

PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 1 / 2006



Grundlagen der Gerechtigkeit

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 5,00

Inhalt

Editorial		1
Diskussion		
Text		
<i>Felix Ekardt</i>	Grundlagen der Gerechtigkeit. Eine neue diskursrationale Konzeption	3
Kommentare		
<i>Olaf Miemiec</i>	Gerechtigkeit bei Felix Ekardt. Eine Diskussionsbemerkung	37
<i>Konrad Ott</i>	Ein neuer Stern am Firmament?	41
<i>Markus Wolf</i>	Braucht die gerechte Grundordnung eine „transzendente“ Begründung?	48
Replik		
<i>Felix Ekardt</i>		56
Leseprobe	Platon, Der Staat – ausgewählt und vorgestellt von <i>Henning Tegtmeier</i>	66
Rezensionen	Die eigene Fremde. Zu: Rahel Jaeggi, Entfremdung, <i>Arnd Pollmann</i>	84
	Entführung ins philosophische Abendland. Zu: Hartmut Sommer, Der philosophische Reiseführer, <i>Peter Heuer</i>	93
Autorinnen, Autoren		94
Impressum		95

Editorial

Gerechtigkeit ist ein Zentralbegriff moralischen, rechtlichen und politischen Denkens. Was Moral oder Recht sind und warum es in der Politik geht, lässt sich nicht begreifen ohne eine Idee von Gerechtigkeit. Dass große Teile der heutigen Politik- und Sozialwissenschaften das anders sehen, ist bekannt, stärkt aber nicht die Überzeugungskraft ihrer Theorien.

Ob sich die Idee der Gerechtigkeit aber sinnvoll in die Gestalt einer Gerechtigkeitstheorie bringen lässt, ist umstritten, nicht erst seit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Nach welchen Kriterien ließe sich die Angemessenheit einer solchen Theorie überhaupt beurteilen? Genügen unsere Intuitionen, oder müssen sich diese ihrerseits im Licht der Theorie korrigieren lassen? Rawls selbst wirft diese Fragen in seinem Werk auf, beantwortet sie aber nach Ansicht vieler Kritiker nicht befriedigend. In der deutschsprachigen Philosophie hat man daher lange Zeit eine andere Strategie der theoretischen Fundierung von Debatten über das Gerechte und das Ungerechte verfolgt. Man müsse sich, so hieß es hier, als Theoretiker gar nicht anmaßen, selbst zu bestimmen, worin Gerechtigkeit besteht. Man begnüge sich vielmehr damit, Bedingungen zu formulieren, denen solche Debatten genügen müssen, damit man sagen kann, dass ihre Ergebnisse akzeptabel sind. So reduziert man gewissermaßen die relativ komplexe Idee der Gerechtigkeit auf die relativ einfache Idee einer gerechten Debatte und lässt ansonsten den Diskurs für sich selbst sorgen. Das ist – stark vereinfacht – die Grundidee der Diskursethik, wie sie zunächst von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entwickelt und dann von zahlreichen Anhängern und Schülern aufgegriffen und gegen skeptische Einwände aller Art verteidigt wurde.

Mittlerweile ist es still um diese Theorie geworden. Selbst mancher frühere Anhänger hält sie mittlerweile für zu formal und strebt nach ‚substantielleren‘ Gerechtigkeitstheorien, studiert also eher Rawls oder Marx als Apel oder Habermas. Felix Ekardt hingegen versucht hier, die Diskursethik durch eine Klärung ihrer Grundlagen zu revitalisieren und für neue Anwendungen in der Umwelt- und Nachhaltigkeitsethik zu öffnen. Ob ihm dies gelingt, wird im Heft kontrovers diskutiert.

Radikal anders als alle klassisch modernen Theorien der Gerechtigkeit setzt Platon in der *Politeia* an. Wie, das zeigt unsere Klassiker-Leseprobe, die schon allein um des Kontrastes willen in dieses Heft gehört.

Henning Tegtmeier

Felix Ekardt

Grundlagen der Gerechtigkeit.

Eine neue diskursrationale Konzeption¹

1. Begriffe – Gerechtigkeit, Handlung, normative Vernunft, instrumentelle Vernunft

Unter welchen Bedingungen können wir sagen, dass das menschliche Zusammenleben „gerecht“ ist? Dies ist die große Frage allen Nachdenkens über Politik, Moral und Recht. Rein begrifflich meint Gerechtigkeit die normative Richtigkeit der Grundordnung einer Gesellschaft. Eine normative *Gerechtigkeitstheorie* antwortet ergo auf die Frage: Wie sollen sich Menschen verhalten bzw. wie soll die Grundordnung aussehen? Dies ist strikt zu trennen von der Frage danach, wie sich Menschen faktisch verhalten und was die faktischen Ursachen hierfür sind (und was sie faktisch „für richtig halten“) – diese Frage ist der Gegenstand der deskriptiven *Handlungstheorie*.² Ein Bindeglied zwischen Gerechtigkeits- und Handlungstheorie ist die ebenfalls empirische Steuerungstheorie, also die Lehre davon, mit welchen Mitteln ich die einmal als richtig erkannten normativen Ziele (z.B. das Recht auf Freiheit von Lebens- und Gesundheitsbeeinträchtigungen), womöglich nach normativer Abwägung mit konkurrierenden Zielen (z.B. der wirtschaftlichen Freiheit) sodann effektiv-faktisch durchsetzen kann (z.B. durch Ökosteuern, Selbstverpflichtungen, Ordnungsrecht oder Wettbewerb).

Dies sind zunächst rein definitorisch-begriffsklärende Aussagen, die über den Inhalt etwa der Gerechtigkeit noch nichts aussagen.³ Klar ist al-

¹ Ausführlicher zum Inhalt dieses Beitrags meine Habilschrift (2004a) und mehr noch deren inhaltliche Präzisierung und Ergänzung in ihrer Taschenbuch-Kurzfassung (2005a); zum Ganzen auch Ekardt (2004b); näher zur Ökonomik-Kritik Ekardt (2004c).

² Man kann auch sagen: Die Gerechtigkeitstheorie ist Sache der praktischen Philosophie und der Jurisprudenz, die deskriptive Handlungstheorie ist Sache der Soziologie, Politologie, Ökonomik usw. – Nicht mit „Handlungstheorie“ gemeint ist hier eine Theorie des Begriffs „Handlung“ und seiner Abgrenzung zur Unterlassung o.ä.

³ Wer wollte, könnte im folgenden Beitrag auch stets „Eichhörnchenheit“ einsetzen, wo ich „Gerechtigkeit“ schreibe – denn Definitionen („nenne ich dieses pelzige Tierchen Eichhörn-

lerdings folgendes: Es geht vorliegend mit Gerechtigkeit um etwas, das weiter ist als das, was Ökonomen meist mit diesem Begriff meinen: Die von Ökonomen unter diesem Topos meist angezielte richtige Verteilung materieller (Wohlstands-)Güter ist nur ein Teilaspekt jener allgemeinen Gerechtigkeit. Mir geht es stattdessen um die allgemeinere Frage, wie eine richtige Grundordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens aussehen sollte. Dabei verbleibe ich vorliegend auf der Ebene gerechter Prinzipien, behandle also die (ebenfalls zur normativen Gerechtigkeit zählende) Abwägungsebene und die (empirische) Steuerungsebene nicht.⁴

Gerechtigkeit meint jedenfalls die *Richtigkeit* einer bestimmten Sorte von Wertungen (nämlich solcher, die auf die Ordnung von Gesellschaften bezogen sind), so wie *Wahrheit* etwas über das Zutreffen von Tatsachenaussagen besagt (ob Wertungen je so „zutreffen“ können wie Faktenaussagen, ist freilich gerade klärungsbedürftig; siehe Kapitel 3). Und Vernunft meint unsere Befähigung, Fragen mit Gründen zu entscheiden. *Normative Vernunft* ist demgemäß die Befähigung, über die Richtigkeit von Ordnungen, Normen, Zielen, Präferenzen bzw. Wertungen⁵ und ihre Abwägung untereinander mit Gründen zu entscheiden. Sie bildet das Gegenstück zur empirischen, ergo wertungsfreien *instrumentellen Vernunft*, die nach effektiven Mitteln zur Verwirklichung ihrerseits nicht weiter hinterfragter Ziele sucht (so dass die Steuerungstheorie mit jener instrumentellen Ebene verbunden ist). Ökonomen meinen, wenn sie „Rationalität“ sagen, meist die instrumentelle Ebene, weil sie in hobbesianischer Tradition die Möglichkeit einer Entscheidung über Ziele, Präferenzen, Wertungen usw. mit Gründen bezweifeln. Wir kommen darauf zurück.

chen?“) sind im Gegensatz zu Inhalten („sitzt da drüben tatsächlich ein Eichhörnchen?“) beliebig, wenngleich „chaotische“ Begriffsverwendungen zu hinderlichen Missverständnissen führen können.

⁴ Zur Abwägungs- und Steuerungstheorie Ekardt (2004a), §§ 6-9; Ekardt (2005a), Kap. V-VI.

⁵ ‚Werte‘ bzw. ‚Wertungen‘ (oder wenigstens teilweise synonym dazu: ‚Normen‘) dürfte hierbei der Oberbegriff sein, und die (Grund-)Ordnung einer Gesellschaft meint ein bestimmtes System solcher Werte bzw. Wertungen. Die detailliertere Klärung der genannten Begriffe ist für die weitere Argumentation nicht entscheidend; es wird sich aber im Weiteren zeigen, dass ‚Ziele‘ bzw. ‚Präferenzen‘ von Individuen bzw. von Mehrheiten (als spezifische Ausprägungen von ‚Werten‘) kein uneingeschränkt geeigneter Ansatzpunkt für normative Argumentationen sind.

Hinter diesen Differenzierungen steht jedenfalls die *Scheidung* von Sein und Sollen bzw. Tatsachen und Wertungen, Normen, Zielen u.ä. Sie ist z.B. entscheidend für die (mangels Gründen dafür) bestehende Unmöglichkeit, von Tatsachen direkt auf Normen zu schließen („naturalistischer Fehlschluss“): Aus dem Klimawandel (Fakt) z.B. folgt nicht seine Negativbewertung bzw. die Aufforderung, ihn zu verhindern (Norm), ebensowenig wie aus dem faktischen Gutfinden der Judenverfolgung durch eine Mehrheit in den deutschen 1940er Jahren (Fakt) die Erlaubtheit oder gar die Gebotenheit jener Verfolgung (Norm) folgt.⁶ Demgemäß begründen Tatsachen niemals Normen. Tatsachen sind aber natürlich wichtig als Subsumtionsmaterial in der konkreten Anwendung von Normen. So kann die normativ zu begründende Norm „Totschlagsverbot“ in einem Fall X natürlich nur dann angewandt werden, wenn über die Tatsache „Herr A war der Täter“ ebenfalls Klarheit herrscht.

Man kann also sagen, dass nicht per se „alles Wertung ist“. Es gibt auch Tatsachen. Für die eigentlichen Wertungen – also für den Bereich des Normativen – stellt sich nun aber die Frage: Geht es dort um subjektive Wertungen oder um rationale Wertungen – können wir also über die richtigen (womöglich universal richtigen) Prinzipien unseres Zusammenlebens bzw. über „Präferenzen“ mit Gründen entscheiden?

2. Warum skeptizistische, kontextualistische, religiöse usw. Gerechtigkeits-theorien problematisch sind – und warum auch Rawls und Habermas nicht hinreichend sind

Gehen wir besser von einer etwas anschaulicheren Fragestellung aus. Warum soll z.B. gerade diejenige Grundordnung die allein gerechte sein, die Freiheit und Demokratie verheißt, sei es in Europa, in Deutschland oder wo auch immer? Die philosophischen *Liberalen*⁷ sind es, die diese These

⁶ Dass Einwände wie die Sprach- oder Subjektgebundenheit von Erkenntnis die Sein-Sollen-Scheidung nicht aufheben können, habe ich mehrfach (2004a, §§ 1 D. , 6 A. IV. 2. und 2005, Kap. I E.) zu zeigen versucht. In aller Kürze: Sprachliche Unsicherheiten lassen sich durch präzise Begriffsverwendungen weithin vermeiden. Und die angebliche „Subjektivität“ (Beobachterabhängigkeit) von (äußeren, inneren und auch Kausal-)Tatsachen ist u.a. inkompatibel damit, dass doch offenbar Menschen sich sehr gut in der Welt zurechtfinden und auch durchaus untereinander interagieren können usw.

⁷ Jener Begriff ist vorliegend nicht notwendigerweise verknüpft mit dem parteipolitischen Liberalismus oder auch mit der Freihandelsidee. Es geht lediglich um einen Begriff für die

von der *universalen* Alleinrichtigkeit jener Ordnung vertreten, und sie rechtfertigen diese Ordnung gewöhnlich aus dem Menschenwürdeprinzip und dem Unparteilichkeitsprinzip. Würde (gleiche Achtung) sei hier verstanden als der gebotene Respekt vor dem einzelnen Menschen als autonomem Wesen; Unparteilichkeit (in der geistigen Nachfolge und Präzisierung von Kants kategorischem Imperativ) sei aufgefasst als Prinzip der Nichtidentifikation mit Sonderinteressen. Die gleiche Achtung und die Unparteilichkeit bringt der berühmteste Kantianer des 20. Jahrhunderts, John Rawls, mit seinem *Urzustand* – in dem sich gleichwertige Entscheider unter der Bedingung des Nichtwissens darüber, wer sie im realen Leben sein werden, gegenüber stehen – in ein einprägsames Bild („Schleier des Nichtwissens“). Nur lässt dieses Bild – das die zwei Basisprinzipien abbildet, aber sie eben nicht begründet, sondern voraussetzt – die Folgefrage des Skeptikers, der Gerechtigkeit schlicht für eine beliebige subjektive bzw. soziale Konstruktion hält (oder des Kontextualisten, der schlicht die gewachsene moralische⁸ Tradition seiner Kultur für richtig erachten will), unbeantwortet: *Warum* Würde und Unparteilichkeit? Diese Frage ist wichtig, weil skeptizistische und kontextualistische Positionen zunehmend im Feuilleton, in der Politik, in der Philosophie, in der Politologie und auch in der Jurisprudenz dominieren⁹ – und sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie Wertungen bzw. Gerechtigkeitsfragen entweder für nicht entscheidbar halten (so die Skeptiker) oder für nur anhand unserer jeweiligen nicht-universalen „kulturellen Grundwerte“ bzw. unserer „faktischen moralischen Alltagsintuitionen“ klärbar erachten (so die Kontextualisten). Ein liberaler Universalist in kan-

um Freiheit und Demokratie zentrierte Gerechtigkeitstheorie und ihre Verfechter.

⁸ Ich spreche im gesamten Beitrag von Moral bzw. Gerechtigkeitstheorie. Deren Verhältnis zur Findung und Interpretation des Rechts behandle ich hier nicht eigens. In (2005a), Kap. I E. zeige ich, dass der Rechtsdiskurs nicht etwa „das faktische Gegenstück zur normativen Moraltheorie“ ist – sondern dass die Rechtsfindung (-setzung und -auslegung) vielmehr selbst ebenso normativ ist, also eine Art Sonderfall des Moraldiskurses ist, der den gleichen liberalen Prinzipien folgen muss (Achtung, Unparteilichkeit, Freiheit usw., wie wir im Folgenden sehen), nur dass der Rechtsdiskurs zwecks Detailpräzisierung und realer Durchsetzung des Gerechten (darum genügt *Moral allein* nicht!) stärker eingeeht durch Normtexte ist.

⁹ Besonders bemerkenswert ist die Juristentendenz, die Frage nach der gerechten Grundordnung durch die Existenz der deutschen/ französischen/ europäischen usw. Verfassung als erledigt anzusehen. Man könnte doch aber einfach fragen: Ist das Grundgesetz/ die EU-Verfassung usw. richtig und gerecht?

tianischer Tradition hat damit einiges an Gegenwind. Ist es nicht letztlich doch „Ansichtssache“, welche Grundordnung die richtige ist – bzw. ist es nicht wenigstens „kulturabhängig“?

Rawls hat das Begründungsproblem seiner zwei liberalen Kernprinzipien Achtung und Unparteilichkeit durchaus bemerkt. Er bietet deshalb dem, dem diese Prinzipien nicht per se evident erscheinen, als „Begründung“ ein Überlegungsgleichgewicht an: Dieses eruiert gewissermaßen empirisch unsere zwei zentralen moralischen Intuitionen. Wie Rawls selbst feststellt, fordert ja schon „der fiktive Charakter des Urzustands die Frage heraus ..., warum er moralisch ... von irgendeinem Interesse sein sollte. Erinnern wir uns an die Antwort: Die Bedingungen, die diesen Zustand bestimmten, werden tatsächlich akzeptiert.“¹⁰ Achtung und Unparteilichkeit sollen also aus unserer faktischen Anerkennung jener Basisprinzipien folgen. Dieser Rawlssche „Minimalkontextualismus“ erklärt – anders als die Kontextualisten¹¹ – nicht einfach „unsere moralischen Alltagsintuitionen“ pauschal für gerecht; der intuitionistische Input beschränkt sich bei Rawls vielmehr auf die zwei Prinzipien, mit denen sodann deduktiv weitergearbeitet wird. Nur zerstört damit Rawls die Möglichkeit einer universalistischen Theorie, da die „zwei Prinzipien“ rein faktisch eben nicht weltweit anerkannt sein dürften.

Zudem scheidet Rawls m.E. an bestimmten Fragen, an denen auch Kontextualisten bzw. Kommunitaristen straukeln: (1) Warum sollen bestimmte „faktische Intuitionen“, also Normen, die faktisch Akzeptanz finden, deshalb als richtig gelten? (2) Und wessen Intuitionen überhaupt: die der Mehrheit, die der Allgemeinheit, die einer Zwei-Drittel-Mehrheit? Und wenn die Mehrheit: Warum denn gerade die Mehrheit? (3) Wie soll bei alledem ein naturalistischer Fehlschluss vermieden werden, der darin liegt, dass aus faktischen Intuitionen/ Wertungen auf deren eigene Richtigkeit geschlossen wird?¹² (4) Wie will ein Ausgehen von „unseren faktischen moralischen Alltagsintuitionen“ je auf neue normative Problemlagen wie die in-

¹⁰ Vgl. Rawls (1975), S. 637.

¹¹ Man könnte hier u.U. auch „Intuitionisten“ einsetzen – es sei denn, man meint damit eine Position im Gefolge von Scheler und Hartmann, die über eine spezifische Erkenntnismethode zur evidenten (methodisch nicht näher konturierbaren) Findung von Wertungen zu verfügen glaubt (dies wäre in meiner Ausdifferenzierung freilich eher eine „metaphysische“ Position).

¹² Zur Rawls- und Kontextualismus-Kritik näher Ekardt (2004), § 2 A. I. und § 2 B.

tergenerationelle und globale Gerechtigkeitsfrage reagieren können, die auf einen Bruch mit unseren gewachsenen Traditionen hinauslaufen? Noch ein letztes: (5) Wie will ein Kontextualist damit umgehen, dass sein Ansatz eine mehrheitlich gewollte totalitäre Diktatur tendenziell gutheißen muss? (Es sei denn, er führt vorab ein bestimmtes nicht-totalitäres Sittlichkeitsideal ein, bei dem man dann aber erneut fragen muss, warum dieses nun gerade verbindlich sein sollte – was voraussichtlich in dogmatische Setzungen oder einen infiniten Regress führt.)

All diese Probleme treten gleichermaßen auf, wenn ein kontextualistischer Ansatz folgende These stark zu machen versucht: „Richtig ist genau die Grundordnung, die unseren moralischen Gefühlen entspricht.“ Im ersten Moment klingt dies interessant. Warum sollte man umständlich rational darlegen, dass etwa der Nationalsozialismus ungerecht ist, wenn man doch bereits das „untrügliche Gefühl“ hat, dass „ein Nazi ein Schwein ist“? Doch reicht genau das eben *nicht* aus. Andernfalls müsste ich es genauso für richtig befinden, wenn ich zufällig das „untrügliche Gefühl“ habe, dass man „alle Juden umbringen“ muss. Und was will man tun, wenn einem ein Skinhead begegnet, der genau dieses Gefühl wirklich hat? Verließe man sich allein auf die Gefühle, gäbe es hier nicht wirklich ein Argument, warum der „Nette“ gegenüber dem „Bösen“ irgendwie im Recht sein sollte. Es gäbe damit per definitionem keine universalen Standards der Gerechtigkeit mehr. Auch um solche kritischen, letztlich nicht auflösbaren Einwände zu vermeiden, hat Kant, anders als Rawls, eine strikt „empiriefreie“ (und universale) Antwort auf die Gerechtigkeitsfrage gesucht: Gerecht ist für Kant genau die Ordnung, die der normativen praktischen Vernunft entspringt. Nur kann er leider nicht überzeugend zeigen, warum Würde (Achtung) und Unparteilichkeit „zwingend“ in die normative Vernunft eingeschrieben (a) und die Vernunft (noch dazu universal) unhintergebar (b) sein sollte(n).¹³

Ein gerechtigkeits-theoretischer *Skeptiker* würde nun einwerfen: „Wohl

¹³ Wobei man natürlich bestreiten könnte, dass derjenige, der eine Position formuliert (wie z.B. Kant), die Argumentationslast für diese Position trägt – theoretisch könnte man diese Beweislast auch dem Kritiker aufbürden. Selbiges gilt ebenso für meine im Weiteren formulierte eigene Position. – Ebenso wie kontextualistische Positionen scheitert auch der Versuch, die Gerechtigkeit religiös zu finden. Denn eine religiöse Gerechtigkeit könnte uns nur helfen, wenn der Basissatz religiöser Theorien stimmt: Richtig/ gerecht ist genau das, was Gott gebietet. Doch ist Gottes Existenz weder belegbar noch widerlegbar – und selbst wenn sie belegbar sein sollte, fehlte die Methode, wie man seinen Willen sicher ermittelt.

wahr! Alle Fundierungsversuche einer Konzeption gerechter Gesellschaften scheitern. Folglich ist Gerechtigkeit nicht nur wertend, sondern auch irrational und damit rein subjektiv.“ Wer so redet, nimmt in zugespitzter Form die – konservative oder linke – Position ein, die in unseren Tagen immer populärer wird, mit der aber schon die antiken Sophisten gegen Platon angetreten sind. In diesem Sinne halten Skeptiker das Begründen von Normen bzw. Wertungen für undenkbar. Zuweilen geschieht dies freilich mit *utilitaristischen* oder *hobbesianischen* Zügen, indem zumindest die wertende Abwägung zwischen den „unhinterfragbaren“ faktischen Präferenzen der Bürger für rational machbar erachtet wird – sofern jene Abwägung nicht für eine mathematische Tatsachenfeststellung anhand verrechenbarer Präferenzen gehalten wird. Da hiermit auch die Standardansätze in den Wirtschaftswissenschaften angesprochen sind,¹⁴ verdienen solche Positionen im Kontext der zunehmenden Ökonomisierung politischer Debatten besondere Beachtung.

Nun straucheln skeptizistische Ansätze bereits an einem Kernproblem, welches auch den Kontextualismus (über dessen schon genannte Friktionen hinaus) trifft. Zunächst: Ein Kontextualist verstrickt sich mit seiner Kernidee, dass alle normativen Richtigkeitsaussagen vom kulturellen Kontext abhängig seien, in einen Widerspruch, da er *notwendig* das zur Hintergrundannahme machen muss, was er zugleich abstreitet. Denn *die Aussage selbst*, dass das aus dem kulturellen Kontext Gewonnene normativ richtig ist, begreift sich selbst wohl kaum als kontextabhängig im Sinne von: „Wir meinen faktisch, dass das faktisch Vorfindliche das Richtige ist.“ Denn das wäre empirisch falsch. Viele Bewohner des Okzidents und überhaupt dieser Welt fundieren ihre Gerechtigkeitsurteile rein faktisch *nicht* kontextualistisch, sondern beispielsweise religiös oder liberal. Wer sagt: „Alles ist kontextabhängig“, meint daher wohl eher, dass wenigstens diese Aussage selbst kontext- und damit kulturunabhängig ist. Damit beruft sich der Kontextualist aber auf genau das, was er den Liberalen gegenüber für unmöglich erklärt hat: Er beruft sich auf eine universale Ebene, auf der Menschen kulturübergreifend zutreffende Einsichten gewinnen können, ergo auf die Vernunft. Eine *keineswegs* kulturrelative Vernunft ist damit aber eben doch

¹⁴ Eine solche Position ist freilich insofern nicht wirklich „skeptisch“, als sie ja durchaus den Anspruch erhebt, etwas zu begründen. Nur tut sie dies der Idee nach auf rein „empiristischem“ Wege, ohne wirklich Wertungen vorzunehmen.

die letzte und universale Instanz, von der aus wir über Gerechtigkeit reden können (und *nicht* der soziale Kontext). In der gleichen Problematik verfängt sich auch der Skeptiker: Wenn die Aussage, dass *alles* kontingent und rein subjektiv und „beobachterabhängig“ ist, richtig sein soll, muss eine solche Position selbigen gegen sich selbst gelten lassen. Denn wenn jede Norm nur eine unbegründbare und nicht weiter rationalisierbare „subjektive Konstruktion“ ist, ist natürlich auch der Skeptizismus selbst nur subjektive Konstruktion der Welt. Dann aber kann sie Objektivität/ Universalität nicht ausschließen. Will die skeptizistische These dagegen einen allgemeinen Richtigkeitsanspruch erheben, dann widerspricht sie sich selbst und hebt sich damit selbst auf – weil es dann ja offenbar doch nicht nur „subjektive Meinungen“ gibt, sondern auch universell richtige Sätze. Dann aber ist die liberale Konzeption, die Gerechtigkeitsfragen als Wertungsfragen für rational entscheidbar hält, gerade nicht widerlegt. Gleiches passiert, wenn der Skeptiker Wertungen unbegründbar nennt, die darin liegende Wertung¹⁵ aber sodann selbst begründet (z.B. so: „Normen sind unbegründbar, denn es gibt ja auf der Welt offenbar ganz verschiedene Normsysteme“). Somit ist die Vernunft in Gerechtigkeitsfragen die Grundlage, deren *Möglichkeit* wir argumentativ nicht aufgeben können.¹⁶ Wie daraus – jenseits der gezeigten Selbstaufhebung etwaiger Gegentheorien – eine *Notwendigkeit* bzw. Alternativlosigkeit einer rationalen Gerechtigkeitskonzeption wird, verfolgen wir unten noch weiter.

Bereits an diesem Widerspruchs-Argument, das die normative Vernunft als unhintergebar ausweist, scheitern auch wirtschaftsliberale und utilitaristische *Präferenztheorien*, welche die unter Ökonomen und z.T. auch Soziologen und Politologen gängige Gerechtigkeitstheorie abgeben. Es handelt sich dabei um eine an Hobbes anschließende Variante eines milden,

¹⁵ Auch die Stellungnahme „Es gibt keine begründeten Wertungen“ ist ja eine Aussage zum Bereich des Wertenden (und keine Tatsachenaussage).

¹⁶ Selbst wenn man davon absähe, dass eine skeptizistische Position – vgl. etwa Rorty (1989) – sich selbst aufhebt, wäre sie zumindest sehr seltsam. Denn sie macht uns schwach gegenüber autoritären und totalitären Lehren, die doch offenbar auch postmoderne Denker ablehnen (etwa Foucault und Rorty, aber auch Luhmann). Wenn letztlich alles unbegründbar ist, warum sollte man die Freiheit dann z.B. gegen fundamentalistische Angriffe verteidigen – oder gegen ständig neue Freiheitseinschränkungen als notwendiges Mittel für „mehr Sicherheit gegen den Terror“ sein?

liberal-positivistischen Skeptizismus.¹⁷ Die (den ökonomischen Neoklassikern und ihren zahlreichen Kritikern kurioserweise gemeinsame) Grundthese ist, dass diejenige Ordnung richtig sei, die sich ergäbe, wenn man allein die (typischerweise eigennütigen) faktischen Präferenzen der Bürger zugrundelegt. Für alle Präferenztheoretiker sind dabei die faktischen Wünsche der Menschen als solche unkritisch. Als Gerechtigkeitskriterium verwendet sodann der *Utilitarist* die möglichst hohe Summe der faktischen Nutzenvorstellungen der Bürger („größtes Glück der größten Zahl“). Der *Wirtschaftsliberale* bzw. Hobbesianer orientiert sich dagegen an dem, worauf sich Egoisten im Konsens einigen könnten. Und bei politologischen *Mehrheitstheorien* ist die maßgebliche Präferenz das, was die Mehrheit der Bürger rein faktisch beschließt (eventuell im Rahmen eines näher bestimmten Verfahrens, dessen begründungstheoretische Verankerung aber meist im Dunkeln bleibt). Mit alledem wird nur die instrumentelle Rationalität bemüht, wogegen Normen bzw. Wertungen für nicht rational klärbar erachtet werden. Immerhin halten Präferenztheoretiker – anders als sonstige Skeptiker – die rationale Abwägung zwischen diesen Präferenzen für möglich (nur wird diese Abwägung oft nicht als normativer Akt, sondern eher als quantifizierende Verrechnung divergierender Präferenzen gesehen). Zudem betrachten sie den ganzen Vorgang, anders als echte Skeptiker, sehr wohl als „Begründung“.

Doch *alle Präferenztheoretiker* scheitern mit ihrer altliberalen Fixierung aufs Instrumentelle an mehreren Einwänden bzw. Fragen, die meine Kontextualismuskritik letztlich fortsetzen: (1) *Warum* sollten faktische Präferenzen per se richtig sein? (War etwa das Dritte Reich durch faktische Zustimmung vieler Bürger „richtig“?) Da schon hierauf keine Antwort möglich sein dürfte, enden die Präferenztheorien im infiniten Regress, oder sie berufen sich auf eine dogmatische Setzung – und sind ergo unbegründet. (2) Vor allem aber hebt sich die hinter der Orientierung an empirischen Präferenzen (oder auch „Bedürfnissen“) stehende These, es gäbe keine normative Rationalität bzw. keine begründeten Ziele, selbst auf, wie soeben gegen die Skeptiker gezeigt wurde. (3) Auch ist eine Präferenztheorie nicht nur bei Diktaturen machtlos, sondern ebenso (4) bei notwendigen sozialen Umorientierungen (z.B. hin zu Generationengerechtigkeit und globaler Ge-

¹⁷ Exemplarisch für orthodoxe und heterodoxe ökonomische Positionen etwa Wink (2002) und Suchanek (2000); zur folgenden Kritik ausführlicher Ekardt (2004c).

rechtigkeit), wenn uns diese neuen Orientierungen z.B. zu unbequem, zu ungewohnt, zu teuer o.ä. erscheinen. (5) Zuletzt ist der Schluss von Präferenzen auf deren Richtigkeit auch ein naturalistischer Fehlschluss. Ungeachtet all dieser Fehler halte ich die Grundintention vieler Ökonomen, dass jeder Mensch ein Recht auf seinen eigenen, autonomen Weg zum Glück hat, den ihm keine Religion, keine Kulturtradition, keine Autorität usw. verstellen darf, für richtig. Das damit Gemeinte – dass jeder Bürger selbst über sein *gutes Leben* zu entscheiden hat und dass nur die *Gerechtigkeit* Sache der Gesellschaft ist – lässt sich jedoch anderweitig ohne die genannten Fehler begründen (nämlich aus den im folgenden zu begründenden Freiheitsrechten, die ihrerseits aber eine transzendente Rückbindung erhalten werden).

Die normative Vernunft als Gerechtigkeitsbasis ist also nicht als unmöglich zu erweisen. Aber was tritt damit an die Stelle der bei Ökonomen so beliebten Präferenztheorien? Der anregendste neuere Versuch, Freiheit und Demokratie (womöglich universal) zu begründen, stammt von den *Diskursethikern*. Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Robert Alexy und andere sehen die normative Vernunft nicht mehr wie Kant als etwas Substanzhaftes, sondern begreifen sie eben schlicht und abschließend als die Befähigung, Wertungsfragen mit Gründen zu entscheiden. Habermas z.B.¹⁸ postuliert sodann das Unparteilichkeitsprinzip – also das Prinzip, dass die gesellschaftliche Ordnung unabhängig von Sonderinteressen allgemein zustimmungsfähig sein muss – als zentrales Prinzip der Gerechtigkeit. Anders als Kant wird dies hier nicht nur postuliert. Es wird vielmehr unter Hinweis auf die eben aufgezeigte Unhintergebarkeit der Vernunft und durch folgende Erwägungen fundiert: Wertungen und überhaupt Erkenntnisse seien stets an das Medium Sprache und damit „an die Verständigung“ unter Menschen gebunden. Da eine solche Verständigung nur über Gründe gelingen könne, müssten wir in Gesprächen über Gerechtigkeit stets den Konsens suchen. Und dies ist genau das Unparteilichkeitsprinzip: nämlich dass genau jene Norm und jene Ordnung richtig seien, der alle möglichen Beteiligten an unseren Diskursen zwanglos zustimmen könnten. Ferner müsse jeder seine Gesprächspartner als Gleiche achten. Die von jener Achtung geschiedene Idee gegenseitiger Achtung *gerade für das autonome Individuum*, die ihrerseits Freiheit und Demokratie fundiert, fasst Habermas aber anders als Kant

¹⁸ Zum Folgenden insbesondere Habermas (1992) und Alexy (1995).

wohl als kulturrelativ auf. Er sieht sie als eine bloße „Formeigenschaft eines modernen Rechts“ und damit etwas wohl eher Okzidentales als Universales.

Doch ist diese klassische Diskursethik in wichtigen Punkten bloßes Desiderat. *Erstens* führen kulturrelativistische Zutaten wie die genannten „Formeigenschaften“ wieder zu den kritischen Fragen, die wir von Rawls her schon kennen. *Zweitens* operieren die meisten Diskursethiker auch jenseits dessen mit zweifelhaften Hintergrundannahmen (jede Behauptung enthalte notwendig Richtigkeitsansprüche; Notwendigkeit der Konsenssuche als Eigenschaft der Sprache; „Diskurspflicht“ und Pflicht zur Rationalität, womit die Vernunft und nicht der Mensch plötzlich unser Ziel wird), die ich im Folgenden bestreiten möchte. *Drittens* wird besonders bei Habermas und Alexy (näher wiederum s.u.) ein ganz wesentlicher Punkt nicht ausreichend deutlich: dass und aus welchen zwingenden Gründen sich aus der normativen Vernunft womöglich nicht nur Regeln für das Gespräch über Gerechtigkeit, sondern vielmehr für unser Handeln in Gerechtigkeit gewinnen lassen. *Viertens* hat die klassische Diskursethik bisher nur einzelne Elemente, nicht aber eine vollständige Theorie der Gerechtigkeit zustande gebracht. So gibt es bislang keine vollständige diskursrationale Theorie der Freiheit (schon gar nicht *universal* in allen Gesellschaften, *inter-temporal* zwischen den Zeiten und *global* zwischen den Gesellschaften¹⁹) – und damit fehlt womöglich der Kern aller Gerechtigkeit. Ebenso fehlt letztlich die im Streit um den Universalismus wesentliche Klärung, ob die menschliche Vernunft gerade das *autonome Individuum* zum Maßstab macht. *Fünftens* bemerkt die klassische Diskursethik (auch dazu s.u.) bisher nicht, dass sich rational tatsächlich ein *abschließendes* Konzept einer gerechten Grundordnung gewinnen lässt, welches nicht nur vollständig ist, sondern auch keine Auffüllung mit weiteren Prinzipien – die dann z.B. Freiheit und Demokratie relativieren könnten – erlaubt.

¹⁹ Die Arbeiten von Konrad Ott haben zwar eine diskursrationale Basis (die ich allerdings so nicht für korrekt halte), sind in ihrer Nachhaltigkeitskonzeption aber letztlich rawlsianisch ausgestaltet.

3. Eine neue universalistisch-rationalistische (modern-liberale) Gerechtigkeitsidee

Vor diesem Hintergrund möchte ich vorliegend einen (andernorts ausführlicher entwickelten) eigenen rationalen Universalismus explizieren, der den erörterten Einwänden seinerseits nicht unterliegt. Dabei geht es im vorliegenden Beitrag nur um die Begründungsbasis der Gerechtigkeit – nicht aber um die nähere Ausformung der Freiheits-, Demokratie-, Abwägungs-, Gewaltenbalance- und Steuerungstheorie und die Ausdehnung all dieser Theorieebenen in intertemporaler und globaler Hinsicht (Nachhaltigkeit). Den begründungstheoretischen Bruch mit altliberal-kantianischen, aber auch den bisherigen modern-liberalen (z.B. rawlsianischen oder klassisch-diskursethischen) Begründungskonzepten suche ich insbesondere über eine transzendente (bzw. elenktische) Argumentation, wie sie Kant für die praktische Philosophie (wohl) noch für unmöglich hielt. Transzendente Argumente zeigen, dass ein bestimmter Satz (z.B. eine bestimmte Norm) nicht bestritten werden kann, ohne dass der Bestreitende die Norm gleichzeitig wieder voraussetzt. „Sie sind also ein negativer Beweis, ein Argument der Unbestreitbarkeit. Dies macht im Gegensatz zum positivdeduktiven Beweis, der X aus einem Grund Y folgert, ihre Kraft aus, dem infiniten Regress als dem unendlichen Rückgriff auf immer neue Gründe, die ihrerseits wieder bestritten werden können, und damit dem Scheitern zu entgehen. Denn es können eben nur transzendente Argumente einer Theorie eine feste Basis geben, da nur sie dem ‚warum warum warum‘ eines Skeptikers, der jeden positiven Grund z.B. für universale Gerechtigkeit erneut bestreiten kann, entkommen.“²⁰ Ich möchte im Ergebnis zeigen:

- (a) Universal vernünftig und damit gerecht ist eine Grundordnung, die auf Würde, Unparteilichkeit und Freiheit aufbaut.
- (b) Die Vernunft als Basis der Gerechtigkeit ist ihrerseits unhintergebar.

Der Schritt b wurde schon oben angesetzt; ich werde ihn aber sogleich noch vertiefen müssen. Für beide Schritte nehme ich als Argument jeweils

²⁰ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.; affirmative und kritische Stimmen zu jenem und allen folgenden Punkten meiner Grundlagentheorie finden sich im Sammelband Ekardt (2005b).

nicht nur die Unstimmigkeit von Gegentheorien (wie soeben aufgezeigt) in Anspruch (I), sondern auch ein transzendentes Argument (II), kombiniert mit einem einfachen Alternativlosigkeitsargument (III).

Ich beginne mit dem letztgenannten Argument: der Alternativlosigkeit sowohl (b) der Vernunft als auch (a) der liberalen Prinzipien Achtung und Unparteilichkeit. Wie wir soeben sahen, ist die Deduktion von Gerechtigkeitsprinzipien der Grundordnung aus einer Religion, einer bestimmten kulturellen Tradition oder auch aus eigennütigen Präferenzen gescheitert. Das heißt nicht nur, dass die nicht-liberalen Gerechtigkeitstheorien unhaltbar sind. Es heißt vielmehr auch, dass uns offenbar keine andere Alternative bleibt, als darüber nachzudenken und darüber zu reden, was gerecht ist. Mit anderen Worten: Der Weg, mit Hilfe der Vernunft nach der Gerechtigkeit zu suchen, ist alternativlos. Wenn nun aber die *Grundordnung vernünftig* sein kann und *aus Alternativlosigkeit* – angesichts der Widerlegung der Gegenansätze – sogar muss (wie ich unten noch durch ein transzendentes Argument bekräftigen werde): Welche Prinzipien der Grundordnung verdienen es dann, dass wir sie als „begründet“ auszeichnen? Denn „auf das Sollen bezogen begründet“ ist ja der (dünne) Wortsinn von „normativ rational“. Entgegen dem klassisch-aufklärerischen Rationalismus (und in gewisser Weise auch entgegen Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“) folgt aus der Festlegung der Grundordnung auf die Vernunft keine inhaltliche, substanzialistische Liste von Prinzipien. Man kann darum sagen, dass die normative Vernunft inhaltlich „offen“ ist. Doch impliziert diese Offenheit keinesfalls, dass der Skeptiker mit seiner These von der Beliebigkeit des Normativen eben doch Recht hat. Vielmehr implizieren die im Vorabschnitt erkannte *Möglichkeit* und eben gezeigte *Offenheit* der Vernunft einen anderen Schluss: Wenn keiner weiß, wer im Streit über Gerechtigkeit die besten Gründe hat, wenn aber gleichzeitig Vernunft möglich ist und alternativlos zu sein scheint, dann muss man wohl für jeden, der irgendwie Vernunft besitzt, und damit für jedes Menschenwesen annehmen, dass er es sein könnte, der die besten Gründe kennt. Dann aber ist diejenige Grundordnung alternativlos, die diesen Streit mit Gründen *ermöglicht* (was keine „Pflicht zum ständigen Vernünftigsein“ impliziert; dazu sogleich). Deswegen müssen Gerechtigkeitsprinzipien allgemein zustimmungsfähig und ergo unparteiisch sein, und wir müssen unsere Partner als Gleiche achten. Also ist nicht nur die Vernunft selbst alternativlos und damit nicht nur mög-

lich, sondern notwendig, sondern auch die zwei Prinzipien Achtung und Unparteilichkeit sind es. Damit verfügen die zwei liberalen Kernprinzipien ebenso wie die Vernunft selbst über eine Begründung aus der Alternativlosigkeit – sie müssen sich also nicht allein auf Argumente gegen Gegentheorien verlassen. (Wir werden gleich sehen, dass die so begründete universale Richtigkeit liberaler Prinzipien der gesellschaftlichen Grundordnung sogar über die aktuelle Gesprächssituation und überhaupt über die Existenz eines Gesprächs zwischen mir und anderen Personen hinausgeht und in Rechte/Pflichten gegenüber allen Menschen im Reden und Handeln mündet.)

Das Alternativlosigkeitsargument für *Achtung und Unparteilichkeit* (der weiteren Begründung der *Vernunft* wenden wir uns später wieder zu) ist durch ein transzendentes Argument für eben jene zwei Prinzipien weiter verstärkbar. Dieses transzendente Argument für die liberalen Prinzipien kann man am besten durch ein (an Robert Alexy angelehntes) Exempel sichtbar machen, das die logischen Implikationen unseres Vernunftgebrauchs in Gerechtigkeitsfragen expliziert: Niemand könnte sagen „Meine These X und ihre Begründung würde zwar von Herrn P leicht widerlegt werden können, du, lieber Q, solltest sie als Dummkopf aber glauben.“ Und es würde auch niemand sagen können: „Nachdem wir P zum Schweigen gebracht hatten, konnten wir uns endlich überzeugen, dass X ein guter Grund für Y ist.“ Es widerspricht mithin gerade dem Sinn von „Gründen“, das Begründen als hierarchisch bzw. als relativ zur Person des Adressaten zu verstehen – ein Grund *überzeugt* und kann *von jedem eingesehen* werden. Jemand, der in einem Gespräch über Gerechtigkeit Gründe gibt (also Sätze mit „weil“, „deshalb“, „da“ o.ä. sagt), dann aber dem Gesprächspartner die Achtung streitig macht, widerspräche sich ergo selbst, weil er das leugnet, was sein Reden in Gründen als Diskursregel *logisch impliziert*. Folgerichtig muss der, der sich einmal auf den Streit über Gerechtigkeit mit Gründen *und damit auf die Vernunft* einlässt, den Partner als Gleichen achten – einerlei, ob er sich der Implikationen seines Be-Gründens bewusst ist oder ob er z.B. zu bloßen Überredungszwecken zu diskutieren meint, denn es geht ja um streng *logische Implikationen* unseres Sprechens (nicht dagegen um unser rein faktisches Selbstbild, aus dem – bei Strafe eines naturalistischen Fehlschlusses – für sich genommen gar nichts folgt).²¹ Die somit vernunftgebotene Achtung vor der Autonomie als Selbstbestimmung muss

²¹ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.

nun aber gerade dem *Individuum* gelten und damit *Respekt vor der individuellen Autonomie* sein: Kollektive als solche sind nämlich gar keine möglichen Diskurspartner. Ein solcher ist vielmehr der einzelne argumentierende Mensch.²² Damit haben wir (anders als noch Kant) eine klare Fundierung des individualistischen Achtungs- bzw. Menschenwürdeprinzips, ohne dass wir dafür *de facto* eine substanzialistische Vernunft in Anspruch nehmen müssen. Auf die gleiche Weise gelangen wir auch zum Unparteilichkeitsprinzip. Denn der alternativlose Streit über Gerechtigkeit mit Gründen muss, wieder mangels substanzialistischer Maßstäbe und wegen der auf gleiche freie Überzeugung gerichteten Kategorie ‚Grund‘, in Ablauf und Ergebnis allgemein zustimmungsfähig und ergo *unparteiisch* sein. Dies alles ist die Fundierung der Basis liberaler Staatlichkeit – und sie ist *universal*, weil sie an die humane Praxis des Sprechens in Gründen anknüpft und damit alle Kulturgrenzen übersteigt. All dies folgt allerdings entgegen Habermas und Alexy nicht bereits aus unserem *Sprechen* per se; es geht vielmehr um ein Anknüpfen an unser *Begründen*.

Man könnte nun einwenden: Die meisten Menschen dieser Welt spreche ich doch aber nie persönlich. Vor diesem Hintergrund ist ein weiterer Schritt für einen liberalen Universalismus wesentlich: Es kann nicht nur mein aktueller Diskurspartner Achtung und Unparteilichkeit beanspruchen. Sofern man überhaupt jemals in Gründen spricht, bringt dies das Achtungs- und Unparteilichkeitsprinzip mitsamt der daraus abgeleiteten umfassenden Freiheitsrechte (Meinungsfreiheit, Eigentumsfreiheit, Versammlungsfreiheit, allgemeine Handlungsfreiheit usw. usf.) vielmehr auch für nur *potenzielle* Gesprächspartner hervor, also für Menschen, mit denen man aktuell gar nicht spricht. Denn Gründe in Gerechtigkeitsfragen (anders als z.B. Äußerungen in rein privaten ästhetischen Fragen) richten sich offenbar an jeden, der sie potenziell widerlegen könnte – womit ich *alle* Menschen als zu Achtende anerkennen muss, sobald ich einmal den Diskurs in Gründen eröffnet habe. Dies macht als Kontrollüberlegung wiederum ein Exempel deutlich. Niemand könnte ernstlich sagen: „Der abwesende Herr P könnte

²² Ich denke (wohl entgegen den klassischen Diskursethikern) also nicht, dass der Einzelne in irgendeiner Weise „abzuleiten“ ist von seiner Zugehörigkeit zu einer Kommunikationsgemeinschaft. Es bleibt also dabei, dass die Autonomie nichts Kollektives ist – zumal die Vernunft zwar eine gemeinsame Eigenschaft unterschiedlicher Menschen ist, aber nicht (wie die „Nation“) begrifflich ein Kollektiv meint.

meine Thesen zwar jederzeit widerlegen – du aber solltest sie wegen deiner Dummheit glauben.“ Wer so etwas sagt, hätte gerade *nichts* begründet. Dies macht erneut die logischen Implikationen der Kategorie ‚Grund‘ deutlich – diesmal über den Kreis der aktuellen Diskurspartner hinaus. Wobei es auch hier wieder darum geht, was ‚Grund‘ logisch impliziert – und nicht darum, was ich mir rein faktisch beim Sprechen und Argumentieren denke (dieses rein Faktische ist ja eben normativ irrelevant, bei Strafe eines naturalistischen Fehlschlusses).

Umfassend zwingend werden Würde (bzw. Achtung) und Unparteilichkeit als zentrale *Diskursprinzipien* durch den nächsten Schritt: dass sie zugleich *Handlungsprinzipien* sein müssen. Denn die Offenheit der Vernunft macht es unvermeidlich, den weiteren Diskurs über eine Frage (oder einen neuen Diskurs über eine andere Frage) prinzipiell offenzuhalten. Und wer, auch außerhalb eines Diskurses, das Würdeprinzip verletzt, würde die Möglichkeit zu weiteren Diskursen einschränken; denn das Handeln (z.B. ein Gesetz oder auch ein Einzelakt) setzt ja den Rahmen für etwaige weitere Diskurse. Auch diese These zu Diskurs und Handeln lebt nicht nur von der im soeben genannten Doppelschritt (= Vernunft ist offen; bestimmte Handlungen beschränken die Diskursmöglichkeit und sind darum im Lichte offener Vernunft zu vermeiden) implizierten Inexistenz einer substantziellen (= inhaltliche Prinzipien enthaltenden) Vernunft, also von einem Alternativlosigkeitsgesichtspunkt. Es kommt auch nicht allein auf die Inkonsistenz antiliberaler Modelle an. Hinzu tritt vielmehr wiederum der durch ein transzendentes Argument erhellbare Gehalt von „Grund“. Kein Mensch könnte im Ernst sagen: „Ich weiß zwar, dass dich meine Gründe, wenn du eine Woche darüber nachdenken würdest, nicht mehr überzeugen würden. Trotzdem solltest du sie heute glauben.“ *Würde und Unparteilichkeit als universale Basis eines gerechten Zusammenlebens müssen demgemäß für Diskurse als Prozeduren und für ihre Ergebnisse gelten.* All dies bedeutet: Durch die Handlungs- und die Potenzialitätsseite von „Grund“ entsteht ein normativer Raum, der mich auch dann noch bindet, wenn ich mich im Moment gar nicht in Diskursen befinde.²³

²³ Interessant ist nun die Frage, ob eine solche Theorie womöglich geistig Schwerstbehinderte und Kleinstkinder rechtlos stellt. Im Ergebnis ist dies nicht der Fall (was unter anderem mit der Reichweite der „Potenzialität“ zusammenhängt); vgl. dazu Kornack (2005), S. 265 ff.

Somit entsteht hier die Grundlage einer universalen Liberalität in Gestalt einer Begründung des Achtungs- und des Unparteilichkeitsprinzips, mitsamt den daraus ableitbaren Freiheits- und Demokratieprinzipien. Aus der somit umfassend gebotenen Autonomie und Unparteilichkeit folgt logisch ein umfassendes *Recht auf Freiheit* im Sinne von ‚Abwesenheit von Zwang aller Art‘. Denn nur mit einem solchen Recht können wir *autonom* über unsere Lebenspläne – von denen wir *unabhängig von Sonderperspektiven* keinen besonders bevorzugen dürfen – entscheiden.

Wie aber rechtfertigt man nun die Unhintergebarkeit der Vernunft selbst? Dieser Schritt vollzieht sich, in Ergänzung des im Vorabschnitt schon Gesagten, wie folgt. Gerade Skeptiker sagen gern: „Es mag ja sein, dass, wenn die normative Vernunft möglich wäre, Gerechtigkeitsaussagen vernünftig sein müssten (mit der Folge Achtung usw.). Nur, wir bestreiten eben gerade die Möglichkeit und Notwendigkeit der normativen Vernunft.“ Doch dieses Bestreiten der Möglichkeit hebt sich selbst auf – ganz abgesehen von den anderen Fehlern skeptischer oder kontextualistischer Gerechtigkeitslehren. Denn wer das Begründen unmöglich nennt (weil in dogmatischen Setzungen endend), dabei aber selbst die Kategorie ‚Grund‘ gebraucht, indem er die Unbegründbarkeit begründet und damit selbst zu einer Wertungsfrage mit Gründen Stellung nimmt – und zudem auch sonst im Leben selbst die Kategorie ‚Grund‘ in Wertungsfragen verwendet –, widerspricht sich.²⁴ Gleiches gilt bekanntlich für den, der leugnet, dass es universal richtige Wertungen gibt. Denn entweder meint er dies nur subjektiv (und dann widerlegt er nichts), oder er meint es objektiv – und dann setzt er richtige Wertungen auf einmal selbst als möglich voraus. Denn ob es Wertungen gibt, ist selbst eine Aussage im Bereich des Normativen und keine beobachtbare Tatsache, wie bereits angesprochen wurde. (Sagt der Skeptiker nun, diese Frage läge auf einer „Metaebene“ und sei daher doch eine Tatsache, wäre dies eine beliebige dogmatische Behauptung.)

Damit sind Vernunft und universale Richtigkeit möglich. Vernünftige

²⁴ Natürlich ist auch ein gemäßigter Skeptiker denkbar, der zwar in Gerechtigkeitsfragen die Entscheidbarkeit mit Gründen bezweifelt, aber jenseits dessen „Gründe“ für möglich hält, etwa im Sinne von: „Im Rahmen meines konkreten Lebensplanes halte ich meine Entscheidung XY für gut begründet“. Nur würde dies dann nichts daran ändern, dass besagter Skeptiker, indem er die „Ausgangsprinzipien“ seines Lebensplanes für letztlich unbegründbar erklären würde, eben doch keine „echte“ Begründung für möglich halten dürfte.

Ordnungen sind darüber hinaus notwendig, weil (1) die ihrerseits alternativlose Unparteilichkeit dies impliziert: Nur mit Gründen können wir klären, was allseits zustimmungsfähig ist, und nur in einer vernünftigen Ordnung können Gründe sinnvoll geprüft werden. Ferner ist (2) die Rationalität dadurch impliziert, dass eine universale Ebene der Richtigkeit unleugbar ist, gleichzeitig aber jede andere Gerechtigkeitsidee scheitert. Kurz: Die liberalen Prinzipien folgen bereits aus unserem gelegentlichen Vernunftgebrauch (zusammen mit der Möglichkeit der Vernunft) durch die Implikationen von „Grund“. Gleichzeitig fordern diese Prinzipien den ständigen Vernunftgebrauch (also die Notwendigkeit von Vernunft). Die Vernunft muss dabei nur in Gerechtigkeitsfragen herrschen, wo unsere einmal geäußerten Gründe die liberalen *Gerechtigkeits*prinzipien generieren, die dann ihrerseits Vernünftigkeit in *Gerechtigkeits*fragen einfordern, nicht dagegen in Fragen des guten Lebens – denn ‚Grund‘ impliziert keine allgemeinverbindliche Ästhetik oder Glücksform. Diese bleibt in unserer Freiheit. (Umgekehrt implizieren ästhetische Diskurse ihrerseits nichts Allgemeines oder gar die Gerechtigkeit Verdrängendes.) Selbst für die Gerechtigkeit bedeutet all dies keine Diskurspflicht. Denn unsere Freiheit, unsere Autonomie und selbst unsere Diskurse würden unter einem solchen Diktat zur Vernunft eher leiden.²⁵

All dies kann man auch nicht so in Zweifel ziehen, dass man den Grundsatz von der Widerspruchsfreiheit (der in der Tat die logische Grundlage transzendentaler Argumente ist) leugnet. Denn der Satz von der Widerspruchsfreiheit und damit die Logik (also die Möglichkeit des Schließens von A auf B, die ja darauf beruht, dass innerhalb eines Aussagesystems keine Widersprüche zulässig sind) kann wiederum nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden. Wenn jemand sagt: „Wenn ich das Gebot der Widerspruchsfreiheit bestreite, *dann* bin ich auch nicht an den Liberalismus gebunden“, zieht dieser Jemand einen Schluss – was er aber nur kann, wenn er die (klassische) Logik als geltend voraussetzt.²⁶ Nebenbei sieht man hier (ohne dass dies mein Thema wäre), dass auch die Grundla-

²⁵ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.

²⁶ Da er sich andernfalls erneut in einem pragmatischen (nicht: in einem aussagenlogischen) Widerspruch befindet. Das Gesagte gilt m.E. übrigens unabhängig davon, ob der Skeptiker den Satz von der Widerspruchsfreiheit insgesamt oder nur für pragmatische Widersprüche bestreitet.

gen der klassischen Logik als solche möglicherweise schwer bestreitbar sind. Denn die Sprache der Logik nimmt der Mensch notwendig in Anspruch, wenn er Mensch ist. Diese Sprache wird auch niemandem aufgedrängt; vielmehr ist jene Sprache einfach unumgebar, wollen wir nicht lebenslang grund-los sprechen.

Somit entsteht ein Raum universaler Prinzipien, dem wir uns nicht entziehen können – ohne kulturellen Zusatz, ohne dogmatische Setzung, ohne Abtrennung des Handelns vom Diskurs, ohne „Pflicht zum Diskurs“ und mit einer Betonung der maximalen Autonomie der Menschen. Und selbst wenn wir ab sofort nur noch schweigen würden, blieben wir im Universalismus gefangen. Denn die Einheit von Diskurs und Handeln hat im Hinblick auf alle potenziellen Gesprächspartner bereits ein Netz der Bindungen über uns geworfen, dem wir nicht mehr entkommen können. Selbst wenn wir ab sofort aufhörten, in Gründen zu sprechen, würde dies nichts ändern. Zudem ist ein schlichtes „Ab heute Schweigen“ dem Menschen als Menschen praktisch *unmöglich*, sodass wir unsere Bindung an die Vernunft, Achtung, Unparteilichkeit und Freiheit täglich erneuern, sobald wir sprechen. Erst recht (praktisch) unmöglich ist es, sich dem Medium ‚Grund‘ *lebenslanglich* zu verweigern. Und selbst durch lebenslange Abstinenz von Gründen könnte man den Liberalismus nur zurückweisen, wenn *ich* die Beweislast für die Gerechtigkeit habe und nicht der Skeptiker (was keineswegs klar ist). Bei alledem sind wir Menschen es, die diesen Raum der Normativität erzeugen; und weil wir Menschen es sind, ist auch nicht völlig ausgeschlossen, dass wir uns über das bis hierher Gesagte irren. Diese Fallibilität (die nicht „Subjektivität“ meint) lässt mich davon absehen, von meinem hier entwickelten Ansatz als einer „Letztbegründung“ zu sprechen.

Die bis hierher entwickelte Begründung für Achtung und Unparteilichkeit sowie für die Vernunft selbst führt übrigens entgegen der klassischen Diskursethik nicht nur zu „einzelnen“, besonders offenkundig diskursrelevanten Freiheitsrechten (etwa Meinungs-, Versammlungs- oder Vereinsfreiheit). Vielmehr erzwingt die Unhintergebarkeit des Respekts vor der Autonomie eine Freiheitsgarantie für alle Menschen. Dazu gehören dann aber *sämtliche denkbaren Freiheiten*, wie wir sie aus dem Kanon der menschenrechtlichen Tradition kennen. Nur diese respektieren die Autonomie

voll – Autonomie im Sinne einer Abwesenheit von Fremdbestimmung. Wer z.B. in seiner Berufsfreiheit, seinem Briefgeheimnis, seiner Eigentumsfreiheit, seiner Pressefreiheit oder seiner räumlichen Freizügigkeit behindert würde, hätte damit weniger Optionen, sich zu bilden, seine Persönlichkeit zu entwickeln, andere Leute kennenzulernen – und damit wäre er letztlich auch weniger in der Lage, sich in freier Überzeugung Gründen zu stellen. Wer seinem Mitmenschen *nicht maximale* Freiheit einräumte, würde ihn darum in seiner Autonomie nicht voll achten, weil er ihn stärker beschränken würde, als dies zur Sicherung der Autonomie aller anderen nötig ist. Zudem wäre die Grundordnung dann nicht unparteiisch, weil sie so bestimmte Lebenspläne mehr befördern würde als andere.²⁷ Nur nebenbei bemerke ich, dass jene Freiheit auch instrumentell rational (eigennützig) attraktiv ist. Doch benötigt die Gerechtigkeits*begründung* die instrumentelle Vernunft nicht (die ja, wie wir bei den Präferenztheorien sahen, nicht wirklich etwas zu begründen vermag). Die *faktische Durchsetzung* der Gerechtigkeit ist dagegen auf instrumentelle Rationalität dringend angewiesen. Doch um diese Frage geht es im vorliegenden Beitrag nicht, und sie ist auch eine völlig andere Frage: Denn die Durchsetzbarkeit einer Norm tangiert deren Begründung nicht, weil man sonst den allgemeinen Satz begründen müsste: „Eine Norm, der faktisch zuwider gehandelt wird, ist unrichtig.“ Dieser Satz ist ersichtlich nicht begründbar (zu einer Ausnahme s.u.). Zudem enthielte ein solcher Satz einen naturalistischen Fehlschluss: einen Schluss von etwas Faktischem (geringe Durchsetzbarkeit) auf die normative (Un-)Richtigkeit. Also benötige ich entgegen der ökonomischen Tradition, aber auch entgegen Alexy, zur Begründung von Freiheit und Demokratie – Demokratie in einer gewaltenteiligen, ergo unparteilichkeits- und rationalitätsfördernden Form folgt nämlich ebenso aus dem Achtungs- und Unparteilichkeitsprinzip, wie ich hier nicht näher darlege – *keine* instrumentelle Vernunft.

4. Widerlegung einiger denkbarer Einwände

Meine These von Vernunft und liberalen Prinzipien als Basis für Gerechtigkeit i.S. einer gerechten Grundordnung habe ich bisher mit drei Argumenten zu rechtfertigen versucht: Ich habe mögliche Gegentheorien von

²⁷ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.

Gerechtigkeit widerlegt (Abschnitt 2), ein transzendentes Argument vorgestellt und dessen Alternativlosigkeit aufgezeigt (beides im Abschnitt 3). Meine These möchte ich im Folgenden zusätzlich durch die Widerlegung klassischer und hypothetischer Einwände stark machen.

(4.1) Unschädlich ist zunächst einmal, dass sich auch bei maximaler gleicher Freiheit als Diskursvoraussetzung nie völlig ideale, von jeglichen materiellen, zeitlichen oder intellektuellen Restriktionen freie Diskurse ergeben werden. Unmögliches lässt sich nämlich normativ nicht fordern. Denn Normen sollen Konflikte lösen – und eine irrealer Ordnung tut dies nicht. Darum muss unsere Grundordnung nicht absolut ideale, sondern nur möglichst ideale Diskurse möglich machen.

(4.2) Meine Argumentation ist auch nicht etwa zirkulär dergestalt, dass ich der Kategorie ‚Grund‘ eine beliebige und nur vermeintlich universale Bedeutung unterschiebe und damit in Wirklichkeit eine typisch okzidentale Idee unzulässig universalisiere. Denn auch ein Angehöriger einer völlig „unwestlichen“ Kultur – etwa ein Trobriander – verwendet, sobald er Sätze mit „weil“, „da“, „deshalb“ o.ä. nutzt, die Kategorie ‚Grund‘. Sie ist eben wirklich eine menschliche Universalie – auch der sprichwörtliche Trobriander darf darum auf die Implikationen dieser Kategorie, die er ja selbst zustande gebracht hat, festgelegt werden. Ich verstecke also nicht etwa (wie viele es Alexy und Apel vorwerfen, die an den Charakter von Sprache und „Behauptungen“ und nicht sogleich an „Grund“ anknüpfen, wo doch Erstere wirklich wenig implizieren) meine Folgerungen in einer widersinnigen Verwendung der Kategorie ‚Grund‘. Ebenso wenig verwende ich eine Liste guter und weniger guter Gründe; ich gehe vielmehr schlicht von Sätzen mit Wörtern wie „weil“ aus. Meine Überlegungen sind ergo dem Anspruch nach eine schlichte Rekonstruktion dessen, was jeder Mensch logisch voraussetzen muss, wenn er als menschliches Wesen lebt.²⁸ Davor ist auch der Trobriander nicht gefeit. Klar ist freilich, dass bei „Naturvölkern“ die rein faktische Durchsetzung eines diskursrationalen Universalismus schwierig sein könnte.

(4.3) Der damit fundierte Universalismus in Gerechtigkeitsfragen ist

²⁸ Und die Überlegungen stellen nicht in irgendeiner Weise darauf ab, was „faktisch als Grund anerkannt wird“. Der Wirkungsbereich eines solchen „faktischen Anerkennens der Mehrheit“ öffnet sich erst in den Grenzen der liberalen Grundprinzipien und der aus ihnen entwickelbaren Abwägungs- und Gewaltenbalancetheorie.

auch nicht etwa kulturimperialistisch, indem er die Menschen- bzw. Freiheitsrechte zur universalen Anforderung an Grundordnungen macht: Zum Einen kollidieren die Freiheiten, die allerdings in der Tat den Umfang gerechter Politik *abschließend* bestimmen (also nicht durch zusätzliche Prinzipien und Argumente ergänzbar sind, soweit diese nicht aus den Grundprinzipien herleitbar sind; s.u.), sehr häufig untereinander. Schon das erzeugt große Spielräume, in denen eine liberale Theorie (was hier aber nicht Thema ist) nur das Abwägungsmaterial, die Verfahrensregeln, die Gewaltbalance und allgemeine Abwägungsregeln, aber kein konkretes Ergebnis vorgibt.²⁹ Zum Anderen führen Freiheitsgarantien dazu, dass es jenseits der Freiheitskollisionen einen Raum gibt, in dem wir alle völlig beliebig handeln und damit auch beliebige kulturelle und auch kollektive Lebensformen unterhalten dürfen: Wenn z.B. türkische Frauen sich gern ihrem Mann unterordnen möchten, dürfen sie dies selbstredend – es wird nur dem Mann bzw. Vater untersagt, z.B. seine Tochter zwangszuverheiraten oder sie überhaupt gewaltsam an irgendetwas zu hindern bzw. zu etwas zu bringen. Eine pauschale Forderung nach mehr Toleranz mit nicht-liberalen Kulturen wäre hier freilich unangebracht: Unfreiwillige Witwenverbrennungen in Indien o.ä. sind keinesfalls als „kulturelle Besonderheit“ zu respektieren. Ein Gottesstaat, der sich nur gewaltsam halten kann, ist also zu verurteilen, da der Respekt vor dem Individuum transzendental geboten ist und religiöse bzw. kontextualistische Ideen umgekehrt unhaltbar sind.

(4.4) Ebenso kann man mir nicht vorhalten, dass eine diskursrationale Gerechtigkeit eine Vernunftdiktatur erzeuge, indem sie sich statt an eine Mehrheit an abstrakte Kriterien wie allgemeine Zustimmungsfähigkeit, Autonomie und Freiheit binde. Dies ergibt sich direkt aus diesen Prinzipien und der Sein-Sollen-Scheidung. Denn *erstens* dürfen (hier irren m.E. Kant und Habermas) wir alle die normativ rationalen Gerechtigkeitsprinzipien (denen wir normativ rational gehorchen müssen, weil jeder Mensch als Mensch sie ja eben als geltend behandeln muss) auch aus *nicht normativ rationalen* Motiven befolgen – sofern unser Verhalten auch normativ rational gerechtfertigt werden *könnte*! Das Totschlagsverbot z.B. dürfte eine unparteiisch und normativ rational gebotene Vorschrift sein. Wenn ich mich an dieses Verbot halte, *handle* ich gerecht³⁰ – und zwar auch dann noch,

²⁹ Auch dazu ausführlich Ekardt (2005a) und Ekardt (2004a).

³⁰ Man könnte jetzt fragen, ob ich dann nur gerecht „handle“ oder auch gerecht „bin“. Ich
24

wenn ich das Verbot beispielsweise aus bloßer Konformität oder aus instrumentell rationaler Sanktionsangst befolge. *Dass* demgemäß die „innere Einstellung“ der Bürger eine bloße (empirische, der Steuerungsebene zugehörige) Durchsetzungsfrage und keine Gerechtigkeitsfrage ist, folgt wiederum daraus, dass Gerechtigkeitsnormen Konflikte bewältigen sollen und dass dazu ihre allgemeingültige Festsetzung möglich sein muss. Zumindest Letzteres ist für innere Einstellungen nicht gegeben. *Zweitens* darf man nicht nur irrational denken – im Bereich des guten Lebens darf man vielmehr auch völlig irrational (und parteiisch im Sinne von „abhängig von Sonderperspektiven“) *handeln*. Es bleibt einem sogar überhaupt wenig anderes übrig, weil es einfach keine normativ rationale und unparteiische Antwort auf die Frage gibt, ob Menschen im allgemeinen z.B. ins Theater oder doch eher ins Kino gehen sollten.³¹ Als „Mittelding“ zwischen den Gerechtigkeitsgrundprinzipien und den privaten Fragen erweisen sich insofern sämtliche politisch-rechtlich-philosophischen Abwägungen. Sie handeln von den kollidierenden Freiheiten bzw. Freiheitsvoraussetzungen und sind normativ rational, lassen aber Spielräume. *Drittens* – entscheidend – wird hier niemandem etwas „von außen diktatorisch auferlegt“. Es wird vielmehr schlicht rekonstruiert, welchen Bedingungen der Mensch nicht entkommen kann, sofern er die menschliche Existenzform nicht als solche verlässt. Anders als klassische Diskursethiken wird bei alledem die Autonomie als Eigenwert nicht gering geschätzt; ja, sie wird allererst *begründet*. *Viertens* müsste jemand, der die Mehrheitsunabhängigkeit der liberal-diskursiven Grundprinzipien kritisiert, schlüssig zeigen, warum stattdessen die Ordnung, der „wir faktisch zustimmen“, die gerechte sein sollte. War etwa das Dritte Reich durch mehrheitliche Zustimmung gerecht? (s.o.) *Fünftens* bleibt ein diskursrationaler Ansatz ja fallibel, kritisierbar und offen für neue Einsichten. Freilich heißt Fallibilität nicht Subjektivität oder Beliebigkeit. Es geht hier nicht um (in der Tat beliebige) Definitionen von Begriffen, sondern um (begründbare) *Inhalte*, bei denen sich eines Tages wie im Bereich der Naturwissenschaften Irrtümer zeigen können, ohne dass

halte diese Frage jedoch für irreführend, da innerhalb eines konsequentialistischen Ansatzes (wie vorliegend) die Frage nach dem „Gerecht-Sein“ keinen Sinn ergibt.

³¹ „Vernünftig“ können solche Entscheidungen allenfalls im Rahmen bestimmter idiosynkratischer, ihrerseits nicht weiter begründbarer Ausgangswertungen sein (was dann aber eben keine Vernünftigkeit im vollen Wortsinne ist).

deshalb die einmal gewonnenen Erkenntnisse als beliebig zu bezeichnen wären.

Hieran ändert es auch nichts, wenn der hypothetische Kritiker nun fordert, man müsse sich zumindest explizit von den liberalen Grundnormen distanzieren dürfen, da doch die logischen Implikationen der eigenen Rede nicht stärker sein könnten als das explizit Gesagte. Denn auch dieser Hinweis läuft ins Leere: Erstens geht es ja nicht um „irgendeine Implikation“, sondern um etwas, das ich jeden Tag durch mein – dem Menschen unvermeidbares – Sprechen in Gründen aufs Neue aktualisiere. Und zweitens ist diese Implikation eben etwas logisch Unentrinnbares. Dagegen wäre die Idee, dass man sich doch „explizit distanzieren können“ müsse, eine beliebige dogmatische Behauptung, die letztlich in der bloßen Unterstellung eines allgemeinen Rechts, über sich selbst zu bestimmen, wurzelt. Und ein solches Recht als bloße Unterstellung (wie bei Hobbes) überzeugt einfach nicht. Dieses Recht überzeugt nur mit der diskursrationalen Begründung – womit man aber wieder bei den Implikationen landet.

(4.5) Man kann auch nicht den Einwand vorbringen, eine diskursrationale Konzeption scheitere daran, dass es keinesfalls nur *eine* vernünftige Grundordnung, sondern „viele verschiedene Rationalitäten“ gebe, etwa so: „Für das Unternehmen A ist es eben rational, möglichst viele Arbeitnehmer einzusparen, weil es Gewinn erwirtschaften möchte – für die Volkswirtschaft im Ganzen ist dies demgegenüber nicht rational, weil so die allgemeine Armut größer wird.“ Daran ist folgendes zutreffend: *Natürlich* kann die *instrumentelle* Rationalität einer Handlung sehr unterschiedlich einzuschätzen sein, je nachdem welches Ziel bzw. welchen Wert man zugrunde legt, und im Beispiel haben die Akteure, Unternehmen und Staat, eben divergierende Ziele. Doch kommt es nur dann zu „vielen verschiedenen Rationalitäten“, wenn man annimmt, dass es keine *normative* Rationalität gibt, dass also Ziele, Normen und Wertungen als solche beliebig und nicht rational erklärbar sind – und genau dies ist, wie oben dargelegt, für die Grundordnung nicht richtig.

(4.6) Mir unterläuft auch keinesfalls ein naturalistischer Fehlschluss dadurch, dass die Existenz der Kategorie ‚Grund‘ beim Menschen (anders als ihre Implikationen Achtung und Unparteilichkeit, die *logisch* und nicht empirisch durch Erfragen irgendwelcher faktischer Ansichten des Sprechers gewonnen werden) etwas Faktisches ist, von dem aus ich dann zu ei-

ner normativen Theorie gelange. Zwar ist letzteres formal zutreffend. Doch ist ein bloßes Faktum für normative Theorien dann *sehr wohl* relevant, wenn es eine empirische *Unmöglichkeit* signalisiert.³² So ist es z.B. nicht nur ein Problem der Durchsetzbarkeit, sondern schon der Begründung, dass die Norm ‚Ihr sollt alle jeden Morgen zum Mars joggen‘ nicht lebbar ist. Denn Normen sollen Konflikte lösen; und Normen, die nicht nur schwer, sondern schlicht *gar nicht* durchführbar sind, lösen keinen Konflikt (selbst wenn es abstrakt irgendetwas für sich haben sollte, wenn wir alle regelmäßig zum Mars joggen würden). Darum sind (empirisch) unmögliche Normen nicht nur undurchsetzbar, sondern auch falsch (weswegen auch die Norm falsch sein dürfte, dass wir *keine* Konflikte lösen sollen). Und es ist eben nicht einfach nur ein beliebiges Faktum, dass Menschen in Gründen sprechen. Es kommt faktisch *nicht* vor, dass ein Mensch nie in Gründen spricht – und es dürfte für Menschen auch existenziell *unmöglich* sein, dies nie zu tun. Ergo begehe ich keinen naturalistischen Fehlschluss – denn meine Basis bildet ja eine Unmöglichkeitsthese³³ (die aber keine logische Unmöglichkeitsthese ist).

(4.7) Ein universalistischer Liberalismus kann auch nicht so kritisiert werden, dass man sagt: „Rein faktisch kommen Freiheit, Demokratie usw. aber eben doch aus dem Westen.“ Dies ist zwar historisch und wissenssoziologisch (bzw. handlungstheoretisch) tendenziell zutreffend.³⁴ Doch beweist ein wissenssoziologischer Herkunftsnachweis nicht, dass liberale Ideen nicht auch normativ rational richtig sind. Denn was sollte (ohne naturalistischen Fehlschluss) eine Aussage über die rein faktische Erklärung einer Normherkunft mit der Frage nach der Richtigkeit jener Norm zu tun haben? Letztlich liegt hier eine Verwechslung von faktischer Genese und normativer Geltung vor. Genesisargumente können als Ideologiekritik zwar stets ein erneutes Prüfen der Gültigkeit einer Norm bewirken – sie können Normen aber aus logischen Gründen niemals widerlegen.

(4.8) Dass ich somit noch einmal die normative Unabhängigkeit eines

³² „Empirische Unmöglichkeit“ meint eine Unmöglichkeit aufgrund einer bestimmten Beschaffenheit der Tatsachenwelt. Dies ist etwas anderes, als wenn der Skeptiker (was m.E. eben eine normative und keine empirische These ist) Begründungen für „unmöglich“ erklärt.

³³ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.

³⁴ Zur Liberalismus- und Protestantismusgeschichte: Ekardt (2001) und (2003). Freilich gibt es schon empirisch auch bei archaischen Völkern (und somit außerhalb des Okzidents) Vorformen von Demokratie.

universalistischen Liberalismus von der „Empirie“ und vom „Kontext“ betone, macht meinen diskursethischen Ansatz aber – obwohl mancher dies wohl zunächst denkt – mitnichten „kontextblind“. Natürlich sagt ein normativer Universalismus nicht: „In Taiwan dient die Frau eben faktisch dem Mann, also ist das auch gut so.“ Doch *erstens* bleibt es uns (s.o.) unbenommen, unsere Abwägungsspielräume bei Freiheitskollisionen sowie unsere privaten Freiräume des „guten Lebens“ zu nutzen, um eine bestimmte Kulturtradition respektive einen bestimmten „sozialen Kontext“ auszuleben. *Zweitens* gestehe ich Tatsachen – neben sozialen werden auch Naturtatsachen oft unscharf unter den „Kontextbegriff“ gefasst – zwar keinen begründenden Status zu. Doch Tatsachen bleiben ja für die Norm*subsumtion* relevant. Wir sahen bereits: Zwar lässt sich die Verbotenheit des Totschlags (Norm) nicht daraus herleiten, dass z.B. Person A gestern den Person B umgebracht hat (Fakt). Das faktische Umbringen ist jedoch insoweit relevant, als ich, wenn ich die normativ (z.B. aus den Freiheitsrechten) zu begründende Norm „Totschlagsverbot“ auf einen Einzelfall anwenden will, dazu das Wissen benötige, ob der Tatbestand (dessen genaue Reichweite normativ zu klären ist) faktisch auch erfüllt ist.

(4.9) Schlussendlich kann man einen diskursrationalen Liberalismus auch nicht dadurch suspendieren, dass man ihn mit einem endlosen Diskurs des Zweifels überzieht, sich also erst an seine Prinzipien binden will, wenn man immer wieder seine Richtigkeit erörtert hat. Denn: „*Erstens* ist ja auch der an Achtung usw. gebunden, der die Richtigkeit der diskursrationalen Ableitung ‚nicht einsieht‘, weil diese nicht auf faktischer Akzeptanz und Durchsetzbarkeit, sondern auf einer Rekonstruktion menschlicher Redevoraussetzungen (Kategorie ‚Grund‘) beruht. Insbesondere ist die hiesige Diskurstheorie keine Theorie der faktischen konsensualen Zustimmung (wie es viele Habermas unterstellen), sondern eine Theorie der *Zustimmungsfähigkeit* im Sinne von Unabhängigkeit von Sonderperspektiven. *Zweitens* wäre die nötige Konfliktlösung zwischen Menschen, die der Sinn von Normen ist, aufgehoben, wenn man jemandem, der schlicht auf stur schaltet, ein Vetorecht gegen den Gerechtigkeitsansatz einräumen würde (wie er es auch bei der Idee faktischer Zustimmung hätte). Und dann würde einfach *jeder* Gerechtigkeitsansatz scheitern. *Drittens* missdeutet der fiktive Einwand die Fallibilität von Theorien: Natürlich muss immer wieder überlegt werden, ob eine Diskurstheorie wirklich die richtige Grundordnung

angibt, und unsere Entscheidungen müssen veränderungsoffen bleiben. Das heißt aber nicht, dass in der Zwischenzeit das vorläufig als richtig Erkannte unbeachtlich wäre. Andernfalls könnten Normen *nie* Konflikte lösen.³⁵

(4.10) Noch ein letzter Punkt sei erörtert: Machen Freiheit und Autonomie nicht unglücklich? Schwärmen nicht viele vom „Gemeinschaftsgefühl“ in geschlossenen Gesellschaften (wie der DDR), von der „goldenen Jugend“ im Dritten Reich oder gar von der „schönen Kameradschaft bei der Wehrmacht“? Fühlen sich nicht einfach weltweit viele Menschen durch die Forderung, „autonom zu sein“, schlicht psychisch überfordert? Rein faktisch ist das wohl in der Tat so. Nicht zufällig entstanden die rechten und linken Totalitarismen des 20. Jahrhunderts – als Antiliberalismen – gerade in dem historischen Moment, in dem die Rationalisierung unserer Existenz immer mehr tradierte Gewissheiten mit sich fortriss. Ähnliche faktische Ursachenzusammenhänge dürften heute das Entstehen des ebenfalls antiliberalen Terrorismus in den arabischen Ländern (mit-)erklären. Doch aus mindestens vier Gründen (zwei eher formalen und zwei eher inhaltlichen) widerlegt dies einen liberalen Universalismus nicht. *Erstens* ist der Schluss vom faktischen Glück der Bürger auf die Richtigkeit der Ordnung – selbst wenn wirklich „viele Menschen“ in autoritären Zuständen glücklicher sein sollten (was ich sogleich bezweifeln werde) – ein naturalistischer Fehlschluss und als solcher unhaltbar. *Zweitens* ist die Behauptung, dass die Glücklichkeit der Bürger das Maß der politischen Gerechtigkeit sei, eine unbegründete These, die sich ergo als beliebige und daher dogmatische Setzung entpuppt oder die im infiniten Regress endet, wenn man nachfragt, warum denn der Staat eine Art *Glücksgarantie* für die Bürger (und nicht nur die *Möglichkeit*, eigene Lebenswege zu gehen) bereitstellen soll. Dies führt direkt zum nächsten Punkt: *Drittens* wird das Glück einiger Menschen in autoritären Staaten, wenn es denn vorhanden sein sollte, fast stets über das Leiden zahlloser anderer erkaufte. Hier denke ich z.B. an die zahllosen durch Angst und Einschüchterung psychisch Deformierten und Verfolgten, die den Preis dafür zahlen durften, dass andere gleichzeitig eine „schöne Zeit bei der FDJ“ hatten. *Viertens* verkennt der „Glückseinwand“ die Grundintention des Liberalismus. Denn die Freiheitsidee dient doch gerade dazu, uns allen eigene Wege zum Glück zu *ermöglichen*. Wenn ich unbedingt möchte, kann ich dies auch dazu nutzen, mich einem anderen – etwa

³⁵ Vgl. Ekardt (2005a), Kap. II C.

meinem Partner – oder einem Kollektiv „unterzuordnen“. All diese Freiräume lässt mir ein autoritärer Staat nicht. Aber liberale Staatlichkeit ist noch auf weiteren Wegen eher glücksfördernd als glücksvereitelnd: Denn liberale Prinzipien begünstigen wirtschaftlich-technische Innovationen – die, wenn man ihren heute vorherrschenden Mangel an intertemporaler und globaler Gerechtigkeit noch abstellt, die Situation aller Menschen positiv beeinflussen können (z.B. in der modernen Medizin). Zudem ist der Liberalismus – indem die menschenrechtliche Rechtssicherheit den Weg zum Kapitalismus gebahnt hat³⁶ – eine wesentliche Vorbedingung unseres ebenfalls tendenziell glücksförderlichen Wohlstandes. Letzten Endes ist eine freiheitlich-demokratische Organisationsform unseres Zusammenlebens zudem in gewisser Weise schlicht unvermeidbar, im Okzident schon heute und angesichts des Rationalisierungstrends bald wohl auch weltweit: Denn wenn wir erst einmal lernen, autonom über unser Leben zu entscheiden, kann man dies kaum nach Belieben wieder vergessen. Es führt also kein Weg zurück in die lauschige Wärme vormoderner Gesellschaften (die zudem mit wirtschaftlich-technisch wenig ausgereiften Zuständen wie etwa einem quasi inexistenten Gesundheitssystem, staatlicher Willkürherrschaft und weitgehender sozialer Kontrolle garniert waren und sind – was Liberalismuskritiker irritierend häufig ignorieren)³⁷ –, auch wenn Faschismus und Stalinismus in gewisser Weise Versuche waren, eben jenen Schritt zurück hinter eine liberal-individualistische Gesellschaft zu vollziehen.

Die Autonomie- und Unparteilichkeitsidee ist somit universal als

³⁶ Vgl. dazu Ekardt (2003), S. 99 ff.; Ekardt (2001), § 18.

³⁷ Ganz generell kann sich auch ein religiöser Fundamentalist der universalen liberalen Gerechtigkeit nicht widersetzen. Rein faktisch wird zwar ein gewalttätiger Islamist sich weigern, die Richtigkeit liberaler Ideen einzusehen. Doch auch der Islamist, der in seinem Leben wenigstens vereinzelt mit Gründen streitet (man lese dazu die Internetseiten einschlägiger Organisationen!), ist normativ-logisch an die Implikationen der Kategorie ‚Grund‘ gebunden. Und diese Implikationen kann er nicht durch eine dogmatische Verweisung auf Gottes Wort, dessen Geltung doch eben von der Existenz Gottes abhängt, außer Kraft setzen. Religion ist also mitnichten „genauso sicher“ wie der liberale Universalismus. Gleiches gilt auch für eine pathozentrische Ethik, die die Leidensfähigkeit als unhintergehbare Basis normativer Theorien behauptet. Denn die Leidensfähigkeit ist anders als Vernunft und Würde *eben gerade keine* logisch zwingende Voraussetzung menschlicher Argumentation! Damit ist das „Leiden“ als Basis normativer Theoriebildung eine unbegründete dogmatische Setzung; eine normative Theorie, die darauf aufbaut, macht sich eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig.

Grundelement des gesellschaftlichen Zusammenlebens gerechtfertigt. Darauf aufbauend könnte jetzt eine Theorie der Freiheit, der Demokratie, der Abwägung, der Gewaltenbalance und der politischen Steuerung (bzw. Gerechtigkeitsthroughsetzung) gefunden werden, die zudem manchen der erörterten Aspekte vertiefen würde. Dabei ergibt sich – wie andernorts vorge-macht – eine liberal-universalistische Konzeption, die mit dem „alten“ Li-beralismus nur noch die grundsätzliche Orientierung an der Freiheitlichkeit gemein hat, die also neben der neuen Begründungsbasis auch zu ganz an-deren Inhalten gelangt. Dabei sieht man dann auch, dass die liberalen Prinzi-pien (und ihre äußerst zahlreichen Implikationen im Bereich der Freiheits-voraussetzungen wie Sozialstaatlichkeit etc.) keinesfalls „inhaltsleer“ sind, sondern das Gerechte abschließend vorgeben können, inklusive der verbleibenden Abwägungsspielräume und Verfahrensregeln.³⁸ Übrigens

³⁸ In Ekardt (2005a), Kap. IV C. versuche ich zu zeigen, dass wirklich nur die liberalen Grundprinzipien und ihre zahlreichen Implikationen als Gerechtigkeitsprinzipien möglich sind und dass es unzulässig wäre, wenn die Politik jenseits der Freiheiten (z.B. in Umwelt-fragen: Berufsfreiheit einerseits, Freiheit von Lebens- und Gesundheitsbeeinträchtigungen andererseits) und der äußerst zahlreichen Freiheitsbedingungen bzw. Freiheitsvoraussetzungen (Kulturförderung, Kindergartenplätze, Artenschutz usw.) zusätzliche Belange – seien sie auch mehrheitlich gewollt – unter der Überschrift „Gemeinwohl“ zum Gegenstand und da-mit zur Staatsaufgabe machte. Dies ergibt sich aus dem unhintergehbaren – jenseits des Un-parteilichkeitsprinzips nicht durch weitere unhintergehbare Prinzipien eingeschränkten – Auto-nomieprinzip, also dem Gedanken der Selbstbestimmung des Individuums, die der (gewaltenteilig-demokratischen) Fremdbestimmung nur weichen darf, wenn die Selbstbe-stimmung mehrerer Individuen betroffen ist. Nur diese Prinzipien folgen deduktiv aus der durch Transzendentalität und Alternativlosigkeit gesicherten Argumentationsbasis. A.a.O. erörtere ich auch im Einzelnen, dass es nicht paradox ist, dass die durch den Diskurs impli-zierten Prinzipien zugleich den möglichen Inhalt von Gerechtigkeitsdiskursen abschließend bestimmen. Das ist u.a. deshalb nicht paradox, weil den Diskursen des guten Lebens ein belie-biger Spielraum bleibt; weil auch in Gerechtigkeitsdiskursen die Diskursbedingungen nicht *als* Diskursbedingungen thematisiert werden müssen; weil die Diskursbedingungen die mögliche Komplexität von Gerechtigkeitsdiskursen ausreichend abbilden; weil nur so das Autonomieprinzip gewahrt werden kann usw. Die klassische Diskursethik dagegen ist in-haltlich leer und übervoll zugleich. Leer (im Sinne von Hegels Kritik an Kant) ist sie inso-fern, als sie als materielles Richtigkeitskriterium für Diskursergebnisse nur das Unpartei-lichkeitsprinzip (also das Prinzip allgemeiner Zustimmungsfähigkeit) angibt. Dieses Prinzip ist jedoch ohne die weitere Konkretisierung durch Autonomie usw. (wie ich sie vorliegend praktiziere) inhaltsleer. Wann kann man denn (ohne weitere Prinzipien) sagen, dass etwas „allgemein zustimmungsfähig“ ist? Eine rein gedankliche Prüfung dieser Frage ist offen-kundig nicht sinnvoll möglich, weil man dafür ein inhaltliches Kriterium bräuchte (wie schon beim alten Kantschen kategorischen Imperativ, der ja der Vorläufer des Unparteilich-

benötigt der Universalismus durch den Rekurs auf „Grund“ statt auf „Sprache“ nicht die vielkritisierte Annahme von Apel und Habermas, dass der menschlichen Sprache eine Suche nach Konsens eingeschrieben sei (weswegen sie jedem von uns eben doch eine Diskurspflicht zuschreiben). Denn auf den Charakter von Sprache „an sich“ kommt es mir nicht an, sondern ausschließlich auf den Charakter von Gründen. Vielleicht sollte man ferner nicht von einer „prozeduralen“ Theorie sprechen. Denn durch die *Einheit* von Diskurs und Handeln ergeben sich ja *inhaltliche* Prinzipien (aber, anders als bei Kant, nur „schwach substanzialistische“).

5. *Nachhaltigkeit als zentrales Gerechtigkeitsprinzip*

Die Potenzialität und andere Argumente erzwingen sogar einen Freiheitsschutz über die Zeiten hinweg, also einen Grundrechtsschutz für junge und künftige Menschen. Damit gelangen wir zur Existenzfrage moderner Gesellschaften und der *eigentlichen* heutigen Gerechtigkeitsfrage: zur Ausweitung des Freiheitsprinzips in die Zeit und, wie wir am Schluss sehen

keitsprinzips ist). Antwortet ein klassischer Diskursethiker nun, „natürlich kann man die allgemeine Zustimmungsfähigkeit nur in realen Diskursen feststellen“, dann frage ich weiter: Was heißt denn das? Heißt das, dass jedes beliebige reale Diskursergebnis als richtig gilt? Wenn nein: An welchem inhaltlichen Kriterium macht sich fest, wann ein Ergebnis als richtig gilt? Sagt man „am Unparteilichkeitskriterium“, dann dreht man sich im Kreis und ist wieder am Ausgangspunkt angelangt. Konkreter gewendet: Angenommen, ein realer Diskurs führt zu dem Ergebnis, dass morgen früh um sieben alle Araber aus Deutschland ausgewiesen werden sollen; wie genau stellt man jetzt fest, ob dieses Diskursergebnis unparteilich ist oder nicht? Man kann hier nicht einfach platt sagen, „na, die Araber könnten einem solchen Ergebnis doch niemals zustimmen.“ Zwar werden rein faktisch „die Araber“ dem Diskursergebnis nicht zustimmen. Aber auf rein faktische Zustimmung kommt es für die Unparteilichkeit ja gerade nicht an. Es kommt vielmehr darauf an, ob – wenn man von der eigenen Sonderperspektive absieht – einem Ergebnis zugestimmt werden *müsste*. Und mir ist unklar, wie dies hier geprüft werden sollte. Letztlich bemerken dies auch einige Diskursethiker wie etwa Konrad Ott, die deshalb die Unparteilichkeit „materiell anfütern“ etwa durch materielle Verteilungsregeln (von Martha Nussbaum, Amartya Sen u.a.) und diese Regeln aus faktischen menschlichen Bedürfnissen ableiten. Wenn ein klassischer Diskursethiker dies macht, dann entgeht er Hegels Kant-Kritik, setzt sich dafür aber der oben geäußerten Kritik am Kontextualismus aus. – Ich selbst wähle also einen Mittelweg, der dem Anspruch nach weder „zu inhaltsleer“ noch „zu angefütert“ ist, sondern der transzendental hergeleitete und deduktiv weitergeführte Prinzipien findet und diese sodann in eine Abwägungslehre übersetzt, die nicht nur die Gerechtigkeitsprinzipien abschließend angibt, sondern auch die Spielräume benennen kann, innerhalb derer unterschiedliche Entscheidungen als gerecht zu bezeichnen sind.

werden, auch in die Globalität. Bisher ist die autonomiezentrierte Ordnung selbst bei jenen Autoren, die universalistisch denken, meist nur als Ordnung innerhalb einer Gesellschaft gedacht worden – aber nicht als Ordnung zwischen den Gesellschaften und zwischen den Zeiten.³⁹ Diese Ausblendung führt langfristig zu schweren Freiheitsgefährdungen – indem wir die physische Basis unserer Autonomie zur Disposition stellen. Es gibt nun drei Argumente dafür, dass schon wir Heutige moralisch und rechtlich⁴⁰ verpflichtet sind, die Autonomie junger und künftiger Menschen zu schützen – dass es also einen zeitneutralen Grundrechts- bzw. Freiheitsschutz geben muss (dessen Inhalt ihre Freiheit von Lebens-, Gesundheits- und Existenzminimumsbeeinträchtigungen ist). Ich kann die drei Argumente – die gewissermaßen nacheinander an heutige Diskurse, an künftige Diskurse und an fiktive Diskurse zwischen den Zeiten anknüpfen und aus allen drei Betrachtungsebenen ein zeitübergreifendes Autonomieprinzip herleiten – hier aus Raumgründen nur ganz knapp wiedergeben⁴¹:

- a) *Potenzialitätsargument*: Achtung, Unparteilichkeit und damit Freiheit schulden wir bekanntlich allen potenziellen Teilnehmern an Gerechtigkeitsdiskursen. Und auch junge und künftige Menschen sind solche potenziellen Teilnehmer. Dann aber verdienen sie auch einen gleichen (und gleich wirksamen) Freiheitsschutz. Eine transzendental unhintergehbare liberale Theorie der Verfassung, die in der Verwendung der Kategorie ‚Grund‘, die dem Menschen als Menschen eigen ist, fußt – ist universal, *aber eben auch intertemporal*. Ein universaler Rationalismus ist damit notwendigerweise auch intertemporal ausgerichtet – ohne dass wir dies bisher bemerkten.

³⁹ Dazu und zu den Ursachen Ekardt (2001) und Ekardt (2005a), Kap. I B.

⁴⁰ Ich führe hier nicht weiter aus, dass diese Argumente und überhaupt mein gesamter (ja die liberal-verfassungsrechtlichen Basisprinzipien, die in den Verfassungen selbst nicht definiert werden, neu herleitender) Ansatz auch eine Neuinterpretation liberaler Verfassungen (z.B. der bereits existenten europäischen oder der deutschen) erzwingen – so dass bei richtiger Rechtsinterpretation auch juristisch Universalität, Globalität und Zeitneutralität des Freiheitsschutzes geboten sind; vgl. dazu Ekardt (2005a), Kap. III B.

⁴¹ Ausführlicher dazu Ekardt (2005a), Kap. III B.; affirmative und kritische Stimmen dazu enthält der Sammelband Ekardt (2005b).

- b) *Ewigkeitsargument*: Die Idee universaler Gerechtigkeit spätestens seit der Aufklärung geht gerade dahin, jenseits geschichtlicher Kontingenzen *bleibende* „Wahrheiten“ zur Basis aller Moral zu machen. Und dies ist auch richtig so. Denn in ihrem Lebenszeitpunkt sind auch junge und künftige Menschen Menschen – und jeder Mensch als Mensch hat angesichts der vorliegend entwickelten diskursrationalen Herleitung in seinem Lebenszeitpunkt Rechte, da er ein vernunft- bzw. diskurs- und autonomiefähiges Wesen ist. Ein Recht, was definitiv zu einem zukünftigen Zeitpunkt entstehen wird, muss schon heute beachtlich sein. Denn wenn ich heute die Lebensgrundlagen in einer Weise schädige, dass dieses Handeln bei jungen und künftigen Menschen später keine Freiheit von Beeinträchtigungen in Existenzminimum, Leben und Gesundheit mehr garantieren kann, dann schade ich ihnen spätestens in diesem künftigen Zeitpunkt. Dann aber ist der Schaden irreversibel, und damit würde das betroffene Recht nicht mehr das leisten, was es leisten soll: einen sicheren Schutz gegen Beeinträchtigungen zu gewährleisten. Ebenso gilt das so fundierte Schutzgebot für junge Menschen: Sie sind so zu behandeln, als ob sie ihre Rechte noch lebenslang haben werden – was einen Schutz gegen langfristige Gefahren vermittelt.
- c) *Ungewissheitsargument*: Auch im Generationenverhältnis muss man angesichts der offenen Vernunft sagen, dass nicht substanzialistisch bestimmbar ist, was intertemporal gerecht wäre. An der damit nötigen diskursiven Klärung (etwa in einem gewaltenteiligen und demokratischen Verfahren) können sich nun aber künftige Menschen nicht beteiligen, obwohl sie von den Folgen solcher Konfliktlösungsdiskurse direkt betroffen sind. Darum ist zumindest die diskursive Konfliktlösung mit *Vertretern* der Zukunftsinteressen geboten. Die damit nötigen Verfahrensrechte für Zukunftsbelange genügen aber nicht. Dies ergibt sich aus der oben dargelegten zwingenden Vernetzung von Diskursverfahren und Diskursergebnis bzw. Diskurs und Handeln: Die Diskursprinzipien dirigieren eben nicht nur das *Verfahren Gerechtigkeitsdiskurs*, sondern auch die *Gerechtigkeit seiner Ergebnisse*, die ja die Vorbedingung aller weiteren künftigen Diskurse darstellen. Besonders intertemporal wären bloße Verfahrensrechte oh-

ne ergebnisregulierende Prinzipien katastrophal, weil eben nur *Vertreter* die Zukunftsinteressen benennen könnten. Und solche Vertreter würden sich naturgemäß mit weniger Vehemenz einbringen als reale künftige und junge Menschen. Vor diesem Hintergrund verlangt die offene Vernunft nicht nur Verfahrens-, sondern auch Ergebnisgarantien. Die damit notwendigen inhaltlichen Anforderungen z.B. an parlamentarische „Gesetze als Diskursergebnisse“ können Lebende gerichtlich einklagen. Würden etwa die lebenden Menschen in einem Gesetzgebungsverfahren gegen die Zukunftsbelange unterliegen, können sie in der gleichen Sache ein Verfassungsgericht bemühen und dort ihre Freiheitsrechte als Schranke der Gesetzgebung einklagen. Sie können also eine Ergebniskontrolle und zugleich eine zweite Diskurstufe einfordern (die *nicht triviale* Notwendigkeit einer Gewaltenteilung zur rationalen und unparteiischen Lösung von Konflikten *vorausgesetzt*). Genossen Zukunftsbelange keinen Schutz, wären sie hier strukturell benachteiligt. Dies aber wäre mit der offenen Vernunft unvereinbar.

Das bedeutet, dass zukünftige Menschen Grundrechte genießen werden – und dass junge Menschen einen Grundrechtsschutz genießen, der ihren ganzen Lebenszeitraum umfasst, also auch vor ferneren Gefahren schützt. Da Grundrechte Rechte gegenüber dem Staat sind, bedeutet das: Die EU und die Bundesrepublik – und überhaupt Verfassungen weltweit, wenn sie die Zuschreibung „gerecht“ verdienen wollen – müssen ihre Gesetze so einrichten, dass die heutigen Bürger daran gehindert werden, die Rechte zukünftiger Menschen (vor allem auf Freiheit von Beeinträchtigungen in Leben, Gesundheit und Existenzminimum) durch ihr heutiges Handeln zu verunmöglichen.⁴² Unter anderem wegen der Universalität des Achtungsgebots gegenüber potenziellen Gesprächspartnern ergibt sich darüber hinaus sogar ein grundrechtlicher Freiheitsschutz auch im zwischenstaatlichen Bereich sowie im Bereich der Ansätze einer „weltförderativen“ Staatlichkeit (globale Gerechtigkeit). Die liberalen Prinzipien wirken also nicht nur universal in allen Gesellschaften und intertemporal zwischen den Zeiten, sondern auch global zwischen den Gesellschaften und für die Formierung einer

⁴² Wobei mit dieser Prima-facie-Feststellung wie stets bei Grundrechten nichts über die Abwägbarkeit mit gegenläufigen Prinzipien (z.B. mit den Wirtschaftsgrundrechten) ausgesagt ist.

Weltgesellschaft. Wenn wir diese Schritte hin zur Nachhaltigkeit (dem Oberbegriff für intertemporale und globale Gerechtigkeit) gehen, wird der liberale Universalismus zukunftsfähig sein. Wenn wir sie nicht gehen, drohen wir an der wirtschaftsliberalen Einseitigkeit des alten Liberalismus, die der Zerstörung unserer Lebensgrundlagen freie Hand lässt, zugrunde zu gehen.

Literatur:

- Alexy, R. (1995): *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt a.M.
- Ekardt, F. (2005a): *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München.
- Ekardt, F. (2005b) (Hg.): *Generationengerechtigkeit und Zukunftsfähigkeit. Philosophische, juristische, ökonomische, politologische und theologische Neuansätze in der Umwelt-, Sozial- und Wirtschaftspolitik*, Münster.
- Ekardt, F. (2004a): *Zukunft in Freiheit. Eine Theorie der Gerechtigkeit, der Grundrechte und der politischen Steuerung – zugleich eine Grundlegung der Nachhaltigkeit*, Leipzig.
- Ekardt, F. (2004b): *Information, Partizipation, Rechtsschutz. Prozeduralisierung von Gerechtigkeit und Steuerung in der Europäischen Union*, Münster.
- Ekardt, F. (2004c): „Verengungen der Nachhaltigkeits- und Umweltschutzdebatte auf die instrumentelle Vernunft – am Beispiel der Wirtschaftswissenschaften“, in: *Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht*, S. 531-556.
- Ekardt, F. (2003): *Liberalismus, Besitzindividualismus und Handlungstheorie*, Leipzig.
- Ekardt, F. (2001): *Steuerungsdefizite im Umweltrecht*, Baden-Baden.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.
- Kornack, D. (2005): „Embryonenschutz und ‚Früheuthanasie‘“, in: Ekardt, F. (2005b), S. 265-285.
- Rawls, J. (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.
- Rorty, R. (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.
- Suchanek, A. (2000): *Normative Umweltökonomik*, Tübingen.

Olaf Miemiec (Berlin)

Gerechtigkeit bei Felix Ekardt. Eine Diskussionsbemerkung

Felix Ekardt beabsichtigt eine Grundlegung der liberalen Gerechtigkeitsidee, also die Rechtfertigung des Unparteilichkeitsprinzips, des Würdeprinzips und der Unhintergebarkeit der Vernunft. Sein Ehrgeiz zeigt sich darin, Rawls und Habermas dahin gehend überbieten zu wollen, dass er die letzten kontextualistischen Reste in deren Moralkonzeptionen ausmacht und ohne derartige Anleihen, dafür mit einem transzendentalen Argument, auszukommen meint. Um es vorweg zu sagen: Auch ich bin ein Sympathisant des liberalen Gerechtigkeitsdenkens. Allerdings kann ich nicht umhin, eine gewisse Skepsis gegenüber dem Vorhaben von Felix Ekardt zu äußern.

1. Das Ziel

Felix Ekardt will folgendes zeigen:

- (a) Universal vernünftig und damit gerecht ist eine Grundordnung, die auf Würde, Unparteilichkeit und Freiheit aufbaut.
- (b) Die Vernunft als Basis der Gerechtigkeit ist ihrerseits unhintergebar.

Erreicht werden soll das Ziel durch Inanspruchnahme von drei Argumenten:

- (I) Die Gegentheorien, die (a) und (b) bestreiten, sind unstimmig.
- (II) Es gibt für (a) und (b) ein transzendentales Argument.
- (III) Es gibt ein Alternativlosigkeitsargument bezüglich (a) und (b).

2. Alternativlosigkeit

Ich beginne, wie der Autor, mit dem Argument der Alternativlosigkeit. Felix Ekardt sieht die Vernunft als Basis der Gerechtigkeit schon deshalb als alternativlos an, weil die Gegentheorien – er nennt die Deduktion von Gerechtigkeitsprinzipien aus einer Religion, einer bestimmten kulturellen Tradition oder aus eigennützigen Präferenzen – allesamt gescheitert seien. Ich will mich an dieser Stelle nicht auf eine Betrachtung der Widerlegung der Gegentheorien einlassen. Das ist auch nicht nötig. Überzeugend wird

das Argument nämlich erst dann, wenn der Korpus der vom Autor benannten Gegentheorien auch vollständig ist, er also nichts „vergessen“ hat. Ich kann aber nicht einmal den Versuch einer Vollständigkeitsüberlegung erkennen.

Sei nun also die Grundordnung einer liberalen Gesellschaft aus Alternativlosigkeit vernünftig. Ekardt unternimmt nun den Versuch zu zeigen, dass bestimmte Prinzipien der Grundordnung als begründet ausgezeichnet werden können. Er will dies aber in Abgrenzung von einer Tradition, die Vernunft substantialistisch in dem Sinne versteht, dass aus der Vernunft eine Liste inhaltlicher Prinzipien folge. Die Vernunft ist dann also, so Ekardt, inhaltlich offen. Sie ist aber nicht soweit offen, dass der Skeptiker aus der Deckung springen und die Beliebigkeit des Normativen behaupten kann:

„Wenn keiner weiß, wer im Streit über Gerechtigkeit die besten Gründe hat, wenn aber gleichzeitig Vernunft möglich ist und alternativlos zu sein scheint, dann muss man wohl für jeden, der irgendwie Vernunft besitzt, und damit für jedes Menschenwesen annehmen, dass er es wohl sein könnte, der die besten Gründe kennt. Dann aber ist diejenige Grundordnung alternativlos, die diesen Streit mit Gründen ermöglicht (...). Deswegen müssen Gerechtigkeitsprinzipien allgemein zustimmungsfähig und ergo unparteiisch sein, und wir müssen unsere Partner als Gleiche achten. Also ist nicht nur die Vernunft selbst alternativlos (...), sondern auch die zwei Prinzipien Achtung und Unparteilichkeit sind notwendig.“ (S. 15f.)

Erst einmal setzt dieses Argument bereits ein Wissen davon voraus, was es eigentlich heißt, dass A ein besserer Grund sei als B. Aber davon einmal abgesehen zeigt diese Überlegung doch nur, dass die Gerechtigkeitsprinzipien an Struktur- oder Formmerkmale dessen gebunden sind, was „Vernunft“ sein soll. Damit entspringen sie aus der Vernunft und haben keine eigenständige Alternativlosigkeitsrechtfertigung. M.a.W.: Vielleicht ist die Vernunft ja doch ein wenig substantialistisch?

3. Die transzendentalen Argumente

Das transzendente Argument für Achtung soll nun dem Sinn des Ausdrucks „Grund“ entspringen: Sobald wir anfangen, für unsere Auffassungen über Gerechtigkeitsfragen mit Gründen zu streiten, wird der Adressat unserer Argumente für die Argumente selbst gleichgültig. Ein Grund für etwas ist als Grund gegenüber jedem beliebigen Adressaten gedacht, sonst ist es kein Grund. Wer sich also auf den Streit mit Gründen und damit auf die

Vernunft einlässt, so Ekaradt, muss jeden beliebigen Partner als Gleichen achten.

Daraus, dass immer nur einzelne argumentierende Menschen mögliche Diskussionspartner seien, zieht der Autor den Schluss, dass Achtung individualistisch fundiert ist. In einer Fußnote findet sich:

„Es bleibt also dabei, dass Autonomie nichts Kollektives ist – zumal die Vernunft zwar eine gemeinsame Eigenschaft unterschiedlicher Menschen ist, aber nicht (...) ein Kollektiv meint.“ (S. 17, Anm. 22)

Dazu sind zwei Dinge anzumerken:

- (1) Die Vernunft ist alles andere als eine „gemeinsame Eigenschaft“ unterschiedlicher Menschen. „Vernunft“ ist ohne einen Bezug zu gemeinsamen Praxisformen nicht konzeptualisierbar. Das von Ekaradt so gelobte Argumentieren beispielsweise erlernen wir durch *Teilhabe* an Praxisformen. Durch Teilhabe an Praxisformen erwerben wir erst alle möglichen Kompetenzen, die uns zu Personen machen, und die es ermöglichen, zu Traditionen auch ein kritisches Verhältnis einzunehmen.
- (2) Natürlich hat Autonomie auch eine kollektive Dimension. Im Politischen etwa ist die Volkssouveränität ein Autonomieprinzip

Zurück jedoch zum transzendentalen Argument. Nach dem gleichen Schema erfolgt auch die Rechtfertigung für das Unparteilichkeitsprinzip, ohne dass ich jetzt weiter darauf eingehe.

Wirklich bemerkenswert scheint mir etwas anderes. Ekaradt bemüht sich, den Unterschied zu Habermas heraus zu stellen. Während bei Habermas schon das Sprechen per se reiche, um liberale Prinzipien zu rechtfertigen, bedürfe es bei ihm des Sprechens in Gründen. Wenn ich Habermas richtig in Erinnerung habe, spielt bei ihm allerdings die „ideale Sprechsituation“ eine prominente Rolle; jene Idealisierung also, die Sprechen über etwas als ein Sprechen mit Gründen versteht. Außerdem hat Ekaradt an keiner Stelle etwas darüber gesagt, warum das Sprechen in Gründen alle Kulturgrenzen übersteigt. Eines hat nun Habermas im Anschluss an Hegel, Max Weber und Emil Lask klar gezeigt: Das, was wir heute als Grund akzeptieren, gehört zu den Formeigenschaften der modernen Rationalität. Wenn wir aber intertemporal mit einer Nichtidentität der Bedeutung von „Grund“ rechnen dürfen, warum dann nicht auch zwischen verschiedenen Kulturen innerhalb

einer Epoche? Dass wir alle „vernünftig“ sind, ist nämlich nicht hinreichend für die Vermutung, dass „Grund“ überall dieselbe Bedeutung habe. Gerade „Vernunft haben“ heißt, dass wir uns zu Traditionen und eingeübten Praktiken in ein kritisches Verhältnis setzen. Damit ist das, was als ein „Grund“ akzeptiert wird, sowohl von der jeweiligen Determinante der kulturellen Praxis abhängig als auch von Beweggründen, Vorgaben etablierter Praktiken zu akzeptieren oder abzulehnen. Damit bricht das transzendente Argument für Unparteilichkeit und Achtung zusammen.

Die Vernunft, wie Ekardt sie versteht, also das Operieren mit Gründen, soll nun notwendig sein. Wer sagt, normative Vernunft würde es nicht geben, der muss diese These ja mit Gründen verteidigen, also selbst Vernunft in Anspruch nehmen. Das sei ein Selbstwiderspruch. Ein Selbstwiderspruch kann aber nur dann vorliegen, wenn die in Anspruch genommene Vernunft ihrerseits normative Vernunft wäre. Das versucht Ekardt dadurch abzusichern, dass er jede Stellungnahme zu Wertungen selbst als Wertung bezeichnet. Der auf der Hand liegende Einwand, vielleicht handele es sich um ein metastufiges Urteil, wird als beliebige dogmatische Behauptung abgetan. Das aber ist auch ein wenig dogmatisch.

4. Was nun?

Das transzendente Argument zur Rechtfertigung der liberalen Gerechtigkeitsidee ist m.E. gescheitert. Dennoch scheint mir das Ziel des Autors, die vernünftige Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien, nach wie vor sinnvoll. Es hat aber, glaube ich, keinen Sinn, den Vernunftbegriff so stark zu entkontextualisieren und zu enthistorisieren, dass zweifelhaften Argumenten eine zu große Beweislast aufgebürdet wird.

Ein Gottesbeweis wird immer dringlicher, je stärker das Bedürfnis nach Vergewisserung der Richtigkeit des Glaubens wird. So kommt es mir auch mit der Idee des Liberalismus vor. Wir leben in Zeiten, in denen es zumindest nicht als selbstverständlich gelten kann, dass unsere Art zu leben gegenüber anderen Arten zu leben die bessere ist. Aber ob hier philosophische Vergewisserungen wirklich weiter helfen? Hilft vielleicht eher eine Politik, die das Ansehen der Traditionen der liberalen und sozialen Demokratie in anderen Teilen der Welt nicht beschädigt, die die Ideen der Gleichheit und Würde ernst nimmt?

Konrad Ott (Greifswald)

Ein neuer Stern am Firmament?

Felix Ekardt (FE) beschäftigt sich ziemlich genau mit den Themen, die auch mich seit Jahren umtreiben: Diskursethik, anwendungsbezogene Umweltethik, intertemporale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Umweltpolitik. FE hat in kurzen Abständen mehrere Arbeiten vorgelegt: Einmal seine Habilitationsschrift *Zukunft in Freiheit*, zweitens deren Zusammenfassung in *Das Prinzip Nachhaltigkeit*, in dem FE statt einer Literaturliste nur noch die Möglichkeiten des Nachlesens eigener Arbeiten eröffnet, drittens den vorliegenden Text über „Grundlagen der Gerechtigkeit“, der die Thesen beider Bücher in noch einmal stärker komprimierter Form enthält, was durch die vielen längeren Selbstzitate auch der äußeren Form nach deutlich wird.

FEs Ansatz hat unter Kennern der Diskursethik und unter Nachhaltigkeitstheoretikern großes Befremden ausgelöst. Die inhaltliche Kritik, die ich an den beiden Büchern von Felix Ekardt habe, kann ich hier nicht ausführlich darlegen; da alle drei besagten Texte jedoch eng miteinander zusammenhängen, möchte ich zunächst wenigstens einige Punkte in den Büchern ansprechen, die im Aufsatz wieder virulent werden (I). Ich werde mich einigen systematischen Punkten des Aufsatzes zuwenden (II), um anschließend auf eine Reihe von Fehlern hinzuweisen (III). Das Fazit fällt kurz aus (IV). Ich kann diese Auseinandersetzung allerdings nicht führen, ohne bei den Leserinnen einige Kenntnisse in Diskursethik vorauszusetzen.

I.

Auffällig ist bei FEs Behandlung der Diskursethik in *Zukunft in Freiheit*, dass er auf deren Begründungsziele, d.h. auf das Diskursprinzip „D“ und den Universalisierungsgrundsatz „U“ bei Habermas und auf die beiden Handlungsprinzipien bei Apel sowie auf neue Begründungsversuche gar nicht eingeht. Stattdessen liest man, dass die Diskursethik bislang nicht weit gediehen sei (die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Apel wird ignoriert), außerdem schwer wiegenden Einwänden ausgesetzt war (welchen, das erfährt man leider nicht) und dass nun durch FE das Pro-

gramm der transzendentalen Begründung erfolgreich durchgeführt und darüber hinaus auf eine Zukunftsethik und auf eine Nachhaltigkeitstheorie ausgeweitet werde. Die Architektonik der Gesamtheorie von Habermas: a) Theorie des kommunikativen Handelns, b) Diskursethik, c) Theorie der Demokratie, der Menschenrechte und der politischen Öffentlichkeit wird nicht behandelt. Die Problematik der Diskursregeln als eigentlichem Ort der Retorsion wird nur gestreift. Man erfährt nur, dass die Diskursethiker sich mit „weitreichenden, nicht leicht ausräumbaren Einwänden“ konfrontiert sehen. Um welche es sich handelt, wird nicht gesagt. Man hört, dass man (wer?) Habermas den Vorwurf macht, er würde „rein faktische Konsens“ als Legitimitätsbedingung anerkennen, ohne dass auf die Berechtigung dieses (falschen) Vorwurfes näher eingegangen wird (ebd., S. 66, ähnlich S. 73). Abwegig ist die für FE „entscheidende“ Divergenz zu Habermas, wonach Habermas jedes beliebige Diskussionsergebnis akzeptieren müsste, (ebd., S. 68). Ähnliches gilt für eine fiktive Wahlsituation zwischen einer radikalen Demokratie ohne Grundrechtsschutz und einer Grundrechtsgarantie ohne Demokratie (ebd., S. 243). Die Suggestion, Habermas würde sich in dieser Wahlsituation für eine Staatsordnung mit „beliebiger Mehrheitsentscheidung ohne verfassungsrechtliche Grenzen“ entscheiden, ist unfair. Habermas will doch in *Faktizität und Geltung* den internen konstitutiven Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten heraus stellen, so dass sich eine solche abstrakte Wahl für Habermas gar nicht stellt.

Der Uralt-Einwand, alle normativen Grundsätze seien „vom Tisch“ (ebd., S. 61), sobald man das Gespräch beende, wird von FE ebenso wiederholt wie der Einwand, man habe gemäß den älteren Entwürfen der Diskursethik moralische Verpflichtungen nur gegenüber denen, mit denen man schon einmal realiter diskutiert habe. Apel hat schon 1973 zwei universale Handlungsnormen formuliert und daher ist es falsch, wenn FE behauptet, Habermas und Apel würden den „entscheidenden Punkt verunklaren“, dass nämlich nicht nur Diskursregeln, sondern Handlungsnormen zu begründen seien. Das zweite Apelsche Handlungsprinzip, das zur Herstellung der idealen Kommunikationsgemeinschaft auffordert, ist übrigens deutlich zukunftsorientiert und hätte daher besondere Beachtung verdient. Auch Apels „Teil B“ wird nicht erwähnt. Unterschlagen wird auch, dass Habermas in *Faktizität und Geltung* ökologische Teilhaberechte in die Liste seiner Rechtstypen mit aufgenommen hat. Gerade für jemanden, der wie FE auch

staats- und verfassungsrechtliche Ambitionen hat, hätte ich mir in einer juristischen Habilitationsschrift eine angemessenere Interpretation von *Faktizität und Geltung* gewünscht.

Absonderliche Behauptungen finden sich auch in FEs *Prinzip Nachhaltigkeit*. Habermas und Apel haben ihren Ansatz immer als universal- bzw. transzendentalpragmatisch verstanden und daher durchgängig an die intersubjektive Praxis des Austauschs von Gründen angeknüpft. Daher ist es unzutreffend, wenn FE ihnen unterschiebt, sie hätten sich auf „Sprache an sich“ (S. 58) bezogen. Es wird der grundfalsche Eindruck erweckt, die „alten“ Diskursethiker wollten eine Ethik auf „Sprache an sich“ gründen und erst FE sei nunmehr auf den richtigen Gedanken gekommen, bei der Praxis der Argumentation anzusetzen. FE ignoriert, dass seit den „klassischen“ Arbeiten von Apel und Habermas am Theoriekonzept der Diskursethik weiter gearbeitet wurde. Es gibt eine zweite und mittlerweile bereits eine dritte Generation von Philosophen, die im Paradigma der Diskursethik arbeiten. Die Arbeiten von Wolfgang Kuhlmann, Seyla Benhabib, Klaus Günther, Ingeborg Maus, Adela Cortina, Matthias Kettner, Lutz Wingert, Micha Werner, Marcel Niquet, William Rehg, Christine Lafont, Niels Gottschalk-Mazouz und etlichen anderen tauchen in den Schriften von FE nicht auf. Herwig Unnerstall (*Rechte zukünftiger Generationen*), der selbst kein Diskursethiker ist, hat Maßstäbe hinsichtlich des Themenkomplexes „Diskursethik und Zukunftsverantwortung“ gesetzt. Von Unnerstall stammt übrigens auch das Argument, dass Rechte, die zukünftige Personen haben werden, heute schon moralisch und rechtlich beachtlich sind („Vorwirkungsargument“), das FE auf S. 33 seines hier vorliegenden Aufsatzes vorträgt. Auch zum Thema „Nachhaltigkeit“ ist aus diskursethischer Sicht gearbeitet worden. So empfinde ich es als befremdlich, wenn FE in *Prinzip Nachhaltigkeit* auf S. 58 meinen Namen erwähnt und auf S. 59 behauptet, die Diskursethiker hätten keine Konzeption von Nachhaltigkeit vorgelegt, denn FE kennt das Buch *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit* (Ott & Döring 2004). Im Aufsatz „Grundlagen der Gerechtigkeit“ wird dieses Problem in einer Fußnote „gelöst“ (S. 13, Anm. 19): Mein diskursethischer Ansatz sei falsch und meine Nachhaltigkeitstheorie „rawlsianisch ausgestaltet“. Ich bin mit dieser Lösung natürlich nicht einverstanden. Warum meine Version von Diskursethik nicht korrekt ist, bleibt im Dunkeln. Aber gut, man kann in einem Aufsatz nicht alles sagen. Richtig ist, dass in unserer Theorie von

Nachhaltigkeit auf der Ebene der gerechtigkeits-theoretischen Grundlagen nicht transzendental(pragmatisch) argumentiert wird, sondern dass wir uns auf J. Rawls, A. Sen, M. Nussbaum und andere Gerechtigkeits-theoretiker beziehen. Der Grund hierfür ist, dass unserer Meinung nach eine Theorie distributiver intertemporaler Gerechtigkeit nicht allein mit transzendentalen (synonym: retorsiven, elenktischen, reflexiven) Argumenten ausformuliert werden kann. FE begreift diese Argumentationsmuster offenbar als „kulturrelative Zutaten“, was weder für die Prinzipien bei Rawls noch für den Fähigkeitenansatz von Sen und Nussbaum zutrifft (Ott & Döring 2004, Kap. 2). Darauf komme ich zurück. FE könnte sich gerne in das Paradigma der Diskursethik mit eigenen substanziellen Beiträgen einfügen, denn Verstärkung kann man immer brauchen. Angesichts des Umfangs und auch des theoretischen Niveaus, das innerhalb dieses Paradigmas erreicht wurde, wirken die Ausführungen von FE jedoch eher idiosynkratisch.

II.

Letztlich reklamiert FE auch in dem hier zur Diskussion stehenden Aufsatz „Grundlagen der Gerechtigkeit“, dem ich mich nun zuwende, mindestens drei Verdienste für sich: Erstens beansprucht er offenbar, erstmals von transzendentalen Argumenten Gebrauch zu machen, zweitens möchte er selbst ein gelingendes transzendentes Argument vorlegen, drittens möchte er ohne „kulturrelative Zutat“ mit diesem Argument die Zukunftsverantwortung und die Nachhaltigkeitsidee begründen.

Der *erste* Anspruch ist nun derart absurd, dass ich lange gezögert habe, ihn FE zuzuschreiben. Andererseits weiß ich nicht, wie ich die These vom „Bruch“ (S. 14) anders verstehen soll. Sowohl in *Prinzip Nachhaltigkeit* wie hier in „Grundlagen der Gerechtigkeit“ wird ein Neuansatz behauptet, der in einem „prinzipiellen Bruch mit der altliberalen Tradition“ liegt. Dieser „Bruch“ wird von FE angestrebt, „indem ich transzendental argumentiere“ (*Prinzip Nachhaltigkeit*, S. 59). In „Grundlagen der Gerechtigkeit“ wird dieser Anspruch so formuliert:

„Den begründungstheoretischen Bruch mit altliberal-kantianischen, aber auch den bisherigen modern-liberalen (z.B. rawlsianischen oder klassisch-diskursethischen) Begründungskonzepten suche ich insbesondere über eine transzendente (bzw. elenktische) Argumentation (...).“ (S. 14)

Mir ist unerklärlich, wie man behaupten wollen kann, im Gebrauch transzendentaler Argumente läge ein „Bruch“ mit der diskursethischen Tradition in begründungstheoretischer Hinsicht. Ein oberflächlicher Proseminar-Blick auf das diskursethische Begründungsprogramm stellt klar, dass transzendental(pragmatische) Argumente immer das „Markenzeichen“ der Diskursethik gewesen sind. Es ging und geht den Diskursethikern immer um die moralischen Implikationen der Praxis des „logon didonai“; die Rede von einem „begründungstheoretischen Bruch“ ist daher abwegig. An dieser Stelle ist FE eine Erläuterung schuldig, wie diese Rede vom „Bruch“ zu verstehen ist.

FE möchte *zweitens* ein eigenes transzendentales Argument vorlegen. Ich bin mit vielen Kollegen, die keine Diskursethiker sind (etwa Klaus Steigleder und Marcus Düwell), und mit FE darin einig, dass universale Moralbegründungen nur mittels reflexiver Argumente gelingen können. FEs Grundgedanke bezieht sich auf den Begriff (bei Ekardt auch: „Kategorie“, „Wortsinn“) eines Grundes. Wer anderen Menschen in Diskursen Gründe zur kritischen Prüfung anbietet, darf ihnen die Anerkennung als autonome Wesen nicht verweigern. Dieser Gedanke ist im Kern richtig und könnte präzisiert werden, aber er stammt gar nicht von FE, sondern findet sich (spätestens) bei Kuhlmann (*Reflexive Letztbegründung* 1986, S. 197 u. ö.). Der Begriff eines Grundes ist von allen Diskursethikern im Begriff der Argumentation vorausgesetzt. Wer argumentiert, der spricht in Gründen. Sofern es um die möglichen ethischen Implikationen des Miteinander-Argumentierens geht, reklamiert FE hier völlig zu Unrecht Originalität. Er kann nicht behaupten, dass er anders vorgeht als viele Diskursethiker vor ihm, sondern nur, dass er es besser macht als seine vielen Vorgänger.

Problematisch ist, welchen logischen Status transzendente Argumente besitzen bzw. in welchen logischen Formen sie dargestellt werden können. Es geht dabei um die „Logik der Elenktik“. Viele Diskursethiker sind skeptisch, ob die Standardformen der logischen Implikation (d.h. einer deduktiv-analytischen Einschlussbeziehung von Propositionen) geeignet sind, transzendentalpragmatische Argumente darzustellen. Daher habe ich die Konzeptionen einer genuin pragmatischen Implikation näher ausgearbeitet (*Ipsa Facto* 1997, Kap. 2). FE ist hier unvorsichtiger und wählt die Form

einer „streng logischen Implikation“ (S. 16 u. ö.). Dass das Reden in Gründen ein Prinzip universeller Achtung vor der Autonomie jeder Person „impliziert“, ist vertretbar, sobald man den Sinn solcher Implikationsverhältnisse (Prämissen, Schlussform) präzise fassen kann. FE scheint jedoch das (meta)logische Problem der Darstellbarkeit solcher pragmatischer Implikationsverhältnisse nicht zu sehen. (Der Verweis auf bestimmte Sätze, die sich nicht ernsthaft gegenüber einem Kosubjekt sagen lassen (S. 16f.), macht deutlich, dass man hier mit formallogischen Implikationen nicht weit kommt.) Handelte es sich um eine strikt logische Beziehung, so müsste aus der Proposition „P spricht (gelegentlich) in Gründen“ eine normative Proposition des Typs „P ist zur Anerkennung der Autonomie aller Personen moralisch verpflichtet“ logisch abgeleitet werden können. Zwei von vielen möglichen Fragen möchte ich hier formulieren: 1) Soll das transzendente Argument den „Gehalt von ‚Grund‘“ erhellen (S. 17), oder muss ein normativer Gehalt des Begriffes eines Grundes (oder der intersubjektiven Praxis des Begründens) nicht schon gegeben sein, damit das transzendente Argument gemacht werden kann? 2) Welchen Status hat die empirisch klingende Behauptung: „Wer das Würdeprinzip verletzt, würde die Möglichkeit zu weiteren Diskursen einschränken“ (S. 18) im Rahmen eines transzendentalen Argumentes? Da FE meint, dass der Begriff des Grundes logisch recht viel, nämlich die Entstehung eines „normativen Raums“ impliziert, so möchte ich ihn auffordern, diese geltend gemachte Ableitbarkeit wirklich logisch darzustellen, d.h. das Argument zu „machen“, denn dies ist bisher in keiner der Arbeiten von FE so erfolgt, dass es einem Logiker mehr abnötigen müsste als ein müdes Stirnrunzeln.

Der *dritte* Anspruch, Prinzipien der Zukunftsverantwortung, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit „ohne kulturelle Zutat“ begründen zu können, führt auf einen interessanten Dissenspunkt zwischen FE und mir. In meiner Version der Diskursethik werden transzendentalpragmatische Argumente zur Begründung des Diskursprinzips in Anschlag gebracht („Noch einmal: Diskursethik“, In: Gottschalk-Mazouz (Hg.): *Perspektiven der Diskursethik* 2005). Je weiter man sich vom Kern der Diskursethik entfernt, umso unproblematischer ist der Gebrauch einfacher Argumente. Ich habe bspw. nicht den falschen Ehrgeiz, Naturschutzbegründungen, Verpflichtungen gegenüber Tieren, eine Theorie von Nachhaltigkeit, Regeln mittlerer

Reichweite für einzelne Bereiche angewandter Ethik usw. mit reflexiven Argumenten rechtfertigen zu wollen. FE wiederum hat das Problem, dass all das, was nicht mit solchen Argumenten begründet werden kann, eigentlich gar nicht universal oder nur über den empirisch fragwürdigen Umweg von „Freiheitsvoraussetzungen“ begründet werden kann. Es gibt für mich dagegen Argumente, mit denen man einen universalen Geltungsanspruch verbinden kann, die aber ihrer Form nach nicht transzendental sind. FE dürfte diesen Punkt anders sehen. Es könnte sich lohnen, diesen Dissens argumentationstheoretisch zu vertiefen, anstatt sämtlichen Ethikern, die nicht-transzendente Argumente verwenden, pauschal Rückfälle in Partikularismus und Kommunitarismus vorzuwerfen.

III.

Nur kurz möchte ich auf die philosophischen und ethischen Punkte in dem hier vorliegenden Aufsatz „Grundlagen der Gerechtigkeit“ hinweisen, die mir eindeutig falsch zu sein scheinen. Über Punkte, die noch irgendwie diskutabel sind (wie etwa: Rawls als Kantianer), sehe ich hinweg. Folgende Punkte sind falsch:

Ökonomen interessieren sich nicht für die „richtige Verteilung materieller (Wohlstands-)Güter“ (S. 4), sondern nur für die effiziente Allokation knapper Produktionsfaktoren.

Der „veil of ignorance“ bei Rawls ist kein Bild, das die zwei Basisprinzipien abbildet (S. 6), sondern dient zur Begründung von Prinzipien der Gerechtigkeit.

Bei Kant ist die Vernunft nichts „Substanhaftes“.

Die Hintergrundannahmen der Diskursethiker, die FE bestreiten möchte, werden in der Diskursethik nicht gemacht (S. 13).

Die Diskursethiker haben die Notwendigkeit der Konsenssuche nie als „Eigenschaft der Sprache“ aufgefasst und nie eine „Diskurspflicht“ vertreten (S. 13, ähnlich S. 17: „Sprechen per se“, ähnlich S. 32 „Sprache an sich“).

Dass die Diskursethiker den Eigenwert von Autonomie gering schätzen, ist eine dreiste Behauptung (S. 25). Da bitte ich um konkrete Nachweise.

Dass bisher noch niemand bemerkt hat, dass ein universeller Rationalis-

mus auch intertemporal ausgerichtet ist, ist blanker Unsinn (S. 33).

IV.

Es besteht ein deutliches Missverhältnis zwischen dem Gestus, mit dem Felix Ekardt sich dem Publikum als Philosoph, Ethiker, Jurist, Soziologe, Verfassungsinterpret, Gerechtigkeits- und Nachhaltigkeitstheoretiker präsentiert und der philosophischen Qualität seiner Arbeiten. Mit vielen Behauptungen, die Felix Ekardt in den Raum stellt, mag man bei Leuten durchkommen, die sich in der Sache nicht auskennen. Diejenigen hingegen, die sich auskennen, müssen sich fragen, worauf FE mit Behauptungen, die sich über kurz oder lang als unhaltbar herausstellen müssen, eigentlich abzielt. Wer, wie ich, das biographische Glück hatte, einige Theoriendebatten über längere Zeit hinweg verfolgen zu dürfen, der hat die Pflicht, andere auf dieses Missverhältnis aufmerksam zu machen. Felix Ekardt wünsche ich aufrichtig, dass er in Zukunft in Freiheit sein (Normal-)Maß finden möge.

Markus Wolf (Bremen)

Braucht die gerechte Grundordnung eine „transzendente“ Begründung?

In seinem Text „Grundlagen der Gerechtigkeit. Eine neue diskursrationale Konzeption“ widmet sich Felix Ekardt einem klassischen Thema der politischen Philosophie. Er versucht eine Antwort auf die Frage zu geben, nach welchen Prinzipien die wichtigsten Institutionen einer Gesellschaft konstruiert werden müssen, damit sie insgesamt „gerecht“ genannt werden kann. In meinem Kommentar werde ich mich der Konzeption der „normativen Vernunft“ widmen, die Ekardt in seinem Ansatz vorstellt (Abschnitt 1) und einige kritische Anmerkungen zur Begründung der von Ekardt vorgeschlagenen Gerechtigkeitsprinzipien machen (Abschnitt 2). Abschließend gebe ich ganz knapp einen Ausblick auf eine mögliche alternative Begründung der gleichen Prinzipien (Abschnitt 3).

I.

Ekardt positioniert sich als Vertreter einer „liberalen“ Gerechtigkeitstheorie. Allerdings fasst er den Begriff des „Liberalismus“ enger und damit auch stärker als er üblicherweise gedeutet wird. Denn für Ekardt beschränken sich liberale Theorien nicht darauf zu behaupten, dass die gerechte Grundordnung einer Gesellschaft dadurch ausgezeichnet ist, dass in ihr die Menschenwürde und die Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen gewahrt werden. Sie vertreten nach Ekardt daneben die „These von der *universalen* Alleinrichtigkeit“ (S. 5f.) einer Gesellschaftsordnung, die nach liberalen Grundprinzipien konstruiert ist. Liberalen PhilosophInnen ist demnach nicht nur die These gemeinsam, dass die Wahrung der gleichen Autonomie und Freiheit der Individuen der Probestein ist, an dem die Gerechtigkeit einer Gesellschaft gemessen werden muss. Sie sind zugleich auch der Auffassung, dass Gesellschaften in allen Kulturen und zu allen Zeiten in ihren Grundzügen nach dem Vorbild der westlichen rechtsstaatlichen Demokratien organisiert sein sollten. Allerdings vertreten nicht alle Autorinnen und Autoren, die üblicherweise als „Liberale“ bezeichnet werden oder sich selbst als Liberale bezeichnen, diese These. Folgt man Ekardts starkem Begriff des Liberalismus, dann wäre nicht nur Richard Rortys Vorschlag, politische Subjekte sollten sich am besten als „liberale Ironikerinnen“ verstehen, sondern auch John Rawls’ „politischem Liberalismus“ und Jürgen Habermas’ normativer Theorie des demokratischen Rechtsstaats das Attribut des „Liberalismus“ zu entziehen. Denn alle drei sind zwar Liberale im Sinne der ersten These, schließen sich aber nicht der zweiten These an.

Dass Ekardt klassisch-liberale Positionen als zu schwach (wie im Fall von Rawls) oder falsch konstruiert (wie im Fall von Habermas) empfindet, liegt an seiner „diskursrationalen“ Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien (Unparteilichkeit, Achtung der Menschenwürde und Wahrung der Autonomie).¹ Diese Begründung beruht auf der These, dass die Frage nach der richtigen Grundordnung einer Gesellschaft mit Hilfe der „normativen Vernunft“ beantwortet werden muss. In diesem Punkt steht Ekardt Jürgen Ha-

¹ Ekardt benennt zunächst nur zwei Prinzipien: Achtung der Menschenwürde und Unparteilichkeit. In der zweiten Hälfte seines Textes rekurriert er vor allem auf das Autonomieprinzip, das zur „Fundierung“ der beiden anderen Prinzipien dienen soll (S. 17), aber nicht näher erläutert wird.

bermas sehr nahe, der der Auffassung ist, dass die „richtigen“ Prinzipien einer gerechten Gesellschaft diejenigen sein müssen, denen alle Mitglieder in einem Diskurs zustimmen könnten, in dem allein der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ zählt. Das heißt unter anderem, dass es illegitim ist, auf Instanzen wie kulturelle Traditionen oder religiöse Glaubenssätze zurück zu greifen, um Prinzipien und Kriterien der Gerechtigkeit zu entwickeln und zu bestimmen. Diejenigen Prinzipien und Institutionen einer Gesellschaft werden gerecht genannt, die es den Mitgliedern ermöglichen, mit „guten Gründen“ darüber zu streiten, wie die Gesellschaft, in der sie leben, gestaltet werden soll. Es bleibt weitgehend offen, wie eine gerechte Gesellschaft auszusehen hat, so lange die in ihr gültigen Normen ermöglichen, sich darüber durch den Austausch von Gründen zu verständigen.

Ekardt fundiert die normativen Grundprinzipien gerechter Gesellschaften in einer Theorie über die Form normativer Stellungnahmen und des Streits über sie. Der Streit um die richtigen Prinzipien wird dabei analog zum Streit um das Zutreffen von Tatsachen modelliert.² Ob ein bestimmtes Rechtsprinzip oder eine bestimmte gesellschaftliche Norm gerecht ist, kann mit Gründen gestützt oder bestritten werden, die die gleichen formalen Eigenschaften haben wie die Gründe, mit denen wir das Vorliegen von Tatsachen begründen oder bestreiten. Die Vorschläge der Diskursteilnehmer³ in Gerechtigkeitsdiskursen sind demnach *wahrheitsfähig* und *objektiv*. „Wahrheitsfähigkeit“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass sie entweder richtig oder falsch sind.⁴ „Objektivität“ heißt, dass ihre Richtigkeit nicht von den subjektiven Präferenzen, Wünschen, Plänen, Vorstellungen, Überzeugungen und Lebensgeschichten der Diskursteilnehmer abhängt.

Daneben unterliegen normative Überzeugungen einem Anspruch auf „universelle Alleinrichtigkeit“. In diesem Punkt stößt die Analogie zwi-

² „Gerechtigkeit meint jedenfalls die *Richtigkeit* einer bestimmten Sorte von Wertungen (nämlich solcher, die auf die Ordnung von Gesellschaften bezogen sind), so wie *Wahrheit* etwas über das Zutreffen von Sachenaussagen besagt [...]“ (S. 4)

³ Diese nenne ich wie alle wertmäßigen Einstellungen, die politische und moralische Fragen betreffen, im Folgenden der Einfachheit halber „normative Überzeugungen“.

⁴ Der Wahrheitsbegriff wird häufig enger als hier gefasst, etwa als Wahrheit (in unserem weiten Sinne) + Objektivität. Es ist hier allerdings nur von untergeordneter Bedeutung, welche Verwendung angemessener ist und ob man statt von Wahrheit (im weiten Sinne) lieber von Akzeptabilität oder Richtigkeit sprechen sollte.

schen Gründen für normative Überzeugungen und Gründen für epistemische Überzeugungen an eine Grenze, denn das Merkmal der „universellen Alleinrichtigkeit“ trifft auf Tatsachenbehauptungen nicht immer zu. So ist beispielsweise ein Urteil darüber, ob ich meine Arbeitsstelle wechseln und in eine andere Stadt ziehen sollte, wahrheitsfähig, aber nicht objektiv. Denn in diesem Bereich kann ich zwar Entscheidungen erwägen und treffen, von denen andere mir mit guten Gründen abraten, weil sie unsinnig oder unvernünftig sind. Es lässt sich aber nicht objektiv, d.h. mit Hilfe von mir selbst unabhängiger Kriterien feststellen, welche Werte mir am meisten am Herzen liegen und daher meine Entscheidung bestimmen sollten.

Dagegen sind Aussagen über den Ablauf einer japanischen Teezeremonie oder darüber, wie man sich höflich verhält, objektiv, aber nicht universell alleinrichtig, weil hier zwar intersubjektiv gültige Richtigkeitskriterien vorliegen, diese aber nur aus der Perspektive einer bestimmten Gruppe von Menschen gelten. Wahrnehmungsurteile (über Farbe und Form des Tisches, der vor mir steht) und wissenschaftliche Tatsachenaussagen (über die Entfernung zwischen mir und dem Mond) wiederum sind objektiv und universell alleinrichtig, weil sie unabhängig von den spezifischen kulturell, religiös oder wie auch immer bedingten Perspektiven der einzelnen Menschen gelten.

Ekardt behauptet, dass die normative Vernunft Gründe generiert, die zu wahrheitsfähigen, objektiven *und* universell alleinrichtigen Urteilen befähigen. Damit begibt er sich auf ein schwieriges, umkämpftes Terrain. Er kann sich in diesem Zusammenhang auf Kant berufen, der im Unterschied zu vielen anderen Philosophinnen und Philosophen der Meinung war, dass normative Überzeugungen zugleich wahrheitsfähig, objektiv *und* universell alleinrichtig sind. Allerdings bleibt diese Referenz implizit. Ekardt argumentiert nicht für seine These über die Natur der normativen Vernunft, sondern setzt einfach voraus, dass die Gründe, mit deren Hilfe wir über Fragen wie „Wie sollen wir (in dieser oder jener Situation) handeln?“ oder „Wie sollen die Regeln und Institutionen aussehen, die unser Zusammenleben bestimmen?“ miteinander streiten, so beschaffen sind, wie Kant meint. Die Berufung auf Kant wird unglücklicherweise durch eine unzulängliche Definition des Begriffs der „normativen Vernunft“ verschleiert. Ekardt schreibt:

„*Normative Vernunft* ist [...] die Befähigung, über die Richtigkeit von Ordnungen, Normen, Zielen, Präferenzen bzw. Wertungen und ihre Abwägung untereinander mit Gründen zu entscheiden. Sie bildet das Gegenstück zur empirischen, ergo wertungsfreien *instrumentellen Vernunft*, die nach effektiven Mitteln zur Verwirklichung ihrerseits nicht weiter hinterfragter Ziele sucht [...].“ (S. 4)

Die instrumentelle Vernunft ist aber weder wertungsfrei, noch sind wir unfähig, die Richtigkeit instrumenteller Erwägungen „mit Gründen“ zu entscheiden. Aussagen über Mittel-Zweck-Beziehungen können wahr oder falsch sein und in Diskursen verhandelt werden, in denen die allein besseren Gründe zählen. Es spricht sogar viel für die Annahme, dass instrumentelle Erwägungen sich auf Gründe stützen, die nicht nur wahrheitsfähig, sondern auch objektiv (aber nicht universell gültig) sind.⁵

Hält man am Wortlaut von Ekardts Definition fest, dann ist nicht zwischen „normativer Vernunft“ und „instrumenteller Vernunft“ zu unterscheiden, sondern zwischen „reiner normativer Vernunft“ und „(empirischer) instrumenteller normativer Vernunft“.⁶ Dies lässt Ekardt an anderer Stelle selbst anklingen. Er schreibt im Zusammenhang mit seiner Kritik an hobbesianischen und präferenzegoistischen Theorien: „Mit alledem wird nur die instrumentelle Rationalität bemüht, wogegen Normen bzw. Wertungen für nicht rational klärbar erachtet werden. Immerhin halten Präferenztheoretiker – anders als sonstige Skeptiker – die rationale Abwägung zwischen diesen Präferenzen für möglich (nur wird diese Abwägung oft nicht als normativer Akt, sondern eher als quantifizierende Verrechnung divergierender Präferenzen gesehen). Zudem betrachten sie den ganzen Vorgang, anders als echte Skeptiker, sehr wohl als ‚Begründung‘.“ (S. 11) Es trifft allerdings nicht zu, dass die kritisierten Theorien glauben, dass man Wertungen nicht begründen oder rational reflektieren könnte, während sie doch eigentlich eingestehen müssen, dass ein Streit über Gründe jeder-

⁵ Das übersieht Ekardt offenbar, wenn er behauptet, dass die Unterscheidung zwischen „Sein und Sollen“ hinter der Unterscheidung zwischen „normativer Vernunft“ und „instrumenteller“ Vernunft steht (S. 5). Außerdem scheint er der Auffassung zu sein, dass wir notwendig auf universell gültige Gründe oder Prinzipien zurück greifen müssen, um zu entscheiden, welche Handlungen oder Institutionen gerecht sind. Die erste Behauptung ist falsch, die zweite zumindest zweifelhaft. Sie bedürfte einer ausführlichen Begründung.

⁶ Dieselbe Unterscheidung trifft bekanntlich Kant, wenn er zwischen „kategorischen“ und „hypothetischen Imperativen“ unterscheidet.

zeit möglich ist. Sie bezweifeln lediglich, dass Gründe wahrheitsfähig, objektiv *und* universell allgemeingültig sind.⁷

II.

Daraus, dass wir im Streit um philosophische Behauptungen mit Gründen für oder gegen Positionen Stellung nehmen, glaubt Felix Ekardt ableiten zu können, dass normative Fragen in einem öffentlichen Diskurs *grundsätzlich* unter Rückgriff auf reine „normative Vernunft“ entschieden werden können. Es bleibt aber unverständlich, wie die zweite Aussage mit Hilfe der ersten begründet werden kann. Wer für die These streitet, dass Gründe für normative Überzeugungen *nicht* wahrheitsfähig, objektiv *und* universell sind, widerspricht sich keineswegs allein schon dadurch, dass er für diese Überzeugungen logische, metaphysische, philosophische oder andere Gründe anführt. Er sagt lediglich, dass die Richtigkeit normativer Überzeugungen nicht mit Hilfe der reinen „normative Vernunft“, sondern nur mit Hilfe der empirischen „instrumentellen Vernunft“ ermittelt werden kann. Anders als Ekardt meint, folgt daraus nicht, dass er gezwungen ist zu bestreiten, dass Begründungen *ganz allgemein* unmöglich sind bzw. in dogmatischen, unbegründbaren Voraussetzungen enden. Nur dann würde aber ein solcher Selbstwiderspruch auftreten.⁸

⁷ Ekardts Begründung für die „Alternativlosigkeit“ dieser „diskursrationalen“ Konzeption ist zirkulär, weil er in seinen Argumenten gegen die „kontextualistische“ und „skeptische“ Position das eigentlich erst zu Erweisende auf unzulässige Weise voraussetzt. Ekardt müsste *erst* nachweisen, dass in Gerechtigkeitsfragen wahrheitsfähige, objektive und universell gültige Gründe zur Verfügung stehen, *bevor* er den vorgeblichen „naturalistischen Fehlschluss“ der „Kontextualisten“ und den vorgeblichen Selbstwiderspruch der „Skeptiker“ kritisieren kann. Beide Argumente stechen nur, wenn der „Sollenscharakter“ normativer Gründe und Prinzipien von ihrer universellen Alleinrichtigkeit abgeleitet wird.

⁸ Ekardt konfundiert „normative Überzeugungen“ im engeren Sinne (also über Überzeugungen darüber, welche Wertungen den Normen und Prinzipien unseres Handelns und den gesellschaftlichen Institutionen zugrunde liegen sollen) mit philosophischen Überzeugungen über den Status dieser Wertungen und die Gründe, die unsere normativen Überzeugungen ausmachen. Er übersieht, dass es sich dabei um zwei verschiedene Typen von Überzeugungen handelt, die unterschiedliche logische Eigenschaften haben können und deswegen nicht miteinander verwechselt werden dürfen, selbst wenn wir mit den gleichen Worten auf sie Bezug nehmen. Ekardt begeht einen Fehler (einen Paralogismus), der auf die von ihm nicht kontrollierte Mehrdeutigkeit der Ausdrücke „Grund“ und „Wertung“ zurückgeht, wenn er argumentiert: „Denn wer das Begründen unmöglich nennt (weil in dogmatischen Setzungen endend), dabei aber selbst die Kategorie ‚Grund‘ gebraucht, indem er die Unbegründbarkeit

Ausgangsprämisse von Ekarchts „transzendentaler“ Argumentation sind zwei Beobachtungen. Die erste betrifft die Öffentlichkeit der normativen Vernunft: Weil Gründe objektiv sind, ist ihre Gültigkeit nicht an bestimmte Individuen in bestimmten Situationen gebunden. Sie können vielmehr von jedem Individuum eingesehen werden, das mit Gründen umgehen kann. Die andere Beobachtung betrifft die Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeit, mit Gründen umzugehen: Weil Gründe objektiv gelten, sind sie an keine bestimmten „Adressaten“ gebunden. Der Raum der Gründe ist demnach für alle Menschen zugänglich.

Allerdings zeigt sich hier ein paralleles Problem wie in Ekarchts Argumentation gegen skeptische, instrumentalistische und kontextualistische Positionen in der Gerechtigkeitstheorie. Während er dort nicht zeigen kann, dass schon aus der wechselseitigen Anerkennung der Diskurspartner als Teilnehmer an einem philosophischen Diskurs folgt, dass diese sich mit Hilfe der „reinen normativen Vernunft“ über universell gültige normative Überzeugungen rational verständigen können, kann Ekarth hier nicht zwingend begründen, dass folgt, dass sie nicht nur als Diskurspartner ernst zu nehmen sind, sondern auch als freie, gleiche und autonome Individuen geachtet sowie entsprechend behandelt werden müssen. Ekarth fehlt ein Argument um zu zeigen, warum daraus, dass ich jemanden philosophisch ernst nehme, folgt, dass ich ihm auch praktisch Menschen-, Grund- und Bürgerrechte zuerkennen und entsprechend behandeln muss. Allerdings ist es intuitiv durchaus plausibel, hier einen Zusammenhang herzustellen, so dass sich die Lücke in Ekarths Argumentation möglicherweise schließen lässt.⁹

begründet und damit selbst zu einer Wertungsfrage mit Gründen Stellung nimmt – und zudem auch sonst im Leben selbst die Kategorie ‚Grund‘ in Wertungsfragen verwendet –, widerspricht sich. Gleiches gilt bekanntlich für den, der leugnet, dass es universal richtige Wertungen gebe. Denn entweder meint er dies nur subjektiv (und dann widerlegt er nichts), oder er meint es objektiv – und dann setzt er richtige Wertungen auf einmal selbst als möglich voraus. Denn ob es Wertungen gibt, ist selbst eine Aussage im Bereich des Normativen und keine beobachtbare Tatsache, wie bereits angesprochen wurde. (Sagt der Skeptiker nun, diese Frage läge auf einer ‚Metaebene‘ und sei daher doch eine Tatsache, wäre dies eine beliebige dogmatische Behauptung.)“ (S. 19)

⁹ Rainer Forst und Stefan Gosepath sprechen in ihren Beiträgen zur Gerechtigkeitstheorie von einem grundlegenden, moralisch begründeten „Recht auf Rechtfertigung“, das jedes Individuum gegenüber der Gesellschaft, in der es lebt, hat. Aus dem grundlegenden „Recht auf Rechtfertigung“ lassen sich die fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien ableiten. Das „Recht auf Rechtfertigung“ lässt sich aber nicht mit Hilfe von „transzendentalen“ Erwägun-

III.

Es erscheint mir insgesamt sinnvoll, an Ekardts Text die Frage zu richten, ob die von ihm angestrebte starke „transzendente“ Argumentation wirklich die einzige und beste Möglichkeit darstellt, um die Prinzipien, Kriterien und Normen, die für eine gerechte Gesellschaft gelten, zu ermitteln. Denn selbst wenn der Streit um die gerechte Grundordnung mit Gründen aus dem Bereich der „normativen Vernunft“ geführt werden kann, sind die Teilnehmer an Diskursen über Prinzipien, Normen und Kriterien der Gerechtigkeit nach wie vor auf ihre kulturell geprägten, „lebensweltlich“ gewachsenen und historisch tradierten Wertungen und „Konzeption des Guten“ angewiesen, um zu entscheiden, *welche* Prinzipien, Normen und Gründe für sie ins Gewicht fallen. John Rawls' Konzeption eines Überlegungsgleichgewichts zwischen unseren faktischen Intuitionen und den wohl erwogenen Gerechtigkeitsprinzipien sowie die soziologische Theorie der demokratischen Öffentlichkeit bei Jürgen Habermas tragen diesem Sachverhalt Rechnung. Da auch eine „transzendente“ Gerechtigkeitstheorie daran nicht vorbei kann, ist die Frage nicht unberechtigt, ob ein starker Anspruch auf universelle Alleinrichtigkeit überhaupt nötig ist, um zu bestimmen, wie eine gerechte Grundordnung für unsere Gesellschaft aussehen soll. Ist es nicht ausreichend, davon auszugehen, dass sie angesichts eines faktischen Pluralismus von Werten und normativen Überzeugungen in modernen Gesellschaften dem wohl erwogenen „übergreifenden Konsens“ (Rawls) entspricht, auf den sich die Mitglieder eines Gemeinwesens vernünftig einigen können? Haben wir denn eine andere als diese Möglichkeit, die Gerechtigkeit von Institutionen zu bestimmen, wenn es aufgrund der Offenheit der Vernunft und der Fallibilität aller Begründungsversuche, die Ekardt ausdrücklich betont, faktisch nicht möglich ist, *ein für allemal definitiv zu zeigen*, dass die Grundordnung, auf die wir uns geeignet haben, „universelle Alleinrichtigkeit“ beanspruchen kann?

gen im Stile Ekardts herleiten, sondern muss durch anders angelegte moralphilosophische Überlegungen begründet werden. Vgl. Rainer Forst, *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 2006 und Stefan Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt/M. 2004, Kap. II. 5, S. 131-175.

Felix Ekardt

Replik

I.

Mein Aufsatz über die Grundlagen der Gerechtigkeit versucht (a) den zumindest gelegentlichen Gebrauch der Vernunft bzw. die Möglichkeit von Vernunft als unbestreitbar auszuweisen und daraus sodann (b) die universale Richtigkeit bestimmter liberaler Grundprinzipien für das menschliche Zusammenleben herzuleiten. Wenn ich nachfolgend auf einige Einwände gegen diese Konzeption eingehe, benenne ich im Grunde nur Klarstellungen und keine weiteren Gründe, da es mir nach wie vor so scheinen will, dass die meisten Dinge (wenngleich offenbar nicht klar genug) bereits im Aufsatz selbst, zumindest aber in meinem Buch *Das Prinzip Nachhaltigkeit* – dort auch etwas ausführlicher, wenngleich natürlich immer noch nicht ausführlich genug für so grundlegende Dinge – gesagt wurden. Ungeachtet dessen bedanke ich mich herzlich bei den Kritikern, die mich zu mehr Klarheit zwingen.

Olaf Miemiec zieht an der eben genannten Herleitung zunächst das für beide Ebenen gegebene Argument der Alternativlosigkeit in Zweifel, da nicht alle möglichen Gegentheorien geprüft worden seien. Zunächst möchte ich dazu anmerken, dass ich selbst immer wieder überlege, ob ebenjene Alternativlosigkeit und die Widerlegung von Gegentheorien zwei oder vielmehr *ein* Argument sind. Ungeachtet dessen halte ich den konkreten Einwand von Miemiec nicht für durchschlagend; denn er nennt selbst keine konkrete Gegentheorie, die den von mir formulierten grundsätzlichen Einwänden gegen reale und mögliche Theorien entkommen würde.

Ein Wissen darüber, was ein guter Grund ist, setzt meine Konzeption gerade nicht voraus. Denn ich arbeite mit einem rein formalen Begriff von Grund: Grund ist alles, was als Fundierung einer Aussage X angeführt wird. Es ist für meine Argumentation (die nicht auf faktische Sprecherabsichten, sondern auf logische Implikationen von Sätzen abstellt) gerade nicht wesentlich, ob die jeweils angeführten Gründe überzeugen. Denn auch scheinbar „nicht überzeugende“ Gründe produzieren die Implikatio-

nen Würde, Unparteilichkeit, Freiheit usw. Aus den gleichen Gründen kommt es auch nicht darauf an, was wir rein faktisch als Grund akzeptieren. (Dies wäre dann, wie Miemiec zutreffend sagt, in der Tat etwas Kulturrelatives). Es geht mir nur darum, dass das Begründen als solches – was auch immer ich mir rein faktisch als guten Grund vorstelle – bestimmte logische Implikationen hat und dass ebenjene Implikationen universaler Art sind. *Denn jene Implikate geben in sich selbst und durch die aus ihnen möglichen Ableitungen an, was als Grund Anerkennung finden muss (wenngleich mit erheblichen Abwägungsspielräumen). Der Aufsatz sollte auch (kurz) andeuten, dass es andere „Gründe“ m.E. nicht gibt; dies ist ein nicht leicht klar zu machender, für die gesamte Argumentation aber entscheidender Punkt.* Er wird in *Das Prinzip Nachhaltigkeit* näher dargelegt und spielt auch für die Zurückweisung einiger folgender Kritikpunkte eine Rolle. Ebenso ist das Begründen – daran halte ich fest – nichts Kollektives; dass eine Gruppe, etwa ein Volk, auch gemeinsam eine Entscheidung treffen kann, ändert nichts daran, dass ein Volk wohl kaum kollektiv im Chor denkt.

Gegen die von Miemiec abschließend vorgeschlagene glaubwürdige politische Praxis im Geiste von Würde, Unparteilichkeit usw. habe ich nichts einzuwenden. Nur kann eine solche Praxis natürlich nicht zugleich das Kriterium dafür angeben, dass ebenjene Praxis die richtige Praxis ist. Und genau jenes Kriterium versuchte ich vorliegend zu begründen.

II.

In Erwiderung auf Markus Wolfs Kritik möchte ich zunächst daran erinnern, dass mein Text die Menschenwürde als den gebotenen Respekt vor der Autonomie des Individuums definiert. Zwei getrennte Prinzipien „Menschenwürdeprinzip“ und „Autonomieprinzip“ existieren in meinem Text daher nicht; damit stellt sich auch die Frage nicht, was unter letzterem zu verstehen sei.

Was Markus Wolfs Kritik an meinem Vernunftbegriff betrifft: Meine „normative Vernunft“ handelt gemäß der Definition im Text nur von Gründen in Gerechtigkeitsfragen. Sie behauptet gerade nicht, dass es auch „objektive Gründe in Fragen des guten Lebens“ gäbe; deshalb treffen die Beispiele der Teezeremonie und dem Arbeitsplatzwechsel meine Konzeption

nicht (ebenso wie das Mond-Beispiel, welches eine empirische Frage und keine normative Frage betrifft). Ferner erinnere ich daran, dass nach meiner Konzeption die „Alleinrichtigkeit“ normativ rationaler Sätze nur so weit reicht, wie die aus dem zumindest gelegentlichen menschlichen Vernunftgebrauch gefolgerten Prinzipien Würde, Unparteilichkeit und Freiheit dies erlauben. Das heißt: Die Frage, wie zwischen kollidierenden Freiheiten abzuwägen ist (also der Kern alltäglicher Politik), kennt häufig gerade nicht nur eine, sondern durchaus mehrere richtige Antworten. Allerdings können die eben genannten liberalen Grundprinzipien eine Abwägungstheorie hervorbringen, die den Spielraum der möglichen Antworten durchaus erheblich einengt – trotzdem gibt es dann in concreto oft nicht „nur eine“ Lösung.

All dies wird freilich schon in meinem Aufsatz selbst gesagt. Dass dabei keine normative Vernunft in Fragen des guten Lebens anerkannt wird, ist keine Definition oder Setzung; es folgt vielmehr daraus, dass der Bereich des guten Lebens eben keine Ableitung aus den Vernunftprinzipien Würde, Unparteilichkeit und Freiheit kennt (genauer gesagt: die Freiheit verbietet solche Ableitungen gerade). Überdies ist die instrumentelle Vernunft keine „instrumentelle normative Vernunft“, wie Markus Wolf meint. Mit Max Weber (und u.U. auch mit Kant) gesprochen sind instrumentelle Sätze, also Sätze über geeignete Mittel zur Umsetzung vorausgesetzter Ziele, rein empirischer Art; sie haben gerade nichts Normatives. Normativ sind allein Ziele (bzw. Werte, Prinzipien, Normen) und Zielabwägungen, niemals aber Mittel. Die Gründe im Bereich dieser empirischen Vernunft sind dabei solche der Tatsachenwelt (also empirische Erkenntnisse darüber, dass ein Mittel X die Erreichung eines Ziels Y bewirkt).

Ferner: Dass wir für Fragen der gerechten Grundordnung – nicht dagegen für private Fragen, also Fragen des guten Lebens – auf universale Gründe zurück greifen müssen, folgt entgegen Markus Wolf gerade aus meiner gesamten Konzeption. Denn alle Gründe, die nicht Ausprägungen der genannten liberalen Grundprinzipien sind, enden im infiniten Regress und sind darum m.E. nicht hinreichend überzeugend vorbringbar. Diese Feststellung bewirkt entgegen dem ersten Anschein allerdings keine sehr starke Einschränkung der in Gerechtigkeitsdiskursen (!) verwendbaren Gründe, da sehr vieles insbesondere aus den Freiheitsrechten und Freiheitsvoraussetzungen hergeleitet werden kann, da der Bereich des guten Lebens

ausgespart bleibt und da auch die inneren Einstellungen unreglementiert bleiben.

Klarstellen sollte ich allerdings Folgendes: In der Tat glauben viele – allerdings keinesfalls alle – Präferenztheoretiker und Skeptiker durchaus, wie Markus Wolf schreibt, dass normative Aussagen „begründet“ werden könnten. Sie bezweifeln nur, dass diese Begründungen sehr weit führen, da sie eben dogmatische Ausgangspunkte für sich in Anspruch nehmen – und ergo mit der Richtigkeit jener Ausgangspunkte stehen und fallen.

Entgegen Markus Wolf (und Olaf Miemiec) halte ich ferner daran fest, dass Aussagen über konkrete normative Überzeugungen und Aussagen über den Status solcher Aussagen nicht auf zwei verschiedenen Ebenen liegen – so dass auch kein Fehler vorliegt, wenn man logische Schlüsse zwischen diesen vermeintlichen zwei Kategorien zieht. Mir ist bis heute nicht klar geworden, welche Gründe dafür sprechen sollten, hier von zwei verschiedenen Ebenen auszugehen. Übrigens haben einige meiner Argumente überhaupt nichts mit dieser vermeintlichen Kategorienscheidung zu tun, so dass ihre Gültigkeit davon gar nicht abhängt.

Unschädlich – und zutreffend – ist ferner die Feststellung von Markus Wolf, dass jemand, der argumentiert, nur zugeben müsse, dass normative Fragen mit Gründen entschieden werden könnten, dass er aber nicht sofort zugeben müsse, dass es auch „Letztbegründungen“ (wobei ich diesen Ausdruck eigentlich gerne vermeide, um die Fallibilität auch der „letzten“ Gründe angemessen auszudrücken) gebe. Denn ich komme unabhängig davon zu meinem argumentativen Ziel. Im Aufsatz benenne ich das so: Aus der Möglichkeit von Vernunft (nicht: aus der Möglichkeit von „letzter Vernunft“) folgen die liberalen Grundprinzipien. Diese sind unbestreitbar, weil sie angesichts der transzendentalen Argumentationsstruktur über keinen „Ausgangspunkt“ verfügen, den man in Zweifel ziehen könnte. Umgekehrt scheint mir jede andere Argumentationslinie solche dogmatischen Ausgangspunkte zu haben. Sobald man diese in Frage stellt, ist die Argumentation als unhaltbar gekennzeichnet.

Wie aus dem universalistischen Prinzip der Menschenwürde (als dem gebotenen Respekt der Autonomie des Individuums) und der Unparteilichkeit die konkreten Freiheitsrechte werden, steht übrigens in dem Aufsatz ebenfalls bereits, wenngleich in kurzer Form.

Was schließlich den Alternativvorschlag von Markus Wolf angeht, statt meiner Konzeption der von Rainer Forst oder Stefan Gosepath zu folgen, meine ich Folgendes: Im Kern bestehen viele Ähnlichkeiten zwischen meinen Ansichten und den Ansichten der soeben genannten Autoren. Dies geht so weit, dass Rainer Forst sein grundlegendes „Recht auf Rechtfertigung“ (man könnte auch sagen: seine „Notwendigkeit der Vernunft“) so fundiert, dass die Situation der Rechtfertigung eben unhintergebar sei. Das aber ist der Sache nach ein transzendentes Argument, auch wenn Rainer Forst sich gegen zu große Verwandtschaften zu seinem akademischen Lehrer Habermas des öfteren verwahrt hat. Ich denke gleichwohl, dass die Argumente von Markus Wolf gegen mich konsequenterweise auch zu einer Ablehnung Forstscher und ähnlicher Ansätze führen müssten. Dass demgegenüber der Rawlssche und der Habermassche Grundansatz wieder eigene Probleme aufwerfen, habe ich eingangs meines Aufsatzes schon anzusprechen versucht.

III.

Die Kritik von Konrad Ott empfinde ich insofern als anregend, als ich klare und offene Worte, gerade auch von erfahreneren älteren Kollegen sehr schätze. Die Kritik im einzelnen finde ich dennoch außerordentlich schwierig, weil sie überwiegend eine Kritik (bzw. ein Angriff) meiner Person ist (vgl. die ziemlich polemische Überschrift, die Einleitung, das eigenwillige Namenskürzel FE, die Zuschreibung als unter dem Niveau eines Proseminaristen stehend, der apodiktische Schlussteil usw.). Die Klärung jener persönlichen Fragen und des dabei verwendeten Stils möchte ich gern einem persönlichen Gespräch überlassen. Definitiv problematisch finde ich, dass Konrad durch seine Schlussbemerkung alle Wissenschaftler und sonstigen Leser, die meine Thesen und Bücher nicht sofort als teilweise völlig unsinnig und ansonsten vollkommen unoriginell erkennen, für inkompetent erklärt. Ein solches Selbstbewusstsein hätte ich meinerseits nicht.

Auch wenn Konrad Otts Kritik dies in Stil und Inhalt nicht erkennen lässt, haben er und ich sowohl umweltpolitisch als auch philosophisch ein ähnliches Anliegen. Anstelle einer Antwort auf der von Ott gewählten Ebene möchte ich deshalb dafür werben, sich gemeinsam mit den Gegnern einer diskursrational begründeten Nachhaltigkeit auseinander zu setzen. Üb-

rigens tun wir dies schon heute gelegentlich in Form gemeinsamer Tagungen, Vortragsveranstaltungen und eines Forschungsförderungsantrags.

Allerdings lassen sich auch die sachlichen Elemente von Konrad Otts Kritik nicht leicht klären, da diese in den wesentlichen Punkten aus nicht belegten empirischen Behauptungen bestehen, deren exakte Prüfung den hiesigen Rahmen sprengen würde. Welches sind z.B. die Diskursethiker und Nachhaltigkeitstheoretiker, bei denen meine Thesen „großes Befremden“ auslösen? Und wie kommt Konrad Ott darauf, ich würde meine Kritikpunkte an Habermas u.a. nicht benennen? Der Aufsatz und noch mehr *Das Prinzip Nachhaltigkeit* nennen die Punkte doch konkret, unter anderem in einem eigenen Abschnitt. Überhaupt enthalten mein Aufsatz sowie *Das Prinzip Nachhaltigkeit* viele Konkretisierungen gegenüber meiner in der Tat korrektur-, ergänzungs- und verbesserungsbedürftigen, mir heute eher als Steinbruch dienenden Habilschrift *Zukunft in Freiheit*. Konrad Ott dagegen wirft alle drei Schriften in einen Topf.

Wenig nachvollziehbar und auch der Wahrheitsfindung wenig dienlich scheint mir Konrad Otts wiederholt praktizierte Methode zu sein, eine vielleicht etwas präziser formulierbare These von mir (die er womöglich auch noch selbst wenigstens ansatzweise teilt) als völlig unhaltbar zu bezeichnen. Ob Konrad Ott vor diesem Hintergrund die amerikanische praktische Philosophie der Gegenwart – die sich nur mäßig um theoretische Präzision und nahezu gar nicht um historische Rückbezüge bemüht – wohl insgesamt für anmaßend und unbeachtlich hält (jenseits des Riesen Rawls natürlich)?

Ungeachtet dessen könnte Konrad Ott zu Recht sagen, dass ich (anders als mit meinen Studierenden und Doktoranden) Habermas und andere Diskursethiker bisher publizistisch wirklich nie sehr ausführlich rekonstruiert habe. Deshalb sollte und werde ich meine sehr stark komprimierten Gedanken dazu demnächst in eine eigene, ausführlichere Veröffentlichung bringen. Übrigens schätze ich Jürgen Habermas außerordentlich, auch wenn mir viele Dinge an seinen Konzeptionen nicht unbedingt gefallen. Nur ist eine Rekonstruktion von Habermas oder auch Apel nicht der Gegenstand meines Aufsatzes gewesen. Unabhängig davon unterhalte ich mich wie in der Vergangenheit auch in Zukunft jederzeit gerne mit Konrad Ott über Habermas' Texte und die Plausibilität seiner Argumente, zumal Ott diese Texte sehr gut kennt – auch wenn mich die Texte wohl weniger überzeugen als Ott.

Im Kern scheint Konrad Otts Kritik, zugespitzt formuliert, etwa Folgendes zu besagen: Meine Konzeption ist im wesentlichen vollkommen unoriginell, da sie bereits vielfach von anderen formuliert wurde, und ansonsten in offensichtlicher Weise falsch. Selbst wenn ersteres wirklich zuträfe und wirklich Rawls, Habermas, Kant und Platon bereits alles Wesentliche gesagt hätten, wäre dies nun allerdings – was Konrad Ott auch weiß – für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit meiner Thesen völlig unerheblich. Was jene sozusagen philosophiehistorische und ergo empirische Frage nach meiner Originalität angeht, so möchte ich immerhin folgendes entgegnen: Ich glaube, dass Konrad Ott den Gehalt und die Richtigkeit von Klassikertexten überschätzt (abgesehen davon, dass es einem Platon nicht im Geringssten einen Zacken aus der Krone bricht, wenn man ihm nach 2500 Jahren attestiert, dass womöglich einige seiner zentralen Thesen unzutreffend sind und er zu vielen wichtigen Fragen überhaupt gar nichts gesagt hat). So finde ich in Habermas' *Faktizität und Geltung* keineswegs inhaltliche (nicht nur prozedurale) Menschen- bzw. Freiheitsrechte, die der einzelne auch gegen die demokratische Mehrheit gerichtlich durchsetzen kann. Ebensov wenig finde ich eine Begründung (!), warum die Freiheitsrechte auch „ökologische Teilhaberechte“ enthalten sollten (abgesehen davon, dass mir der Ausdruck eher unglücklich erscheint). Erst recht nichts lese ich in *Faktizität und Geltung* darüber, dass und warum (!) die Normativität ins Intertemporale und Globale ausgedehnt werden müsste. Auch ein ausgearbeitetes und strikt aus den Grundprinzipien begründetes neues Freiheitsverständnis entdecke ich in Habermas' genanntem Werk nicht. Übrigens meine ich, dass auch neuere (z.T. eher populäre) Aufsätze von Jürgen Habermas, etwa zum jüngsten Irak-Krieg, daran nicht wirklich etwas ändern. Unbekannt ist Konrad Ott übrigens offenbar, dass *Faktizität und Geltung* im juristischen Diskurs gemeinhin noch wesentlich schärfer kritisiert wird, als ich dies je tun würde. Hier wie insgesamt erliegt Konrad Ott nach meinem Eindruck auch einer gewissen „Schulenblindheit“, indem er Diskursethik und Umweltethik gewissermaßen zum gedanklichen Allgemeingut erklärt. Dass selbst ein Robert Alexy als prominentester juristischer Diskursethiker innerhalb des Rechtsdiskurses bisher eher als Randfigur bezeichnet werden muss, wenn man den Rezeptionsgrad seiner Thesen in der Rechtsprechung usw. zugrunde legt, ist Ott offenbar unbekannt. (Was übrigens nichts daran ändert, dass ich Alexy außerordentlich schätze und mir eine größere Verbrei-

tung seiner Thesen jederzeit wünsche.)

Teilweise ist es auch so, dass Konrad Ott nicht nur in Gestalt von *Zukunft in Freiheit* eine inzwischen korrigierte Variante meiner Konzeption kritisiert (die gar nicht Gegenstand dieses PHILOKLES-Heftes ist), sondern dass er meine alten sowie meine neueren Thesen unvollständig und falsch wiedergibt – ein Fehlgriff, der nicht passieren dürfte, weil Ott mir doch genau dies in Bezug auf Habermas und Apel vorwirft. Dies betrifft beispielsweise meine Stellungnahme zum Problemkreis „Diskurs und Handeln“. Wie Ott zudem darauf kommt, dass ich meine, der erste Verwender elenktischer bzw. transzendentaler Argumente zu sein (die sich in Ansätzen (!) bis zu Platon und Aristoteles zurückverfolgen lassen), ist mir ebenfalls nicht klar. Ferner sehe ich nicht, wo ich behauptet habe, die Erkenntnisse jüngerer Diskursethiker seien wertlos. Gleichwohl würde mich Otts Nachweis interessieren, bei welchen dieser Autoren sich die im *Prinzip Nachhaltigkeit* ausgearbeiteten Faktoren – wie ein neues Freiheitsverständnis, eine nicht kontextualistische Begründung von Nachhaltigkeit, eine Abwägungstheorie – im Einzelnen finden. Speziell die Abwägungslehre haben selbst Klaus Günther und Robert Alexy für meine Begriffe nicht in eine rechtlich handhabbare Form gebracht. Auch bei Konrad Ott selbst finde ich diese Dinge nicht.

Übrigens habe ich nie völlige Originalität beansprucht. Selbst der große Habermas hat in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* in weiten Teilen nur die Erkenntnisse anderer Denker gekonnt zusammen montiert (u.a. die von Apel, Weber, Mead und Parsons). Und auch der noch größere Descartes hat sein „cogito ergo sum“ nicht wirklich erfunden, sondern bei Augustinus, Anselm und anderen z.T. vorgefunden (zu einem ähnlichen Zusammenhang zwischen Ockham, Calvin und Hobbes vgl. meinen Aufsatz in der ARSP 2006, Heft 4).

Meinen Punkt zur „Sprache an sich“ hat Konrad Ott möglicherweise einfach nicht richtig verstanden. Es geht mir schlicht darum, ob man aus dem Aufstellen von Behauptungen bereits eine Begründbarkeit und eine Begründungspflicht für jene Behauptungen herleiten kann, wie dies die klassischen Diskursethiker zu meinen scheinen (am klarsten dazu Alexy). Genau das bestreite ich, weshalb ich allein am Begründen ansetze. Bei welchem Diskursethiker bereits steht, dass man aus dem Begründen Schluss-

folgerungen ziehen kann und dass das Begründen als solches unhintergebar ist, ohne dass man zuvor vom Sprechakt der Behauptung oder von der Notwendigkeit des Sprechens o.ä. ausgeht (wie ich es kritisiere), erfahre ich bei Ott nicht. Übrigens stammen einzelne (!) Elemente meiner Argumentation weniger – wie Konrad Ott meint – von meinem Leipziger Freund Herwig Unnerstall, den ich gleichwohl sehr schätze, sondern im Ausgangspunkt eher vom Europäischen Gerichtshof.

Zu Konrad Otts Nachhaltigkeitsbuch habe ich in persönlichen Gesprächen mit ihm sowie in einer demnächst erscheinenden Rezension in der *Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht* Stellung genommen. Eine echte Begründung – also eine Beantwortung der Frage, warum wir intergenerationell und global gerecht sein müssen – enthält das Buch trotz aller seiner sonstigen Vorzüge m.E. nicht, so dass er auch nicht sagen kann, er habe mir diese Frage vorweg genommen. Jenseits dessen verblüfft es mich, wenn Ott schreibt, meine Kritik im Aufsatz an ihm „bleibe im Dunkeln“, wo ich doch explizit sage, dass m.E. gegen Otts Bedürfnismodell die Einwände gegen den Kontextualismus sprechen (u.a. naturalistischer Fehlschluss; Problem der Mehrheitsdiktatur; Problem, wessen Bedürfnisse gemeint sind usw.). Hier wie insgesamt liest Konrad Ott mich ziemlich ungenau. Nun möchte ich ihn nicht zwingen, derart obsoletere Ausführungen wie meine mit all zu viel Zeitaufwand zu lesen; doch sollte er dann wenigstens darauf verzichten, mir meinerseits allenfalls leicht ungenaue Äußerungen als vollkommenen Unsinn auszulegen. Ebenso sollte er mir nicht vorwerfen, unbegründete Thesen aufzustellen („im Dunkeln“), wenn er selbst zentrale Thesen und Kritikpunkte an Gegentheorien auf den ersten hundert Seiten seines dicken Buches nicht mit einem Satz begründet – wogegen ich, wie mir scheint, selbst in meinem sehr kurzen Aufsatz jede wichtige These mit einer (und sei es einsätzigen) Begründung versehe. Trotz dieser und weiterer Kritikpunkte mag ich Konrad Otts Buch, und ich könnte mir vorstellen, dass sich sein Buch und mein *Prinzip Nachhaltigkeit* für viele Leser Gewinn bringend ergänzen.

Unklar ist mir, warum Ott nicht versteht, dass meine Ausführungen sehr wohl einen „Bruch“ mit dem keineswegs stark auf intergenerationelle und globale Gerechtigkeit ausgelegten Rawls-Habermas-Mainstream bedeuten – und wo steckt im bloßen Wort „Bruch“ die mir von Ott nachgesagte Behauptung, ich sei der erste Verwender transzendentaler Argumente? Auch

die in Otts Kritik abschließend aufgezählten und inkriminierten Behauptungen habe ich teilweise so nie aufgestellt (z.B. sage ich nicht, dass noch nie ein Universalist intertemporal gedacht hat), teilweise halte ich sie einfach für richtig (z.B. die Einordnung von Kant und Rawls, entgegen der von Ott wohl gemeinten verbreiteten Literaturannahme, Kant sei prozedural/ formal o.ä. ausgerichtet – wenngleich dies sicher sein Anspruch war) oder vielleicht für ungenau, der Sache nach aber korrekt (so meine Charakterisierung der Ökonomen). Ebenso ist eigentlich gut erkennbar, was mit meiner Kritik an Habermas' Autonomieverständnis gemeint ist: Es geht darum, dass mir bei ihm der Einzelne gegenüber der Mehrheit zu schwach wird – und darum, dass Habermas auf der letzten Seite von *Faktizität und Geltung* die Autonomie als kulturrelative dogmatische Annahme des Okzidents einführt und sie damit relativiert.

Was schließlich die von Konrad Ott vermisste „Metalogik“ meiner Argumentation angeht, so arbeite ich z.Zt. an einem Aufsatz zu logischen Grundlagenproblemen meines und anderer diskursethischer Ansätze. Allerdings heißt das nicht notwendigerweise, dass ich die Verwendung einer formalen Logiksprache wirklich für weiter führend in der Gerechtigkeits-theorie halte.

Dass Konrad Ott mich vielfach verzerrt bzw. veraltet wiedergibt, ist nicht nur einfach verblüffend, wo er mir doch genau dies in Bezug auf den Riesen Habermas usw. vorwirft. Es ist mehr als das: Denn selbst wenn ich in meinen Texten an einzelnen Stellen Habermas unrichtig wiedergegeben haben sollte, so erinnere ich noch einmal daran, dass meine Texte in keiner Weise als Habermas-Biographien oder als sonstige philosophiehistorische Beiträge zu verstehen sind. Dies ist für jeden Leser, der ohne Wut im Bauch und ohne übertriebene Klassikerehrfurcht operiert, auch offenkundig. Etwaige Fehler in meinen Habermas-Bemerkungen wären daher für den Gehalt meiner Thesen wenig informativ. Umgekehrt schreibt Konrad Ott (KO?) mit seiner hiesigen Kritik einen philosophiehistorischen Text, nämlich eine Darlegung der Unkunde und Impertinenz des philosophiehistorischen Zwerges „FE“ – und da ist die verzerrte Wiedergabe der Thesen ebenjenes Zwerges dann wohl doch ein ganz zentraler Mangel.

Platon

Der Staat

Leseprobe – ausgewählt und vorgestellt von Henning Tegtmeier

Es heißt, Platon (427-347 v.Chr.) habe Dichter werden wollen, bevor er im Alter von zwanzig Jahren Sokrates kennen lernte und beschloss, sein Leben lieber der Philosophie zu widmen. Dass die überlieferten philosophischen Dialoge Platons immer auch großes literarisches Können zeigen, das wird jeder Leser bestätigen. Nicht zuletzt gilt dies für die *Politeia*, seinen großen, berühmten und umstrittenen Dialog über die Gerechtigkeit. Platon treibt hier die Möglichkeiten der Dialogform bis an die Grenze, diskutiert doch Sokrates mit einem Kreis von Bekannten und Schülern in Bucheslänge Probleme der Ethik, Psychologie und Politischen Philosophie. Dabei gelingt dem Autor das literarisch Unmögliche: Er wahrt nicht nur die thematische Einheit, sondern hält auch den Spannungsbogen.

Wenn es um den Inhalt der *Politeia* geht, so heißt es meist, dass Platon hier die Idee des Staates, einen idealen Staat oder gar eine Staatsutopie entwerfe. Solche Auskünfte sind zwar nicht ganz abwegig, aber hochgradig irreführend. Weder ist der Staat für Platon eine ewige, unwandelbare Idee, noch gibt es *den* idealen Staat. Schon gar nicht hat Platon versucht, auf Sizilien ‚seinen‘ Staat zu errichten, wie es die Platon-Mythologie bis heute manchmal behauptet. Wohl war er überzeugt, dass die Philosophie den Blick für politische Verhältnisse schärft und dass es daher gut wäre, wenn die Herrschenden Philosophen wären. Das ist aber keine politische Machtergreifung der Philosophen, die Könige werden wollen, wie immer wieder behauptet wird, sondern besagt: Nur der ist ein guter Herrscher, der die Macht nicht um ihrer selbst willen erstrebt. Philosoph sein heißt nichts anderes, als das Wahre und Gute mehr zu lieben als Macht und Ehre; und in diesem Sinne ist der gute Politiker Philosoph. Platons missionarischer Eifer ist aber begrenzt. Er räumt nüchtern ein, dass

die Macht gerade die Ehrgeizigen stärker anzieht als die Wahrheitsliebenden. Dass ‚Philosophen‘, also uneitle, unparteiische, wahrheits- und gerechtigkeitsliebende Politiker sich gegen sie durchsetzen, kommt selten vor. Die Beschreibung eines in gewissem Sinn ‚guten‘ Staates dient in der *Politeia* vor allem innertheoretischen Zwecken.

Die Kernfrage ist dabei die Frage nach dem Wesen des Gerechten, und zwar im Sinne des umfassend Richtigen und Guten. Warum ist es gut, gerecht zu sein, auch dann, wenn sich daraus kein Vorteil in Gestalt von Ansehen, Liebe, Macht oder Geld ziehen lässt? Oder hat diese Frage gar keinen Sinn? Wenn sie aber keinen Sinn hat, wie kommt es dann, dass so viele Menschen nicht bloß glauben, sie hätte Sinn, sondern sogar meinen, dass die Gerechtigkeit sich für den Gerechten lohnen muss oder ihm jedenfalls nicht nachteilig werden darf?

Bis hierher sind die Überlegungen der am Gespräch Beteiligten im II. Buch der *Politeia* vorgedrungen, und nachstehende gemeinsame Überlegung des Glaukon und des Adeimantos zeigt, dass keine raschen Antworten zu erwarten sind. Durch ihr Insistieren lässt sich Sokrates jedoch drängen, den entscheidenden methodischen Schritt zu gehen und den gerechten Menschen mit einem gerechten, wohlgeordneten Staat zu vergleichen, weil „sich die Gerechtigkeit in einem Größeren auch in größerem Maße“ vorfindet und leichter studieren lässt. In den folgenden Büchern entwirft Platon daher einen Staat, der insofern ‚gerecht‘ wäre, als in ihm jeder Stand seine Funktion erfüllen würde. Er wäre ‚in Ordnung‘, und die Bürger wüssten, dass er das ist. Als besonders wichtig erweist sich dabei, dass es einen eigenen Stand derjenigen gibt, die den Staat als ganzen verstehen und für seinen Fortbestand sorgen, ohne dabei an ihr eigenes Wohl zu denken, weil der Staat selbst ihre Versorgung übernimmt. Ein Staat ist nur dann gerecht, wenn er gerecht regiert wird.

So ergibt sich eine interessante Umkehrung der Analogie zwischen dem gerechten Staat und dem gerechten Menschen. Zwar erhellt der gerechte Staat die gerechte Person. Aber ein Staat kann nicht gerecht sein, wenn nicht wenigstens die Herrschenden – zu-

mindest in der Regel – gerecht sind. Die Gerechtigkeit des Staates hängt von der Gerechtigkeit seiner Eliten ab.

Die Rolle der Staatskonstruktion für den Argumentationsgang der *Politeia* lässt sich also recht genau bestimmen. Dennoch übersteigt der Nutzen dieser Konstruktion die Hauptziele der Untersuchung insofern, als sich nun einige systematische Probleme der Verfassung und der Politik real existierender Staaten mit Hilfe des platonischen Modells ziemlich präzise analysieren lassen. Letztlich ist also der politische Biss von Platons Staatsentwurf doch ausgeprägter, als es die Zielsetzung der Dialogpartner zunächst erwarten lässt.

„Sokrates erzählt.

1. Ich nun glaubte nach dieser Aussprache weiterer Rede überhoben zu sein. Doch siehe da, jetzt ward es klar: es war nur die Einleitung gewesen. Denn Glaukon, auch sonst immer vor allen anderen ausgezeichnet durch entschlossenes Auftreten bei allen Anlässen, gab sich auch jetzt nicht zufrieden mit des Thrasymachos Rückzug, sondern sagte:

Gespräch.

GLAUKON. Mein Sokrates, kommt es dir bloß auf den Schein an uns überzeugt zu haben, oder willst du in Wahrheit überzeugen, daß es in jedem Betracht besser ist gerecht zu sein als ungerecht?

SOKRATES. Euch wirklich zu überzeugen wäre wohl mein Wille, wenn es nur in meiner Macht stünde.

GLAUKON. Also tust du nur nicht, was du willst. Denn sage mir: gibt es deiner Ansicht nach ein Gut von der Art, daß wir es zu haben wünschen nicht aus Verlangen nach den erhofften Folgen, sondern weil wir es um seiner selbst willen lieben, wie z.B. Fröhlichkeit und alle unschädlichen Vergnügungen, deren man sich eben erfreut, wenn man sie hat, ohne daß sie für die Folgezeit weitere Bedeutung haben?

SOKRATES. Ich glaube wohl, daß es ein solches gibt.

GLAUKON. Und ferner auch ein solches, das wir sowohl um seiner selbst willen lieben als auch um seiner Folgen willen? Z.B. einsichtig sein, sehen, gesund sein; denn was von dieser Art ist, das schätzen wir aus bei-

den Gründen.

SOKRATES. Ja.

GLAUKON. Auch noch eine dritte Art des Guten ist dir doch bekannt, zu der die Leibesübungen gehören, und die ärztliche Behandlung bei Krankheit und das Heilverfahren, sowie alles, was sonst dem Erwerb dient. Denn diese Dinge werden wir zwar als beschwerlich bezeichnen, aber doch auch als nützlich für uns, und um ihrer selbst willen würden wir sie uns niemals wünschen, wohl aber um des Lohnes willen und der übrigen Vorteile, die aus ihnen hervorgehen.

SOKRATES. Ja, auch dieses dritte gibt es. Aber was nun weiter?

GLAUKON. Zu welchem von diesen rechnest du nun die Gerechtigkeit?

SOKRATES. Meines Erachtens gehört sie zu dem Schönsten, nämlich zu dem, was sowohl um seiner selbst willen wie wegen der daraus entspringenden Folgen von jedem geliebt werden muß, der glücklich werden will.

GLAUKON. Die meisten, glaube mir, denken nicht so darüber, rechnen sie vielmehr zur beschwerlichen Gattung, der man des Lohnes wegen und um in den Augen der Welt gut dazustehen nachzutrachten, an und für sich aber aus dem Wege gehen muss als einer lästigen Sache.

2. SOKRATES. Ich weiß recht wohl, daß dies die allgemeine Meinung ist, und aus diesem Grunde wird sie ja auch fortwährend schon von Thrasymachos getadelt, die Ungerechtigkeit dagegen gelobt. Aber ich gehöre, wie es scheint, zu den Leuten, die schwer von Begriffen sind.

GLAUKON. Wohlan, so höre auch mich; vielleicht kommen wir dann zu einem Einverständnis. Denn es scheint mir, Thrasymachos hat doch eher als nötig sich von dir kirre machen lassen wie eine Schlange. Ich aber bin noch keineswegs befriedigt von dem Nachweis in Beziehung auf beides. Denn ich verlange Belehrung darüber, was jedes von beiden (Rechtes und Ungerechtes) ist und welche Kraft es an und für sich hat als unserer Seele innewohnend, der Lohn aber und die Folgen, die sich aus ihnen ergeben, sollen dabei ganz außer Spiel bleiben. Ich werde also, wenn es dir recht ist, es so halten: ich werde die Ausführung des Thrasymachos wieder aufnehmen und erstens zeigen, wie beschaffen und woraus entsprungen die Gerechtigkeit nach dem Urteil der Leute ist; dann zweitens, daß alle, die sich

ihrer befeißigen, dies nur ungern tun: denn sie halten es für etwas Notwendiges, nicht aber für etwas Gutes; drittens, daß sie recht daran tun, denn das Leben der Ungerechten ist ja weit besser als das der Gerechten – ihrer Behauptung nach. Denn ich, mein Sokrates, teile diese Meinung keineswegs. Indes werde ich doch unsicher durch das ohrenbetäubende Gerede, das ich von Thrasymachos und tausend anderen anhören muss, während ich für die Gerechtigkeit als ein höheres Gut denn die Ungerechtigkeit noch keinen Anwalt so habe sprechen hören, wie ich es wünsche. Ich wünsche sie aber gepriesen zu hören um ihrer selbst willen. Aber am ehesten glaube ich es noch von Dir hören zu können. Daher will ich das ungerechte Leben recht geflissentlich loben und dir dadurch zeigen, auf welche Art ich hinwiederum von dir die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gepriesen hören möchte. So sieh denn zu, ob dir mein Vorschlag genehm ist.

SOKRATES. Durchaus. Denn was gäbe es für einen Gegenstand, über den ein vernünftiger Mensch sich lieber recht oft unterhalten möchte, redend und hörend?

GLAUKON. Sehr richtig. Höre also nun, was ich über den ersten der in Aussicht gestellten Punkte zu sagen habe, nämlich darüber, was die Gerechtigkeit ist und woraus sie entspringen.

Von Natur nämlich, sagen sie, sei das Unrecht gut, das Unrechtleiden aber übel. Das Übel aber beim Unrechtleiden wiege schwerer als das Gute beim Unrecht. Wenn die Menschen also wechselseitig Unrecht tun und Unrecht leiden und beides zu kosten bekommen, so erscheine es denen, die nicht in der Lage sind, dem letzteren zu entfliehen und das erstere zu wählen, vorteilhafter sich miteinander dahin zu vertragen, daß man weder Unrecht tue noch Unrecht leide. Und damit hätten sie denn den Anfang gemacht zur Gesetzgebung und zu Verträgen untereinander und das vom Gesetze Angeordnete hätten sie als Gesetzliches und Gerechtes bezeichnet. Dies sei denn der Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, die ein Mittleres sei zwischen dem Besten, nämlich dem straflosen Unrecht, und dem Schlimmsten, nämlich der Unfähigkeit sich zu rächen, wenn man Unrecht leide. Mit dem Gerechten aber, als einem Mittleren zwischen beiden, gebe man sich zufrieden, nicht als wäre es etwas Gutes, sondern weil man Achtung davor habe aus Mangel an Kraft zum Unrecht. Denn wer imstande sei Unrecht zu tun und sich wirklich als Mann fühle, der werde es weit von sich weisen mit irgendeinem sich dahin zu vertragen, weder Un-

recht zu tun noch Unrecht zu leiden. Denn er müßte ja auch geradezu von Sinnen sein. Dies also, mein Sokrates, ist ihrem Wesen nach die Gerechtigkeit und von dieser Art ist sie, und dies ihr Ursprung, wie die Rede geht.

3. Daß aber diejenigen, die sich der Gerechtigkeit befleißigen, dies nur aus Mangel an Kraft zum Unrecht tun, also mit innerem Widerstreben tun, davon können wir am ehesten eine deutliche Vorstellung gewinnen, wenn wir in Gedanken folgendes machen: wir geben beiden, dem Gerechten wie dem Ungerechten, volle Freiheit zu tun was sie nur wollen, und dann gehen wir ihnen nach, um zu sehen, wohin die Begierde sie führen wird. Da würden wir denn den Gerechten auf frischer Tat ertappen, wie er aus Habgier auf das nämliche Ziel losmarschiert wie der Ungerechte, das jedes Wesen von Natur erstrebt als etwas Gutes und von dem es nur gewaltsam durch das Gesetz abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen.

Die Freiheit aber, die ich meine, wäre ungefähr der Art, daß sie ihnen eine Kraft gebe ähnlich derjenigen, über die der Ahnherr des Lydiers Gyges der Sage gebot. Dieser sei nämlich, heißt es, ein Hirt gewesen im Dienste des damaligen Herrschers von Lydien; infolge nun eines heftigen Ungewitters und Erdbebens sei die Erde geborsten und habe sich eine Kluft aufgetan an der Stelle, wo er seine Herde hütete; verwundert habe er denn zugeschaut und sei hinabgestiegen; und da habe er unter anderen wunderbaren Dingen, von denen die Fabel erzählt, auch ein hohles, ehernes Pferd erblickt mit kleinen Öffnungen, durch die er hineingeguckt und innen einen Leichnam, wie es schien, gesehen habe von übermenschlicher Größe; von Schmuck an ihm aber nichts anderes als einen goldenen Ring an der Hand, den er abgezogen habe, worauf er dann wieder hinaufgestiegen sei. Als nun die Hirten ihre gewöhnliche Zusammenkunft hielten, um dem König den Monatsbericht abzustatten über die Vorgänge bei den Herden, sei auch er erschienen, den Ring am Finger. Mitten unter den anderen sitzend habe er nun zufällig den Stein des Ringes nach dem Inneren der Hand in der Richtung auf seinen Leib zu gedreht; daraufhin sei er den Anwesenden unsichtbar geworden, und sie hätten von ihm als von einem Abwesenden gesprochen. Darüber verwundert habe er durch einen Ruck am Ring den Stein wieder nach außen gedreht, worauf er wieder sichtbar geworden sei. Wie er dies nun gemerkt habe, habe er den Ring auf diese seine Kraft hin ausprobiert und habe es bestätigt gefunden: immer, wenn er den Stein einwärts

drehte, wurde er unsichtbar, wenn nach auswärts, sichtbar. Nach dieser Entdeckung habe er es unverzüglich zu erreichen gewußt, daß er unter denen war, die als Boten an den König geschickt wurden. Dort angelangt, habe er das Weib des Königs zum Ehebruch verleitet, mit ihr dem Könige nachgestellt, ihn ermordet und die Herrschaft an sich gerissen.

Wenn es nun zwei solcher Ringe gäbe, und den einen der Gerechte, den anderen der Ungerechte sich ansteckte, so würde aller Vermutung nach wohl keiner so fest umpanzert sein, daß er bei der Gerechtigkeit verharre und es über sich brächte sich fremden Gutes zu enthalten und es nicht zu berühren, angesichts der Freiheit, die er hätte, selbst vom Markte alles, wonach ihm gelüftet, unbedenklich wegzunehmen, in die Häuser einzudringen und beizuwohnen wem er wollte und zu morden und aus der Gefangenschaft zu befreien wen er nur wollte, und sich auch sonst alles zu erlauben wie ein Gott unter den Menschen. Bei solcher Handlungsweise aber würde er sich von dem anderen in nichts mehr unterscheiden und beide würden dem nämlichen Ziele nachgehen. Und das könnte man in der Tat als einen schlagenden Beweis dafür anführen, daß niemand aus freien Stücken gerecht ist, sondern nur unter dem Drucke des Zwanges, weil eben die Gerechtigkeit kein eigentliches Gut ist; denn jeder, der sich stark genug fühlt zum Unrecht, tut es auch, wo sich Gelegenheit dazu bietet. Hält doch jedermann die Ungerechtigkeit an sich für viel nützlicher als die Gerechtigkeit, und das mit Recht, wie der behaupten wird, der über diese Frage urteilt. Denn wer im Besitze einer solchen Freiheit sich jedes Unrechtes enthalten und fremdes Gut nicht antasten wollte, den würde jeder, der es merkte, im Stillen für höchst unglücklich und töricht halten; in der Aussprache untereinander freilich würden sie ihn loben und sich dabei gegenseitig Sand in die Augen streuen, aus Furcht sonst Unrecht zu erleiden. Damit also verhält es sich so.

4. Was aber nun die Hauptsache betrifft, nämlich die Beurteilung des Lebens derer, über die wir reden, so werden wir den richtigen Standpunkt dafür gewinnen, wenn wir den Gerechten und Ungerechten in ihrer schärfsten Ausprägung einander gegenüber stellen; einen anderen Weg gibt es nicht. Wie wird sich nun diese Gegenüberstellung machen? So: wir wollen weder bei dem Ungerechten von seiner Ungerechtigkeit, noch bei dem Gerechten von seiner Gerechtigkeit den geringsten Abzug machen, sondern

jeden von beiden als vollendeten Vertreter seiner Lebensrichtung hinstellen. Erstens also den Ungerechten: er handle wie die großen Fachmeister; ein auf der Höhe seiner Kunst stehender Steuermann z.B. oder Arzt weiß das in seinem Fach Unmögliche und Mögliche wohl zu unterscheiden: an dem letzteren betätigt er seine Kunst, von dem ersteren läßt er die Hand; und wenn ihm vielleicht einmal etwas fehl geht, so mangelt es ihm nicht an Geschick den Fehler wieder gut zu machen. So mag denn auch der Ungerechte, wenn er im vollen Sinne ungerecht sein soll, bei seinen Freveltaten so geschickt zu Werke gehen, daß man nichts davon merkt; wer sich ertappen läßt, den darf man nur für einen Stümper gelten lassen. Denn der Gipfel der Ungerechtigkeit ist: gerecht scheinen, ohne es zu sein. Man muss also dem vollendeten Ungerechten die vollendetste Ungerechtigkeit zuteilen und keinen Abzug machen, sondern es sich gefallen lassen, daß er trotz des größten Unrechts, das er verübt, sich doch in den größten Ruf der Gerechtigkeit zu bringen weiß, und wenn ihm etwa einmal etwas fehl geht, imstande ist es wieder gutzumachen, gleich fähig, sich überzeugend zu verteidigen, wenn eine seiner Freveltaten zur Anzeige gelangt, wie mit Gewalt durchzusetzen, was ein gewaltsames Vorgehen fordert, gestützt auf seinen Mut und seine Stärke und auf den Besitz von Freunden und Geld. Nachdem wir so diesen in seiner Eigenart hingestellt haben, wollen wir den Gerechten in unserer Schilderung neben ihn stellen, einen schlichten und edlen Mann, der, mit Aischylos zu reden, nicht gut schein en, sondern es sein will. Also mit dem Scheinen darf er nichts zu tun haben. Denn wenn er gerecht scheint, so werden ihm, eben weil er als gerecht gilt, Ehren und Geschenke zufallen. Es bleibt dann also unausgemacht, ob er um der Gerechtigkeit willlen oder um der Geschenke und Ehren willen ein solcher ist. Man muss ihm also nichts lassen als die Gerechtigkeit, und er muss das gerade Gegenteil bilden zu dem Vorigen: sich jeden Unrechts enthaltend soll er mit dem größten Schein der Ungerechtigkeit umgeben sein, damit er die volle Probe der Gerechtigkeit abgelegt habe dadurch, daß üble Nachrede und deren Folgen seinen starren Sinn nicht im geringsten beugen; nein, unwandelbar soll er bleiben bis zu seinem Tode, dem Scheine nach ungerecht sein Leben lang, in Wahrheit aber gerecht, auf daß beide, auf denkbar höchster Stufe, der eine der Gerechtigkeit, der andere der Ungerechtigkeit stehend, daraufhin geprüft werden, wer von beiden der Glücklichere ist.

5. SOKRATES. Sieh da, mein lieber Glaukon, welche gründliche Reinigung nimmst du mit den beiden Männern, wie mit Statuen, vor, zum Zwecke ihrer vergleichenden Beurteilung.

GLAUKON. Nun, nach besten Kräften. Hat man sie aber so vor sich, dann, glaube ich, ist es nicht mehr schwer nachzuweisen, welche Art von Leben einen jeden von beiden erwartet. Dies muß also geschehen, und wenn die Farben dabei etwas stark aufgetragen werden, so darfst du nicht vergessen, daß nicht ich es bin, der diese Behauptungen aufstellt, sondern diejenigen, die der Ungerechtigkeit den Preis geben vor der Gerechtigkeit. Sie werden also sagen: bei solcher Gemütsverfassung wird der Gerechte gegeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt und geblendet werden an beiden Augen und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen und so zu der Einsicht gebracht werden, daß es nicht das Richtige ist, gerecht sein zu wollen, sondern es scheinen zu wollen. Das Wort des Aischylos aber wäre weit richtiger vom Ungerechten gesagt worden. Denn tatsächlich – so sagen sie – ist es der Ungerechte, der, weil er mit seiner Wirksamkeit auf dem Boden der Wirklichkeit steht und nicht dem Scheine lebt, nicht ungerecht scheinen, sondern es sein will

„Die tiefe Furche nutzend im Gemüt,

Woraus ihm edle Frucht, Entschluß und Rat erwächst“

nämlich erstens, daß er in der Stadt zu den Regierenden gehört, weil er in dem Rufe der Gerechtigkeit steht, sodann, daß er heiratet, aus welchem Hause er will, und verheiratet an wen er will, daß er Geschäfte macht und Verbindungen eingeht mit wem er will und bei diesem allen stets seinen Vorteil und Gewinn findet, weil er sich aus dem Unrechtun kein Gewissen macht. Beteiligt er sich demnach auch an Wettkämpfen, privaten und öffentlichen, so bleibt er da Sieger und übervorteilt seine Gegner; so gelangt er zu Reichtum und wird seinen Freunden ein Wohltäter, seinen Feinden aber ein Verderber; den Göttern bringt er Opfer und Weihgeschenke in Fülle und Glanz dar und weiß sich um die Götter und um die Menschen, denen er seine Gunst schenkt, weit besser verdient zu machen als der Gerechte, so daß er sich, wie nicht anders als billig, auch größeren Anspruch auf die Liebe der Götter erwirbt als der Gerechte. So sei, sagen sie, mein Sokrates,

von Seiten der Götter wie der Menschen dem Ungerechten ein besseres Leben zugefallen als dem Gerechten.

Sokrates erzählt.

6. Nachdem Glaukon das gesagt, hatte ich im Sinne etwas darauf zu erwidern, aber sein Bruder Adeimantos ergriff das Wort und sagte:

Gespräch.

ADEIMANTOS. Du glaubst doch nicht etwa, Sokrates, die Frage sei zur Genüge erörtert?

SOKRATES. Warum sollte ich denn nicht?

ADEIMANTOS. Gerade die Hauptsache, auf die es dabei ankommt, ist noch nicht zur Sprache gekommen.

SOKRATES. So sei es denn hier, wie es im Sprichwort heißt: „es helfe dem Bruder der Bruder“. Auch du mußt ihm zur Seite stehen, wenn er etwas übergangen hat. Was mich freilich anlangt, so genügt schon das von diesem Vorgetragene, um mich kampfunfähig zu machen und mich außer stand zu setzen, der Gerechtigkeit zu hilfe zu kommen.

ADEIMANTOS. Damit darfst du mir nicht kommen. Höre vielmehr noch das Folgende. Denn wir müssen uns auch auf die Reden einlassen, die im Gegensatz zu den eben von diesem vorgetragenen Reden die Gerechtigkeit preisen und die Ungerechtigkeit tadeln, auf daß es deutlicher werde, worauf, wie ich glaube, Glaukon eigentlich hinaus will. Es verkünden aber und predigen ihren Söhnen Väter und alle, denen die Sorge für andere obliegt, die Lehre, man müsse gerecht sein; dabei loben sie aber nicht etwa die Gerechtigkeit an und für sich, sondern den guten Ruf, den sie uns bringt, damit dem, der gerecht zu sein scheint, dieser Schein zu Ämtern und ehelichen Verbindungen und zu all dem ver helfe, was Glaukon vorhin aufgezählt hat als Lohn für den, der in dem Ruf des Gerechten steht. Aber sie machen noch mehr Aufhebens von dem guten Rufe. Denn auch den Beifall der Götter bringen sie mit ins Spiel und wissen wer weiß was für Herrlichkeiten her zuzählen, die die Götter angeblich den Frommen spenden, wie der brave Hesiod und Homer sagen, jener so: die Götter machen, daß die Eichen für die Gerechten

„Eicheln tragen zu oberst und Bienen bergen im Stamme,
Und mit zottigem Vlies (sagt er) sind schwer umhangen die Schafe“

und noch vieles andere Gute verwandter Art. Und ähnlich äußert sich auch der andere; denn er sagt:

„Gleich dem Ruhme des guten und gottesfürchtigen Königs,
Der die Gerechtigkeit schützt. Die fetten Hügel und Täler
Wallen von Weizen und Gerste, die Bäume hangen voll Obstes.
Fleißig werfen die Schafe, die Wasser wimmeln von Fischen.“

Noch üppigere Herrlichkeiten als diese lassen Musaios und sein Sohn den Gerechten von den Göttern zuteil werden. Sie führen sie nämlich in ihrer Schilderung hinab in den Hades, lassen sie sich da lagern und veranstalten ein Frommännergelage; da lassen sie sie nun mit Kränzen geschmückt die ganze Ewigkeit im Rausch dahinbringen, von dem Glauben beseelt, der schönste Lohn der Tugend sei ewige Trunkenheit. Andere geben dem Lohne aus Götterhand noch eine weitere Ausdehnung. Denn Kindeskinde, sagen sie, und ein dauerndes Geschlecht lassen die Frommen und Eidestreuen zurück. Dies und anderes der Art preisen sie an der Gerechtigkeit. Die Gottlosen dagegen und Ungerechten versenken sie irgendwo im Hades in den Schlamm und zwingen sie in einem Siebe Wasser zu tragen, noch bei Lebzeiten aber bringen sie sie in bösen Ruf und häufen auf sie alle die Qualen, die Glaukon von den Gerechten, von denen nämlich, die im Rufe der Ungerechtigkeit stehen, aufführte; andere Strafen kennen sie nicht. So also steht es mit dem Lob und Tadel für Gerechte und Ungerechte.

7. Außerdem betrachte, mein Sokrates, noch eine andere Art von Reden über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wie man sie in Prosa und von Dichtern hören kann. Einstimmig nämlich tönt es aus aller Munde, die Mäßigkeit und Gerechtigkeit sei zwar etwas Schönes, aber dabei sei sie doch beschwerlich und mühselig; die Zügellosigkeit dagegen und Ungerechtigkeit sei eine vergnügliche Sache und leicht zu erlangen, andererseits zwar schädlich, aber nur der Meinung und dem Gesetze nach. Nützlicher ferner als das Gerechte, sagen sie, sei in der Regel das Ungerechte, und ohne wei-

teres sind sie bereit, Schurken, die über Reichtum und sonstige Machtmittel verfügen, glücklich zu preisen und zu ehren öffentlich und unter sich, andererseits aber solche zu mißachten und zu übersehen, die etwa einflußlos und arm sind, wenn sie auch zugeben, daß sie besser sind als jene. Am unbegreiflichsten aber unter alle dem ist das, was man sie über Götter und Tugend sagen hört, nämlich auch die Götter ließen gar manchem Guten Unglück und ein elendes Leben zuteil werden, dem Entgegengesetzten aber ein entgegengesetztes Los. Bettelpriester nun und Wahrsager belagern die Türen der Reichen und reden ihnen ein, sie seien im Besitze einer ihnen von den Göttern verliehenen Kraft durch Opfer und Zaubersprüche jeden Frevel, den der Betreffende selbst oder seine Vorfahren verübt, zu sühnen unter Lustbarkeiten und Festen; und wolle einer einem Feinde Leid antun, so könnten sie für geringe Gegengabe jedem, dem Gerechten so gut wie dem Ungerechten, Schaden zufügen, indem sie angeblich mit Zaubersprüchen und Verwünschungsformeln die Götter dazu bereden könnten ihnen dienstbar zu sein. Für all diese Reden berufen sie sich auf die Dichter als auf ihre Zeugen, indem die einen für das leichte Hinübergleiten in die Bahn des Lasters die Verse anführen:

„Hin zum Laster ist offen die Bahn, leicht kann man zu Hauf' es
Haben; der Weg ist glatt und ganz in der Nähe dir wohnt es
Vor die Trefflichkeit setzten den Schweiß die unsterblichen Götter,‘

und einen langen und steilen Weg hinauf. Die anderen berufen sich dafür, daß die Götter von den Menschen sich ablenken lassen, auf Homer, weil auch er gesagt hat:

„lenksam sind selber die Götter;
Diese vermag durch Räuchern und demutsvolle Gelübde,
Durch Weinguß und Gedüft ein Sterblicher umzulenken
Flehend, nachdem sich einer versündigt oder gefehlet.‘

Und mit einem ganzen Haufen von Büchern des Musaios und Orpheus, der Sprößlinge der Selene und der Musen, wie sie sagen, warten sie auf, nach denen sie ihre Opferhandlungen verrichten; und so bringen sie nicht nur einzelnen, sondern ganzen Gemeinwesen den Glauben bei, es gebe Be-

freiungen und Reinigungen von Freveltaten durch Opfer und ergötzliche Spiele nicht nur für noch Lebende, sondern auch für Gestorbene; diese nennen sie dann „Weißen“, die uns von den Qualen des Jenseits befreien; wer aber nicht opfert, der muß sich auf schreckliche Dinge gefaßt machen.

8. Man stelle sich nun die Wirkung vor, die alles dies, mein lieber Sokrates, d.h. alles, was man in dieser Art immer und immer wieder zu hören bekommt über Tugend und Laster, wie es Menschen und Götter mit der Schätzung dieser halten, auf die Seelen jugendlicher Hörer ausüben wird, die wohlbegabt und fähig sind, alles, was sie hören, gleichsam im Fluge zu erfassen und daraus ihre Schlüsse zu machen, wie man wohl beschaffen sein und welchen Weg man wählen müsse, um seinen Lebenslauf aufs beste zurückzulegen. Wie wird es ein solcher wohl halten? Er dürfte wohl aller Wahrscheinlichkeit nach jene pindarischen Worte zu sich sagen: „Soll ich auf des Rechtes Pfad hinauf gelangen zur Höhe der Burg oder durch des Truges Windungen und so mir Schutz schaffend meinen Lebenslauf vollbringen? Denn was mir verheißen wird für den Fall, daß ich gerecht bin und dabei ungerecht scheine, das, sagen sie, bringe keinen Gewinn, sondern nur Drangsal und offensichtlichen Schaden; bin ich hingegen ungerecht, habe mich dabei aber in den Ruf der Gerechtigkeit gesetzt, so wird mir ein Götterleben verheißen. Wenn nun der Schein, wie die Weisen mir verkünden, auch die Wahrheit selbst überwältigt und Herr ist über das Glück, so muß man es mit ihm halten und nur mit ihm. Als Portal und Verzierung muß ich rings um mich her ein Trugbild der Tugend malen, hinter mir her aber den schlaunen und verschmitzten Fuchs des hochweisen Archilochos ziehen.“ „Ganz gut“ – sagt da wohl einer – „aber es ist nicht leicht mit seiner Schlechtigkeit immer unbemerkt zu bleiben.“ Nun, leicht ist überhaupt nichts Großes, werden wir erwidern. Gleichwohl müssen wir, wenn wir glücklich werden wollen, diesen Weg einschlagen, folgend den Spuren der Reden. Denn um uns vor Entdeckungen zu schützen, werden wir Verschwörungen und Geheimbünde stiften, auch gibt es Lehrer der Überredung, welche die Kunst der Rede vor Volk und Gericht mitteilen; demzufolge werden wir es teils durch Überredung teils mit Gewalt dahin bringen, daß wir unserem Geschäft der Übervorteilung straflos nachgehen können. „Aber den Göttern gegenüber hilft doch kein Versteck und keine Gewalt.“ Nun, gesetzt, es gibt überhaupt

keine Götter oder sie kümmern sich nicht um menschliche Dinge, müssen dann nicht auch wir uns aller Sorge um das Verborgenbleiben entschlagen? Gibt es aber Götter und tragen sie Sorge um uns, so stammt unser Wissen oder unsere Kunde um sie nirgends anders her als aus der Sage und aus den Dichtern, die sich mit dem Stammbaum derselben beschäftigen. Eben sie aber schildern die Götter als Wesen, die durch „Opfer und demutsvolle Gelübde“ und Weihgeschenke sich umstimmen lassen. Ihnen also muß man entweder beides oder keines von beiden glauben. Ist ihnen nun zu glauben, dann gilt es nur frischweg zu freveln und zu opfern aus dem Ertrag unserer Freveltaten; denn ein gerechter Lebenswandel wird uns nur Straflosigkeit von seiten der Götter einbringen, von Gewinn aber aus ungerechtem Handeln kann für uns nicht die Rede sein; sind wir dagegen ungerecht, dann wird es uns an Gewinn nicht fehlen, und was unsere Übertretungen und Verfehlungen anlangt, so werden wir durch Gebete die Götter umstimmen und straflos davonkommen. „Aber in der Unterwelt werden wir doch büßen müssen für unsere Freveltaten hier oben, entweder selbst oder unsere Kindeskinde.“ Aber, mein Freund – wird die wohlberechnete Antwort lauten – die Weihen haben doch auch ihre große Kraft und die von Schuld erlösenden Götter, wie die größten Gemeinwesen bezeugen und die Söhne der Götter, die als erkorene Dichter und Propheten der Götter uns verkünden, daß es sich so verhält.

9. Was gäbe es also noch für einen Grund die Gerechtigkeit der größten Ungerechtigkeit vorzuziehen? Sie, die Ungerechtigkeit, brauchen wir nur mit einer erheuchelten Wohlanständigkeit zu umkleiden, um im Leben und nach dem Tode bei Göttern und Menschen uns alles nach Wunsche gehen zu sehen, wie der Spruch der Meisten und Berufensten lautet. Wie wäre es nun nach all dem Gesagten möglich, mein Sokrates, daß irgendeiner, dem Geistesgaben oder Geld oder Körperkraft oder hohe Abkunft als Machtmittel zu Gebote stehen, sich dazu verstehen sollte, die Gerechtigkeit hochzuhalten und nicht vielmehr zu lachen, wenn er sie loben hört? Denn, mag einer auch imstande sein das Vorgetragene als falsch zu erweisen, und klar erkannt haben, daß die Gerechtigkeit das Beste ist, so ist der doch gewiß voller Nachsicht gegen die Ungerechten und zürnt ihnen nicht, sondern weiß, daß nur, wen eine gottbegnadete Naturanlage das Unrecht tun verabscheuen läßt, oder wer zu wissenschaftlicher Erkenntnis gelangt ist, sich

desselben enthält, unter den anderen dagegen nicht ein einziger aus freien Stücken gerecht ist, sondern nur durch Unmännlichkeit oder Alter oder sonst eine Schwäche zum Tadler des Unrechttuns wird, weil ihm die Kraft dazu fehlt. Und daß dem so ist, ist klar. Denn sobald einer dieser Tadler zu Kräften kommt, ist er auch der erste, der Unrecht tut, soviel er nur immer vermag. Und an alle dem ist nichts anderes schuld als das, wovon diese ganze Rede ausgegangen ist, die wir, ich und dieser da, an dich, mein Sokrates, richteten, nämlich: Du Wunderbarer, von euch allen, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein behauptet, von den allerfrühesten Heroen an, von denen noch Kunde geblieben ist, bis zu den jetzigen Menschen hat kein einziger jemals die Ungerechtigkeit anders getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt als im Hinblick auf Ruf, Ehre und Geschenke, die sie uns bringen. Jede von beiden an sich aber in ihrer eigenartigen Kraft, mit der sie im Innersten der Seele wohnt und sich vor Göttern und Menschen verborgen hält, hat noch niemals jemand weder in Versen noch in gewöhnlicher Rede hinreichend geschildert, nämlich die eine als das größte aller Übel, die der Seele anhaften, die Gerechtigkeit aber als das größte Gut. Denn wäre von Anfang an euere Rede auf diesen Ton gestimmt gewesen und hättet ihr uns von Jugend auf diese Überzeugung beigebracht, dann hätten wir nicht nötig uns einander zu bewachen, daß wir kein Unrecht tun, sondern jeder wäre selbst sein Wächter, aus Furcht, durch Unrechttun dem größten Übel in sich eine Stätte zu bereiten.

Dieses, mein Sokrates, vielleicht aber auch noch mehr als dies könnte Thrasymachos und wohl noch mancher andere über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorbringen und damit das Wesen beider verdrehen, auf eine unwürdige Art, wie mir wenigstens scheint. Wenn ich aber – denn ich brauche dir nichts zu verbergen – in meiner Darstellung die Farben so stark wie nur möglich auftrage, so geschieht das nur deshalb, weil ich von dir das Gegenteil hören möchte. Du mußt uns also nicht nur darlegen, daß die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern was eine jede von beiden an und für sich aus dem, dem sie innewohnt, macht, um so, die eine ein Übel, die andere ein Gut zu sein. Den Schein aber mußt du weglassen, wie Glaukon es forderte. Denn wenn du nicht von beiden den wahren Schein entfernst und den falschen ihnen zusprichst, dann – so werden wir sagen – lobst du nicht das Gerechte, sondern den Schein, und tadelst nicht das Ungerechtsein, sondern das Ungerechtscheinen, und forderst dazu auf,

im geheimen ungerecht zu sein und stimmst dem Thrasymachos darin bei, daß das Gerechte ein fremdes Gut ist, der Vorteil des Stärkeren, das Ungerechte aber der eigene Vorteil und Nutzen, für die Schwächeren dagegen der Nachteil. Da du dich nun dazu bekannt hast, daß die Gerechtigkeit zu den größten Gütern gehöre, die des Besitzes wert sind nicht nur um der daraus sich ergebenden Folgen willen, sondern noch vielmehr um ihrer selbst willen, wie Sehen, Hören, Einsicht und (nicht zu vergessen) Gesundheit und was es sonst noch Gutes gibt, das seiner eignen Natur nach gediegen ist, nicht etwa dem Scheine nach – so hebe nun eben den Nutzen hervor, den die Gerechtigkeit an und für sich dem, dem sie innewohnt, bringt, sowie anderseits den Schaden der Ungerechtigkeit. Den Lohn aber und Schein laß andere loben. Denn von den andern würde ich es mir gefallen lassen, wenn sie im Lob der Gerechtigkeit und im Tadel der Ungerechtigkeit so verfahren, daß sie an ihnen immer nur den Ruf und den Lohn preisen oder verächtlich machen, von dir aber nicht, du müßtest es denn geradezu fordern: denn du hast dein ganzes Leben lang auf nichts anderes dein Augenmerk gerichtet als hierauf. Gib uns also nicht nur den Nachweis, daß die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern was jede von beiden an und für sich aus dem, dem sie innewohnt, mag er nun vor Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht, macht, und wie sich so die eine als ein Gut, die andere als ein Übel erweist.

Sokrates erzählt.

10. Ich nun, von jeher voll Anerkennung für die Eigenart des Glaukon und des Adeimantos, war, nachdem ich das angehört, in heller Freude und sagte:

Gespräch.

Sokrates. Nicht übel hat euch, ihr Söhne jenes Mannes, der Liebhaber des Glaukon, als ruhmvolle Teilnehmer an der Schlacht von Megara, zu Anfang seiner Elegien mit den Worten begrüßt:

„Söhne Aristons, göttlich Geschlecht eines ruhmvollen Mannes.“

Diese Anrede, meine Lieben, scheint mir durchaus am Platze zu sein; denn ihr zeigt eine wahrhaft göttliche Gemütsverfassung, wenn ihr so kräftig für die Ungerechtigkeit sprechen konntet und dabei doch nicht überzeugt seid, daß die Ungerechtigkeit besser sei als die Gerechtigkeit. Und ich glaube, ihr seid wirklich nicht überzeugt; ich schließe das aus eurem sonstigen Wesen, denn bloß aus euren Reden würde ich es nicht glauben. Je mehr ich euch aber traue, um so mehr bin ich in Verlegenheit, wie ich es halten soll. Denn der Gerechtigkeit Hilfe leisten – das geht nicht; denn ich glaube, ich bin dazu außerstande; der Beweis liegt ja vor: was ich zum Thrasymachos sagte in dem Glauben, damit zu beweisen, die Gerechtigkeit sei besser als die Ungerechtigkeit, das hat vor euch keine Gnade gefunden. Und anderseits keine Hilfe leisten – das geht auch nicht; denn ich fürchte, es geht nicht ohne Sünde ab, wenn man mit anhört, wie die Gerechtigkeit schlecht gemacht wird, und dies ruhig geschehen läßt und ihr nicht zu Hilfe eilt, solange man noch atmet und einen Laut von sich geben kann. Das Beste also ist es ihr nach Kräften beizuspringen.

Sokrates erzählt.

Glaukon und die anderen baten mich nun ihr auf jede Weise zu Hilfe zu kommen und die Untersuchung nicht fallen zu lassen, sondern zu ergründen, was jede von beiden ist und wie es sich mit dem Nutzen beider in Wahrheit verhält. Ich sagte also, was ich dachte, nämlich:

Gespräch.

Sokrates. Die Frage, an deren Lösung wir jetzt herantreten, ist kein Kinderspiel, sondern fordert, wie mir scheint, ein scharfes Auge. Da wir nun keine Weisheitshelden sind, so scheint es mir, wir richten uns mit unserer Untersuchung nach einem Muster wie dem folgenden: wenn jemand Leuten, die nicht besonders scharfsichtig sind, die Aufgabe stellt kleine Buchstaben aus der Ferne zu lesen, und dann einer merkt, daß es dieselben Buchstaben auch anderswo und an Größerem gibt, so wäre das, dächt' ich, ein wahrer Glücksfund: wir könnten erst diese lesen und dann die kleinen daraufhin ansehen, ob sie auch wirklich dieselben sind.

Adeimantos. Sicherlich. Aber was findest du dem Ähnliches, mein

Sokrates, in der Untersuchung über das Gerechte?

Sokrates. Das werde ich dir sagen. Von Gerechtigkeit reden wir doch sowohl in Beziehung auf die einzelnen Menschen, wie auch auf den ganzen Staat?

Adeimantos. Allerdings.

Sokrates. Nun ist der Staat doch größer als der einzelne Mensch?

Adeimantos. Jawohl.

Sokrates. Vielleicht also findet sich die Gerechtigkeit in einem Größeren auch in größerem Maße vor und in leichter erkennbarer Gestalt. Ist es euch also recht, so wollen wir zuerst an den Staaten untersuchen, welcher Art sie ist, um sie sodann auch an den Einzelnen zu betrachten, indem wir die Ähnlichkeit mit dem Größeren in der Erscheinung des Kleineren zu erkennen suchen.

Adeimantos. Ein guter Vorschlag, wie mir scheint.

Sokrates. Und nicht wahr? Wenn wir den Staat in Gedanken vor unseren Augen entstehen lassen, so sehen wir doch wohl auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen?

Adeimantos. Wohl möglich.

Sokrates. Wenn wir es also so machen, dann dürfen wir doch wohl hoffen das Gesuchte leichter zu erkennen?

Adeimantos. Bei weitem leichter.

Sokrates. Glaubt ihr also, daß man den Versuch zur Durchführung wagen müsse? Denn meines Erachtens ist es keine geringe Aufgabe. Bedenkt euch also wohl.

Adeimantos. Das ist schon geschehen. Bleibe deinem Vorsatz nur treu.“

Aus: Platon, Politeia – Der Staat, Buch II, übers. von Otto Apelt, Leipzig 1923.

Arnd Pollmann

Die eigene Fremde

Rezension zu: Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. u. New York 2005.

Wer kennt das nicht? Manchmal tut man Dinge, die nicht recht zu einem passen wollen, sieht sich zu Handlungen und Entscheidungen gezwungen, die nicht wirklich die eigenen sind. Man fühlt sich nicht mehr wohl in seiner ‚Haut‘, zerrissen oder gar gespalten, ist nicht mit sich im ‚Einklang‘ oder ‚Reinen‘, steht irgendwie ‚neben sich‘. Der Einfluss auf das eigene Handeln scheint zu schwinden, Lebensvollzüge verselbständigen sich, anonyme Mächte nehmen überhand. Die eigene Lebenssituation gerät außer Kontrolle, ist längst schon nicht mehr die, in der man zu sein wünscht, und dennoch kommt man nicht aus ihr heraus, weil innere und äußere Zwänge dies unmöglich machen. Kurz: Das eigene Leben kommt einem ganz plötzlich *fremd* vor.

Wer solche oder ähnliche Sorgen hat, wird Hilfe vermutlich bei Freunden, beim Therapeuten, beim Arzt oder Apotheker, aber eher selten in der Philosophie suchen. Gleichwohl hält die philosophische Tradition, und zwar spätestens seit Rousseau, Hegel und Marx, ein vielversprechendes Begriffskonzept bereit, das eben solche Ohnmachts- und Desintegrationserfahrungen auf einen passenden Begriff bringen soll: „Entfremdung“. Kaum ein Terminus der sozialphilosophischen Tradition – insbesondere in ihrer hegel-marxistischen und später dann kritisch-theoretischen Ausrichtung Frankfurter Provenienz – bringt das zeitdiagnostische Unbehagen über die moderne Lebenssituation besser zum Ausdruck als eben jener der Entfremdung. Während jedoch bis zu Beginn der 1980er Jahre noch eine wahre Flut an entsprechenden Publikationen und begrifflichen Klärungsversuchen zu verzeichnen war, ist es um das Geschäft sozialphilosophischer Entfremdungskritik in den letzten beiden Jahrzehnten eigentümlich ruhig geworden. Hier mag man spekulieren: Hatte sich der Kapitalismus endgültig als siegreich erwiesen? War der Klassenkampf durch den versorgenden Sozialstaat endgültig befriedet worden? Hatte die so genannte Postmoderne zu einem allgemeinen Lebensgefühl der Pluralität, Relativität und Spontaneität geführt, welches das sozialphilosophische Programmanliegen einer Kritik

„falschen Bewusstseins“ oder auch „inauthentischen Selbstseins“ gänzlich anachronistisch erscheinen ließ?

Längst jedoch liegt das Entfremdungsthema wieder ‚in der Luft‘. Das liegt, erstens, wohl daran, dass sich die eben angedeuteten Verdachtsmomente zunehmend als trügerisch erweisen. Hinzu kommt, zweitens, eine wachsende Sensibilität der Sozialphilosophie für Fragen der Anerkennung bedrohter Identität und Integrität von Personen. Schließlich ist, drittens, das *Problem* der Entfremdung selbstredend nicht schon damit vom Tisch, dass niemand mehr so recht darüber reden mag. Da ist gut, dass Rahel Jaeggi, Philosophin in Frankfurt am Main, das sozialphilosophische Schweigen über Entfremdung gebrochen hat. Und nicht nur das: Sie hat die zeitweilig ausgesetzte Debatte zugleich auch mit einem konzisen, richtungsweisenden, wünschenswert nah an den Phänomenen sich orientierenden und dabei unterhaltsam zu lesenden Buch mit dem schlichten Titel *Entfremdung* versorgt. Fortan wird niemand mehr das von Jaeggi etablierte begriffliche Klärungsniveau unterlaufen können, ohne sich dabei erneut eine der ‚alten‘ methodischen Kinderkrankheiten der Entfremdungsdebatte einzufangen.

Seit jeher nämlich sahen sich Beiträge zur Entfremdungsproblematik mit den vier folgenden Fundamenteinwänden konfrontiert. Der erste Vorwurf lautete: „*Essentialismus*“. Wer von Entfremdung und entfremdeten Lebensverhältnissen spreche, gehe von der irrigen Annahme eines authentischen „Kerns“ der Persönlichkeit aus, dessen Entfaltung durch das gesellschaftliche Leben unterdrückt werde. Ein solcher Persönlichkeitskern jedoch sei weder auszumachen noch vorhanden. Das vermeintliche „richtige Leben im falschen“ sei nicht etwa die faule Schale eines im Innersten gesunden Kerns, sondern nichts anderes als die Persönlichkeit selbst. Überhaupt – so der zweite Vorwurf, dem man das Etikett „*Expressivismus*“ geben kann – sei die Idee, der Mensch müsse seine Persönlichkeit authentisch „zum Ausdruck“ bringen können, eine romantische Flause. Denn schließlich gebe es keine klar definierbare Grenze zwischen Innen und Außen, vielmehr, so die geradezu gegenteilige These, sei der Mensch immer auch das, was er äußerlich darstellt. Der dritte Einwand kritisierte den „*Objektivismus*“ der Entfremdungsdebatte: Wer eine bestimmte Lebensform als entfremdet diagnostizieren zu können glaubt, beansprucht für sich, universelle und perfektionistische Kritikmaßstäbe in den Händen zu halten, die es ermöglichen sollen, „richtiges“ von „falschem Bewusstsein“ zu unterschei-

den. Derart objektive, von den subjektiven Wünschen und Beweggründen der Betroffenen abstrahierende Kriterien seien jedoch nicht verfügbar. Daraus ergab sich direkt auch der vierte Vorwurf: „*Paternalismus*“. Wer anderen Menschen objektive Maßstäbe gelingenden Lebens vorschreiben wolle, trage durch diese Bevormundung eher zur Entfremdung der Betroffenen bei, als dass er Abhilfe in Aussicht stelle.

Mit diesen vier schwer wiegenden methodologischen Bedenken, die die einstige Entfremdungsdebatte haben im Sande verlaufen lassen, sind sogleich die konzeptionellen Hürden aufgestellt, die Jaeggi im Laufe ihrer Untersuchung zu nehmen gedenkt und – um es vorweg zu nehmen – auch nehmen wird. Ihr Buch zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass darin die genannten Einwände von vornherein ernst genommen, geschickt eingebunden und – in einem anspruchsvollen Sinne – ‚aufgehoben‘ werden. Trotz aller Bedenken wird der Entfremdungsbegriff seinem philosophischen Sinngehalt nach rehabilitiert, freilich ohne dass sich der essentialistische, expressivistische, objektivistische und paternalistische Charakter so manches früheren Beitrags zur Entfremdungsdebatte bei Jaeggi in postmodernes Wohlgefallen auflösen würde.

Ihr Buch ist in drei Hauptabschnitte unterteilt: Die Kapitel des ersten Teils sind als zugleich ideengeschichtliche und systematische Einführung in die philosophische Entfremdungsdebatte angelegt. Im Anschluss an die kulturkritischen Schriften Rousseaus seien es vor allem zwei Traditionslinien, in deren Mittelpunkt die Kritik spezifisch moderner Entfremdungserfahrungen gestanden haben soll: Bei Marx und dessen linkshegelianischen Erben diene der Entfremdungsbegriff primär als Kennzeichnung für das fundamental fehlschlagende Gattungsunternehmen einer produktiven Selbst- und Weltaneignung, dessen Marodität sich bekanntlich dem Kapitalismus zu verdanken hatte. Bei Kierkegaard, Heidegger und Sartre hingegen, d.h. auf der „*existenzialistischen*“ Linie der Entfremdungstradition, stand der Begriff dann eher für die unausweichliche Gefahr einer Verkümmerng authentischer Individualität in der Folge eines zunehmend Oberflächlichkeits- und Konformität erzwingenden Umgangs moderner Menschen untereinander. Trotz allen Unterschieden im Detail zielte der Entfremdungsbegriff bei beiden Traditionslinien auf die Kritik einer – gesellschaftlich mehr oder weniger erzwungenen – Entstellung, Verfälschung und

Entwicklung individueller Selbst- und Weltverhältnisse, die unter modernen lebensweltlichen Vorzeichen kaum mehr reparabel zu sein schienen. Der moderne Mensch, so die These, verliert den Kontakt zu sich selbst, indem er den Kontakt zu anderen und zur Welt verliert. Es ist eben diese sozialphilosophische Idee einer der modernen Existenz drohenden „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ (43f.), so Jaeggis zugleich treffende und originelle Formulierung, die in den folgenden beiden Teilen des Buches ihrem Phänomen- (Teil II) und Begriffsgehalt (Teil III) nach expliziert werden soll.

Die vier Kapitel des zweiten Hauptabschnittes sind der anschauliche Versuch, anhand unterschiedlicher Entfremdungsportraits jeweils zentrale Tiefendimensionen der subjektiven *Erfahrung* von Entfremdung frei zu legen: Der Fall eines erfolgversprechenden jungen Wissenschaftlers, den es samt seiner neu gegründeten Familie in die Provinz verschlägt, wo er sich unerwartet plötzlich mit einem Leben in geordneten Bahnen konfrontiert sieht, soll deutlich machen, dass sich Entfremdungserfahrungen, erstens, als ein stetig wachsendes *Gefühl der „Ohnmacht“* gegenüber dem eigenen, sich verselbständigenden Lebenszusammenhang bemerkbar machen können. Beispiele so genannter *young urban professionals*, die im beruflichen, aber auch im privaten Verkehr auf allzu ehrgeizige, dynamische und beflissene Weise professionelles Geschäftsgebahren imitieren und dabei doch bloß unfreiwillig komisch wirken, lassen erkennen, dass sich Entfremdung, zweitens, als ein „*nichtauthentisches Rollenverhalten*“ offenbart. Das Beispiel einer hartgesottenen Feministin, die sich verliebt und, ständig kichernd, ganz plötzlich mädchenhafte Züge an sich feststellt, die sie im Grunde zutiefst ablehnt, will demonstrieren, dass Entfremdung, drittens, einer *Erfahrung „innerer Entzweiung“* gleichkommen kann. Schließlich macht, viertens, der Fall eines unter dem *burn out*-Syndrom leidenden und sich zugleich in einer *midlife crisis* befindenden Star-Professors deutlich, dass sich Entfremdung als eine Art „Lokalanästhesie“ des Gemüts, als abgestumpfte „*Indifferenz*“ gegenüber sich und der Welt bemerkbar machen kann.

Ausgehend von eben diesen vier phänomenalen Tiefendimensionen der Erfahrung von Entfremdung – Ohnmacht, Inauthentizität, Entzweiung und Indifferenz – dient nun der dritte Teil des Buches der philosophischen Begriffsarbeit im engeren Sinne. Jaeggi folgert aus der Diskussion ihrer Ent-

fremdungsportraits zunächst, dass in allen genannten Beispielen von der Erfahrung des Scheiterns bei dem Versuch berichtet wird, sich das eigene Selbst „anzueignen“. Damit ist der zentrale explanatorische Terminus der Untersuchung benannt – „Aneignung“ –, der aus der eher statisch ausgerichteten Frage nach entfremdeten Lebenszuständen eine prozessuale Frage entfremdeter Lebensvollzüge machen soll (189ff.). Anders ausgedrückt: Man ist nicht entfremdet „von“ etwas – etwa von einem wie auch immer gearteten eigenen Persönlichkeitskern oder Wesen –, sondern man ist entfremdet „in“ seinen Lebens- und Handlungsvollzügen. Personen scheitern bei dem Versuch, sich das eigene Leben erst noch wirklich „zu eigen zu machen“, d.h. einen tiefen identifikatorischen Bezug herzustellen zu eben jenen Dingen, die sie tun und vermeintlich ja auch zu tun wünschen. Der entfremdete Mensch, so Jaeggi, ist sich in seinen Lebens- und Handlungssituationen und in dem, was er will und tut, noch nicht bzw. nicht länger „zugänglich“. Entfremdung meint ein „Nicht-über-sich-verfügen-Können“ (183). Gestört ist die entfremdete Selbst- und Weltbeziehung daher in dem Sinne, dass die betroffene Person nicht länger weiß, ob und wie sie sich mit ihrem Leben „identifizieren“ kann. Obgleich es doch ihr eigenes Leben ist, kommt es ihr fremd vor.

Entsprechend gilt, so Jaeggi, umgekehrt: „Nicht entfremdet »man selbst« ist man, wenn man in seinen Handlungen *präsent* ist, sein Leben *steuert*, statt von ihm getrieben zu sein, sich soziale Rollen eigenständig *aneignen*, sich mit seinen Wünschen *identifizieren* kann und in die Welt *verwickelt* ist – zusammengefasst: Wenn man sich sein Leben (als eigenes) aneignen kann und sich in dem, was man tut, selbst zugänglich ist.“ (187) Damit ist die Frage nach dem positiven Gegenbegriff zu dem der Entfremdung aufgeworfen. Hier allerdings schwankt Jaeggi ein wenig zwischen „Freiheit“ und „Selbstverwirklichung“ (236ff.), doch nur insofern, als sie erstere im begrifflich-positiven Freiheitssinne *als* Selbstverwirklichung begreift. Letztere wiederum wird als ein praktischer Vollzug der steten *Selbstentäußerung und Weltaneignung* verstanden. Hier macht Jaeggi systematische sowie ideengeschichtliche Anleihen vor allem bei Hegel, Marx, Heidegger und Arendt, während sie in terminologisch-kategorialer Hinsicht wesentlich von neueren Autoren wie Harry Frankfurt, Charles Taylor, Ernst Tugendhat und Peter Bieri profitiert, an denen Jaeggi ihre Modelle des „Selbst“ und der „Person“ orientiert. Es ist nicht zuletzt diese fruchtbare

Verschränkung zweier wichtiger, aber doch recht unterschiedlicher philosophischer Theoriestränge – traditionelle Entfremdungskritik einerseits, neuere Philosophie der Person andererseits –, durch die Jaeggis Untersuchung insgesamt dann auch auf Lösungswege mit Blick auf die zu Anfang skizzierten vier Methodenprobleme geführt wird.

Dem Vorwurf „Essentialismus“ entgeht Jaeggis Entfremdungsbegriff dadurch, dass dieser nicht länger von einem Wesen oder Persönlichkeitskern des Menschen ausgehen muss, sondern stattdessen auf ein Selbst setzt, das gewissermaßen *autoplastisch* ist, indem es sich in Prozessen der eigenen Selbst- und Weltaneignung überhaupt erst bildet. Das nur vermeintliche Paradoxon lautet also: Das, was *aneignet*, ist zugleich auch das, was angeeignet *wird* (56). Entsprechend wird eine etwaige Rückkehr aus der eigenen Fremde nicht auf die Wiedergewinnung eines vorgängigen Kerns zielen müssen, sondern lediglich auf die Aufklärung von gestörten Aneignungsvollzügen. Dem drohenden Vorwurf des „Expressivismus“ begegnet Jaeggi durch eine entsprechende Aufhebung der Trennung von Innen und Außen: Zum einen *ist* die Person immer auch das, was sie im sozialen Miteinander darstellt, zum anderen bildet sich das autoplastische Selbst nicht nur durch *Selbstaneignung* im engeren Sinne, sondern stets auch durch Aneignung von *Welt* (243ff.). Dem Verdacht des „Objektivismus“ kann sich Jaeggi auf überzeugende Weise dadurch entziehen, dass sie das Gelingen nicht-entfremdeter Aneignungsprozesse strikt von den je subjektiven und substanziellen Selbstbindungen und Projekten der Betroffenen abhängig macht, ohne dabei in postmoderne Beliebigkeit zu verfallen: An die Stelle einer objektiven oder perfektionistischen Theorie des Guten tritt eine formale oder besser: *modale* Theorie des Guten, in der es um verallgemeinerbare *Bedingungen des Vollzugs* guten Lebens geht, dessen konkrete Inhalte jedoch nicht schon vorweg genommen werden sollen. Dadurch erübrigt sich schließlich auch der Vorwurf des „Paternalismus“. Jaeggis Entfremdungsanalyse trägt zu einer philosophischen Klärung jener Selbst- und Weltaneignungsprozesse bei, die auch im „wirklichen“ Leben einer entsprechenden Klärung bedürfen, damit sie am Ende *autonom*, d.h. von den Betroffenen selbst auf gelingende Weise vollzogen werden können.

Selbstredend aber – das ist ein philosophischer Gemeinplatz – muss ein derart anspruchsvoller Versuch der Klärung alter Probleme stets auch neue

philosophische Fragen aufwerfen – gewissermaßen auf höherem Niveau. Allerdings sind die wenigen im Folgenden formulierten Bedenken primär dem Umstand geschuldet, dass man in nur einem Buch, selbst wenn dieses sehr gelungen ist, nicht gleich ‚alles‘ machen kann.

Ein erster Einwand betrifft den dezidiert *konstruktivistischen* Charakter von Jaeggis Personenmodell. Die Autorin geht davon aus, dass selbst tiefgreifende Entfremdungsprozesse nicht zu derart fundamentalen Verlusten von Persönlichkeitsmerkmalen und Selbstbindungen führen können, dass diese sich nicht durch lebensgeschichtliche, „narrative“ Reintegration bearbeiten und aufheben ließen (z.B. 213f.). Entfremdete Menschen seien niemals so grundlegend verändert, dass sie deshalb schon „andere“ Menschen wären. Für eben diese Überzeugung steht an verschiedener Stelle des Buches Otto Neuraths Metapher von einem Schiffsumbau auf hoher See, in dessen Verlauf sämtliche Planken und Teile eines Schiffes ausgetauscht werden, ohne dass es dadurch aufhören würde, *dasselbe* Schiff zu sein (120). Nun ist der Mensch aber mehr als nur ein potenzieller Träger von Ersatzteilen. Es gibt Einsichten, Erfahrungen, Bindungen etc. im Leben, die dem Menschen so sehr in ‚Fleisch und Blut‘ übergehen, dass sich daraus ethisch-existenzielle Anliegen und Selbstverpflichtungen ergeben, die unter Umständen tatsächlich unaufgebbar sind. Ohne an dieser Stelle allzu sehr dramatisieren zu wollen: Dass mancher Mensch den Freitod wählt, weil ihm fundamentale Anliegen oder Selbstbindungen unwiderruflich verloren gegangen sind oder weil er mit dem, was ihm widerfahren ist, nicht länger leben kann, muss als Indiz für derart *integrale* Persönlichkeitsmerkmale gewertet werden. Oder will man dies stets nur, wie Jaeggis Analyse es nahe legt, als einen unzureichend gelingenden lebensgeschichtlichen Reintegrationsprozess deuten?

Ein zweiter Einwand betrifft das Fehlen einer spezifisch *psychologischen* Deutungsdimension der Entfremdungsanalyse. Es fällt auf, dass die philosophischen Analysen Jaeggis kaum einmal den Brückenschlag zur Nachbardisziplin wagen. Dies mag auf – zweifellos ernst zu nehmende – methodische Bedenken oder aber auf die konzeptionelle Uferlosigkeit eines solchen Unterfangens zurück zu führen sein, doch nimmt sich die Philosophin vor tiefenhermeneutischen Spekulationen etwas zu sehr in Acht. Nicht nur hätte es an vielen Stellen des Buches nahe gelegen, den heute in sozialphilosophischen Zusammenhängen immer häufiger geknüpften Bezug zum

Thema „Depression“ herzustellen; ähneln sich doch viele Entfremdungs- und Depressionssymptome auf aufschlussreiche Weise. Auch etwaige entwicklungspsychologische Erklärungsfaktoren für einen eventuellen „Hang“ zur Entfremdung auf Seiten ganz bestimmter Menschen wären durchaus interessant gewesen. Wichtiger aber ist noch ein dritter Einsatzpunkt für tiefenpsychologische Spekulationen. Was dem Buch weitgehend fehlt, ist eine genauere Analyse der subjektiven *Gründe*, warum Menschen der Entfremdung anheim fallen. Gemeint sind hier weniger die gesellschaftlichen Bedingungen, die eine Person in die eigene Fremde drängen mögen – dazu später noch ein wenig mehr –, sondern die individuellen *Motive*, die den Gang in die Entfremdung bewirken, ja, regelrecht motivieren. Entfremdung ist nichts, was dem Menschen bloß passiert. Das entfremdete Leben ist immer auch *Bewegungsform*, z.B. Flucht vor einer mitunter als unerträglich empfundenen Wirklichkeit, Praxis der Selbsttäuschung, Reaktion auf lebensweltliche (Selbst-)Zumutungen und Versuch, mit diesen Zumutungen umzugehen, ohne mit ihnen ‚wirklich‘ umgehen zu müssen. Kurzum: Entfremdung ist immer auch selbst- oder hausgemacht. Aus sozialphilosophischer Sicht wird man den Einzelnen daher für seine Entfremdung ausdrücklich mitverantwortlich machen müssen.

Der dritte Einwand ist dem Umstand geschuldet, dass die von Jaeggi diskutierten Phänomenbeispiele allesamt, um es pointiert zu sagen, der so genannten *gehobenen Mittelschicht* entstammen – was freilich der ‚Anschlussfähigkeit‘ an lebensweltliche Erfahrungen der überwiegend wohl akademischen Leserklientel dienen dürfte.¹ Diese konzeptionelle Schichtenspezifität ist aber nicht deshalb ein Problem, weil man den irrigen Eindruck gewinnen könnte, Entfremdungskritik sei ein Luxusproblem gebildeter Trägerschichten oder ‚Jammern auf hohem Niveau‘. Aus spezifisch sozialphilosophischer Sicht ist vielmehr der Umstand von Interesse, dass zwar anhand dieser vergleichsweise „feinen Unterschiede“ zwischen entfremdeten und nicht-entfremdeten Lebensformen überaus wichtige theoretische Feinheiten zu Tage treten, dabei jedoch solche Entfremdungserfahrungen, die sehr viel schwerer wiegen mögen und gerade deshalb mindestens ebenso aufschlussreich sind, ein wenig aus dem Blick geraten. Um es

¹ Bezeichnenderweise nennen Luc Boltanski und Ève Chiapello das traditionelle Unternehmen der Entfremdungskritik in ihrem ebenfalls sehr lesenswerten Buch *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, nicht ganz unironisch „Künstlerkritik“.

gewollt polemisch auszudrücken: Zweifellos wird man im Anschluss an Jaeggis Untersuchung auch die Erfahrungen eines von seiner Arbeitslosigkeit frustrierten Hartz IV-Empfängers, der am Abend betrunken seine Familie verprügelt, annähernd rekonstruieren können. Aber sind diese Erfahrungen, verglichen z.B. mit jenen einer verliebt kichernden und sich zugleich darüber ärgernenden Feministin, nicht als derart tiefgreifend zu diagnostizieren, dass dabei vielleicht gravierendere Implikationen der Entfremdungsproblematik ans Tageslicht kommen? Und verweisen diese Erfahrungen nicht zugleich auch – etwas direkter als Jaeggis Beispiele – auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen entfremdeten bzw. nicht-entfremdeten Lebens?

Damit ist schließlich auch das vierte und letzte Problem berührt: Das als sozialphilosophische Begriffsbegründung angelegte Buch verbleibt weitgehend auf der Ebene einer formalen bzw. modalen *Ethik* gelingenden Lebens. Was ist damit gemeint? Während die philosophische Tradition das Entfremdungsproblem zuvorderst – und sicherlich auch zu stark – als ein *gesellschaftliches* Problem behandelt hat, so geraten in Jaeggis Theorie, die doch als terminologische Fundierung des gesellschaftskritischen Anliegens gedacht ist, etwaige soziale und kulturelle Einflussfaktoren etwas aus dem Blick. Die im Titel des Schlussabschnittes angedeutete Idee einer gelingenden, nicht-entfremdeten Sozialität („Man selbst im anderen sein“) wird am Ende des Buches nur noch angedeutet, nicht mehr ausgeführt. An dieser Stelle muss selbst der ansonsten sehr beeindruckte Leser ein wenig seufzen. Die im – vom Verlag gewählten – Untertitel des Buches angekündigte „Aktualität“ des sozialphilosophischen Entfremdungsbegriffes kann so – jedenfalls nicht unmittelbar – kenntlich werden. Das renommierte und bis heute das Anliegen „Kritischer Theorie“ vertretende Frankfurter *Institut für Sozialforschung*, das Jaeggis Buch in seine Schriftenreihe aufgenommen hat, wird also erst noch sehen müssen, was es mit den weit reichenden Überlegungen anzufangen hat, die Jaeggi der neueren Frankfurter Schule in den Lehrplan eingetragen hat. Der spezifisch ethischen Plausibilität ihrer Untersuchung können die hier vorgebrachten Bedenken allerdings kaum Abbruch tun. Und überhaupt: Rahel Jaeggi, die ein dringend zu empfehlendes und – was selten vorkommt – ein spannendes philosophisches Buch geschrieben hat, wird auch diesen Einwänden souverän begegnen können.

Peter Heuer

Entführung ins philosophische Abendland

Rezension zu: Hartmut Sommer, *Der philosophische Reiseführer. Auf den Spuren großer Denker*, Darmstadt 2005.

Hartmut Sommers Buch ist eine herzliche und attraktive Einladung zu geistigen Ausflügen, der man gerne folgt, weil man in einer verständlichen und doch poetischen Sprache an schöne, an verwunschene oder auch verschwundene Orte ge- bzw. entführt wird. Kants Königsberg z.B. ist solch ein verschwundener Ort, welchen man nur seinen geographischen Koordinaten nach besuchen kann. Dafür sieht es im Tübinger evangelischen Stift Hegels, Schellings und Hölderlins noch nahezu genauso aus wie Ende des 18. Jahrhunderts, als die drei dort Stubenkameraden waren. Kapitel für Kapitel wird jeweils ein Fenster geöffnet, welches Einblicke in ein anderes Leben, in eine andere Zeit und in ein anderes Denken gibt.

Die Rekonstruktionsversuche der zentralen Gedanken von Thomas von Aquin, Duns Scotus, Nikolaus von Kues, Erasmus von Rotterdam, Spinoza, Leibniz, Kant, Hamann, Hegel, Schelling, Hölderlin, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Edith Stein, Martin Buber und Theodor W. Adorno erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sind dafür aber – auch für philosophische Laien – gut verständlich und kommen ohne die kitschige Attitüde aus, wie man sie etwa von Jostein Gaaders *Sofies Welt* zugemutet bekommt. Eigentlich ist es ja auch gar nicht möglich, mal eben schnell und dazu noch allgemein verständlich abzuhandeln, was Kant oder Hegel oder Heidegger so gedacht haben.

Hartmut Sommers Buch wird seinem Titel gerecht. Es ist ein Reiseführer für Bildungsreisende, die sich für das Leben und die Heimat abendländischer Philosophen interessieren. Dabei setzt es gelungen auf Stimmung und Atmosphäre. Das Buch ist im Ganzen ein großes Epitaph. Über allem liegt eine leise Trauer. Zugleich erinnert es daran, dass es Denken noch nie leicht hatte, sondern sich immer seinen Freiraum erst erkämpfen musste, indem es sich heraus hob aus dem Getriebe des Alltags, der materiellen Bedrängnis und der Bevormundung durch die jeweils herrschenden Dogmen.

Autorinnen, Autoren

Felix Ekardt ist Juniorprofessor für Öffentliches Recht mit dem Schwerpunkt Umweltrecht an der Universität Bremen. Er beschäftigt sich mit Problemen der Normbegründung sowie der Umwelt- und Nachhaltigkeitsethik. *Kontakt: fekartd@uni-bremen.de.*

Olaf Miemiec ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der Linksfraktion im Deutschen Bundestag. Sein Arbeitsfeld ist die Theorie der Menschenrechte. *Kontakt: Olaf.Miemiec@linksfraktion.de.*

Konrad Ott ist Professor für Umweltethik und Praktische Philosophie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Ernst Moritz Arndt Universität Greifswald.
Kontakt: ott@uni-greifswald.de.

Markus Wolf ist Doktorand am Doktorandenkolleg *Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz* der Universität Bremen. Er arbeitet an einer Dissertation zur praktischen Philosophie Jacques Derridas und der politischen Philosophie der Moderne.
Kontakt: markus.wolf.1@gmx.de.

Arnd Pollmann ist wissenschaftlicher Assistent im Bereich Praktische Philosophie an der Otto von Guericke Universität Magdeburg. Er beschäftigt sich mit Konzepten der personalen Integrität und den theoretischen Grundlagen der Menschenrechte.
Kontakt: Arnd.pollmann@gse-w.uni-magdeburg.de.

Peter Heuer hat an der Universität Leipzig mit einer Arbeit zur Philosophie der Biologie promoviert. Er arbeitet an der Rekonstruktion von Ansätzen der klassischen Naturphilosophie und betreibt in Leipzig eine Philosophische Praxis.
Kontakt: pheuer@uni-leipzig.de.

Impressum

Redaktion:

Kathi Beier, Peter Heuer, Frank Kannetzky, Olaf Miemiec,
Henning Tegtmeier, Markus Wolf

Titelbild:

Aus: Daniel de la Feuille, *Devises et Emblemes, Anciennes et Modernes*, Amsterdam 1691.

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.

Tel., Fax: 0341/2330829

E-Mail: tegmey@uni-leipzig.de

Bezug der Zeitschrift:

Die Zeitschrift erscheint in der Regel dreimal im Jahr.

Die Gebühr für ein Einzelheft beträgt € 5,00 und für ein
Doppelheft € 7,50.

Ein Jahresabonnement (3 Hefte) kostet € 12,50.

Vereinsmitglieder erhalten das Heft kostenlos.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder
und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.
Alle Rechte an den Texten liegen bei ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: tegmey@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>