Grundrechte“ und die Regeln ihres Zusammenlebens hergestellt haben. Der „Konsens“ – das Wort ausdrücklich in Anführungsstrichen – würde nur in einem staatlichen Zustand eingehalten, nicht in einem anarchischen. Jeder staatliche Zustand aber ist der Sache nach die Negation des Vernunftkonsenses, wenn „Vernunftkonsens“ heißt, daß die Individuen autonom sind und nutzenrational handeln. Was Locke als „gesellschaftsvertraglichen“, „vernunftkonsensuellen“ Übergang vom Zustand der Autonomie in den staatlichen Zustand interpretiert hat, ist in Wahrheit die Frage von Alternativen: Wer für individuelle Autonomie unter „herrschaftsfreien“ bzw. anarchischen Bedingungen ist, muß den Preis allgemeiner Unfriedlichkeit in Kauf nehmen, d. h. er muß mit Lebensrisiken dafür bezahlen, denn man unterliegt dann dem Entscheidungsdilemma. Wer für eine Minimierung des Lebensrisikos, d. h. für Sicherheit ist, der muß mit seiner individuellen Autonomie dafür bezahlen, d. h. er muß sich zum mindesten mit Freiheitseinschränkungen abfinden. Denn Kooperation zwischen Individuen läßt sich selbst unter der Bedingung übereinstimmender Interessen wie dem allgemeinen Interesse an Grundfreiheiten nur als „erzwungene Kooperation“ herstellen.

Die Lehre aus dem Entscheidungsdilemma des klassischen Liberalismus ist zum einen: Man kann nicht beides zugleich haben: Autonomie und Sicherheit, und zum zweiten: es kann keinen „Vernunftkonsens autonomer Individuen“ über die Frage geben, wer vom einen mehr und vom andern weniger will. Jeder Staat – beginnend mit dem liberalen „Nachtwächterstaat“, der nur richterliche Funktionen sich anmaßt – drückt logischerweise eine Präferenz für die Sicherheit aus, eine Präferenz, die immer auf Kosten der individuellen Autonomie geht, wenn individuelle Freiheiten zu seiner Verfassung gehören. Über Art und Reichweite der externen Freiheitsbeschränkung aber läßt sich auf dem Weg über Vernunftkonsense nicht verfügen. Da es keine „konsensuell-rationale“ Einigung über das Ausmaß der Freiheitsbeschränkung geben kann, wird es auch keine universellgültige Lösung dieser Frage geben. Mit anderen Worten: Das Ausmaß der in jedem Staat notwendigen Freiheits-einschränkung ist auch in Staaten mit Freiheitsgarantien immer willkürlich – den Ausdruck „willkürlich“ auf die bloße Denkmöglichkeit einer konsensuellen Zustimmung bezogen. Für die einen ist ein bestimmtes Ausmaß aus autonomer Zustimmung akzeptierbar, für andere ist dieses Ausmaß gerade noch hinzunehmen, für wieder andere nur „zähneknirschend“ tolerierbar, und für eine im Prinzip nie auszuschließende Anzahl von Menschen wird dasselbe Ausmaß der grundsätzlich notwendigen Freiheitsbeschränkung überhaupt nicht zu akzeptieren sein – das sind dann die „Revolutionäre“. Die Anteile der „begeisterten Ja-Sager“, der den Staat im Grundsatz „Tolerierenden“ und der „Revolutionäre“ können variieren. Nicht änderbar ist jedoch – und zwar in keinem Staat – die Situation eines derartigen Verteilungsspektrums. „Vernünftige“ politische Strategien werden darum bemüht sein, den Anteil der „Revolutionäre“ auf diesem Spektrum möglichst klein zu halten. Mehr ist in keinem staatlichen System garantierter Grundfreiheiten

möglich – soweit die grundsätzliche Lehre aus dem Entscheidungsdilemma des klassischen Liberalismus.

Für realistische Gemüter mag es eine triviale Lehre sein. Sie ist aber mehr als trivial, wenn man sie mit den Illusionen der politischen Weltanschauungen vergleicht. Im Weltanschauungsbereich dominieren sowohl bei Vertretern des Liberalismus wie des Sozialismus Idealbilder, für die der Konsensbegriff stets der Rahmen bildet. Auch die in der politischen Öffentlichkeit übliche Rede vom „Grundkonsens der Demokraten“ gehört dazu. Damit verbindet sich stets die Vorstellung, auch ein demokratischer Staat mit garantierten Freiheiten müsse – wenigstens der Idee nach – auf einer „moralischen“ Grundlage fußen, weil er an dem Erfordernis einer autonomen Zustimmung aller Bürger zu messen sei. Wenn wir den Begriff des Moralischen – wie in kantischer Tradition modernerweise üblich – auf die individuelle Freiwilligkeit beziehen, dann verlangt man damit eine „moralische“ Rechtfertigung des Staats. Wenn man sich jedoch durch die Folgerungen aus dem Entscheidungsdilemma belehren läßt, daß eine „konsensuelle“ Rechtfertigung des Staats nicht möglich ist, dann weiß man auch, daß es keine „moralische“ Rechtfertigung geben kann. Dieses Wissen liefert die Begründung meiner Hauptthese, daß Konsensstrategien gerade unter der Bedingung staatlich garantierter Individualfreiheiten kontraproduktiv sind, denn sie fordern die grundlegenden Dissense, d. h. die Meinungen und Handlungen derer heraus, die auf dem Spektrum der Verfassungseinstellungen von den „zähneknirschend Tolerierenden“ bis zu den „Revolutionären“ reichen.

Die historische wie die aktuelle Wirklichkeit liefert seit den Glaubenskriegen des 17. Jahrhunderts bis in die Gegenwart unseres Staats sowohl in der geistigen Kultur als auch in der realen Politik eindrucksvolle Beispiele zuhauf, die meine These stützen. In den 70er Jahren sind die mit neomarxistischen Konsensmodellen arbeitenden Bildungspolitiker –

etwa in der Schulpolitik meines Bundeslandes Hessen – am dissenserzeugenden Effekt ihrer Absichten gescheitert. Es waren Politiker, die sich keinesfalls als Verfassungsfeinde verstanden und auch nicht in diese Ecke gerückt werden sollten. Ihr politischer Fanatismus resultierte wie der der meisten ähnlich gesonnenen linken Studenten allein aus der für ihren Standpunkt charakteristischen „Vernunftkonsens-illusion“. Doch die gleiche dissenserzeugende Wirkung haben auch liberale beziehungsweise rechte Konsensstrategien, etwa solche einer „volkspädagogischen“ Vermittlung der „Grundwerte“ der Demokratie, einer demokratischen „Friedenserziehung“ oder irgendeiner Ethik für neue gesellschaftliche Verantwortlichkeiten von der Medizin bis zur Umweltdiskussion. Die Konsensstrategien haben – allerdings mit erheblich geringeren „sozialen Kosten“ und darum weniger spektakulär – auch in der Wissenschaftskultur die gleichen Dissenseffekte gezeitigt, allerdings mit der ebenfalls geringen Bereitschaft ihrer Repräsentanten, etwas im Hinblick auf die Unmöglichkeit einer „konsensuell-moralischen“ Verfassungsrechtfertigung daraus zu lernen. Denn es kann keine Rede davon sein, daß die langjährigen philosophischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen über Konsensmodelle in der politischen Philosophie – von Rawls und Buchanan bis zu Habermas und Apel – auch konsensfördernde Auswirkungen gehabt hätten. Im Gegenteil: Die zweifellos zu konstatierende Lebhaftigkeit und Intensität der Diskussionen dient ausschließlich der Maximierung des Dissenses und der Minimierung des Konsenses. Das ist gemäß westlichem Wissenschaftsverständnis fraglos ein durchaus wünschenswerter Zustand, weil die Herausforderung zur Kritik als ein positiver Wert gilt. Der Zustand muß nur im Licht des Konsensmaßstabes als kontraproduktiv bezeichnet werden.

Meine Kritik an den Konsensbegriffen läßt sich als ein indirektes Plädoyer für Pluralismus nehmen, eines Pluralis-

mus in der Demokratie, dessen Hauptfunktion darin besteht, die Verfassungsfrage zu entdramatisieren. Denn produktiv im Sinne einer stabilen Demokratie sind allein Verhältnisse wie Strategien, die zu einer Entmoralisierung des Verfassungsverhältnisses der Bürger führen. Banal gesprochen: Man tut dem demokratischen Staat einen Gefallen, wenn man Verhältnisse fördert, in denen die Bürger möglichst wenig um ihre „politischen Glaubensbekenntnisse“ angegangen werden. Wenn Konsense praktisch unmöglich sind, dann ist es eine unvorteilhafte Strategie, sich ausschließlich an wirkliche oder potentielle „Ja-Sager“ zu halten, wenn es um die Stabilität der Demokratie geht. Dann sind diejenigen, die der Verfassungsfrage gegenüber gleichgültig sind, und diejenigen, die den Staat „zähneknirschend“ ertragen, genauso wichtig wie die „Ja-Sager“. Die normalen Konsensstrategien haben leitbildhaft stets die „Ja-Sager“ zwecks Vergrößerung ihrer Zahl im Auge. Da es jedoch eine „defektierende“ Strategie ist, lockt sie immer nur die Gleichgültigen und die „Zähneknirschend-Tolerierenden“ zum nunmehr offenen Widerspruch, letztlich gar Widerstand heraus. Unter diesem Gesichtspunkt liegt der stabilitätsfördernde Sinn des Pluralismus ganz allgemein darin, daß er eine Entlastung von dieser – stets staatsgefährdenden – Konzentration auf die „Ja-Sager“ bewirkt. Denn gerade in liberalen Demokratien sind sehr viele Menschen mit der „staatlichen Grundstruktur“ deshalb leidlich zufrieden, weil sie Interessen verfolgen können und Dinge tun können, die nicht unmittelbar auch „Staatszwecke“ sind. Die bemerkenswerte Stabilität liberaler Demokratien verdankt sich dieser pluralistischen Entlastung von der Verfassungsfrage und nicht chimärischen Hoffnungen auf die Lösung des Legitimationsproblems auf dem Weg über einen Konsens und die Einigkeit aller.

ALEXANDER SCHWAN

Die bindende Kraft der Grundwerte

I.

Zu meinem Vorredner Werner Becker¹ befinde ich mich nicht in einem absoluten, sondern lediglich in einem partiellen Dissens. Ich möchte vor zu einseitiger Betrachtungsweise – die ich in einer zu starken Formalisierung und in einer absoluten Pluralisierung der Demokratie sehe – und vor falschen Alternativen – Autonomie versus Sicherheit, Pluralismus versus Konsens – warnen. Meine Gegenthesen lauten, daß zwar das breiteste pluralistische Spiel der Kräfte und Interessen und die demokratischen Verfahren und Regeln von großem, nicht zu unterschätzendem Wert sind, daß aber dieser ihr Wert gerade in einer *inhaltlichen Werthaftigkeit der pluralistischen Demokratie überhaupt* gründet, die zu erkennen eine Reflexion voraussetzt, welche sich immer wieder um einen Grundkonsens in der Schätzung und Anerkennung der demokratischen Grundwerte bemühen muß. Auf der Basis dieses Grundkonsenses können nach verfassungsmäßig festgelegten Verfahren die im Pluralismus legitimen Konflikte ausgetragen werden und kann zugleich festgestellt werden, wo Konfliktpositionen zwar vielleicht scheinlegal, aber dennoch illegitim, weil antipluralistisch, freiheitsgefährdend und demokratiefeindlich sind, wie z. B. die nationalsozialistische Bewegung vor, mit und nach ihrer Machtergreifung.

¹ Vgl. in diesem Band S. 319 ff. Der Beitrag von Werner Becker und dieser mein zweiter Beitrag wurden (ebenso wie die von Martin Kriele und Albrecht Randelzhofer, Gesine Schwan und Claus Offe, Ludger Honnefelder und Walter Schmithals sowie Karl-Otto Apel und Otfried Höffe) in der Vorlesungsreihe als Referat und Korreferat an jeweils einem gemeinsamen Termin gehalten, während alle übrigen vorstehend abgedruckten Beiträge Einzelvorträge waren.

Eine bessere, gründlichere Besinnung auf die Grundwerte der Demokratie zu jener Zeit hätte die tödliche Bedrohung der Freiheit früher, allgemeiner und deutlicher sichtbar gemacht, als dies geschah. Sie gehört integral zu einer lebendigen, überlebens- und entwicklungsfähigen pluralistischen Demokratie, die den Kern der politischen Kultur des Westens ausmacht. Daß sie in Deutschland nicht hinreichend präsent war, ist maßgeblich dafür geworden, daß Deutschland zeitweilig zu dieser politischen Kultur in jenen Freund-Feind-Gegensatz geriet, von dem Ernst Nolte gesprochen hat². Wenn wir derartiges in Zukunft dauerhaft vermeiden wollen, dann kommt es darauf an, daß wir uns einige entscheidende inhaltliche Prämissen immer wieder klarmachen, von denen unser äußeres und inneres Wohl (das uns mit dem Westen verbindet) abhängt. Solche Prämissen sind niemals zu dekretieren, zu befehlen, zu erzwingen; das wäre gegen ihren eigenen Sinn. Sie sind jedoch stets von neuem zu erinnern, zur Diskussion zu stellen, durch Erziehung, Überzeugungsarbeit und freie Aneignung zu aktualisieren.

In unserer Universitätsvorlesung ist unter den verschiedensten Aspekten immer wieder herausgestellt worden, daß die westliche Kultur nicht die eine, absolute, dogmatisch fixierbare Wahrheit „hat“, sondern die Pluralität der Weltanschauungen, politischen Bewegungen, sozialen Kräfte, ökonomischen Faktoren und der für unterschiedliche Interessen und Ideen eintretenden Gruppen, Organisationen und Institutionen anerkennt. Dieser „Pluralismus“ kennzeichnet die Wirklichkeit der modernen, nachaufklärerischen, nachrevolutionären, hochindustriellen und hochtechnisierten Lebenswelt des Westens. Der Pluralismus ist der Raum, der Boden und die Bedingung für die Freiheit und Autonomie aller dieser Tendenzen und Kräfte. Aber die Freiheit, die

² So in der Diskussion zu seinem Vortrag.

Autonomie und auch der Pluralismus selbst sind nicht absolut. Sie gehen nicht bis zur totalen Beliebigkeit, zur Anarchie, zum Chaos, woraus in aller Regel die Usurpation einer partikularen Macht erwächst.

Der Pluralismus bedarf eines Rahmens, einer Ordnung, wodurch die Regeln und Verfahren für das Verhältnis der vielen Kräfte und Tendenzen zueinander erst festgelegt werden, das auch Konflikte zwischen ihnen nach Gesichtspunkten der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens schlichten läßt. Eine derartige Ordnung muß zwar dem Willen der Subjekte, der Tendenzen und der Kräfte selbst entspringen, sie muß in ihrer Anerkennung aufgehoben sein. Sie kann jedoch inhaltlich nicht beliebig sein, gerade wenn sie allen einen prinzipiell gleichen Anteil an der gemeinsamen Freiheit, Gerechtigkeit und Friedenssicherung einräumen soll. Mit der Ordnungsstiftung und -erhaltung selbst sind schon inhaltliche Ziele gesteckt, die zu öffentlichem Bewußtsein gebracht werden müssen, damit sie von allen mehr oder minder erkannt, mitgetragen und realisiert werden können. Sie eben können in den sog. Grundwerten vorgestellt werden.

Um deren genauere Bestimmung, Interpretation und Realisierung muß allerdings gerungen werden; darum kommen wir in der pluralistischen politischen Kultur des Westens nicht herum. Das ist auch gar nicht schlimm; im Gegenteil, die ständige Auseinandersetzung darüber macht vielmehr gerade den entscheidenden Gehalt und die Dynamik dieser Kultur aus. Es ist jedoch zugleich entscheidend, daß die zentralen Auseinandersetzungen auf solche Grundwerte bezogen bleiben und sie nicht preisgeben, vielmehr umgekehrt in ihrer politischen Relevanz bekräftigen, sinnfällig machen, realisieren helfen. In der pluralistischen Demokratie könnte man zwar frei und friedlich beschließen, die Freiheit abschaffen und die Friedenssicherung aufs Spiel setzen zu wollen; doch dann wäre es um ihr eigenes Überle-

ben geschehen, es wäre mit ihr aus. Eine demokratische politische Kultur kann nur bestehen, wenn es ihr gelingt, ganz bestimmte Werte grundsätzlich zustimmungs- und tragfähig zu halten: eben dann handelt es sich um die Grund-Werte eines Grund-Konsenses. Sie kommen sinnvollerweise im Grundlegungsteil einer demokratischen Verfassung, die idealiter aus dem Willen der Bürger und Gruppen bzw. aus der Volkssouveränität, konkret aber in der Vorgabe eines historischen, konstitutiven Aktes begründet ist, aber die Bürger und Gruppen motiviert und bindet, zum Ausdruck. Der in der Verfassung verankerte Grundkonsens ist durchaus realen Gehaltes, allerdings „nur“ als einerseits geschichtlich konstitutiver, zugleich andererseits als approximativer Ziel-Wert, zusammengefaßt als ständige, gegenwartsrelevante regulative Idee.

II.

Welche Grundwerte enthält also die Verfassung, sagen wir durchaus: das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, mit dem wir auf exemplarische Weise den Anschluß an die politische Kultur des Westens wiedergewonnen haben? Das zentrale Thema des Grundlegungsteils der Verfassung (GG Art. 1–19) sind die Würde der Person und ihre Grundrechte. Die Menschenwürde wird für unantastbar erklärt und kann als der erste Grundwert der Verfassung und des von ihr normierten Zusammenlebens der Individuen gelten. Aus ihm leiten sich unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte sowie kodifizierte Grundrechte der Person ab, die alle staatliche Gewalt als unmittelbar geltendes Recht binden und somit für sie wie für die Individuen selbst Richtschnur, Maßstab und Schranke des Handelns darstellen.

Die Würde der Person läßt sich im Sinne unbedingter Werthaftigkeit verstehen, jedoch nicht kraft subjektiver Ein-

schätzung, so als würden von einer bestimmten Leistung der Person und ihrer dadurch begründeten Wertschätzung in der Gesellschaft ihre Würde und deren Grad und Maß abhängig gemacht. Vielmehr verweisen die Unantastbarkeit, Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit von Menschenwürde und Menschenrechten auf Wahrheiten, die der Gesellschaft, dem Staat, selbst jedem Individuum vorgegeben und ihrer Disposition entzogen sind. Es sind dies mit der Natur des Menschen mitgegebene unumstößliche Grunddaten durchaus ontologischer Qualität.

Aus diesen Grunddaten folgen die anderen in der Verfassung angelegten Grundwerte demokratischen Zusammenlebens: Freiheit, Leben, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Pluralität und Friede. Sie alle gehören zusammen, bedingen einander, begrenzen sich dadurch auch, dürfen also – so wesentlich jeder von ihnen für das sittliche und politische Leben ist – nicht als einzelne verabsolutiert und extrem ausgelegt werden. Die Freiheit, die die Verfassung eröffnet und garantiert, ist nicht schrankenlose Willkür oder totale Emanzipation von aller Verpflichtung und Ordnung, sondern eine gerade an das Sittengesetz, an die Berücksichtigung der Rechte der Mitmenschen und an die Übernahme von Pflichten in der Gemeinschaft gebundene und so orientierte Freiheit; Freiheit ist Freiheit von unrechtmäßiger Gewalt, d. h. von willkürlichen Beschränkungen der Handlungssphäre des Individuums durch den Staat oder durch Dritte, Freiheit der Wahl und Selbstbestimmung, aber damit auch Freiheit zur Mitwirkung und Mitverantwortung in Gesellschaft und Staat. Dieser Grundwert verlangt nach einer freiheitlichen, rechtsstaatlichen und sozialen Demokratie. Die Freiheit findet im Gebot der Bindung an die Verfassung nicht nur Begrenzung, sondern auch eine Form ihrer sinnhaften Erfüllung.

Ebenso steht es mit dem Gut des Lebens. Sein Schutz ist Voraussetzung, Schranke und Teilinhalt des Vollzugs der

Freiheit. Mit der Freiheit verknüpft sich weiterhin spannungsreich der Grundwert der Gleichheit, die ebenfalls nicht total, als vollständige Gleichmacherei, vielmehr als Gleichheit im Recht, aber auch als die grundlegende Gleichheit aller Menschen in ihrer personalen Natur und Würde ungeachtet und trotz der Unterschiede des Geschlechts, der Abstammung, der Rasse, der Sprache, der Heimat und Herkunft, des Glaubens, der religiösen oder politischen Anschauungen begriffen ist. Gleichheit in diesem Verständnis verweist auf den Grundwert der Gerechtigkeit als austeilender und ausgleichender Gerechtigkeit, als Zuerkennung gleichwertiger Lebenschancen (im Sinne von Entfaltungs-, Teilhabe- und Leistungschancen) für alle Bürger, bedingt die Sozialpflichtigkeit des Eigentums und ist ihrerseits an das Sittengesetz gebunden.

Die Gemeinwohlverpflichtung des Grundgesetzes impliziert auch den Grundwert der Solidarität, und zwar nicht als parteilicher Kampfgenossenschaft zur Durchsetzung partikularer, ideologischer Interessen, sondern als in das Wesen der Person eingestiftete Verbundenheit aller Individuen in der Gemeinschaft und mit der Gemeinschaft, also als konkret verfaßte und geordnete Partnerschaft. Diese besagt jedoch nicht Uniformität, sondern eben Pluralität: Vielfalt, Fülle und Entfaltungsreichtum der individuellen und gemeinschaftlichen Bestrebungen und Werke, aber in der notwendigen Einheit und Ordnung und gemäß dem durch politische Rechte und ethische Pflichten gesetzten Maß.

Genannt sei last not least ein weiterer wichtiger Grundwert, mit dem die Freiheit sich verknüpft: der Friede. Verlässliche Sicherung und volle Entfaltung der individuellen und gemeinschaftlichen Freiheit sind nur im Frieden möglich; Friede ist ein bedeutsamer Ausdruck dessen, wie die eine Freiheit die andere Freiheit achtet und hütet. Zu solchem Frieden gehören zentral der Rechtsfriede und der soziale Friede, die die freiheitliche rechts- und sozialstaatli-

che Ordnung zu gewährleisten haben. Es gehört dazu aber auch der Friede nach außen oder der Friede der Staaten untereinander. Die Freiheit bedarf dieses Friedens, wenn sie sich ungestört entfalten können soll; sie muß sich aber ihrerseits auf seine Herstellung und Sicherung richten, sofern sie andere Freiheit in ihren Willen respektierend und bejahend aufnimmt. Die Freiheit ist, wenn sie sich in ihrem Vollgehalt selbst richtig versteht, der sicherste Garant des Friedens; sie ist es aber eben als verantwortliche, an diese Aufgabe gebundene. Umgekehrt ist der Friede strikt auf die Freiheit rückbezogen. Friede um jeden Preis, z. B. den Preis der Selbstaufgabe, kann es sinnvollerweise nicht geben, er ist lediglich „die Ruhe eines Kirchhofs“.

Die damit genannten Grundwerte enthalten, wie sich zeigt, selbst Teilinhalte der Freiheit. Sie können auch als Zielsetzungen des Wirkens der Freiheit begriffen werden. Die Freiheit bewährt sich in ihrer Realisierung; sie ihrerseits stellen keine menschenwürdigen Gehalte dar ohne die Freiheit. Leben ohne Freiheit, Gleichheit ohne Freiheit, soziale Gerechtigkeit ohne Freiheit und Friede ohne Freiheit sind teils menschenunwürdige, teils überhaupt unmögliche Sachverhalte und jedenfalls keine humanen Grundwerte. Mit der Freiheit zusammen und in ihr gegründet bieten sie dagegen den entwickelten Bestand der ethischen Prinzipien, aus denen Politik, politische Ordnung und politisches Handeln in der politischen Kultur des Westens legitimierbar sind.

Die Politik ist im Prinzip legitimiert, sofern sie sich an diesen Grundwerten orientiert, indem sie sich der Aufgabe ihrer möglichst weitgehenden Verwirklichung im sozialen Leben unterstellt. Sie kann dazu nur die Mittel einsetzen, die den Wesensmomenten der Freiheit gemäß sind, also nur demokratische und rechtsstaatliche. Das gilt für die staatlichen Organe gleicherweise wie für jeden Bürger. Wo aber illegitime, d. h. unfreiheitliche, antidemokratische, unrechtmäßige Gewalt auftritt und sich durchsetzt, ist – wenn

friedliche Mittel zu ihrer Abwendung versagen – Widerstand erlaubt, in extremen Situationen sogar geboten (vgl. GG Art. 20, 4).

Sollen die genannten Grundwerte gelten und wirksam sein, so bedarf es der Pflege und Übung ihnen zugeordneter Tugenden: z. B. des Freimuts, der Zivilcourage, der Rücksicht, der Toleranz, des Gerechtigkeitssinnes, des Maßhaltens, der Kompromißbereitschaft, der Disziplin, der Ordnungsliebe, der Fairneß, der Dialogfähigkeit, der Einsatz- und Hilfsbereitschaft, der Fähigkeit zu konstruktiver Kritik usw. Eine demokratisch orientierte Erziehung muß auf die Pflege solcher Tugenden und die Einübung der durch sie geprägten Verhaltensmuster bedacht sein. Umgekehrt sind die Tugenden nicht Selbstzweck. Sie brauchen eine inhaltliche Ausrichtung an legitimierbaren Leitbildern und Zielen. Diese sind in den Grundwerten vorgestellt. Es kommt im individuellen und gemeinschaftlichen Leben auf die Verwirklichung der Grundwerte durch die Anwendung von individuellen und sozialen Tugenden an. Dazu erziehende Bildung ist dann strikt wertgebunden und keinesfalls wertneutral.

Auf diese Tugenden und Grundwerte ist die demokratische politische Kultur angewiesen. Deren Verfassung – im weitesten Verständnis – legt ihrerseits das individuelle, gesellschaftliche und staatliche Handeln damit fest: es ermöglichend, begrenzend, strukturierend, herausfordernd, anweisend, bindend. Die politische Kultur und ihre Verfassung sind charakterisiert durch eine allgemeine Wertgebundenheit, zugleich durch Wertoffenheit bei der Auslegung und Anwendung im Detail, die ständiges Abwägen und Entscheiden, häufig auch zwischen den Grundwerten selbst, folglich ein Setzen von Prioritäten erfordern. Hier ist und bleibt die Auseinandersetzung um die angemessene Realisierung und Geltung der Grundwerte möglich, ja nötig.

Die Grundwerte fallen weder als absolut und zweifelsfrei gegebene Größen vom Himmel, noch sind sie der totalen subjektiven Beliebigkeit anheimgegeben. Sie sind notwendige ethische Postulate, die immer wieder versuchsweise zu verwirklichen sind. Im Rahmen der durch Antike und Christentum geprägten Tradition sind sie spezifische geschichtliche Errungenschaften der Aufklärung und der Bürgerlichen Revolution, die nicht ohne substantiellen Verlust an Humanität des individuellen und gesellschaftlichen Lebens wieder aufgegeben werden können.

III.

Wir sind in der Universitätsvorlesung von der heutzutage verbreiteten Orientierungskrise ausgegangen, die mannigfache brisante sog. Überlebensfragen – Gefährdung des Friedens, der Natur, der Umwelt, des Sozialstaates, der Ernährung in der Dritten Welt, aber auch der Menschenrechte und der demokratischen Freiheiten in zahlreichen Regionen der Erde – heraufbeschwört und angesichts deren von manchen Bürgern die politische Freiheit als Last empfunden oder aber als Luxusgut abgewertet wird. Wir haben uns in dieser Reihe nicht die Aufgabe stellen können, die einzelnen Probleme als solche selbst zu thematisieren und zu lösen, sondern sind der Frage nachgegangen, *ob die Grundlagen* der politischen Kultur des Westens *geistige, soziale und konstitutionelle Voraussetzungen bieten*, solche Probleme und mit ihnen die Orientierungskrise anzugehen und überwinden zu helfen, wenn man sich nur auf sie gründlich und bewußt genug besinnt. Ob die einzelnen Beiträge und die Universitätsvorlesung im Ganzen darauf plausible Antworten geben konnten, müssen die Zuhörer und Leser beurteilen.

Ich kann aus meiner Warte abschließend nur so viel feststellen: Der Bewußtseins-, Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß braucht in der pluralistischen Demokratie

des Westens meist geraume Zeit, um zu einer angemessenen Aufarbeitung, Klärung und Lösung auftretender Probleme zu gelangen, und er bleibt oftmals besorgniserregend defizitär. Dennoch hat die pluralistische Demokratie – und nur sie – die Chance, auf dem Wege freier Einsicht und breiter, öffentlicher Willensbildung, mit ihrer Dissenstoleranz und Herausforderung produktiver, gerade auch kritischer Kräfte (Thomas Nipperdey)³, durch die Schaffung eines allgemeinen Grundkonsenses in Lebensfragen der Gesellschaft, den die vielen einzelnen in ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse bilden, somit doch durch relativ große Systemelastizität und -stabilität einen – schwierigen, stets neu zu erprobenden – Ausgleich, schließlich und zugleich mit Hilfe der einzig menschenwürdigen Verfassung das heute und zukünftig erforderliche Problemlösungspotential zu erzeugen. Gewiß geht dies nur in einer mühsamen, langwierigen, manchmal verlustreichen Entwicklung vonstatten, jedoch insgesamt immer noch schneller und erfolgversprechender als in anderen heute vorfindlichen (autokratisch-bürokratischen) Systemen, die daher für die pluralistische Gesellschaft keine Alternative darbieten können.

Chance ist keine sichere Gewähr. Die pluralistische Gesellschaft braucht in der schwierigen Gegenwartssituation einerseits eine Stärkung der Regierungs-, Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit der staatlichen Organe, andererseits und zugleich eine Aktivierung kooperativer und konstruktiver Mitverantwortung der Individuen sowie der gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen. Denn es geht um nicht weniger als um die solidarische Mitwirkung aller Bürger, Gruppen, Organisationen und Institutionen bei dem dringlichen lebenswichtigen Versuch, den aufgetretenen materiellen und geistigen Krisenerscheinungen so zu begegnen, daß die möglichst gerechte Verteilung unabweis-

³ Vgl. dazu in diesem Band S. 183 f.

barer gemeinschaftlicher Lasten mit der Sicherung und weiteren Entfaltung der individuellen und politischen Freiheit integral verknüpft wird. Von der Lösung dieses Grundproblems hängen der Fortbestand und die weitere Entwicklung der politischen Kultur des Westens maßgeblich ab⁴.

⁴ Vgl. zum Ganzen weiterführend bes.: *Günter Gorschenek* (Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. München 1977; *Alexander Schwan*, *Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus*. München 1978; *Ansgar Paus* (Hg.), *Werte – Rechte – Normen*. Kevelaer/Graz-Wien-Köln 1979; *Heinrich Oberreuter* (Hg.), *Grundwerte*. Stuttgart 1979 (*Politische Bildung*, Nr. 3/1979); *Hans Vorläufer*, *Verfassung und Konsens. Der Streit um die Verfassung in der Grundlagen- und Grundgesetzk Diskussion der Bundesrepublik Deutschland. Untersuchungen zu Konsensfunktion und Konsenschance der Verfassung in der pluralistischen und sozialstaatlichen Demokratie*. Berlin 1981; *Gerd Hepp*, *Zerfall der politischen Kultur? Wertvorstellungen im Wandel*. Köln 1984 (Hg. von der Kath. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach); *Klaus Weigelt* (Hg.), *Werte – Leitbilder – Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur*. Mainz 1985. – Abschließend ist jetzt als zeithistorische Darstellung und Würdigung dieser und unserer gesamten Thematik dringend zu empfehlen: *Karl Dietrich Bracher*, *Politik und Zeitgeist. Tendenzen der siebziger Jahre*, in: K. D. Bracher/W. Jäger/W. Link, *Republik im Wandel 1969–1974. Die Ära Brandt*. Stuttgart-Mannheim 1986 (*Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 5/I), S. 283–406, bes. S. 338 ff. Brachers profunde und weitgespannte Abhandlung reicht ungeachtet des Titels bis in die unmittelbare Gegenwart.

V. Ergebnisse

GESINE SCHWAN

Individuelle Freiheit als Grundnorm der politischen Kultur des Westens. Sieben Thesen zum Abschluß der Universitätsvorlesung

1. Die Freiheit des Individuums von vorgegebenen Ordnungen und Autoritäten, sein Grundrecht, über die eigene Lebensführung selbst zu bestimmen, sowie die gewaltfreie, d. h. rechtliche Regelung von Konflikten, die aus dem individuellen Selbstbestimmungsrecht folgen, haben sich als entscheidendes Kennzeichen der geistig-politischen Kultur des Westens herausgestellt.

2. In der Gegenwart geraten die Gefährdungen, die sich aus der Freiheit für das Individuum ergeben, scharf in den Blick. Dazu gehören

- die weltanschauliche Verunsicherung, die Erfahrung der Bodenlosigkeit;
- die soziale Desintegration, das Auseinanderfallen von Primärgruppen;
- die zügellose Ausbeutung der Natur infolge von Technik und Wissenschaft;
- die zunehmenden Kosten der Industriegesellschaft wie Vergiftung der Umwelt und Abfallschwemme;
- die Ermöglichung der Rüstungsspirale und des atomaren Selbstmords der Gattung Mensch;
- das Überhandnehmen und die Dysfunktionalität von Bürokratien, die zum Schutz der sozialen Freiheit des Individuums entstanden sind.

3. Wenn individuelle Freiheit und autonome Vernunft eher als Gefahr denn als Segen erlebt werden, entsteht die

Versuchung, beide außer Kraft zu setzen oder erneut vorgegebenen Autoritäten unterzuordnen. Sie äußert sich

- in weltanschaulicher oder politischer Sektenbildung anstelle offener Kommunikation;
- im Wunsch, zum „einfachen Leben“, zur innergesellschaftlichen oder nationalen Autarkie zurückzukehren, um aus dem industriellen Wettlauf und den daraus folgenden Gefährdungen auszusteigen;
- im Vorrang, den man dem nackten Überleben vor der Sicherung von Freiheit und Menschenrechten einräumt;
- im Versuch, die Vernunft als Medium der Erkenntnis und der Verständigung durch Gefühle und Stimmungen zu ersetzen;
- im Rückzug in „staatsfreie“ private Freiräume zur Rettung der subjektiven Autonomie.

4. In diesen Rückzugstendenzen verweist die Konjunktur der Forderung nach Autonomie darauf, daß ein Rückschritt hinter die westliche Aufklärung und die individuelle Freiheit im Ernst ohne Selbst- oder Fremdtäuschung nicht möglich ist, denn die Autonomie wird ja gerade im Namen einer ungestörten Selbstbestimmung reklamiert. Der Kern der zuvor genannten Versuchung besteht somit darin, die Freiheit des Individuums durch Rückschritt oder durch Abkoppelung, d.h. durch Verriegelung des Individuums gegen die Außenwelt, zu verwirklichen. Dies ist das Wesen der politischen Reaktion. Ihr zentrales Element ist ein grundlegender Geschichts- und Kulturpessimismus.

5. Die Voraussetzung dafür, der reaktionären Versuchung nicht anheimzufallen, ist Vertrauen in die Möglichkeit einer menschenwürdigen Zukunft, in einvernehmliches Handeln mit den Mitmenschen, in die Chancen vernünftiger Verständigung, in das demokratische System des Zusammenlebens. Nicht zufällig ist Vertrauen – „trust“ – eine Grundkategorie westlichen Demokratieverständnisses.

6. Vertrauen kann nicht gedeihen, wo Täuschung und gegenseitige Übervorteilung vorherrschen, wo die Sorge auch nur einer Minderheit vor der Nichtbeachtung ihrer zentralen Interessen und Werte besteht. Blindes Vertrauen ist *nicht* demokratisch. Vertrauen fordert die kontinuierliche Erfahrung, daß in Konflikten alle Argumente und Interessen ernsthafte Berücksichtigung finden. Vertrauen verlangt die Bindung dessen, dem man vertraut, an Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Deren Verwirklichung hängt von der subjektiven moralischen Einstellung der Menschen und von der Art des objektiven politischen Systems ab, in dem sie leben. Das politische System kann Wahrheit und Wahrhaftigkeit durch die Garantie der Meinungsfreiheit und die allgemeine Rechtssicherheit begünstigen, es kann umgekehrt als Willkürherrschaft beides abtöten.

Am Beispiel zweier gegenwärtig besonders drängender Probleme, der Umwelt- und der Friedenssicherung: Lösungen von seiten unbefragbarer Autoritäten werden ihnen weder in der Sache gerecht, noch können sie durchgesetzt werden. Erfolg verspricht nur ein Weg, auf dem die Gefahren, Konflikte und Lösungsmöglichkeiten ungehindert ausgesprochen werden können, so daß ein zumindest mehrheitlich freiwilliger Konsens auf der Grundlage gemeinsamer Informationen möglich ist.

7. Fazit: Die individuelle Freiheit bringt zwar vielfache Gefahren mit sich, sie bietet aber zugleich die aussichtsreichste Chance, diese Gefahren abzuwehren. Denn der dazu notwendige zumindest mehrheitliche Konsens bedarf eines politischen Systems, das gegenseitiges Vertrauen auf der Basis von möglichst freier wahrheitsgemäßer Information und wahrhaftiger Kommunikation ermöglicht. Das damit bezeichnete politische System der Freiheit findet in der Gewaltenteilung, der garantierten Rechtssicherheit und der sozialen Gerechtigkeit seine zuverlässigsten Stützen.

KLAUS W. HEMPFER

Der Westen: Von der geographischen zur normativen Identität – einige zusammenfassende Thesen

1. Ausgangspunkt für den Reflexionsprozeß über die Grundlagen der politischen Kultur des Westens war die Konstatierung von Krisenphänomenen, die es allererst notwendig machten, sich bestimmter Grundlagen neu zu versichern. Solche Krisenphänomene sind in allen Bereichen zu konstatieren und reichen von der Gewalt als Politikersatz bis hin zur ethischen und epistemologischen Anarchie.

2. Der geographische Begriff des Westens wurde durch die Verbindung mit ‚politischer Kultur‘ zu einem politischen Begriff. Dieser politische Begriff ist im Gegensatz zum geographischen hinsichtlich seiner Extension ein notwendig historisch variabler, insofern sich ‚der Westen‘ als politischer Begriff gerade durch die allmähliche Herausbildung und Akzeptanz einer bestimmten Menge von Normen für politisches und generell gesellschaftlich-kulturelles Handeln konstituiert. So gehören heute große Teile Mittel- und Osteuropas aufgrund bestimmter politischer Gegebenheiten diesem Westen nicht mehr an, weil sie vom Rechtswesen über die Verfassung bis hin zum wissenschaftlichen Diskurs wesentlich andere Normen als verbindlich voraussetzen, obwohl diese Gebiete historisch z. T. entscheidend an der Herausbildung dessen beteiligt waren, was die politische Kultur des – heutigen – Westens ausmacht. Der ‚Westen‘ ist also nur in seinem Ursprung und vordergründig ein geographischer Begriff, was ihn konstituiert – und dies hat die Vortragsreihe in aller Deutlichkeit gezeigt –, ist die Geltung einer bestimmten Menge normativer Voraussetzungen, die

im Falle der Ablehnung notwendig zur Ausgrenzung aus dem ‚Westen‘ führt.

3. Die beiden zentralen normativen Voraussetzungen, die in nahezu jedem Beitrag, wenn auch natürlicherweise in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen, zur Sprache kamen, sind Freiheit und Vernunft. Der Freiheitsbegriff ist für die Fundierung der Menschen- und Bürgerrechte (M. Kriele, A. Randelzhofer) genauso zentral wie für die christliche Fundierung der Ethik (L. Honnefelder, W. Schmithals), er bestimmt die philosophische Reflexion (A. Schwan) genauso, wie er als Norminstanz historischer Prozesse fungiert (E. Nolte, Th. Nipperdey), die er allererst auslöst bzw. theoretisch begründet. Ja man könnte so weit gehen zu sagen, daß sich selbst das Prinzip autonomer Vernunft, das in der Folge dann zu einer selbständigen Fundierungskategorie wird, aus dem Prinzip der Freiheit herleitet, insofern die Konstitution autonomer Vernunft die Befreiung von verbindlichen Autoritäten zur Voraussetzung hatte (K. W. Hempfer). Umgekehrt setzt die Realisation von Freiheit die vernunftmäßige Kritik an und Destruktion von nur autoritativ und/oder machtmäßig abgesicherten Institutionen voraus, so daß sich die Kategorien ‚Freiheit‘ und ‚Vernunft‘ in einem offensichtlichen Interdependenzverhältnis zueinander befinden. Dies erklärt nicht zuletzt ihr gemeinsames Eintreten in die Weltgeschichte in ihrer für die Neuzeit spezifischen Ausprägung in der italienischen Renaissance und ihren gemeinsamen ‚Siegeszug‘ in der von England und Frankreich ausgehenden gesamteuropäischen Aufklärung.

Die Aufklärung schuf, auch wenn sie die Französische Revolution in ihren extremen Ausprägungen sicherlich nicht wollte, die geistigen Voraussetzungen, die eine grundsätzliche Transformation der Gesellschaft denkbar machten und die im Zusammenwirken mit sich gleichzeitig vollziehenden ökonomischen, sozialen und politischen Veränderungen zur

Herausbildung der Bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts führte.

4. Wenn diese Bürgerliche Gesellschaft in sehr weitgehender Abstraktion durch eine bis dahin unbekannte ‚Dis-senstoleranz‘ (Th. Nipperdey) charakterisiert ist, so ist diese die Voraussetzung für den sich im 20. Jahrhundert ausbildenden Pluralismus in allen Lebensbereichen. Gleichzeitig zeigte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts speziell im Zusammenhang der Industrialisierung und der hieraus erwachsenden sozialen Spannungen, daß die Dissenstoleranz ihre Belastungsgrenze hatte und zunächst zu ihrer Bestandssicherung die Ausgrenzung von Problemen wie demjenigen der Entstehung des Industrieproletariats vornehmen mußte.

Die aus der Industrialisierung resultierende und durch den Sozialismus geprägte Arbeiterbewegung war entgegen ihren ursprünglichen Zielen und der eigenen Einschätzung in eine zur pluralistischen Demokratie transformierte Bürgerliche Gesellschaft integrierbar (E. Nolte), während sich aus der Marxschen Philosophie der eigentliche Antipode zu einer westlich-pluralistischen Demokratie entwickelte.

5. Wenn der Marxismus einerseits seine Wurzeln in bestimmten, nicht nur in marxistischer Perspektive ‚objektiven‘ gesellschaftlichen Problemen des anbrechenden industriellen Zeitalters hatte, so hatte er seine Wurzeln andererseits aber auch und gerade in der ‚Aufhebung‘ aufklärerischer Rationalität (G. Göhler), die im Idealismus vollzogen wurde und die letztendlich bis in die Aufklärung selbst zurückreicht. Rousseau wird zum Ahnherrn eines neuen politischen Moralismus, der eine apriorisch gesetzte Anthropologie – die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen – wider falsifizierende Erfahrung zu behaupten und in politisches Handeln umzusetzen sucht. Zugleich wird Rousseau zum Ahnherrn des Typs identitärer Demokratie, der bei seiner praktischen Realisation in Rußland in die „Diktatur einer selbsternannten Avantgarde gemündet“ ist

(G. Schwan). Demgegenüber entwickelt sich im Westen die liberale bzw. repräsentative Demokratie zur dominanten Regierungsform, so daß die beiden fundamentalen Demokratietypen zwar gleichermaßen westlichen Ursprungs sind, zugleich aber die aktuellen politischen Systeme in Ost und West fundamental differenzieren.

6. Wenn mit dem Idealismus zumindest teilweise ein spezifisch deutscher Sonderweg begann, ein Sonderweg, der glaubte, die offenkundigen Mängel aufklärerischer Rationalität durch einen Rückfall in irrationale, d. h. falsifizierender Erfahrung nicht mehr unterworfenen Systemkonstrukte ‚aufheben‘ zu können, so bleibt freilich auch der Marxismus als ein ‚Auf-die-Füße-Stellen‘ idealistischer Spekulation eben diesem Charakter rein spekulativer Fundierung verhaftet. In dem Maße nun, in dem philosophische Spekulationen zur Praxis politischen Handelns gemacht und jederzeit überholbare Denkmodelle zur nicht mehr hintergehbaren Wahrheit hypostasiert wurden, brach ‚das Zeitalter der Ideologien‘ (K. D. Bracher) an, und es kam zur Ausbildung totalitärer Systeme in West wie Ost.

7. Während sich im Osten der Totalitarismus stabilisieren konnte, verlief die Entwicklung westlicher politischer Kultur trotz des deutschen und einiger anderer Sonderwege insgesamt anders. Die Dissenstoleranz der bürgerlichen Gesellschaft war so groß, daß sie auch ursprünglich Ausgegrenztes nicht nur einzugrenzen, sondern einzubeziehen verstand und sich dabei selbst grundsätzlich veränderte, ohne fundamentale Normen eigener Identitätskonstitution aufzugeben. Der Wandel der bürgerlichen Klassengesellschaft zu einer funktional differenzierten Gesellschaft, die die in jeder Gesellschaft notwendige Differenzierung nicht mehr an vorgegebene Klassenschranken bindet, vollzog sich unter Bewahrung des Vernunft- und Freiheitsprinzips, wobei Erfordernisse des Gleichheitsprinzips als *conditio sine qua non* von sozialer Gerechtigkeit einbezogen wurden. Para-

digmatisch hierfür ist nicht nur der Übergang vom Klassen- zum allgemeinen Wahlrecht, sondern gleichermaßen derjenige von der ‚reinen‘, liberalistischen zur sozialen Marktwirtschaft, ein Aspekt, der in der Ringvorlesung wohl zu kurz kam.

8. Wenn ‚Freiheit‘ und ‚Vernunft‘ in der politischen Kultur des Westens nach wie vor die dominanten und identitätsstiftenden Kategorien sind, so sind sie dies sicher nicht mehr in dem hinsichtlich ihrer Problematik unreflektierten Sinn der Aufklärung. Während Freiheit durch Gleichheit, soziale Gerechtigkeit und die Aufrechterhaltung von Freiheit selbst begrenzt ist, Freiheit also zugleich immer auch Bindung im Sinne von Bindung an Freiheit ist und somit keine individualistische oder spontaneistische Anarchie bedeutet, so ist auch Vernunft längst nicht mehr die utopische Kategorie der Aufklärung. Vernunft definiert sich nicht mehr durch den sicheren Besitz von Wahrheit, sondern Vernunft ist das, was den Weg zur Potentialität von Wahrheit nicht zu verstellen versucht. Wenn die gesamte neuere Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, zumindest seit Popper, darauf hinausläuft, daß Wahrheit kein endgültiges Wissen, sondern ein vorläufiges, dem jeweiligen Wissens- bzw. Theoriestand entsprechendes und damit zwar kein beliebiges, wohl aber ein relatives Konstrukt ist (H. Popper), dann haben wir das epistemologische Pendant zur pluralistischen Gesellschaft. Die pluralistische Gesellschaft ist nicht anarchisch – das wäre das Ende jeglicher Gesellschaft –, sie läßt sich ein auf eine Fundierung von Normen, selbst wenn sie dafür in letzter Instanz ‚nur‘ das sehr abstrakte Prinzip der universellen Kommunikationsgemeinschaft im Sinne K.-O. Apels zu formulieren vermag. Lassen sich spezifische Normen wie diejenige der politischen Gerechtigkeit in einer Normhierarchie operationalisieren (O. Höffe), so ist vielleicht auch die Frage nach der Letztfundierung der Grundwerte der politischen Kultur des

Westens (A. Schwan, W. Becker) über die Opposition von Pluralität versus Konsens hinauszuführen. Denn Konsens setzt immer schon Pluralität voraus – sonst gebe es nichts, worüber Konsens zu finden wäre –, wie umgekehrt Pluralität Konsens über die Ausgrenzung von Nichtpluralem voraussetzt, d. h. beide Positionen haben eine Normbindung, die auf Freiheit und Vernunft basiert. Demgegenüber gefährden Unfreiheit und Unvernunft Pluralität und Konsens.

Die Autoren des Bandes

KARL-OTTO APEL (geb. 1922), Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt a. M.

Wichtigste Veröffentlichungen: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, 1963, 3. Aufl. 1980; Transformation der Philosophie, 2 Bde., 1973, stw 1976, 3. Aufl. 1984; Der Denkweg von Charles Sanders Peirce – Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, 1975; (Hg. und Mitverf.) Sprachpragmatik und Philosophie, 1976, 3. Aufl. 1982; Die ‚Erklären : Verstehen‘-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, 1979; (Mithg. und Mitverf.) Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge, 2 Bde., 1984; (Mithg. und Mitverf.) Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte, 3 Bde., 1984.

WERNER BECKER (geb. 1937), Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt a. M.

Wichtigste Veröffentlichungen: Idealistische und materialistische Dialektik, 1970; Hegels Phänomenologie des Geistes, 1971; Selbstbewußtsein und Spekulation, 1972; Kritik der Marxschen Wertlehre, 1972; Die Achillesferse des Marxismus, 1974; Die Freiheit, die wir meinen, 1982; Der Streit um den Frieden, 1984; Elemente der Demokratie, 1985.

KARL DIETRICH BRACHER (geb. 1922), Professor für Politische Wissenschaft und Zeitgeschichte an der Universität Bonn.

Wichtigste Veröffentlichungen: Die Auflösung der Weimarer Republik, 1955, 7. Aufl. 1984; Die nationalsozialistische Machtergreifung, 1960, 4. Aufl. 1980; Deutschland zwi-

schen Demokratie und Diktatur, 1964; Die deutsche Diktatur, 1969, 6. Aufl. 1979, auch englische, italienische, französische, spanische, japanische Ausgaben; Das deutsche Dilemma, 1971, englisch 1974; Zeitgeschichtliche Kontroversen, 1976, 5. Aufl. 1984; Schlüsselwörter in der Geschichte, 1978; Europa in der Krise, 1979, auch italienische Ausgabe; Geschichte und Gewalt, 1981; Zeit der Ideologien, 1982, 2. Aufl. 1984, auch englische und italienische Ausgaben.

GERHARD GÖHLER (geb. 1941), Professor für Politische Theorie und Wissenschaftstheorie am Fachbereich Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1973 (Hg.); Hegel, Frühe politische Systeme, 1974 (Hg.); Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse (ebd.); Politische Theorie, 1978 (Hg.); Die Reduktion der Dialektik durch Marx, 1980; Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, 1987 (Hg.).

KLAUS W. HEMPFER (geb. 1942), Professor für Romanische Philologie an der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Tendenz und Ästhetik. Studien zur französischen Verssatire des 18. Jahrhunderts, 1972; Gattungstheorie, 1973; Poststrukturelle Texttheorie und narrative Praxis. *Tel Quel* und die Konstitution eines *nouveau nouveau roman*, 1976; Diskrepante Lektüren: Die *Orlando Furioso*-Rezeption im Cinquecento. Rezeptionsforschung als Heuristik der Interpretation, 1987.

OTFRIED HÖFFE (geb. 1943), Professor für Ethik und Politische Philosophie und Direktor des Internationalen Instituts

für Sozialphilosophie und Politik der Universität Freiburg (Schweiz).

Wichtigste Veröffentlichungen: Praktische Philosophie und das Modell des Aristoteles, 1971; Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, 1975, spanisch 1979, Taschenbuch 1985; Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, 1979, 2. Aufl. 1984; Lexikon der Ethik, 1977, 3. Aufl. 1986; Sittliche und politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik, 1981; Immanuel Kant. Leben, Werk, Wirkung, 1983.

LUDGER HONNEFELDER (geb. 1936), Professor für Systematische Katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Theologie/Philosophie an der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Ens inquantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, 1979; Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: A. Hertz u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, 1978; *Praktische Vernunft und Gewissen*, in: ebd., Bd. 3, 1982; *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*, in: *Phil. Jahrb.* 92 (1985); *Die Einmaligkeit des Geschichtlichen*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschg.* 40 (1986).

MARTIN KRIELE (geb. 1931), Professor und Direktor des Seminars für Staatsphilosophie und Rechtspolitik der Universität Köln.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Kriterien der Gerechtigkeit*, 1963; *Theorie der Rechtsgewinnung*, 1966; *Hobbes und englische Juristen*, 1969; *Das demokratische Prinzip im Grundgesetz*, 1972; *Einführung in die Staatslehre*, 1975;

Legitimationsprobleme der Bundesrepublik, 1977; Die Menschenrechte zwischen Ost und West, 1977; Recht und praktische Vernunft, 1979; Befreiung und politische Aufklärung, 1980; Nikaragua – das blutende Herz Amerikas, 1985.

THOMAS NIPPERDEY (geb. 1927), Professor für Neuere Geschichte an der Universität München.

Wichtigste Veröffentlichungen: Die Organisation der deutschen Parteien vor 1914, 1961; Reformation, Revolution, Utopie, 1975; Gesellschaft, Kultur, Theorie (Gesammelte Aufsätze zum 19. und 20. Jahrhundert), 1976; Deutsche Geschichte 1800–1866, 1983; Nachdenken über die deutsche Geschichte, 1986.

ERNST NOLTE (geb. 1923), Professor für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Der Faschismus in seiner Epoche, 1963, 6. Aufl. 1984; Deutschland und der Kalte Krieg, 1974, 1985; Marxismus und industrielle Revolution, 1983.

CLAUS OFFE (geb. 1940), Professor für Politikwissenschaft und Soziologie an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

Wichtigste Veröffentlichungen: Leistungsprinzip und industrielle Arbeit, 1970; Berufsbildungsreform. Eine Fallstudie über Reformpolitik, 1975; Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsätze zur politischen Soziologie, 1972; Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität (mit Wolf D. Narr, Hg.), 1975; Opfer des Arbeitsmarktes. Zur Theorie der strukturierten Arbeitslosigkeit (Hg.), 1977; Arbeitszeitpolitik. Formen und Folgen einer Neuverteilung der Arbeitszeit

(Hg.), 1982; An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie (mit B. Guggenberger, Hg.), 1984; „Arbeitsgesellschaft“: Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven, 1984; Contradiction of the Welfare State (hg. v. John Keane), 1984; Disorganized Capitalism (hg. v. John Keane), 1985.

HANS POSER (geb. 1937), Professor für Philosophie an der Technischen Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz, 1968; Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, zur Wissenschaftstheorie und Philosophie der Mathematik; Hg. u. a.: Philosophie und Mythos, 1979; Wandel des Vernunftbegriffs, 1981; Formen teleologischen Denkens, 1981; Philosophische Probleme der Handlungstheorie, 1982; Ontologie und Wissenschaft (mit H. G. Schütt), 1984.

ALBRECHT RANDELZHOFFER (geb. 1938), Professor für Staats- und Verwaltungsrecht, Völkerrecht und Verfassungsgeschichte an der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Völkerrechtliche Aspekte des Heiligen Römischen Reiches nach 1648. Schriften zum Völkerrecht, Bd. 1, 1967; Der Einfluß des Völker- und Europarechts auf das deutsche Ausländerrecht, 1980; Die Duldung als Form flexiblen Verwaltungshandelns (mit D. Wilke), 1981; Die Pflichtenlehre bei Samuel von Pufendorf, 1983; Freizügigkeit. Kommentierung des Art. 11 GG, im Bonner Kommentar, 1981; Deutsche Staatsangehörigkeit. Kommentierung des Art. 16 Abs. 1 GG, in Maunz/Dürig, Kommentar zum Grundgesetz, 1983; Freizügigkeit. Niederlassungsrecht. Dienstleistungen. Kommentierung der Art. 48–66 EWG-Vertrag, in Grabitz (Hg.), Kommentar zum EWGV, 1986; Auslieferungsverbot, Asylrecht. Kom-

mentierung des Art. 16 Abs. 2 GG, in Maunz/Dürig, Kommentar zum Grundgesetz, 1985.

WALTER SCHMITHALS (geb. 1923), Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Bekenntnis und Gewissen. Theologische Studien zur Ethik, 1983 (darin: Bibliographie Walter Schmithals 1952–1982); Neues Testament und Gnosis (Erträge der Forschung 208), 1984; Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form, 1984; Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1985; Das Evangelium nach Markus (ÖTK 2), 2., berichtigte und ergänzte Aufl. 1986.

ALEXANDER SCHWAN (geb. 1931), Professor für Geschichte der politischen Theorien an der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Politische Philosophie im Denken Heideggers, 1965; (mit Gesine Schwan:) Sozialdemokratie und Marxismus, 1974; Wahrheit-Pluralität-Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freiheitlicher Politik, 1976; Geschichtstheologische Konstitution und Destruktion der Politik. Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, 1976; Grundwerte der Demokratie, 1978; Theorie als Dienstmagd der Praxis. Systemwille und Parteilichkeit – Von Marx zu Lenin, 1983; (mit Gesine Schwan:) Der normative Horizont moderner Politik. Funkkolleg Politik, 1985.

GESINE SCHWAN (geb. 1943), Professorin für Theorie der Politik an der Freien Universität Berlin.

Wichtigste Veröffentlichungen: Leszek Kolakowski. Eine Philosophie der Freiheit nach Marx, 1971; (mit Alexander Schwan:) Sozialdemokratie und Marxismus, 1974; Die Gesellschaftskritik von Karl Marx. Politökonomische und

philosophische Voraussetzungen, 1974, 2. Aufl. 1975; Demokratischer Sozialismus in Industriegesellschaften, 1979 (Hg.); Sozialismus in der Demokratie? Theorie einer konsequent sozialdemokratischen Politik, 1982; (mit Alexander Schwan:) Der normative Horizont moderner Politik. Funkkolleg Politik, 1985.

Personenregister

- Abendroth 91
Amendola 220 Anm. 8
Apel 283 Anm. 2, 290 Anm. 14, 294
 Anm. 17, 295 Anm. 19, 296
 Anm. 20, 297 Anm. 22, 300
 Anm. 25, 325, 331, 333 Anm. 1,
 354
Ariost 101, 102
Aristoteles 16, 100, 262, 285, 288,
 302
Arnault 112
Augustinus 18, 305

Babœuf 269
Bacon 258
Barrabas 185
Barth 213
Becker 234 Anm. 23, 333, 355
Beitzell 227 Anm. 13
Benn 179
Berber 47 Anm. 16, 48 Anm. 18, 49
 Anm. 20
Bernhard 56 Anm. 30
Bismarck 175, 178, 207, 267
Blanc 208
Blumenberg 96, 99 Anm. 7, 100
 Anm. 9, 104, 110 Anm. 26
Böckle 259 Anm. 43
Böhme, G. 160 Anm. 13, 291
 Anm. 16
Böhme, H. 291 Anm. 16
Bonhoeffer 267
Bracher 213 Anm. 3, 216 Anm. 6,
 218 Anm. 7, 226 Anm. 12, 229
 Anm. 15, 231 Anm. 18, 233
 Anm. 21, 235 Anm. 24, 343
 Anm. 4, 353
Buchanan 319, 325, 331

Buck 97 Anm. 3, 99 Anm. 8
Buergenthal 50 Anm. 22
Burke 73, 74, 176

Calvin 267, 323
Cassirer 100 Anm. 9, 106 Anm. 19,
 108, 110, 111
Castelli 106, 107
Castiglione 101
Chamberlain 212
Che Guevara 228
Chruschtschow 191
Churchill 234
Claudius 271
Cicero 105
Condillac 110
Considérant 208
Cortes 185
Cremonini 100
Crick 226 Anm. 12

Delumeau 97
Descartes 20, 109, 110, 112, 158,
 286
Dewey 286
Dibelius 212, 213
Disraeli 185
Doehring 41 Anm. 4
Dreyfus 282 Anm. 1

Einstein 151
Engels 56, 141 Anm. 9, 205, 206
Ermacora 40 Anm. 2, 44 Anm. 10,
 45 Anm. 12
Fastenrath 49 Anm. 19, 50
 Anm. 22, 51 Anm. 23
Ferry 283 Anm. 3, 289 Anm. 13
Feuerbach 20

- Fichte 117, 122, 127–134, 140, 144,
 145, 266, 299
 Fidel Castro 228
 Foucault 95, 281, 282 Anm. 1, 284,
 287, 288, 289, 291
 Fourier 203
 Fraenkel 73
 Franco 220
 Friedmann 41 Anm. 3, 43 Anm. 9
 Friedrich der Große 114
 Froebel 78 Anm. 11
 Frowein 49 Anm. 20
 Funke 220
- Galilei 99, 100, 103, 106–110, 147
 323
 Garcia, Amador 42 Anm. 6
 Gedö 154 Anm. 9
 Gehlen 295
 Gerlach, von 207, 208
 Göhler 352
 Goethe 271
 Graefrath 56 Anm. 30
 Grahl-Madsen 45 Anm. 11
 Guggenberger 76 Anm. 9
 Guicciardini 108
 Guradze 46 Anm. 14, 49 Anm. 20
- Habermas 91, 116, 117, 135, 282
 Anm. 2, 283 Anm. 4, 300
 Anm. 24, 325, 331
 Hart 305
 Hazard 147 Anm. 2
 Hegel 116, 117, 122, 124, 133–145,
 206, 285, 290, 292, 295, 325
 Heintze 55 Anm. 26, 56 Anm. 30,
 58 Anm. 32
 Henkin 41 Anm. 3, 42 Anm. 7
 Heidegger 283, 286
 Heine 271
 Hempfer 351
- Hepp 343 Anm. 4
 Herbert of Cherbury 108
 Hildebrand 227 Anm. 13
 Hillgruber 227 Anm. 13
 Hitler 10, 212, 218, 220, 222, 226,
 227, 267
 Hobbes 31 Anm. 1, 266, 305, 324,
 326, 327
 Höffe 280, 302 Anm. 1, 304
 Anm. 3, 307 Anm. 10, 333
 Anm. 1, 354
 Hollis 199 Anm. 2
 Homer 102
 Honecker 250, 251 Anm. 32
 Honnefelder 254 Anm. 35, 256
 Anm. 38, 260 Anm. 44, 333
 Anm. 1, 351
 Hornung 233 Anm. 22
 Horthy 220
 Huber 246 Anm. 14, 247 Anm. 17,
 248, 249 Anm. 22
 Hübner 153 Anm. 8
 Hume 118, 119
 Husserl 158, 159
- Iltting 290 Anm. 15
 Inglehart 230
 Isensee 239 Anm. 1
 Jäger 343 Anm. 4
 Jefferson 195
 Jellinek 246 Anm. 15
 Johannes XXIII. 246
 Johannes Paul II. 263
 Joll 227 Anm. 13
 Jonas 295
 Jones 202
- Kant 12, 15, 24, 31, 32, 113, 114,
 117–128, 131, 132, 133, 137, 140,
 145, 171, 242, 254, 255, 282
 Anm. 1, 283, 287–292, 298, 319,
 324, 325, 326

Kapp 220
 Kasper 251
 Katz 212 Anm. 2
 Kautsky 209
 Kepler 99, 100, 106, 151
 Kern 245 Anm. 14, 246 Anm. 15
 Kessler 98
 Kierkegaard 140
 Kimminich 39 Anm. 1, 45 Anm. 11,
 47 Anm. 15
 Kirchheimer 91
 Klenner 56 Anm. 28, 59 Anm. 33
 Kohlberg 292, 294
 Kopernikus 103–106
 Korff 258
 Koselleck 147 Anm. 2, 148
 Kriele 31 Anm. 1, 34 Anm. 7, 35
 Anm. 8, 37 Anm. 9, 333 Anm. 1,
 351
 Krings 256 Anm. 37, 299 Anm. 23
 Kristeller 97
 Krohn 160 Anm. 13
 Kuhn 151, 153
 Kunig 51 Anm. 23

 Lakatos 151, 152 Anm. 6
 Lamprecht 218 Anm. 7
 Laqueur 216 Anm. 6
 Laudan 152
 Le Fort, von 276
 Leibholz 22, 211
 Leibniz 20, 112
 Lenin 66, 69, 70, 71, 87, 218, 219,
 273
 Lilienthal 151
 Lindgens 262 Anm. 50, 263
 Anm. 53, 264 Anm. 54
 Lindt 213 Anm. 3
 Link 343 Anm. 4
 Locke 15, 73, 319, 321, 324, 326,
 327, 328
 Lübke 157, 158, 244 Anm. 10

Luchterhand 56 Anm. 29, 232
 Anm. 20
 Ludwig XIV. 193
 Luhmann 304
 Luther 323
 Luxemburg 91
 Lyotard 281, 282 Anm. 2, 284, 286,
 287

 Machiavelli 171
 Maier 245 Anm. 14
 Malthus 202
 Mandelstam 212
 Mandt 83, 84
 Mann 25, 175
 Marc Aurel 282 Anm. 1
 Maréchal 269
 Marquard 284, 288, 289, 295, 313
 Marx 21, 55, 56, 66, 69–71, 87, 117,
 134, 139–145, 172, 178, 204, 205,
 206, 217, 269, 273, 292, 325
 Matz 229 Anm. 16
 Maupertuis 112
 Mavromatis 43 Anm. 8
 Mazarin 30
 McDougal 52 Anm. 24
 Meissner 230 Anm. 17
 Mersenne 109
 Metaxas 220
 Mill 178, 202, 321, 326
 Mittelstraß 96, 105, 110 Anm. 26
 Mohr 55 Anm. 26, 56 Anm. 30, 58
 Anm. 32
 Moltmann 245 Anm. 13, 247, 248
 Anm. 21
 Montesquieu 15, 73, 177, 319, 324
 Musil 187
 Mussolini 217, 219, 220

 Napoleon III. 180
 Neumann 91
 Newton 109, 110, 151

- Niemöller 267
 Nipperdey 342, 351, 352
 Nietzsche 21, 140, 146 Anm. 1,
 153, 164, 172, 184, 214, 217, 282
 Anm. 1, 283, 291
 Nietzsche-Förster 217
 Nolte 218 Anm. 7, 334, 351, 352
 Nova 212 Anm. 2
 Nozick 325
- O'Brien 199
 O'Connor 208
 Offe 76, 333 Anm. 1
 Orwell 225, 226
 Osiander 103, 104
 Owen 203
- Parson 244
 Partsch 43 Anm. 9, 45 Anm. 13
 Paul III. 104
 Paulus 266, 276
 Pecqueur 203, 205
 Petrarca 96, 98, 105
 Peukert 49 Anm. 20
 Picodella Mirandola 19–21
 Pilsudski 220
 Platon 293, 302
 Popper 151, 319, 354
 Poser 354
 Proudhon 208
 Proust 286
- Rabinow 282 Anm. 1
 Randelzhofer 47 Anm. 16, 48
 Anm. 18, 49 Anm. 20, 333
 Anm. 1, 351
 Rapp 159 Anm. 12
 Rawls 280, 292, 299, 302, 311, 312,
 319, 325, 331
 Reinhold 128
 Renaut 283 Anm. 3, 289 Anm. 13
- Rendtorff 239 Anm. 1, 250
 Anm. 31, 253 Anm. 34, 254
 Anm. 35, 258 Anm. 39
 Rhetikus 105
 Ricardo 201
 Riegel 232 Anm. 20
 Riesman 170
 Robespierre 226
 Rombach 3, 4 Anm. 1, 23
 Romein 215
 Rorty 286, 287, 299
 Rosenberg 212
 Rousseau 15, 66–71, 85, 115, 127,
 132, 140, 177, 244, 273, 351
- Saint-Simon 178, 202, 203
 Salazar 220
 Schapiro 216 Anm. 6
 Schelling 138
 Schieder 209 Anm. 13
 Schiller 272
 Schlochau 60 Anm. 35
 Schmithals 333 Anm. 1, 351
 Schnädelbach 283 Anm. 5
 Schoeps 208 Anm. 12
 Schumpeter 319
 Schwan, A. 8 Anm. 2, 233
 Anm. 22, 234 Anm. 23, 235
 Anm. 24, 343 Anm. 4, 351, 355
 Schwan, G. 79, 84, 85, 87, 88, 89,
 92, 272, 333 Anm. 1, 353
 Seneca 282 Anm. 1
 Seton-Watson 220
 Sieghart 39 Anm. 1, 48 Anm. 18
 Simma 39 Anm. 1, 42 Anm. 5, 47
 Anm. 17, 49 Anm. 19, 50
 Anm. 22, 51 Anm. 23, 57
 Anm. 31, 60 Anm. 35
 Smith 200, 201
 Sontheimer 231
 Sorel 217
 Sorgenicht 56 Anm. 29

- Spengler 213, 221
 Spinoza 112
 Stalin 191, 212, 219, 226, 228
 Stein 178

 Talmon 225, 226
 Tenbruck 149 Anm. 3
 Thomas von Aquin 97, 112, 249,
 255, 258, 262, 305 Anm. 9
 Tödt 242 Anm. 9, 246 Anm. 14, 247
 Anm. 17, 248, 249 Anm. 22, 260
 Anm. 45
 Toulmin 152
 Tocqueville, de 228, 319
 Tugendhat 255 Anm. 36
 Tullock 325

 Van den Daele 160 Anm. 13
 Verdroß 39 Anm. 1, 42 Anm. 5, 47
 Anm. 17

 Vergil 102
 Vollrath 297
 Volta 151
 Voltaire 111–114
 Vorläufer 343 Anm. 4
 Voslensky 230 Anm. 17

 Walter 49 Anm. 20
 Watson 226 Anm. 12
 Weber 82, 172, 184, 187, 209, 221,
 313, 319
 Weischedel 130, 131 Anm. 4
 Wells 212, 213
 Wilson, Ch. 195 Anm. 1
 Wilson, W. 212
 Wolff 112

 Zur Mühlen von 226 Anm. 12
 Zwingli 323

Sozialismus in Theorie und Praxis

Festschrift für Richard Löwenthal zum
70. Geburtstag am 15. April 1978

Herausgegeben von Hannelore Horn, Alexander Schwan
und Thomas Weingartner

Groß-Oktav. VII, 687 Seiten. 1978. Ganzleinen DM 138,—
ISBN 3 11 007221 1

Die Beiträge der Festschrift gliedern sich in drei Teile:

- I. Die Entwicklung kommunistisch regierter Systeme
zwischen Anspruch und Wirklichkeit
- II. Auswärtige Politik kommunistisch regierter Systeme
und internationaler Kommunismus
- III. Aktuelle und grundsätzliche Aspekte
des demokratischen Sozialismus

Preisänderung vorbehalten

Walter de Gruyter



Berlin · New York