

„Ich möchte alle Menschen auffordern, über ihre Lage nachzudenken und sich vernünftige Begriffe von ihr zu machen. Es kann durchaus sein, daß sie unter einer guten Regierung leben, ohne es zu merken. Denn das politische Glück kennt man erst, wenn man es verloren hat.“(Montesquieu)¹

Einleitung

Problemstellung und Aufgabe

Über die Lage des politischen Gemeinwesens denken in der Regel Vertreter von Politik- und Gesellschaftswissenschaften und Vertreter der politischen Philosophie nach. Sie analysieren gegenwärtige Verhältnisse und erarbeiten Vorschläge zu Veränderung und Verbesserung. Im Zentrum modernen und postmodernen Nachdenkens steht die Suche nach einem einenden Band für das menschliche Zusammenleben in einem dem westlichen Demokratieverständnis entsprechenden Gemeinwesen. Auslöser dieser Suche sind Ergebnisse von Gegenwartsdiagnosen, die eine zunehmende Individualisierung und einen damit einhergehenden Verlust des Gemeinnsinns, mithin auch eine allgemeine Abwendung von politischer Anteilnahme feststellen. Folglich erscheint auch das Gemeinwesen in seinem Bestand gefährdet. In diesem Zusammenhang wird immer wieder - von Max Weber bis Richard Rorty - eine Belebung des politischen Handelns oder eine Stärkung des Gemeinwohldenkens thematisiert.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund erschien 1971, zuerst in den USA, John Rawls' Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit*² und löste eine breit gefächerte Diskussion aus. Nach einigen Jahren wurden die in einer Art thematischer Verbundenheit stehenden kritischen Reaktionen unterschiedlicher Autoren auf die *Theorie* unter dem Begriff „Kommunitarismus“ geeint, während diejenigen, die sich auf der Seite von Rawls in

¹ Meine Gedanken. *Mes pensées*. Aufzeichnungen. München 2001. S.353.

² John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. ⁹Frankfurt/Main 1996. (Theorie)

Einleitung

die Diskussion einschalteten, unter dem Begriff „Liberalismus“ zusammengefasst wurden.¹

Einen Ausschnitt aus der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte - genauer aus der ursprünglichen Auseinandersetzung zwischen John Rawls und einigen Vertretern des Kommunitarismus - stellen wir in der vorliegenden Untersuchung vor und verknüpfen die darin zum Ausdruck kommenden Bemühungen um das demokratische Gemeinwesen mit dem politischen Denken Hannah Arendts unter einem phänomenologischen Gesichtspunkt. Bereits an dieser Stelle unterstellen wir im Vorgriff auf die noch darzulegenden Thesen, dass diese Sicht das Nachdenken über die „Lage“ in einer Weise verändert, die allen Autoren dient.

Um den Bestand und die Stabilisierung des demokratischen Gemeinwesens und um die Suche nach einem einenden Band für dieses Ziel geht es auch John Rawls und den Kommunitaristen.

Rawls' Suche nach einer gerechten Ordnung zur Stabilisierung des Gemeinwesens geht aus von einem abstrakten kontraktualistischen Ansatz, der beansprucht, unabhängig von apriorischen Gesichtspunkten und metaphysischen Wahrheiten zu sein. Das einende Band sieht Rawls in einem Konsens über Bedingungen für ein Konzept der politischen Grundordnung, die für alle Gruppen und Interessenverbände gleichermaßen annehmbar erscheinen. Eine teleologische Ausrichtung auf ein einheitliches Gutes lehnt Rawls ab. Er setzt auf die Vernünftigkeit des Einzelnen, der in der Lage ist, sowohl seine eigenen Interessen wie auch die Interessen der Gemeinschaft rational zu vertreten.

Anders als Rawls gehen die Kommunitaristen aus von der normativen Vorrangigkeit der Gemeinwohlorientierung. Priorität hat die Gemeinschaft, folglich geht es ihnen um die Kultivierung des gemeinschaftlichen Guten und um Stärkung gemeinschaftlich geteilter Werte. Orientierung am Gemeinwohl als dem obersten Guten - so die Kommunitaristen - bietet Verhaltenssicherheit im politischen Alltag. Insofern werfen sie Rawls vor, den falschen Ansatz gewählt zu haben. Vereinfachend lässt sich der Grundgegensatz der beiden Positionen in der Devise

¹ Vgl. Einleitung von Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* ³Frankfurt/Main und New York 1995. S. 7 ff.

Problemstellung und Aufgabe

erfassen: Vorrang des Rechten vor dem Guten (Liberalismus) und umgekehrt (Kommunitarismus).

Gemeinsamkeiten beider Richtungen lassen sich erkennen, wenn wir darauf sehen, was letztlich realisiert werden soll. Allen geht es um den Fortbestand des demokratischen Gemeinwesens, alle wollen auf das Bewusstsein der Bürger wirken und diese von dem Erfordernis überzeugen, am Gemeinwesen teilzuhaben und es aktiv zu unterstützen. Rawls fordert zur rationalen Einsicht in seine Grundidee auf, wonach Bürger moderner Demokratien ihre Grundregeln nach einem öffentlichen Gerechtigkeitskriterium ausrichten sollen. Kommunitaristen rufen die Bürger dazu auf, sich mit dem Gemeinwesen zu identifizieren und Patriotismus, Bürgersinn und solidarisches Engagement zu entwickeln. Ziel ist mithin der mündige, informierte, an politischer Mitarbeit interessierte Bürger. Die Aufforderungen ergehen letztlich, wie es Montesquieu formuliert, an „alle Menschen“, nicht nur an die Wissenschaft.

Dieses gemeinsame Ziel bedeutet, dass der Bürger aufgefordert ist, politisch zu handeln. Anders kann eine Umsetzung dessen, was sowohl Rawls wie auch die Kommunitaristen wollen, nicht erreicht werden. Denkt man über die Realisierung der Aufforderungen der Autoren nach, wird mithin das Erfordernis zu handeln offenkundig, so dass die Forderungen der Kommunitaristen und von Rawls auf Handeln angewiesen sind. Das Handeln *als* Handeln wird jedoch in der Auseinandersetzung überhaupt nicht thematisiert.

Handeln *als* Handeln lässt sich aber nicht einfach feststellen und einfordern: Es ist nicht rückführbar auf das Denken Einzelner und lässt sich nicht reduzieren auf Rationalität oder Intuition. Um Handeln in seiner Komplexität bewusst zu machen, muss aufgewiesen werden, was für das Handeln konstitutiv ist. Das bedeutet, die Ausführungen der in dieser Untersuchung zu Wort kommenden Autoren sind im Hinblick auf Bewusstseinsbildung und hinsichtlich der Entfaltung von Wirkung unvollständig, und sie vernachlässigen das Vermögen zu handeln und den Handelnden selbst. Insoweit ist festzustellen: Rawls und die Kommunitaristen werden der Komplexität des politischen Handelns nicht gerecht und müssen um die Dimension des politischen Handelns ergänzt und erweitert werden.

Einleitung

Zur Ergänzung um die Dimension des politischen Handelns und zu einer neuen Sicht auf die Liberalismus-Komunitarismus-Debatte ziehen wir das politische Denken Hannah Arendts heran, die besonders nachdrücklich das Handeln in seiner Komplexität ausgewiesen hat. Hannah Arendt verbindet ihr Denken nicht mit der Frage nach dem Vorrang des Guten oder des Rechten; insofern tritt sie nicht in eine gegensätzliche Position zu einer der beiden Richtungen. Nach unserer Auffassung ist es möglich, mit Hannah Arendt und in ihrem Sinne über sie hinausgehend die Phänomene des politischen Handelns dergestalt zu erfassen, dass das Handeln *als* Handeln durchsichtig wird, dass wir im Nach- und Mitvollzug der Momente des Handelns Teil des Geschehens werden und Handeln mithin erfahrbar wird. Auf diese Weise kommt Gemeinsames aller Autoren in den Blick, das durch die veränderte Sichtweise gestärkt wird.

Unsere Absicht, die Wirksamkeit der im Sinne Hannah Arendts erfassten Momente des Handelns an theoretischen Überlegungen anderer Autoren zu erproben, lenkt auf eine methodische Besonderheit unserer Vorgehensweise. Hannah Arendt selbst geht phänomenologisch vor, jedoch nicht im strengen Sinne Husserls. (Näheres Abschn. 6.2.) Einerseits sucht sie ursprüngliche Erfahrungen auf, in denen politische Phänomene überhaupt erst zur Erscheinung gelangen, die wiederum die ursprüngliche begriffliche Bestimmung zur Folge hatten. Andererseits spürt sie den Phänomenen nach, wie sie sich aus sich selbst heraus weiter entwickeln und auf Anderes verweisen, und zwar nicht im Rückgang hinter die Erscheinungswelt, sondern „mit der niemals abschließbaren Entfaltung der Phänomene.“¹

Lesen wir in diesem Sinne Rawls und die Kommunitaristen phänomenologisch, bedeutet das, die von Hannah Arendt vorgegebene „Lektürehaltung“² einzunehmen, um die Autoren im Sinne der politischen Phä-

¹ Nachwort von Ursula Ludz in: Hannah Arendt: Denktagebuch, 1950-1973. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. New York und München 2002. S. 855.

² Die Bestimmung „Lektürehaltung“ ist einer Untersuchung von Rolf Elberfeld zur philosophischen Textpragmatik im Zusammenhang mit der Erarbeitung der Grundlagen für ein interkulturell orientiertes Philosophieren entnommen. Die Unterscheidung verschiedener Lektürehaltungen dient dazu, philosophische Weisen des Lesens und folglich Weisen der Texterschließung darzustellen. Die „phänomenologische Lektürehaltung“ ist dabei eine dieser Lesehaltungen - neben derjenigen, die z.B. Texte auf Richtigkeit oder

Problemstellung und Aufgabe

nomene fruchtbar zu machen. Diese „Lektürehaltung“ ermöglicht, sich von inhaltlich festgelegten Begriffen zu lösen und Gemeinsamkeiten in den Blick zu nehmen. Die Ausführungen erscheinen in einem neuen Licht, und eher unauffällige Momente werden auf diese Weise erst zur Weiterentwicklung entdeckt und folglich gestärkt. Wenn wir die Autoren dieser Debatte phänomenologisch lesen, hat es keine Bedeutung, ob einer auf Verfahrensgerechtigkeit gerichteten Theorie oder einer an einem vorgegebenen Guten ausgerichteten teleologischen Theorie der Vorzug gegeben wird.

Leitgedanke unserer Untersuchung ist Hannah Arendts Feststellung, dass sich Sprechen und Handeln und die dadurch gestiftete politische Welt gegenseitig bedingen. Wir lösen damit das Problem der Suche nach einem sinnvollen Anfang zur Erschließung der Phänomene des politischen Handelns aus der Fülle des vorliegenden Materials. An diesem Interdependenzgedanken kann gewissermaßen entlang gedacht werden. Er bringt eine Wechselbeziehung ins Offene, die dasjenige hervortreten lässt, das für das Handeln konstitutiv ist, und konzentriert das Arendtsche Werk auf Verweisungen dieser Wechselbeziehung. Zugleich wird eine Reduzierung auf Teilbereiche, wie Staat, Gesellschaft, politische Programme oder Menschenbild, vermieden, denn das politische Handeln ist ein komplexes Geschehen, das in alle politischen Ebenen hineinwirkt. Es lässt sich nur in der Bestandsaufnahme seiner Momente als ein prozesshaftes Ganzes erfassen. Der Wechselbeziehung im Sinne Hannah Arendts nachzudenken, wird im übrigen auch der Kontingenz der Gesamtheit des politischen Handelns gerecht, was bei Rawls und den Kommunitaristen nicht hinreichend deutlich wird.

Wahrheit hin liest oder derjenigen, die auf die Wirkung von Texten sieht. Die phänomenologische Lektürehaltung ermöglicht dem Autor zufolge, alte Texte unabhängig von ihrem Kontext „als Phänomene verschiedener Phänomene“ mit Bezug zur Gegenwart zu deuten und nutzbar zu machen. Keine Rolle spielt dabei, aus welcher Denktradition die phänomenologisch untersuchten Texte kommen. Rolf Elberfeld bestätigt mithin unsere Auffassung, dass sich durch eine phänomenologische Lektürehaltung Texte aus ihren festgelegten Zusammenhängen lösen und anders betrachten lassen.

Vgl. Rolf Elberfeld: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004. Zur methodischen Lektürehaltung s. S. 139 ff.

Einleitung

Der Gedanke der Interdependenz von Handeln und politischer Welt ist keine ausdrücklich betonte These Hannah Arendts. Er ergibt sich aber aus ihren Untersuchungen der menschlichen Tätigkeiten der *Vita activa* und der Tätigkeiten des geistigen Lebens sowie aus ihren Überlegungen zum Sinn von Politik. Dieser Gedanke scheint mithin im gesamten Werke bei allen Bemühungen auf, politische Phänomene durchsichtig zu machen.

Auch Hannah Arendt denkt über die „Lage“ des politischen Gemeinwesens nach. Im Unterschied zu den Vertretern der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, die als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft Missstände aufdecken und Einsicht in ihr je unterschiedliches Konzept zu deren Beseitigung fordern, ist Hannah Arendt als eine Denkerin zu lesen, die aus der Perspektive eines ehemals ausgeschlossenen Mitglieds der politischen Gemeinschaft in jeder ihr begegnenden Situation die mit ihr einhergehenden Phänomene beharrlich auseinanderlegt, Begriffe unterscheidend aus ihren bequem gewordenen Bedeutungen nimmt und unermüdlich auf neues oder bekanntes Erscheinendes oder mahnend auf Alarmierendes verweist, und zwar aufgrund eines Motivs, für das die Autoren der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte gerade mit ihrer Suche nach einem einenden Band den Anstoß geben wollen.

Beweggrund Hannah Arendts ist das Verlangen, verstehen zu wollen, um „sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, zu stellen und entgegenzustellen.“¹ Der schriftliche Verstehensprozess Hannah Arendts enthüllt die politischen Anzeichen und Anhaltspunkte, die der Entwicklung des Totalitarismus und den Entwicklungen der Revolutionen vorausgingen. Vertiefend analysiert sie menschliche Tätigkeiten und Fähigkeiten und aktuelle Ereignisse, immer wieder und immer neu das Zusammenspiel der Phänomene erfassend.

Hannah Arendts Beharrlichkeit gründet auf Erfahrungen von Inhaftierung, Flucht, Emigration und Staatenlosigkeit, in denen ihr alle politischen Phänomene bewusst werden, die sich aufgrund dieser Erfahrungen versagen. Das Außerordentliche des Betroffenseins führt uns zu einer weiteren mit dieser Untersuchung verfolgten Absicht:

¹ Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1998. S. 25. (E.u.U.)

Problemstellung und Aufgabe

Außergewöhnliches in politischen Grenzsituationen lässt Anzeichen deutlich werden, die auf Fehlentwicklungen hindeuten. Zusammen mit der Bestandsaufnahme des am Leitfaden der Interdependenz von Handeln und politischer Welt entwickelten Verweisungsgeschehens gewinnen aber auch die politischen Alltagsphänomene an Schärfe. Sie stellen eine Materialsammlung dar für die politische Achtsamkeit, Fehlentwicklungen entgegenzudenken.

Die Beispiele der von Hannah Arendt angeführten ursprünglichen Erfahrungen des Politischwerdens bei den Griechen oder den Pilgrim Fathers in Amerika oder das Beispiel der Freiheitserfahrung in der Amerikanischen Revolution zeigen, dass es bei einem gelingenden Wechsel zu einem anderen System des menschlichen Zusammenlebens kein Machtvakuum gibt.¹ Die Aufmerksamkeit aller Beteiligten trägt zum Gelingen des Wandels und seiner Stabilisierung bei. Gilt demzufolge das Nachdenken über das demokratische Gemeinwesen der Sorge um seinen Bestand und seine Stabilität, dann ist es erforderlich, kein Achtsamkeitsvakuum hinsichtlich der Anzeichen für mögliche Veränderungen eintreten zu lassen. Ein solches Vakuum kann entstehen, wenn nicht bekannt ist, worauf die Achtsamkeit zu richten ist. Im Sinne Hannah Arendts leistet die vorliegende Untersuchung einen Beitrag, auffällige und unauffällige politische Phänomene für die Achtsamkeit bereitzustellen.

Gab das Außergewöhnliche des Betroffenseins Hannah Arendt den Anstoß, über Wesen und Sinn von Politik nachzudenken, so ist der Nachvollzug der Phänomene des Handelns der Versuch, sich vom Handeln als „meinem Handeln“ betreffen zu lassen. Politische Anforderungen berühren den Einzelnen nur, wenn es auch seine eigenen sind. Die Vorgehensweise im Sinne Hannah Arendts stellt keine fest formulierten Forderungen an den Handelnden. Sie klärt darüber auf, was geschieht, und Phänomene können sich als versöhnliche Synthese kontroverser Ansätze erweisen.

¹ Die Gefahr des Machtvakuum spielt in der wissenschaftlichen Erforschung von Regime- und Systemwechseln eine Rolle. Im Falle des Zusammenbruchs eines Regimes gibt es in der Regel keine fertigen Pläne für den Übergang in ein anderes System. Das in dieser Phase entstehende Vakuum kann von politischen Gegenseiten z.B. mit Ideologisierungsvorhaben ausgenutzt werden. Vgl. A.Görlitz / R. Prätorius (Hg.): Handbuch Politikwissenschaft. Reinbek bei Hamburg 1987. S. 142.

Einleitung

Problematisch erscheint unsere Absicht, nur einen Ausschnitt aus der Debatte zwischen John Rawls und den Kommunitaristen im Sinne Hannah Arendts zu lesen. Man könnte einwenden, die eingeschränkte Behandlung der Kontroverse berücksichtige und würdige die ausführlichen Argumentationen beider Seiten nicht ausreichend. Eine wirklich ausreichende Würdigung ist jedoch weder beabsichtigt noch möglich. Die sogenannte Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte ist einerseits so umfangreich, dass bereits die Sammlung aller Beiträge eine eigene Arbeit darstellen würde. Andererseits gibt es auch nach dem Tode John Rawls' im Jahre 2002 kein Ende der von ihm ausgelösten Debatte. Im Gegenteil, die von seiner *Theorie* ausgehenden Anregungen sind immer noch und immer wieder wirksam in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion. So wurde im Jahre 1997 an Stelle eines Überblicks, der hinsichtlich der Anzahl der Werke „mittlerweile den Umfang der altrömischen Heeresinheit“¹ erreicht haben dürfte, noch einmal eine Bilanz gezogen, die ausdrücklich keinen Überblick geben wollte, sondern sich kommentierend und interpretierend Fragen nach Tragweite, Überzeugungskraft und Anschlussfähigkeit der Gedanken Rawls' stellte.² Auffällig ist, dass die Autoren dieser Bilanz wieder zurückfinden zu Rawls' ursprünglicher *Theorie* und nur gelegentlich auf Weiterentwicklungen verweisen.

Eine vollständige Würdigung müsste darüber hinaus den Versuch unternehmen, die unterschiedlichen Ebenen, auf denen die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte geführt wird, zu ordnen. Schon Charles Taylor rügt als Teilnehmer an der Diskussion um die direkte Auseinandersetzung mit der *Theorie* die Vermischung ontologischer, normativer, politiktheoretischer oder moraltheoretischer Argumente.³ Rainer Forst ordnet die Argumentationsebenen, indem er zwischen den Fragen zur „Konstitution des Selbst“, dem „Vorrang individueller Rechte vor gemeinschaftlichen Konzeptionen des Guten“, den „Voraussetzungen und Bedingungen politischer Integration und Legitimation“ und „Möglichkeit und Begründung einer universalistischen und formal-prozedura-

¹ Vorwort von Otfried Höffe in: John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 1998. S. 1.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. Charles Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. in: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. A.a.O.Gesellschaften. S.103 ff.

Problemstellung und Aufgabe

listischen Gerechtigkeitstheorie“ unterscheidet.¹ Wolfgang Kersting unterstellt den Kommunitaristen eine „Perspektivenkonfusion“ zwischen „sozialontologischer“ und „moralepistemologischer“ Perspektive. Sie schafften somit ein „unhaltbares logisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen der deskriptiven Ebene der Sozialanthropologie und der normativen Ebene der gesellschaftlichen Prinzipien der Handlungskoordinierung.“²

Wegen der Unmöglichkeit eines vollständigen Überblicks über die Debatte unter Berücksichtigung aller Argumente und Diskussionsebenen erscheint die Konzentration auf einen Ausschnitt aus der Debatte um die ursprüngliche Auseinandersetzung mit Rawls' *Theorie* sinnvoll. Der Ausschnitt zeigt lediglich einige Schwerpunkte der Erörterungen an, damit die Absichten der Autoren erkennbar werden, die wir in der phänomenologischen Lektürehaltung im Sinne Hannah Arendts durchsichtiger machen wollen.

Beeindruckt von Rawls' Tiefgang und Ideenreichtum und beeindruckt von der lebhaften und scharfen Reaktion auf die *Theorie* haben wir uns die Frage gestellt, wie es möglich werden könnte, zu einer Identifizierung der Bürger mit ihrem Gemeinwesen zu gelangen, was letztlich alle Autoren anstreben. Die Fülle der unterschiedlichen Argumente erreicht nach unserer Überzeugung diejenigen, die das Gemeinwesen aktiv unterstützen sollen, nicht. Politisches Handeln und mithin die Fähigkeit, die Geschehnisse des Zusammenlebens selbst in die Hand zu nehmen, bleibt von der Argumentation ausgenommen.

Die Erfassung der Momente des Handelns am Leitfaden des Interdependenzgedankens in Hannah Arendts beeindruckenden phänomenologischen Analysen lassen die menschlichen Tätigkeiten sowie die Menschen selbst in ihrer Pluralität und Einzigartigkeit in den Blick kommen. Die Sicht vom Standpunkt der Menschen selbst hat eine Perspektive auf das politische Gemeinwesen zur Folge, in der es sich nunmehr als ein notwendiges Bedingungsgefüge zwischen Tätigsein und Hervorbringung der nicht-dinglichen politischen Welt erweist, auf das man nicht als ein nur außenstehender Beobachter sieht. In Hannah Arendts Analyse ist das

¹ Vgl. Rainer Forst: Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte. In: Axel Honneth (Hg.), a.a.O., S. 181 ff., insbesondere S. 182.

² Wolfgang Kersting: John Rawls zur Einführung. Hamburg 1993. S. 195.

Einleitung

Individuum, ohne das es die politische Welt nicht geben kann, wichtig. Der Einzelne erfährt sich als Handelnder, dem bewusst wird, dass er es ist, der die Gemeinschaft konstituiert und beeinflusst. Insofern sind Individuum und Gemeinschaft eine Einheit und kein Gegensatz.

Folglich liegt es nahe zu versuchen, die Antwort auf die Frage an John Rawls und die Kommunitaristen nach dem Einzelnen und seiner Stellung zum Gemeinwesen im Sinne des politischen Denkens Hannah Arendts zu geben. Doch nötigt gerade der Umfang der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte zu einer Beschränkung auf Aspekte daraus, die phänomenologisch zu lesen sind. Die neu gesehenen Aspekte erfahren gerade eine besondere Hervorhebung und Würdigung, die möglicherweise dazu anregt, weitere Teilaspekte ebenso in einer anderen Haltung zu lesen.¹

Die vorliegende Untersuchung will einen Beitrag dazu leisten, den Bezügen in der Gesamtheit des politischen Lebens gerecht zu werden. Hierzu suchen wir die Vielfalt des Prozesses des politischen Handelns auf und holen sie ein in eine Gesamtsicht, um für die Elemente des phänomenalen Bedingungsgefüges von Handeln und politischer Welt zu sensibilisieren.

Ausgelöst hat das Vorhaben, so unterschiedliche Sichtweisen zusammenzudenken, die Faszination, die von allen Autoren dieser Untersuchung ausgeht, insbesondere von Hannah Arendt und John Rawls. Dabei geht es nicht darum, politisches Handeln zu erklären oder einen Lösungsvorschlag für die Vorrangfrage zu Gunsten oder Ungunsten des Rechten oder des Guten zu unterbreiten. Absicht ist vielmehr, das mit Sachkenntnis und Leidenschaft Gedachte zu nutzen, um einerseits Ge-

¹ Es gibt im übrigen auch andere Versuche, die Debatte durch Konzentration auf Teilaspekte nutzbar zu machen, ohne alles oder Teile zu verwerfen. So will z.B. Rainer Forst „der Komplexität der Debatte durch differenzierte Betrachtung einzelner Positionen - und ihrer Entwicklung - gerecht werden“. (Vgl. Rainer Forst: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt/Main 1994. S. 13). Er ordnet die unterschiedlichen Argumentationsebenen, bestimmt einzelne Differenzpunkte näher und klärt Missverständnisse auf, um eine Position jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus zu entwickeln, die den in der Debatte behandelten Problemen in „Kontexten der Gerechtigkeit“ gerecht wird. Rainer Forst ist letztlich für den Vorrang des Guten vor dem Rechten, kommt aber zu dem Schluss, dass beide Seiten seinen Vermittlungsversuch zulassen würden. (A.a.O.)

Problemstellung und Aufgabe

meinsames in den Blick zu nehmen und andererseits zu erproben, ob und wie die erkennbaren Absichten der Autoren sich aus der Perspektive im Sinne Hannah Arendts deutlicher zeigen.

Mit der Beschränkung auf vertiefenden Gebrauch von vorhandenen Gedankenkonzepten befinden wir uns in Gemeinschaft mit den Hauptautoren der Untersuchung. So meint schon John Rawls im Vorwort zu seiner ursprünglichen *Theorie*, dass seine „Auffassungen keinerlei Originalität beanspruchen“ könnten, weil er durch „bestimmte[.] Vereinfachungen“ auf die Tragweite des bereits von den Klassikern Gedachten aufmerksam machen wollte.¹ Bescheiden klingt auch Rawls spätere Äußerung, wenn er sagt, dass eine „politische Konzeption ... keine kreative Neuschöpfung zu sein [braucht]. Sie muß nur vertraute intuitive Gedanken und Prinzipien so darstellen, daß sie in neuartiger Weise als zusammengehörig erkannt werden.“²

Ebenso ist Hannah Arendt nicht als eine politische Visionären zu sehen, die utopische Impulse gibt.³ Geleitet von aktuellen politischen Anlässen zur Sorge will sie keine Problemlösungen anbieten, sondern zu einem Verständnis politischer Phänomene beitragen und zur Besinnung anregen, indem sie verdeckte Vermögen des Menschen wieder in die Gesamtsicht einholt.⁴

Folgende Aufgaben ergeben sich aus den Absichten dieser Untersuchung: In einem ersten Schritt stellen wir die Autoren der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte und die Grundzüge ihrer Ausführungen vor und leiten zu Hannah Arendts Gedanken der Interdependenz von Handeln und politischer Welt über. Anhand des gewählten Leitgedankens weisen wir sodann die Phänomene des Handelns in den Werken Hannah Arendts auf, wobei jedes zu erörternde Phänomen ein Ausdruck der Verflochtenheit des gegenseitigen Bedingungsgefüges ist und die weiter einzuschlagende Richtung der Untersuchung vorgibt. Folglich schreibt die Bestandsaufnahme der Momente des Handelns die Reihenfolge

¹ *Theorie*, S. 12.

² John Rawls: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Hrsg. von Wilfried Hinsch. Frankfurt/Main 1992. S. 262.

³ Vgl. Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt/Main 1991. S. 642 ff.

⁴ Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. ¹München 1981. S.13.f. (V.A.)

Einleitung

selbst vor. Die Darstellung bricht an dem Punkt ab, der der Vollständigkeit wegen auf das Vermögen des Urteilens verweist, das Hannah Arendt nicht mehr bearbeiten konnte. Wir unternehmen an dieser Stelle den Versuch, die Lücke zu schließen und die politische Urteilskraft im Sinne Hannah Arendts zu formulieren. Insoweit versteht sich unsere Arbeit als ein Beitrag zur Hannah-Arendt-Forschung.

Der Aufgabe, den nachstehenden Ausschnitt aus der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte im Lichte des Arendtschen Denkens zu lesen und Diskussionspunkte im Sinne der politischen Phänomenologie nach Hannah Arendt durchsichtig zu machen, kommen wir in den einzelnen Kapiteln am jeweils behandelten Element des Handelns nach. Wir gehen insoweit zwischen den unterschiedlichen Richtungen hin und her und sind phänomenologisch fortschreitend im Dialog mit John Rawls und dem Kommunitaristen. Den sich ergebenden Schwierigkeiten aufgrund unterschiedlich verwendeter Begriffe begegnen wir mit Begriffsklärungen, die allen Autoren gerecht werden.

1. Bemerkungen zu Hintergrund und Entstehen der Kontroverse zwischen John Rawls und den Kommunitaristen

Wie einleitend angezeigt, stellen wir für die folgende Untersuchung John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* in ihren Grundzügen vor und nehmen einige Stationen der sich daran anschließenden Kontroverse zwischen Rawls und den Kommunitaristen auf, um sie an Hand des Leitgedankens aus Hannah Arendts politischem Denken neu zu lesen und neu zu sehen. In einem ersten Schritt werden allgemeine Merkmale zu Liberalismus und Kommunitarismus vorgestellt. Es folgt ein Überblick über einen Ausschnitt aus der Debatte zwischen John Rawls und den Kommunitaristen und die Vorstellung des die Untersuchung leitenden Gedankens Hannah Arendts. Diese drei Schritte stellen das Material dar als den Raum, in welchem den sich ergebenden Verweisungen phänomenologisch gefolgt wird.

Kennzeichen des Liberalismus, einer der großen politischen Strömungen der letzten drei Jahrhunderte, sind die Leitideen der Selbstbestimmung des Individuums durch die Vernunft, der Individualfreiheit

gegenüber dem Staat, der Beschränkung politischer Herrschaft durch Verfassungen und der Selbstregulierung der Ökonomie durch Gesetzmäßigkeiten von Markt und Wettbewerb. Aus dem Glauben an die Selbstregulierungskräfte des freien Marktes und aus dem damit einhergehenden Bestreben nach Reduzierung des Staates auf eine Hüterfunktion für die äußere und innere Sicherheit („Nachtwächterstaat“¹) entwickelte sich die Forderung, die Richtigkeit von Handlungsnormen nach der Nützlichkeit für das Gemeinwohl zu beurteilen. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in dem Begriff des Utilitarismus (lat. *utilis* / nützlich). Das Handeln orientiert sich im Utilitarismus nicht mehr an der Frage, von wem oder wofür Verantwortung zu tragen ist, sondern an den nützlichen Folgewirkungen, „the greatest happiness of the greatest number“.² Mit der Annahme, die Maximierung des individuellen Nutzens führe zur Maximierung des Gesamtwohls der Gemeinschaft wurde der Utilitarismus auch Grundlage der klassischen Volkswirtschaftslehre und Begründungsargument für eine wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik.

Mitte des 20. Jahrhunderts wird die Utilitarismus-Diskussion in der politischen Philosophie der englischsprachigen Welt erneut aufgenommen. Mit der Unterscheidung von Handlungs- und Regelutilitarismus werden zwei kontroverse Richtungen verfolgt. Die Richtigkeit einer Handlung wird am allgemeinen Wohlergehen gemessen, jedoch mit unterschiedlichen Beurteilungsverfahren. Beim Handlungsutilitarismus ist eine Handlung dann moralisch richtig, wenn ihre Folgen zu einem Maximum an allgemeinem Wohlergehen beitragen. Der Regelutilitarismus beurteilt eine Handlung dann als richtig, wenn sie mit solchen Handlungsregeln übereinstimmt, die das Maximum an allgemeinem Wohlergehen unterstützt. („Was wäre, wenn jeder so handelte?“)³

Nachdem John Rawls sich einige Zeit für den Regelutilitarismus eingesetzt hat, wendet er sich im Verlaufe der Vorarbeiten zu seiner Gerechtigkeitstheorie völlig vom Utilitarismus ab. In seinem 1971 zuerst in

¹ Vermutlich von F. Lasalle geprägte Bezeichnung für die Staatsidee des klassischen Liberalismus, nach der der Staat auf die Funktion des Schutzes der Person und des Eigentums reduziert wird.

² Dieses Zitat wird Hutcheson zugeschrieben, der es als erster ausgesprochen haben soll. Vgl. John Rawls: Theorie. A.a.O. S. 40, Fn. 9.

³ Vgl. Otfried Höffe: Einführung in die utilitaristische Ethik. München 1975. S. 20 ff.

Einleitung

den USA erschien Werk *A Theory of Justice* (deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit) legt er eine Theorie vor, „die eine Alternative zum utilitaristischen Denken im allgemeinen und damit zu allen seinen Schattierungen ist.“¹ Das Wohl der Gesellschaft in der Gestalt des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Anzahl ist nach Rawls keine Grundlage für eine Gemeinschaft. Vorrangig ist ihm die Entwicklung eines Gerechtigkeitsbegriffs, der eine Rechtsordnung und ein System von Verfahrensregeln enthält. Einzelheiten der *Theorie* werden im folgenden Kapitel dargestellt.

Reaktionen auf Rawls' *Theorie* kamen von Vertretern unterschiedlicher Denkrichtungen, die aufgrund der themenverwandten Argumentationen in den 1980-er Jahren unter dem Begriff „Kommunitarismus“ zusammengefasst wurden. Die wichtigsten Vertreter in der direkten Auseinandersetzung mit Rawls' *Theorie* sind Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer.

Wesentlich älter ist allerdings die hinter dem Begriff „Kommunitarismus“ stehende Bewegung. Sie entstand während des Fortschrittsprozesses moderner liberaler Gesellschaften, in dessen Verlauf sich die traditionellen gemeinschaftlichen Bindungen auflösten. Der Kommunitarismus knüpft an die Tradition antiliberalen Denkens an und beruft sich auf Aristoteles und/oder Rousseau oder Hegel. Der Kommunitarismus ist keine „Schule“, es gibt keine einheitliche Position. Er ist eher als eine Übereinstimmung einer Reihe von Liberalismus-Kritikern verschiedener theoretischer Herkunft zu sehen. Die Bewegung der Kommunitaristen versucht, das Gemeinschaftsdenken neu zu beleben. Sie hat eine moralische Komponente, fordert mehr bürgerliches Engagement und die Rückbesinnung auf die Tugenden des republikanischen Bürgers.

Da Rawls allgemein als philosophischer Befürworter des liberalen Denkens gilt², wurde die sich nach dem Erscheinen seiner *Theorie* entwickelnde Diskussion vereinfachend die Kontroverse zwischen dem Liberalismus und dem Kommunitarismus genannt. Wenn in dieser Untersuchung von der Kontroverse zwischen den Liberalen und den Kommunitaristen die Rede ist, wird auf der Seite des Liberalismus überwiegend Rawls selbst betrachtet und auf der Seite des Kommunitarismus

¹ Theorie, S. 40.

² Vgl. Wolfgang Kersting: John Rawls zur Einführung. Hamburg 1993. S. 185.

einige derjenigen Autoren, die sich direkt mit seiner *Theorie* auseinandergesetzt haben.

2. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit

Kurze Zusammenfassung

In seinem 1971 erschienenen Hauptwerk *A Theory of Justice*¹ will John Rawls eine öffentlich anerkannte, politische Gerechtigkeitskonzeption ohne Berufung auf politische, religiöse oder aus der Tradition rührende Autoritäten entwickeln. Er lehnt eine teleologische Auffassung von Politik ab, die den Menschen auf ein einheitliches Gutes ausrichten will. Für Rawls hat das Rechte Vorrang vor einem gesetzten gemeinschaftlichen Guten. Kein individuelles Recht darf dem Allgemeinwohl preisgegeben werden. Damit legt er eine Alternative zum Utilitarismus vor, der das *Utile*, das Nützliche, zum Prinzip erhebt und politisches Handeln darauf ausrichtet.

An die Stelle des Nutzenprinzips tritt bei Rawls der Hauptgedanke seiner *Theorie* „*Gerechtigkeit als Fairness*“. Danach ist eine politische Gemeinschaft dann gerecht, wenn alle ihr Angehörigen gleichermaßen an Gütern und Lasten teilhaben. Diesen Gedanken formuliert Rawls in zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen, die im Fortschreiten der Erörterungen in seinem Werk verändert und umformuliert werden. In ihrer ersten Bestimmung lauten die Grundsätze:

- „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.“ (S. 81)

¹ In diesem Kapitel wird nur auf die Seitenzahlen der deutschen Ausgabe verwiesen.

Einleitung

Die letzte Formulierung lautet:

- „1. Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:
 - (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
 - (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.“ (S. 336)

Die Grundsätze dienen der Ermittlung einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft. Hierunter versteht er deren wesentliche politische Institutionen, das heißt die Verfassung sowie die Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Es geht mithin um Ordnungs- und Regelbereiche, die nicht auf der alltäglichen politischen Tagesordnung stehen, aber die Art und Weise regeln, „wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen.“ (S. 23)

Der erste Grundsatz legt gleiche Grundfreiheiten für alle fest und sichert sie (Grundfreiheiten: das sind a) die politische Freiheit: das Recht zu wählen, öffentliche Ämter zu bekleiden, Rede- und Versammlungsfreiheit, Gewissens- und Gedankenfreiheit; und b) die persönliche Freiheit: sie enthält die Unverletzlichkeit der Person, Recht auf persönliches Eigentum und allgemein Schutz vor Willkür, S. 82). Der zweite Grundsatz bezieht sich auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungleichheiten mit dem Ziel der fairen Chancengleichheit (Gleichheitsprinzip) und dem Zugeständnis, Unterschiede nur dann zuzulassen, wenn es dem am schlechtesten Gestellten noch zum Vorteil gereicht (Differenzprinzip).

Die Gerechtigkeitsgrundsätze basieren auf einer Ausgangssituation, in der freie und vernünftige Menschen in einem Anfangszustand der Gleichheit ihre Grundverhältnisse bestimmen. Aus ihnen gehen alle weiteren Vereinbarungen, jegliche Kooperation und die Regierung hervor. (Vgl. S. 28)

Die Annäherung an die Gerechtigkeitsgrundsätze geschieht utopisch über einen fiktiven Urzustand, eine fiktive Entscheidungssituation und eine fiktive zukünftige Gesellschaft. Rawls' These ist, dass es in einer fairen Entscheidungssituation nur der Vernunft bedarf, um zu fairen Ergebnissen zu kommen - eine rationale Klugheitswahl unter idealen Bedingungen.

Als Ausgangspunkt für seinen Hauptgedanken *Gerechtigkeit als Fairness* wählt Rawls eine theoretische Entscheidungssituation. Dabei greift er zurück auf die Theorie des Gesellschaftsvertrages nach Locke, Rousseau und Kant, formuliert aber an Stelle des Naturzustandes den abstrakteren Urzustand (S. 27). Der Vertragsgedanke impliziert, die Vertragspartner in der Ausgangssituation als Freie und Gleiche zu bestimmen. Die theoretische Pointe des Urzustandes liegt darin, mit relativ schwachen Prämissen zu möglichst starken Prinzipien zu gelangen, oder anders gewendet, mit möglichst inhaltsarmen Voraussetzungen breite Zustimmung zu erzielen. Es geht in dieser Ausgangssituation noch nicht regelhaft zu, sondern erst um die Erarbeitung von Regeln. Auf diese Weise verbindet Rawls die Ansätze der klassischen Vertragstheorie mit der Entscheidungs- und Spieltheorie der modernen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.¹

Der Urzustand ist eine der Säulen des Begründungsverfahrens der *Theorie*. Er wird von Rawls umfassend beschrieben und im Verlaufe des gesamten Werkes immer weiter konkretisiert. Das führt zu den weiter oben zitierten ersten und endgültigen Formulierungen der Gerechtigkeitsgrundsätze. Die im Verlauf des Werkes erarbeiteten Formulierungen demonstrieren, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze bereits ihre Wirksamkeit beweisen, indem Rawls bei zusätzlichen Überlegungen im Prinzip auf das gleiche Ergebnis stößt und die Grundsätze zwar modifizieren, aber nicht verwerfen muss.

Der Urzustand ist mithin die fiktive Anfangssituation, in der Freie und Gleiche eine ursprüngliche Übereinkunft treffen für eine politisch zu institutionalisierende Gemeinschaft. Um die Parteien in die faire Ausgangssituation der Freiheit und Gleichheit zu versetzen, führt Rawls eine weitergehende Abstraktion ein, den Schleier des Unwissens (*veil of igno-*

¹ Zur Bedeutung der Spieltheorie in Rawls' Theorie, vgl. Otfried Höffe: Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main 1977, S. 20ff.

Einleitung

rance). Dabei wird angenommen, dass keiner „seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status [kennt]; ebenso wenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche, wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus setze ich noch voraus, dass die Parteien die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft nicht kennen, das heißt ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur. Die Menschen im Urzustand wissen auch nicht, zu welcher Generation sie gehören.“ (S. 160)

Allerdings haben die Parteien ein faktisches Wissen über objektive Umstände für menschliche Zusammenarbeit. Sie wissen, dass viele Menschen gleichzeitig in einem bestimmten Gebiet leben, dass mäßige Güterknappheit herrscht und dass es Interessengegensätze und Konkurrenzverhalten hinsichtlich der Verteilung gesellschaftlicher Güter gibt. Das nennt Rawls die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“. (S. 149 f.) Weiterhin haben die Parteien Kenntnisse von den Grundzügen des Wirtschaftslebens und den Gesetzen von Soziologie und Psychologie. Sie wissen beispielsweise, dass jeder nur an seinem Wohlergehen interessiert ist und von dem zu Verteilenden eher mehr als weniger haben möchte und dass Güter durch Kooperation vermehrt werden können.

Rawls unterstellt den Menschen des weiteren bestimmte Fähigkeiten: Sie sind vernünftig, moralisch und demokratisch. (Kap. 25, S. 166 ff.) Vernünftig u.a. deshalb, weil sie in der Lage sind, ihren je eigenen Lebensplan zu gestalten, zu reflektieren und gegebenenfalls zu verändern, und über ein Abstraktionsvermögen verfügen; moralisch deshalb, weil sie eine Anlage zum Gerechtigkeitssinn haben (Ausführlicheres hierzu in Kap. III. 6, 7.1, Kap. IV. 3) und in der Lage sind, für das Wohl einer Gemeinschaft ein Konzept des Guten und Gerechten auszubilden; demokratisch, weil sie über ein Verständnis von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeitsgrundsätzen verfügen und fähig sind zu handeln. Das sind nach Rawls die Fähigkeiten des autonomen Subjekts bei Kant (S.283 ff.). Seine gesamte Theorie trägt nach eigenem Bekunden „stark Kantische Züge ...“. (S. 12)

Die unter dem Schleier des Nichtwissens handelnden Personen nehmen auf Grund ihres Informationsdefizits einen Standpunkt der Unparteilichkeit ein. Von diesem Standpunkt her stellt sich die Frage: Was tun rationale Personen in der Situation einer Entscheidung unter Unsicherheit? Sie versuchen Rawls zufolge, nach dem Maximin-Prinzip das Beste für sich herauszuholen. Da sie nicht wissen, wie ihre Zukunft sein wird, entscheiden sie notwendig gerecht. „Die Maximin-Regel ordnet die Alternativen nach ihren schlechtesten möglichen Ergebnissen: man soll diejenige wählen, deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen.“ (S. 178) Aus einer Liste von vorgelegten Gerechtigkeitsvorstellungen würden die Personen im Urzustand nach Rawls die oben angeführten Gerechtigkeitsgrundsätze auswählen, die sogar für eine Gesellschaft gewählt würden, in der der „...Feind [mir] einen Platz zuweisen kann.“ (Ebd.) Mit anderen Worten: Blickt man von außen auf Rawls' *Theorie*, wäre das Minimalergebnis dergestalt, dass jeder *mit* der *Theorie* besser gestellt wäre als ohne sie.

Die im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze stehen in „lexikalischer Ordnung ... derart, dass der erste dem zweiten vorausgeht“ (S. 82). Das bedeutet, Freiheit ist vorrangig und darf nicht gegen ein ökonomisches Angebot aufgerechnet werden.

Im übrigen entsprechen die Gerechtigkeitsgrundsätze nach Rawls auch dem kategorischen Imperativ Kants als verallgemeinerbare Verhaltensgrundsätze, bei denen keine Zwecke wie bei einem hypothetischen Imperativ gesetzt werden. Sie haben unabhängig von jeder individuellen Wunschvorstellung Geltung und sind der Form nach der Übergang vom Egoismus zum Altruismus. (S. 285 f.)

Aus welchen Gründen ist nun die Entscheidung im Urzustand verbindlich? Das Vertragsdenken ist nämlich in seinem Begründungsgang begrenzt, da es die Voraussetzungen nicht mit umgreift, die erforderlich sind, die Gültigkeit von Verträgen überhaupt beanspruchen zu können. Die Definition des Urzustandes gibt nur eine Darstellung der Wahl der Grundsätze und nicht die Gründe für die Bedingungen dieser Wahl. Rawls fügt deshalb ein nicht-kontraktualistisches Konzept hinzu und legt dar, dass die Urzustandsbedingungen aus der Explikation unserer allge-

Einleitung

meinen Gerechtigkeitsvorstellungen hervorgehen. Dieses kohärenztheoretische Konzept nennt er „Überlegungsgleichgewicht“. (S. 37 ff., 68 ff.)¹

Das Überlegungsgleichgewicht ist ein Prozess des Abwägens, Reflektierens und Korrigierens, in welchem moralische Alltagsurteile zu „wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen“ werden, und in welchem die aus den „wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen“ gewonnenen Prinzipien an die Gerechtigkeitsgrundsätze gehalten werden und umgekehrt. Grundlage dieses Prozesses ist Rawls' Annahme, dass vernünftige Personen über eine Anlage zum Gerechtigkeitsinn verfügen. Um zum Überlegungsgleichgewicht zu gelangen, setzt Rawls bei den moralischen Alltagsurteilen aus der Lebenswelt des Einzelnen an. Aus diesen werden gewisse schwache Urteile ausgeschieden (z.B. vorurteilsgeprägte oder emotional verzerrte Urteile, S. 65 ff.) So gelangt man zu den wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen, aus denen wiederum inhaltsärmere Prinzipien gewonnen werden. Das geschieht deshalb, um größtmögliche Zustimmung annehmen zu können, und das erscheint bei abstrakten Prinzipien sicherer als bei inhaltlich gefüllten Alltagsurteilen.

Die aufgefundenen Prinzipien aus den lebensweltlich rückgebundenen moralischen Urteilen werden an die aus der Position der Unparteilichkeit des Urzustandes gewonnenen Gerechtigkeitsgrundsätze gehalten. Die Gerechtigkeitsgrundsätze des Urzustandes sind also nicht identisch mit den wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen der moralischen Person im Alltagsleben. Im theoretischen Urzustand herrscht bezüglich der gewählten Grundsätze Einstimmigkeit. Im alltäglichen Leben weichen die moralischen Beurteilungen voneinander ab. Da ein Vertragsschluss - auch ein fiktiver - voraussetzt, dass es Gründe gibt, weshalb sich Parteien vertraglich binden, sollten die Voraussetzungen des Vertragsschließens so definiert werden, dass die Vertragsparteien mit ihnen möglichst übereinstimmen, ähnlich den Bedingungen des Urzustands. Dieser Übereinstimmung versucht Rawls sich mit dem Abstraktionsverfahren ausgehend von den moralischen Alltagsurteilen anzunähern.²

¹ Vgl. hierzu auch Wolfgang Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt 1994, S. 282 ff.

² Zur reziproken Steuerung der Ergebnisse des kohärenztheoretischen Verfahrens s. auch Otfried Höffe: Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in: Höffe (1998), a.a.O., S. 22 ff.

Kommunitaristen

Die Ergebnisse aus beiden Entscheidungsverfahren steuern sich also gegenseitig, was aber auch bedeutet, dass hier ein unabschließbares Verfahren stattfindet und die Grundstruktur der Gesellschaft und damit die Grundlage für Konfliktregulierung in einem Gemeinwesen einer ständigen Diskussion anheim gegeben wird. Rawls' Überlegungsgleichgewicht stellt eine Art Schwebezustand dar, der immer wieder neu und eventuell auch anders gestaltet werden kann.

Bleibt noch die fiktive zukünftige Gesellschaft anzugeben, für die vernünftige Menschen ihre Regelsuche zur Institutionalisierung der Grundstruktur ausrichten. Rawls nennt sie die „wohlgeordnete Gesellschaft“. Sie ist ein faires System der Zusammenarbeit, auf das Wohl ihrer Mitglieder zugeschnitten, und sie wird von den gemeinsamen öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen reguliert. „In ihr erkennt also jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze an und weiß das von allen anderen, und die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen entsprechen diesen Grundsätzen, was ebenfalls allgemein bekannt ist.“ (S. 493 f.)

Der Überblick über die *Theorie* ist sehr verkürzt. Es fehlen Einzelheiten zum Differenzprinzip und den Kapiteln, mit denen sich die Wirtschaftswissenschaften intensiv befasst haben, z.B. die Generationengerechtigkeit und die dort erörterte Zeitpräferenz oder die Sparrate. Es wird auf einzelne Aspekte der *Theorie* im Verlaufe der Untersuchung noch eingegangen, die dann, falls erforderlich, näher dargestellt werden.

3. Die Kritik der Kommunitaristen an John Rawls

Die im Anschluss an das Erscheinen der *Theorie* einsetzende Kritik der Kommunitaristen besteht im Wesentlichen in dem Vorwurf, Rawls gehe vom falschen Ansatz aus. Die Vorrangfrage wird genau umgekehrt beschieden: das gemeinschaftliche Gute hat Vorrang vor dem individuellen Rechten.

Die Begründung erfolgt auf verschiedenen Ebenen vor dem Hintergrund der Ergebnisse von Gesellschaftsanalysen, die fortschreitenden Gemeinschaftsverlust, Entwertung traditioneller Lebensformen und traditionell für Wert erachteter Güter, Individualisierungstendenzen und

Einleitung

Verarmung moralischer Ressourcen des privaten und öffentlichen Lebens sowie eine ausgeprägte Politikverdrossenheit feststellen.

Dieser Entwicklung kann nach Auffassung der Kommunitaristen nur begegnet werden mit dem Angebot eines gemeinschaftsbezogenen Wertes oder mehrerer Werte, die geeignet sind, die Individuen an die Gemeinschaft zu binden. Die liberalen Individuen der Rawlschen *Theorie* - so die Kritik - kennen nur private Willkür, haben keine gemeinschaftlichen Werte oder Bindungen. Bevor über normative Grundlagen einer Gemeinschaft gesprochen werden kann, müssen Ideen oder Ideale als Konzept des guten Lebens in der Gemeinschaft vorgegeben sein. Das Gute ist Staatszweck und stellt die Rahmenordnung dar für eine Theorie der Rechte. Rawls' Programm könne nur im Rahmen dieser Ordnung angewendet werden, es müsse sich darin einrichten und daran orientieren. Individuelle Interessen sind dem Gemeinschaftsinteresse nachgeordnet.

Neben diesen allgemein gehaltenen Einwänden der Kommunitaristen heben wir einige Teilaspekte hervor, damit die verschiedenen Schwerpunkte der einzelnen Autoren zur Geltung kommen. Ebenso wie die Vorstellung der *Theorie* von John Rawls kommen die Einwände nachstehend nur umrisshaft zur Darstellung. Lediglich die Absichten sollen erkennbar werden, die in der Kritik und in den Gegenvorstellungen anklingen.

Michael Sandel thematisiert das bei Rawls zugrunde liegende Konzept vom Menschen, um die Vorrangfrage im Sinne der Kommunitaristen zu begründen. Er nennt das von allen Eigenschaften und Umständen abstrahierende Subjekt des Urzustandes ein sogenanntes „ungebundenes Selbst“, das nicht auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet ist und nur den Rahmen schafft als Voraussetzung für die Verfolgung der eigenen Ziele. Dieses Selbst agiert im abstrakten Urzustand außerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung und entwickelt Normen und Prinzipien, die in einer Gemeinschaft Geltung haben sollen, was dem abstrakten Individuum nach Sandel gar nicht möglich ist, weil es im Zustand des Nicht-Zusammenhangs so etwas wie Gemeinschaft gar nicht kennt.

Sandel setzt dagegen sein Konzept des immer schon in eine Gemeinschaft eingebetteten Menschen, des „situierten Selbst“. Es ist fest in einem gesellschaftlichen Kontext verwurzelt, geprägt von Tradition und

geschichtlicher Situation. Der Mensch habe nicht selbst gewählte, sondern übernommene Sozialisationsmuster durch die in der Gemeinschaft geteilten Wertorientierungen und kollektiven Zielvorstellungen. Er brauche Abhängigkeiten, um sich selbst zu erkennen, und dies sei ein intersubjektives Verfahren und könne nicht isoliert von der Gesellschaft geschehen. Ein ungebundenes Selbst als anthropologische Prämisse der *Theorie* kann nach Sandel für einen normativen Rahmen einer Gemeinschaft keine Rolle spielen. Nur ein Individuum, das sich als ein - im intersubjektiven Austausch im Rahmen der in der Gemeinschaft geteilten Werte - Gewordenes betrachtet, kann über Rechte, Freiheiten und Ethik für alle urteilen. Das aber hat zur Folge, dass das Gute dem Rechten vorgeordnet sein muss.¹

Alasdair MacIntyre stellt den Begriff des Patriotismus in den Vordergrund seiner Überlegungen. Patriotismus versteht er dabei als dasjenige Mindestmaß an Gemeinsinn, der auch bei liberalen Denkern zur Begründung von Verfahrensregeln und individuellen Rechten im Hintergrund wirkt, ohne dass er thematisiert wird. Patriotismus sei kein Ideal oder eine Ideologie, die es anzustreben oder zu verfolgen gelte, sondern eine Art Loyalität gegenüber den „besonderen Merkmalen, Vorzügen und Errungenschaften seiner eigenen Nation“ oder gegenüber anderen Zusammenschlüssen, wie Vereinen oder Interessengruppen. Der Gemeinschaft verdanke der Einzelne seine Maßstäbe des moralischen Urteilens, weil er sie dort nicht nur passiv erfahre, sondern auch unterstützend bei eigener Anwendung. So gelte es als zentrale Tugend, diesem „sittlichen Ganzen“, dieser Gemeinschaft gegenüber patriotisch eingestellt zu sein, und das bedeutet, dass das Gemeinwohl - das sind die gemeinschaftlich geteilten Werte unter dem Begriff der Tugend des Patriotismus - Vorrang vor dem individuellen Rechten hat.²

Ein Mindestmaß an „patriotischer Gesinnung“ fordert Charles Taylor in seinem Beitrag zur Debatte.³ Zuvor stellt er die im Verlauf des Austauschs von Argumenten entstandene Begriffsvielfalt bzw. die ent-

¹ Vgl. Michael Sandel: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Axel Honneth, a.a.O., S. 18 ff.

² Vgl. Alasdair MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth a.a.O., S. 84 ff.

³ Die hier angeführten Argumente Charles Taylors finden sich in ders.: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth a.a.O., S. 103 ff.

Einleitung

standenen Dualismen gegenüber, z.B. das „ungebundene Selbst“ (Liberalismus) dem „situierten Selbst“ (Kommunitarismus), Individualismus dem Kollektivismus, Prozeduralismus der Gemeinwohlorientierung und weist auf die Verwirrung in der Debatte aufgrund der Vermischung ontologischer und normativer Fragestellungen. Letztere beziehen sich nach Taylor auf Fragen der Parteinahme, wo entweder Position bezogen wird für den Vorrang des Individuellen oder für den Vorrang der Gemeinschaft; das wird erfasst mit dem Begriffspaar Individualismus / Kollektivismus. Die ontologische Fragestellung richtet sich auf Dinge, die das Zusammenleben in einer Gemeinschaft bestimmen. Taylor schlägt zur Ordnungsstiftung die Begriffe Atomismus (ausgehend vom individuellen Handeln) und Holismus (ganzheitlicher Ansatz) vor, die nach Taylor den Vorteil haben, mit jedem der Standpunkte aus der Individualismus-Kollektivismus-Debatte kombiniert werden zu können.

Im ausdrücklichen Rückgriff auf die Tradition im Sinne Humboldts lenkt er den Blick auf die Bedingung der Möglichkeiten für eine nicht-despotische Gemeinschaft. Unter Anwendung der Begriffe aus der Freiheitslehre Mills', die sich auf Humboldt bezieht, haben in einer nicht-despotischen Gemeinschaft sowohl holistische Individualisten als auch atomistische Kollektivistinnen Platz (Näheres Kap. I.2). Mit dieser Wendung zeigt Taylor nicht nur eine gemeinsame Grundlage für Gespräche zwischen Liberalen und Kommunitaristen auf, er gibt auch für eine phänomenologische Betrachtungsweise einige Stichwörter, die im weiteren Verlauf der Untersuchungen aufgenommen und verwendet werden.

Angesichts des Kernproblems der Debatte, das ist die Lebensfähigkeit liberal-demokratischer Gesellschaften, verbindet Taylor vor dem Hintergrund des antiken republikanischen Ideals, der Selbstregierung der Bürger, Patriotismus mit Freiheit und hält diese Verbindung, die er die „republikanische These“¹ nennt, für das höchste politische Gute. Lebensfähigkeit bedeutet, dass Freiheit und Ordnung verbürgende Institutionen aktiv erhalten werden müssen. Ein Bürger ist nach Taylor derjenige, der handelt und seine Lage selbst beeinflussen kann, und das ist wiederum nur möglich in einem freien Gemeinwesen. Damit verweist Taylor auf eine Besonderheit des Handelns als Bürger, das sich befasst mit öffentlichen Angelegenheiten, und das bedeutet sowohl eine besondere Art des

¹ Taylor, a.a.O., S. 118.

Gesprächs als auch eine besondere Art von Öffentlichkeit. Das Besondere des Gesprächs liegt darin, dass eine gewisse „wichtige Linie“ überschritten wird, z.B. wenn die Aussage eines „politischen Kandidaten“, die zwar hinlänglich bekannt ist, bisher aber nur privat geäußert wurde, dann „in die Medien kommt und ‚öffentliches Wissen‘ wird“. Im „öffentlichen Raum“ wird eine Meinung für alle sichtbar, und auf diese Weise wird das in die Öffentlichkeit Transportierte ein Wissen für alle. „Der Wandel vom für-mich-für-dich zum für-uns, der Wechsel in den öffentlichen Raum, ist eines der wichtigsten Dinge, die wir in der Sprache erwirken, ...“¹

Taylor's Ausführungen versuchen, zwischen dem Denken Rawls' und dem der Kommunitaristen zu vermitteln. Mit Blick auf die Bedingungen für die Lebensfähigkeit eines freien demokratischen Gemeinwesens formuliert er eine Gleichrangigkeit von zu beanspruchenden Rechten und zu leistenden Pflichten. Den sich aus den Pflichten ergebenden Zwängen stellt er die freiwillige Identifizierung der Bürger mit dem Gemeinwesen zur Seite. Das setzt nach Taylor eine erneute Klärung der Begriffe von „Identität“ und „Gemeinschaft“ voraus.² Die sich im Lichte der Gleichrangigkeit von Rechten und Pflichten bewegende Tätigkeit stellt jenen Patriotismus oder jene Treue dar, auf die ein Gemeinwesen angewiesen ist. Das Gute bleibt letztlich vorrangig gegenüber dem Rechten, was nach Taylor aber Theorien zur Verfahrensgerechtigkeit nicht ausschließt.

Einen gewissen Abschluss erfährt die Debatte durch Michael Walzer, indem er einen weiteren Vermittlungsversuch zwischen den beiden Seiten unternimmt.³ Dabei übt er nicht nur Kritik am Liberalismus, sondern auch an der Kritik der Kommunitaristen.⁴ Er betont für die kommunitaristische Seite, dass das Gut der individuellen Freiheit ohnehin den Kern der kollektiven Wertfindung darstelle, so dass eigentlich zu fragen sei, ob überhaupt weiter nach universal gültigen Normen gesucht oder das gemeinschaftliche Verhältnis auf immanente Bedeutungen hin untersucht werden solle.

¹ Taylor, a.a.O., S. 113 f.

² vgl. Taylor, a.a.O., S. 208 ff.

³ Das ist die Absicht Michael Walzers zum damaligen Zeitpunkt, wie sie Axel Honneth wiedergibt. Vgl. -Axel Honneth (Hg.), a.a.O., Einleitung, S. 17.

⁴ Vgl. Michael Walzer: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth a.a.O., S. 157 ff.

Einleitung

Walzer verweist auf einen Widerspruch innerhalb der kommunitaristischen Kritik. Einerseits werde zum liberalen Menschenbild bemerkt, das ungebundene Individuum könne nicht im Sinne des Gemeinwohls handeln und untergrabe somit die Grundlagen der freiheitlichen Demokratie, was sich auch in der gegenwärtigen Gesellschaft zeige. Andererseits werde behauptet, jeder Mensch finde sich immer schon in einer Gemeinschaft vor, sei also ein „eingebettetes Individuum“, so dass hier eher Arbeit an einer Bewusstmachung zu leisten sei. Demnach gebe es das ungebundene Selbst gar nicht, dieser Kritikpunkt ist nach Walzer folglich hinfällig.

Mit Blick auf die Liberalen bemerkt Walzer weiterhin, dass sie nicht von der konkreten Welt ausgingen, sondern von einer abstrakten, verzerrten Welt, die den Menschen in eine erfundene Freiheit und Unabhängigkeit stelle. Folgt man diesen Abstraktionen, kommt das Gefühl für Gemeinschaft erst recht abhanden und führt zu der Forderung nach dem neutralen Zentralstaat. Nach Walzer gehen die Kommunitaristen dagegen von der realen Welt aus, in der jeder Mensch bereits als Gruppenmitglied geboren wird und im gesamten weiteren Leben stets in Kreisen eingebettet ist. Daraus ergibt sich, dass jeder Liberale eigentlich im Kern kommunitaristisch ist und man so zu der eingangs seiner Kritik genannten Fragestellung gelangt.

Walzer schlägt vor, den Kommunitarismus als Liberalismuskorrektiv zu begreifen, um die im liberalen Denken enthaltenen inhaltlichen Werte und Gemeinschaftspostulate zu retten. Insofern brauchten sich die Vertreter beider Denkrichtungen gegenseitig. Darüber hinaus fordert er, die zugestandenermaßen in der Gesellschaft vorgefundenen Individuen zu lehren, „sich als soziale Wesen zu begreifen, als die historischen Produkte und partiell auch als die Verkörperung von liberalen Werten.“¹

Notwendig hierfür sei die Formulierung eines Begriffs gemeinsamer Wertvorstellungen und kein vom Zusammenleben losgelöster Begriff von Gerechtigkeit im Sinne Rawls'. Walzer plädiert für den nicht-neutralen Staat mit Großstädten, Kleinstädten, Dörfern, Nachbarschaftskomitees, mithin für eine partizipatorische Neuaufgabe der liberalen Demokratie, und zwar durch Stärkung der Lokalregierungen und Entfaltung von Bürgertugenden.

¹ Walzer, a.a.O., S. 170.

4. Rawls' Reaktionen auf die kommunitaristische Kritik

In einer Reihe von Aufsätzen hat John Rawls die Kritik an seiner *Theorie* aufgenommen und verarbeitet. Es haben sich darüber hinaus Autoren an der Diskussion beteiligt, die Rawls' Position stärken oder generell die Seite des Liberalismus vertreten. Die hier vorgenommene Untersuchung befasst sich mit der Kontroverse zwischen Liberalismus und Kommunitarismus bis zu dem Zeitpunkt, als sich diese weiter verzweigte. Hinlänglich deutlich zeigt bereits der Ausschnitt aus den Kritiken der Kommunitaristen die unterschiedlichen Argumentationsebenen. Wie einleitend dargelegt, erscheint es kaum möglich, alle Richtungen zu verfolgen und in eine Gesamtsicht einzuholen. Aus diesem Grund wird nur kurz die Richtung skizziert, in die John Rawls weiter gedacht hat.

Das Differenzprinzip des 2. Gerechtigkeitsgrundsatzes gab Anlass zu den umfangreichsten Auseinandersetzungen, auf die Rawls mit Neuinterpretationen und Lösungsversuchen reagierte. Dabei führt er den Begriff des „übergreifenden Konsenses“ ein.¹ Er räumt „Schwächen“ aus, indem er zu einigen Begrifflichkeiten Ergänzungen und Umformulierungen vornimmt. Im Kern aber bleibt Rawls bei seinem Prinzip „Gerechtigkeit als Fairneß“, das seines Erachtens der Kritik standhält: „But if I were writing *A Theory of Justice* over again, I would not write, as authors sometimes say, a completely different book ...“²

Rawls macht Zugeständnisse hinsichtlich des anthropologischen Ansatzes und definiert den Bürger, der im politischen Leben eine Rolle spielt, nunmehr ausdrücklich als hineingeboren in die Gesellschaft, der er möglicherweise ein ganzes Leben lang angehöre. Vorbereitet wird diese Wendung bereits durch Amy Gutmann in der direkten Auseinandersetzung mit Rawls' *Theorie* und mit der kommunitaristischen Kritik.

¹ Die auf den übergreifenden Konsens hinführende Entwicklung, auf die hier Bezug genommen wird, ist enthalten in: Wilfried Hinsch (Hg.): *Die Idee des politischen Liberalismus*. A.a.O.

² Zu den hier angedeuteten Veränderungen s. insbesondere: John Rawls über die für die deutsche Übersetzung veränderte Fassung der *Theorie der Gerechtigkeit*. In: Höffe (1998). A.a.O., Anhang. Zitat S.295.

Einleitung

Gutmann stärkt die Position des Vorrangs des Rechten, und zwar nicht mehr im Ausgang vom Individuum eines abstrakten Urzustandes, sondern vor dem Hintergrund eines sich faktisch in der Gesellschaft zeigenden Strebens nach Verwirklichung je einzelner Lebensinteressen, das die Stelle eines gemeinschaftlichen Guten einnimmt. Sie versucht, trennende Dualismen abzumildern, um das Verbindende der liberalen Freiheiten und der kommunitaristischen Gemeinschaftspolitik aufzudecken und nutzbar zu machen. Sie plädiert in diesem Zusammenhang für die Schaffung neuer Institutionen, um formale Voraussetzungen und inhaltliche Gemeinwohlthemen zu verbinden.¹

Rawls reflektiert des weiteren seine eigene Position und stellt fest, dass er auf der Grundlage des in der amerikanischen Gesellschaft gewonnenen Politikverständnisses argumentiert. Er bindet nun ausdrücklich den Bürger seiner *Theorie* und sein eigenes Denken ein in den Kontext der Lebensbedingungen in der westlichen Welt und setzt an die Stelle der Allgemeingültigkeit und Zeitlosigkeit seiner Grundsätze der Gerechtigkeit die hermeneutisch verstandene politische und kulturelle Verständigung in der demokratischen Gesellschaft unter modernen Bedingungen, obwohl die Sicht auf das eingebettete Individuum bereits in seiner ursprünglichen *Theorie* angelegt ist. Im Rahmen der genannten politischen und kulturellen Verständigung gilt nun nach Rawls, die latent vorhandene gemeinsame „tiefere Übereinstimmung“² aufzudecken und begrifflich zu artikulieren.

Zwei Arten von Theorien unterscheidet der späte Rawls, um dieser Übereinstimmung näher zu kommen: Einmal die umfassenden philosophisch-politisch-moralischen Denksysteme, z.B. die Kantische Philosophie oder der Utilitarismus oder religiöse Lehren. Zu dieser Art zählt er nun auch seine ursprüngliche *Theorie*. Zum anderen setzt er neu dagegen eine „politische“ Gerechtigkeitskonzeption, die nicht zuständig ist für die persönliche Moral. Die neue Konzeption ist abgestellt auf den ersten Gerechtigkeitsgrundsatz der gleichen Freiheiten und Rechte und so beschaffen, dass sie jeder von seinem eigenen moralischen, philosophi-

¹ Vgl. Amy Gutmann: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: Honneth, a.a.O., S. 68 ff.

² John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch. In: Hirsch: Die Idee des politischen Liberalismus. A.a.O., S. 263.

schen oder religiösen Standpunkt aus, wie auch immer er aussehen mag, annehmen kann. Dass bedeutet, dass jeder Vertreter eines eigenen umfassenden Denksystems gemäß der ersten Unterscheidung der „politischen“ Gerechtigkeitskonzeption noch zustimmen kann. Die Schnittmenge der divergierenden Standpunkte aus diesen umfassenden Lehren ist der „übergreifende Konsens“ („*overlapping consensus*“) zur Rechtfertigung der politischen Gerechtigkeitskonzeption, die den Rahmen darstellt, in dem man eigene Philosophien erst entfalten kann. Aus diesem Grunde hat jedes Sinnsystem Interesse daran, die Bedingung der Möglichkeit für die je eigene Entfaltung zu erhalten. Rawls nimmt an, dass der übergreifende Konsens zum politischen Gerechtigkeitskonzept das einende Band darstellt, das die Gesellschaft zusammen hält.

Rawls hat in der weiteren Auseinandersetzung zwei Unterscheidungen getroffen, die in unserem Zusammenhang eher verwirren als klären. So spricht er von „öffentlicher Rechtfertigung“ hinsichtlich der Gerechtigkeitskonzeption. Und öffentliche Rechtfertigung bedeutet öffentlicher Vernunftgebrauch, der sich, anders als bei Kant, auf den Diskurs in Bezug auf die „politische“ Gerechtigkeitskonzeption richtet. Der öffentlichen Rechtfertigung ist die nicht-öffentliche entgegengesetzt. Sie richtet sich auf die vielen Denksysteme und moralischen Lehren gemäß der ersten Unterscheidung, die er aus der neuen politischen Gerechtigkeitskonzeption ausgeschieden hat. „Öffentlich“ bezieht sich also auf dasjenige, das die Grundlagen des Zusammenlebens betrifft (die Ebene der Grundrechte und Grundfreiheiten oder der medizinischen Grundversorgung), „nicht-öffentlich“ auf Angelegenheiten, in denen Partei bezogen wird (z.B. Diskussionen über Wirtschaftsfragen oder Angelegenheiten, bei denen kein endgültiger Abstimmungskonsens erzielt werden kann.)

Hintergrund ist das Faktum, dass Streit um die vielen moralisch-philosophisch-politischen Lehren besteht. Dieser Pluralismus von Wertvorstellungen bewegt sich aber auf der Ebene der sogenannten „unvollkommenen Gerechtigkeit“ mit empirischen Entscheidungsverfahren. Auf dieser Ebene wird nicht abgestimmt nach Regeln des fairen Abstimmungsverfahrens der politischen Gerechtigkeit, sondern argumentiert.¹ Der dort herrschende, nicht zu beendende Meinungsstreit - von Rawls

¹ Vgl. hierzu auch Wilfried Hinsch (Hg.), Einleitung zu: John Rawls. Die Idee des politischen Liberalismus. A.a.O., S. 9 ff.

Einleitung

auch die Ebene der „sozialen Gerechtigkeit“¹ genannt - wird losgelöst von der politischen Gerechtigkeitskonzeption, der jeder trotz aller Unterschiedlichkeiten zustimmen kann. Es gilt, dafür die „tieferen Grundlagen der Übereinstimmung“² aufzudecken, die in den Menschen selbst liegen, wozu es keiner vorgegebenen teleologischen Konzeption.³ Rawls bleibt damit beim Vorrang des Rechten vor dem Guten.

Mit der Isolierung des ersten Grundsatzes für die „politische Gerechtigkeit“ nimmt Rawls den Meinungsstreit und die Pluralität der Menschen aus dem ursprünglichen Gesamtkonzept heraus und ordnet diese dem Bereich der „vernünftigen Argumentation“ zu. Damit verschwindet auch die Überzeugungskraft der Entscheidungsverfahren des Urzustandes in Verbindung mit dem kohärenztheoretischen Verfahren zur Erlangung des Überlegungsgleichgewichts. Für unsere Untersuchung ist diese Entwicklung von Nachteil, denn die Kraft der theoretischen Entscheidungsverfahren der ursprünglichen *Theorie* kann phänomenologisch nutzbar gemacht werden, um das politische Handeln durchsichtig zu machen.⁴

5. Wendung zum Fortgang der Untersuchung unter Berücksichtigung von Gemeinsamkeiten

Walzers Beitrag war nicht das Ende der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Die von Rawls ausgelösten Anregungen hatten sowohl Einzelentwicklungen auf Seiten der Liberalen als auch auf Seiten der Kommunitaristen zur Folge. So knüpfte die Diskursethik u.a. in Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel an Rawls an; es wurden Entwürfe für die Synthese von Gemeinwohldenken und Gerechtigkeitstheo-

¹ John Rawls: Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie. In Wilfried Hinsch (Hg.): Die Idee des politischen Liberalismus, a.a.O., S. 112 und 118.

² A.a.O., S. 84.

³ Vgl. a.a.O., S. 113, Fußnote 13.

⁴ Dass die späteren Ausführungen von Rawls nicht nur erhellend, sondern als verwirrend angesehen werden, meinen auch andere Autoren. Vgl. hierzu z.B. Wolfgang Kersting: John Rawls zur Einführung. Hamburg 1993. S. 201.

Gemeinsamkeiten

rien entwickelt, es erschienen Gegenentwürfe zu Rawls' *Theorie*¹. Auch wurde die gesamte Debatte noch einmal aus der Außenperspektive untersucht². Eine Zusammenfassung von Kommentaren zieht im Jahre 1998 noch einmal eine Bilanz aus zweieinhalb Jahrzehnten Diskussion³. In einem im Jahre 2001 erschienen vollständig überarbeiteten Überblick über den Kommunitarismus ist sogar davon die Rede, dass die „Debatte ... zu einer Lösung gekommen [ist]“. Beide Seiten bezeichnen sich als „kommunitäre Liberale“ oder „liberale Kommunitarier“. Man verweist auf praktisch-politische Erfolge, weil liberal-kommunitaristisches Denken durch politische Parteien unterschiedlicher Ausrichtung im westlichen Teil der Welt aufgenommen wurde; dies insbesondere aufgrund der kommunitaristischen Bewegung, sie sich 1990 auf Initiative von Amitai Etzioni gebildet hat.⁴

Auf einige Punkte aus späteren Äußerungen wird gelegentlich eingegangen, wenn es der Zusammenhang erfordert. Um sich ein Bild vom Verlauf der Debatte in groben Zügen machen zu können, mag der bis hier geführte Überblick genügen.

Folgendes kann nach dem bisherigen Ausführen festgehalten werden: Rawls sucht nach verallgemeinerbaren und beständigen Prinzipien, die als Korrektiv zur Aufdeckung von Missständen und zum Erfordernis von Veränderungen in der politischen Gemeinschaft dienen können. Insoweit arbeitet er vom Ansatz her abstrakt theoretisch an einer Bewegung zwischen idealem Bürger und dem Ideal einer wohlgeordneten Gemeinschaft, bietet aber in Verbindung mit dem Kohärenztheoretischen

¹ Z.B. Otfried Höffe: *Politische Gerechtigkeit*. Frankfurt 1987. Höffe beabsichtigt, ein fundierteres Modell als Rawls gegen den Utilitarismus vorzulegen mit dem Ziel, Philosophie mit Rechts- und Staatstheorie, sowie beides mit der Ethik zu versöhnen.

² Z.B. Lutz Meyer: *Rawls und die Kommunitaristen*. Würzburg 1996. Meyer untersucht die kommunitaristische Kritik an der Theorie exemplarisch an drei Autoren und deckt die Grenzen der Kritik auf, die im übrigen der Theorie nur unzureichend gerecht wird. Er stärkt letztlich Rawls' Bedeutung für die Formulierung universalistischer Normen aus einer nicht ausreichend gewürdigten kontextualistischen Sicht.

³ Höffe (1998). A.a.O.

⁴ Vgl. Walter Reese-Schäfer: *Kommunitarismus*. 3. Frankfurt/New York 2001, S. 7 ff, S. 140 ff. Der genannte Erfolg wird festgemacht am Wahlsieg Bill Clintons, dem Wahlsieg Tony Blairs und der Übernahme kommunitaristischer Rhetorik von Präsident George W. Bush nach seinem Amtsantritt Januar 2001. In Deutschland sei kommunitaristisches Denken parteiübergreifend rezipiert worden.

Einleitung

Teil des Überlegungsgleichgewichts ein Gesamtkonzept an, das gerichtet ist auf ein besseres Leben für alle. Dabei ist Rawls konzentriert auf die Bedingungen des Bürgerseins und die Voraussetzungen für ein demokratisches Gemeinwesen.

Die Kommunitaristen wenden sich nicht vollständig gegen Rawls' Freiheitspostulate des ersten Grundsatzes, suchen aber andere Begründungen, ausgehend von empirisch ermittelten gesellschaftlichen Defiziten. Sie legen kein geschlossenes Gesamtkonzept vor, sondern behandeln jeweils Teile aus dem Gesamtzusammenhang der *Theorie*, sind also nicht als Ersatz für liberale Demokratietheorien zu sehen. Zudem erfolgt die Gegenargumentation auf verschiedenen Ebenen.

Beide Seiten verbleiben bei ihrer Einstellung zur Vorrangfrage: Rawls und die Liberalen beim Vorrang des Rechten; die Kommunitaristen beim Vorrang des Guten, gerichtet auf inhaltliche Füllung: das Gute ist moralischer Überbau, spricht Gefühle an.¹

Sieht man auf die Bemühungen um Annäherung auf beiden Seiten, rückt auch Gemeinsames ins Blickfeld, das Aufmerksamkeit verdient. So verweisen die Kommunitaristen darauf, dass den Liberalen entgeht, was Voraussetzung ihres Denkens sei, denn ihr Denken entwickelt sich aus und in einer schon vorhandenen Gemeinschaft. Die Liberalen wiederum sehen sich selbst als Voraussetzung kommunitaristischen Denkens. Beide belassen es aber bei Hinweisen auf eine Voraussetzungshaftigkeit als solche, ohne ihr weitere Beachtung zu schenken. Die Behauptung, sich wechselseitig vorauszusetzen, sagt aus, dass beide Seiten sich gegenseitig ergänzen und dass es sich insgesamt um ein gemeinsames Bemühen handelt um ein nicht ausdrücklich gemachtes Ganzes.

Beide Seiten suchen von je unterschiedlichen Ansätzen her nach einem einenden Band oder nach gemeinschaftlichen Bindungen für ein demokratisches Gemeinwesen. Die Stabilität und Lebensfähigkeit des Gemeinwesens wird allgemein festgemacht an der Unterstützung durch

¹ Aus der Außenperspektive werden die Vorrangfragen nicht eigentlich als Rivalen gesehen. So scheint sowohl die Entfaltung der individuellen wie auch der kollektiven Identität eines rechtlich geschützten Raumes zu bedürfen, und dieser ist wiederum vonnöten, um im Verlauf der Identitätsbildung und -entfaltung ein individuelles und auch gemeinschaftliches Konzept des Guten zu entwickeln und zu realisieren. Beide Seiten brauchen sich daher gegenseitig, wie auch der Kritik Michael Walzers zu entnehmen ist. Vgl. Wolfgang Kersting: John Rawls zur Einführung. Hamburg 1993. S. 185 ff.

Gemeinsamkeiten

seine Mitglieder. Das gemeinsame Bemühen richtet sich darauf, das Erfordernis der Unterstützung bewusst zu machen. Das geschieht zum einen abstrakt durch die Aufforderung, eine rationale Einsicht in die dazu nötigen Verfahren zu vollziehen, zum anderen durch die Forderung, dem Gemeinwohldenken Vorrang einzuräumen. Beide Wege sollen die Bürger motivieren, an der Gemeinschaft aktiv teilzuhaben und politisch zu handeln, um letztlich einer Politikverdrossenheit entgegenzuwirken, das heißt Abwendung von der Politik in eine aktive Zuwendung zur Politik zu transformieren.

Das Gemeinsame der Bemühungen der Autoren, das wir festhalten, stärken und nutzen wollen, richtet sich an die Mitglieder des politischen Gemeinwesens. Die Realisierung der Absichten der Autoren erfordert politisches Handeln der Bürger. In dieser Untersuchung wird die These vertreten, dass die von John Rawls und den Kommunitaristen in der Gestalt von vielfältigen Begriffen formulierten Absichten oder die in Verfahrensbausteinen dargebotene politische Gemeinschaft nicht diejenigen erreicht, die diese Gemeinschaft stiften und erhalten sollen. Man spricht aber von dem Erfordernis einer „lebendigen“ Gemeinschaft. Lebendigkeit zeigt sich wiederum in Tätigkeiten, so dass es erforderlich ist, das Handeln selbst und die Momente, die den Prozess des Handelns bewusst machen, zu thematisieren. Um mit dieser Aufgabe nicht planlos zu beginnen, wählen wir einen Hauptgedanken aus Hannah Arendts politischer Philosophie zum Leitfaden, um das politische Handeln in seiner Komplexität durchsichtig zu machen und die Untersuchung zu leiten. Diesen Hauptgedanken stellen wir im folgenden Abschnitt vor.

Das politische Handeln als solches kommt in der hier vorgestellten Debatte nicht ausdrücklich vor. Es ist jedoch indirekt auf mannigfache Weise verborgen in kommunitaristischen Begrifflichkeiten oder in den Beschreibungen der Umstände liberaler Verfahrensprozesse. Deshalb wenden wir uns auch der ursprünglichen *Theorie* von Rawls zu, in der er das Gespräch in einem für die vorliegende Untersuchung ausgezeichneten Sinne stark macht. In den unter der *Idee des politischen Liberalismus* zusammengefassten Aufsätzen wird von ihm auf der Suche nach verallgemeinerbaren Prinzipien die Überzeugungskraft der Prozesse des genuin politischen Handelns herausgenommen, der Meinungsstreit verliert an Bedeutung und der Prozess des politischen Urteilens geht in einer auf

Einleitung

Konsens gerichteten Abstimmung unter, statt im Rechtfertigungsverfahren lebendig zu bleiben.

Hannah Arendt ist auch keine beliebige Wahl. Spuren ihres Denkens finden sich bei vielen amerikanischen Theoretikern, so auch bei einigen der hier genannten Autoren, die sich in vielfältiger Weise auf sie beziehen.¹ Es kann davon ausgegangen werden, dass Hannah Arendts Denken

¹ Um seine republikanische These - Verbindung von Freiheit mit Patriotismus - zu erhärten, zitiert Charles Taylor z.B. in einer Fußnote Quentin Skinner, der eine solche These mit Rückgriff auf Machiavelli ohne Nennung gemeinschaftlicher Güter formuliert. Taylor merkt in diesem Zusammenhang an, dass eine so interpretierte republikanisch-humanistische Traditionsversion u.a. Hannah Arendt wie auch Tocqueville, Mill u.a. nicht einschließt. D.h., Taylor sieht Hannah Arendt in der Weise, dass sie einer These in seinem Sinne zugeneigt wäre. Darüber hinaus schreibt er Hannah Arendt „eindeutig ein politisches Ideal“ zu, das als eine Art Selbstregierung ein höchstes politisches Gutes wäre, führt das aber nicht näher aus. (vgl. Taylor in Honneth, a.a.O., S. 116, 125)

In seinem Werk „Quellen des Selbst“, Frankfurt/Main 1996, das nicht mehr in direkter Auseinandersetzung mit Rawls' *Theorie* zu sehen ist, bezieht sich Taylor hinsichtlich des Handelns ein weiteres Mal auf Hannah Arendt und ihr Werk *Vita activa*. Er schließt sich dort Hannah Arendts Kritik an der Nichtbeachtung der Trennung der menschlichen Tätigkeiten seit der Neuzeit an, so dass die Tätigkeiten, die sich nicht um das bloße Leben kümmern, nicht ausreichend gewürdigt werden bzw. in Vergessenheit geraten. Taylor hebt in Hannah Arendts Darstellung die antike Polis hervor, die dem Handeln in der Öffentlichkeit eine besondere Stellung einräumt. Taylor geht es in seinem Werk darum zu zeigen, was es heißt, ein handelndes menschliches Wesen zu sein, aber anders als Hannah Arendt. Denn letztlich stärkt er seine schon früher vertretene These dahin, dass das Selbst immer ein Gewordenes sei, also ein „eingebettetes Individuum“ und somit nach wie vor dem Guten vor dem Rechten der Vorrang gebühre.

Weiter ist Hannah Arendt bei Taylor zu finden in dem Vortrag „Atomism“, in Taylor: *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, New York 1985, S. 46 oder 96 f. Hier ist der Bezug zu Hannah Arendt in Verbindung mit der Bedeutung des Arbeitens und weiterhin in Verbindung mit Hannah Arendts Begriff der Macht.

Im Schlusskapitel von „*Liberalism and the Limits of Justice*“, Cambridge 1981, S. 175, bezieht sich auch Michael Sandel auf Hannah Arendts Analysen und Recherchen zu den revolutionären Erfindungen der Wissenschaften im 17. Jahrhundert und der damit einhergehenden Veränderungen der Weltanschauung und deren Folgen. Er benutzt die angeführten Recherchen, um daraus auf eine Welt ohne Telos zu schließen, in der ein Subjekt losgelöst von Zwecken und Zielen agiert, das der Liberalismus für sein Menschenbild übernommen hat. Das Werk selbst kritisiert die Vorrangfrage des Gerechten in Rawls' Theorie, es weist ferner die Grenzen der Gerechtigkeit auf und damit nach Sandel die Unvollständigkeit des liberalen Ideals.

bekannt ist, auch wenn es für andere Begründungszusammenhänge herangezogen wird; zumindest wird sie nicht in Verbindung mit einer völlig abzuweisenden politischen Auffassung genannt.

6. Ein Leitgedanke Hannah Arendts

6.1. Die Interdependenz von Handeln und politischer Welt

Nach Hannah Arendt bedingen sich Sprechen und Handeln und die dadurch gestiftete politische Welt gegenseitig. Das ist ein Leitgedanke aus Hannah Arendts politischem Denken, der so zwar nicht ausdrücklich formuliert ist, in seinem Ursprung aber schon in frühen Überlegungen zu Sinn und Wesen von Politik zu erkennen ist.¹ Sie geht aus von der „Sorge um die Welt“, die Mittelpunkt der Politik ist, und nicht von der „Sorge um den Menschen“.² Das bedeutet, es geht um die Erhaltung dieser nicht-dinglichen Welt, den „Bereich der menschlichen Angelegenheiten“, der durch die „eigentlich politisch[en Tätigkeiten], nämlich Handeln (πραξις) und Reden (λεξις)“³, begründet wird. Und das heißt wiederum, bei allen wie auch immer beschaffenen Tätigkeiten, die politisch genannt werden - die Änderung der Verfassung oder die Schaffung neuer Gesetze oder allgemein die Regelung menschlicher Angelegenheiten -, darf die Sorge um die Welt, die nur durch Sprechen und Handeln gestiftet wird, nie unbeachtet bleiben.

Der Gedanke der Interdependenz scheint einerseits als Ergebnis der in *Vita activa* vorgenommenen Analyse der drei menschlichen Grundtätigkeiten Arbeiten, Herstellen, Handeln auf, andererseits als Ergebnis der Untersuchung der Räume, in denen die Tätigkeiten entfaltet werden. Jede Grundtätigkeit bringt ihre je eigenen Ergebnisse hervor: das Arbei-

¹ Diese frühen Überlegungen befinden sich in zahlreichen Manuskripten, die zusammengefasst und herausgegeben worden sind von Ursula Ludz in: Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus ihrem Nachlass. München und Zürich 1993. (Was ist Politik?) Hauptwerke zum politischen Denken Hannah Arendts, aus denen gleichfalls auf den Interdependenzgedanken rückgeschlossen werden kann, sind des weiteren: V.A.; Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I; hrsg. von Ursula Ludz, ²München 2000. Über die Revolution. ⁴München 2000. (Revolution).

² Was ist Politik? S. 24.

³ V.A., S. 35.

Einleitung

ten die Dinge der Überlebensnotwendigkeiten, die Verbrauchsgüter; das Herstellen die Gegenstände, mit denen der Mensch umgeht und sich seine vertraute bewohnte Umwelt schafft, die Gebrauchsgüter. Im Unterschied zu den Ver- und Gebrauchsgütern bringen Sprechen und Handeln das Gewebe der menschlichen Bezüge und Angelegenheiten hervor und keine „handgreifliche Dinghaftigkeit“. Erforderlich hierfür sind mithin die Menschen in ihrer Pluralität, sie müssen gegenwärtig sein, zueinander über etwas sprechen und sich wechselseitig sehen und hören. Es wird so ein „räumliches Zwischen etablier[t], das an keinen heimatlichen Boden gebunden ist und sich überall ... ansiedeln kann. Dies räumliche Zwischen ist der Erscheinungsraum im weitesten Sinne, der Raum, der dadurch entsteht, dass Menschen voreinander erscheinen, und in dem sie nicht nur vorhanden sind wie andere belebten oder leblosen Dinge, sondern ausdrücklich in Erscheinung treten.“¹

Die Tätigkeit des Sprechens und Handelns stiftet einen politischen Raum, der den Charakter einer „Welt“ im Sinne Husserls hat; er existiert nur *im Tun*. „Ihn unterscheidet von anderen Räumen, die wir durch Eingrenzungen aller Art herstellen können, dass er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert, sondern verschwindet, ... und zwar nicht erst, wenn die Menschen verschwunden sind, die sich in ihm bewegten, ... sondern bereits, wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind. Er liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, aber eben nur potentiell; ...“²

Hannah Arendts phänomenologische Beschreibung der politischen Welt geht aus von der Wirklichkeit des objektiven Miteinanders an einem dinglichen Ort („Dingwelt“), wo sich im Sprechen und Handeln die politische Welt gewissermaßen ereignet, „... als sei der objektive Zwischenraum in allem Miteinander ... von einem ganz und gar verschiedenen Zwischen durchwachsen ..., dem Bezugssystem nämlich, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendig Handeln und Sprechen entsteht, in dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen. Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bil-

¹ V.A., S. 250.

² V.A., S. 251.

det, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren lässt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“¹

Das zum Interdependenzgedanken Zitierte verweist noch nicht eindeutig auf den Charakter des Politischen dieser phänomenalen Welt. Es erscheint sogar auf den ersten Blick banal, von einer durch Sprechen und Handeln entstehenden Welt zu sprechen. Jeder Mensch spricht täglich mit anderen Menschen. Jeder Mensch steht auf mannigfache Weise in Beziehung zu anderen Menschen, in freundschaftlicher, verwandtschaftlicher oder geschäftlicher Weise, so dass jedes Mal eine phänomenale Welt gestiftet wird. Dennoch tritt durch die oben beschriebenen menschlichen Tätigkeiten des Sprechens und Handelns zu politischen Angelegenheiten etwas Anderes und Besonderes in Erscheinung. Dieses Besondere der politischen Welt wird in Kap. II.5 näher erörtert.

6.2. Hannah Arendts methodisches Vorgehen

Hannah Arendt geht phänomenologisch vor. In *Vita activa* spricht sie davon, Analysen der menschlichen Tätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns zu erstellen, um das Wesentliche der Tätigkeiten in den Blick zu bekommen und so ihre politische Bedeutung bestimmen zu können.² Das ist u.a. auch ein Hinweis darauf, dass das vorstehend behandelte Wechselverhältnis sich um das Politische bewegt. Ziel ist, ein besseres Verständnis der gesellschaftlichen Probleme zu gewinnen, wobei das Verstehen-Wollen ein sich durchhaltendes Motiv in Hannah Arendts gesamtem Werk darstellt.

Hannah Arendts Vorgehen ist sowohl gerichtet auf Begriffe, als auch auf die Phänomene selbst, und zwar einerseits im Sinne der Husserlschen Maxime „zu den Sachen selbst“, andererseits auch in der Art einer eigenständigen Selbstentfaltung der Phänomene. So nennt sie sich „eine

¹ V.A., S. 225.

² V.A., S. 13 ff.

Einleitung

Art Phänomenologin“, aber eben „nicht im Sinne Hegels - oder Husserls.“¹ Begriffe verfolgt sie zurück bis zu den ursprünglichen historischen und allgemeinen politischen Erfahrungen, aus denen sie hervorgehen. Daraus resultiert eine Beschreibung der Phänomene und die Verfolgung von Veränderungen der Begriffe sowohl im Verlauf der Zeit als auch im Bereich der Sprache. Hannah Arendt nimmt nicht die Perspektive eines „objektiven“ Betrachters außerhalb des zu untersuchenden Feldes ein. Es geht ihr um „Unparteilichkeit“ in dem Sinne, Phänomene in ihrem faktischen Gegebensein zur Kenntnis zu nehmen, wie schon Herodot seine Geschichtsschreibung verstand, nämlich „*legein ta eonta* / sagen was ist“.² Auf diese Weise zeigten und zeigen Ereignisse und Taten ihre Bedeutung in ihrem So-Sein.

Hannah Arendt behandelt keine Objekte, sondern Phänomene. Phänomene sind etwas, das sich anderen zeigt oder vor anderen erscheint und sind mithin an Erfahrungen gebunden. Die politischen Phänomene werden von den Handelnden als selber Erscheinende zur Erscheinung gebracht.

Ein Hinweis auf phänomenologisches Arbeiten ist auch Hannah Arendts ursprünglicher Absicht zu entnehmen, ihr Buch *Vita activa* „Amor mundi“, „Liebe zur Welt“, zu nennen. Die hier angesprochene Welt ist genau diejenige Welt, die durch Sprechen und Handeln zwischen den Menschen entsteht.³ Den durch die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens entstehenden Welten gilt diese Liebe nicht, da sie nicht die Besonderheiten der politischen Welt aufweisen. (Näheres zum Besonderen der politischen Welt Kap. II.5).

¹ Zitiert in Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. A.a.O., S. 552.

Vgl. auch Wolfgang Heuer: Citizen. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts. Berlin 1992, S.174. Dort erörtert Heuer die Fragmente zu einem von Hannah Arendt geplanten Buch „Einführung in die Politik“, (s. hierzu Fn. 31). Heuer nennt die geplante „Einführung in die Politik“ eine „nicht verwirklichte politische Phänomenologie“.

² Vgl. Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Band 1. Das Denken. ³ München 1993, (Denken), S. 212.

³ Vgl. Young-Bruehl, a.a.O., S. 446 f.

6.3. Herkunft des Gedankens der Interdependenz von Handeln und politischer Welt bei Hannah Arendt.

Um die Bedeutung des Arendtschen Leitgedankens zu erfassen, sei an die politischen Umstände erinnert, die das Verhältnis von Handeln und der damit gestifteten politischen Welt aufscheinen und bewusst werden lassen. Das ist besonders dann der Fall, wenn es nicht möglich ist, in Freiheit politisch zu handeln.

Die Ereignisse in Deutschland ab 1931 nötigen Hannah Arendt, politisch zu werden. Nach Inhaftierung in Berlin (1933), Flucht nach Paris, Emigration in die USA (1941) und einem 18 Jahre währenden Leben als Staatenlose denkt Hannah Arendt über die Erfordernisse für eine neue Politikwissenschaft nach. Im Zentrum des Nachdenkens steht die Erforschung des politischen Handelns, das dem Kontingenzcharakter der menschlichen Angelegenheiten gerecht wird, das heißt es geht nicht um etwas Hergestelltes und auch nicht um etwas vom Sein Vorgegebenes. Handeln bedeutet, etwas Neues anzufangen, dessen Ausgang oder Gelingen ungewiss ist. Steht also die Unvorhersehbarkeit des Verlaufs des mit dem politischen Handeln initiierten Neuen im Zentrum des politischen Lebens, stellen sich die Fragen neu: Was ist Politik ? Was heißt politisches Handeln, was sind seine Bedingungen ? Hannah Arendt zufolge haben die sich im 19. Jahrhundert entwickelnden Geschichtswissenschaften nichts für die Politik gebracht. Im Gegenteil, sie bedeuten lediglich eine Betrachtung der politischen Angelegenheiten von einem Ort jenseits des Geschehens und zeitlich im Nachhinein („der rückwärts-gewandte Prophet“, d.i. die Geschichtswissenschaft; Näheres s. Kap. IV.2.7). Das wird weder dem politischen Handeln in der Gegenwart gerecht, noch dem damit verbundenen politischen Urteilen. Eine Politikwissenschaft muss nach Arendt andere Forschungsschwerpunkte setzen.

In den 1950-er Jahren arbeitet Hannah Arendt im Auftrag des Verlegers Klaus Piper an einem Buch mit dem Titel „Einführung in die Politik“. Das Werk ist nie fertig gestellt worden, der Vertrag mit Piper wurde 1960 annulliert. Aus einer Projektbeschreibung der geplanten Einführung an die Rockefeller Foundation im Dezember 1959 zur Beantragung von Stipendien ergibt sich, dass Hannah Arendt auf Schwierigkeiten bei dieser Arbeit stößt, die zeitliche Verzögerungen verursachen. Als nämlich für Hannah Arendt fest steht, dass die zentrale politische Tätigkeit

Einleitung

das Handeln ist, das es zu erforschen gilt, muss sie das Handeln von anderen Tätigkeiten trennen, mit denen es üblicherweise vermischt wird, um das Wesen des Handelns adäquat zu erfassen. Daraus entsteht ihr Hauptwerk *Vita activa*. Sie nennt es ausdrücklich eine Art Prolegomenon für die geplante „Einführung“, die dort fortfahren würde, wo *Vita activa* endet: „It [i.e., the new book] will continue where the other book ends.“¹

Zwei Absichten wollte Hannah Arendt mit der „Einführung“ verfolgen:

1. Die kritische Überprüfung der traditionellen politischen Konzepte und des Rahmens für politisches Denken durch Rückgang auf das, was Veranlassung dafür gibt, überhaupt erst ein politisches Konzept zu werden.

2. Eine systematische Untersuchung jener Bereiche der Welt und des menschlichen Lebens, die wir *eigentlich* politisch nennen, d.i. einerseits der öffentliche Bereich und andererseits der Bereich des Handelns. („Second: A more systematic examination of those spheres of the world and human life which we *properly call political*, that is, of the public realm on the one hand, and of action on the other.“² Herv. v. Vfn.)

Zusammenfassend wollte sie die Beziehung zwischen Handeln und Denken oder zwischen Politik und Philosophie diskutieren.

6.4. Geschichtliche Herkunft des Gedankens der Interdependenz und die Frage nach seinem Verbleib bei John Rawls und den Kommunitaristen.

Zur Ergründung der Herkunft des Gedankens der Interdependenz von Sprechen und Handeln und politischer Welt geht Hannah Arendt zurück auf die ursprüngliche Sinnstiftung dieses Gedankens, der verknüpft ist mit einem der wenigen „Glücksfälle“ der Geschichte, dem Entstehen der griechischen Polis. Die Entstehung der Polis ist an Erfahrungen gebunden, von denen Homer berichtet und auf die sich Perikles in seiner Grabrede bezieht.³ Perikles zufolge musste die Polis gegründet werden, um für große Taten und Worte eine verlässlichere Bleibe zu schaffen, als es die darüber verfassten Gedichte waren.

¹ Was ist Politik ? S. 200 f.

² Ebd.

³ Vgl. Was ist Politik ? S. 42 ff., V.A., S. 247 ff.

Große Ereignisse im Kriegsgeschehen oder durch geschickte Worte und Taten Erreichtes werden im Lager des Heeres besprochen und gerühmt. Löst sich aber ein Lagerplatz auf, verschwindet auch das Gerühmte und Besprochene. So garantiert die gegründete Polis denjenigen, die in der Ferne Verdienste im Namen aller erworben haben, dass ihr Tun erinnert wird und dass ihr Leben und Handeln nicht vergeblich sind. „Die Organisation der Polis ... ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken ...“¹ und damit eine Stätte, wo der Sterbliche in Annäherung an das Göttliche durch wiederholtes Rühmen und Ehren an der Unsterblichkeit teilhat.

Hannah Arendt zeigt auf, dass sich die Agora der Polis sodann unabhängig von Kriegsereignissen zu demjenigen Ort entwickelt, an dem man sich durch Worte und Taten für das Gemeinwohl auszeichnet, Ruhm und Ehre erringen kann und somit an der Unsterblichkeit teilhat. Das Prinzip des Handelns ist das Streben danach, der Beste zu sein, sich auszuzeichnen. „Der politische Bereich im Sinne der Griechen gleicht einer ... immerwährenden Bühne, auf der es gewissermaßen nur ein Auftreten, aber kein Abtreten gibt, und dieser Bereich entsteht direkt aus einem Miteinander, dem ‚mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten‘. So steht das Handeln nicht nur im engsten Verhältnis zu dem öffentlichen Teil der Welt, den wir gemeinsam bewohnen, sondern ist diejenige Tätigkeit, die einen öffentlichen Raum in der Welt überhaupt erst hervorbringt.“² Jeder auf der Agora ist „zugleich Zuschauer und Mithandelnder“, die Agierenden *sind* die Polis.

Hält man die Genese des Interdependenzgedankens und die mit ihm verbundenen Phänomene an die sich aus den vorstehenden Abschnitten ergebenden Bedeutungen von „politisch“, ist von der ursprünglichen Sinngabung nichts oder nur versteckt in neuen Begrifflichkeiten etwas zu vernehmen. Die Frage der Interdependenz stellen sich Rawls und die Kommunitaristen nicht. Verweise oder Bemerkungen zu Voraussetzungen und Bedingungen lassen jedoch die Annahme zu, dass dieser Gedanke unausdrücklich mitschwingt. Auch scheinen die Menschen als handelnde Wesen vergessen zu sein, und von der „Leidenschaft sich

¹ V.A., S. 248.

² V.A., S. 249.

Einleitung

auszuzeichnen“¹, die an öffentlich erscheinende handelnde Menschen gebunden ist, ist nichts mehr zu spüren.

Der späte Rawls nimmt, wie weiter oben (Ende Abschn. 4) dargelegt, in seinen Bemühungen, ein möglichst universalgültiges Konzept zu entwickeln, jede Bewegung aus der Bedeutung von „politisch“ heraus, indem er die „politische“ Gerechtigkeit von der „sozialen“ Gerechtigkeit trennt. Damit entfällt auch jede Möglichkeit zur Entfaltung von Phänomenen. Öffnet man jedoch die ursprüngliche *Theorie* an einigen Stellen am Leitfaden des vorstehend dargelegten Grundgedankens und versucht, die *Theorie* neu zu lesen, indem die hinter den Begriffen verborgenen Erfahrungen und die Art, wie sie in Erscheinung treten, aufgesucht werden, wird es möglich, die lebendigen Bewegungen des ursprünglichen Politischen auch bei Rawls aufzuspüren.

6.5. Zusammenfassung der Punkte 6.1-6.4

Das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Handeln und politischer Welt, von dem in der Projektbeschreibung Hannah Arendts an die Rockefeller Foundation die Rede ist, ist nie gesondert thematisiert worden. Wir haben versucht, den Interdependenzgedanken im vorigen Abschnitt überwiegend aus dem Kapitel über das Handeln in *Vita activa* herauszuarbeiten. Der Versuch zeigt jedoch, dass der Interdependenzgedanke nicht als solcher isoliert belassen werden kann. Es ist nicht möglich, auf der einen Seite das Handeln und auf der anderen Seite die politische Welt wahrzunehmen. Die als Phänomen im Sprechen und Handeln aufscheinende politische Welt hebt auch nicht ab von einer niedrigeren Stufe und durchläuft dann eine Höherentwicklung. Eher ist es umgekehrt: im ursprünglichen Auftreten zeigen sich deutlich alle Grundstrukturen des Phänomens, die durch die geschichtliche Entwicklung und durch inhaltliche Begriffsveränderungen verdeckt oder zum Verschwinden gebracht werden. So erfordert die Wiedergewinnung der Sicht auf die mannigfaltigen Verflechtungen eine Rückbesinnung auf die Momente der ursprünglichen Sinnstiftung, um mit dieser Rückbesinnung die gegenwärtigen Phänomene erneut aufzusuchen und sie weiter zu entfalten. Indem Rawls und die Kommunitaristen im Lichte eines offenen Verweisungsspielsraumes gesehen werden, geraten deren Ausführungen

¹ John Adams, zitiert in: *Revolution*, S. 152.

Hannah Arendt

wieder in Bewegung, ohne dass sie abgeändert oder abgewiesen würden. Dem Wechselverhältnis von Handeln und politischer Welt folgend erweisen sich einige Aspekte der Autoren als nahe am „Geschehen“ des Handelns, das mit Hannah Arendts Denken ins Offene gebracht wird.

Der leitende Interdependenzgedanke ist demnach kein Ergebnis, auf dem man aufbaut. Er eröffnet erst den Spielraum von Verweisungen, denen zu folgen ist. Das Erscheinen der sich in diesem Spielraum der Verweisungen ergebenden Phänomene ist an Bedingungen geknüpft, die im folgenden Kapitel aufgesucht werden.

