

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Philosophisch-Historische Fakultät
Institut für Politische Wissenschaft

Sommersemester 2000

Arbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium

Moralische Grundlagen der liberalen Demokratie
Über die Notwendigkeit und Bestimmung liberaler Bürgertugenden

von

Christoph Egle

Erstgutachter: Prof. Dr. Wolfgang Merkel

Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus von Beyme

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG.....	3
1.1	DIE FRAGE NACH DEN BESTANDSBEDINGUNGEN DER LIBERALEN DEMOKRATIE.....	4
1.2	VORGEHENSWEISE UND FRAGESTELLUNG	6
2	ZWEI THESEN ZUR LIBERALEN DEMOKRATIE	8
2.1	ERSTE THESE: DIE LIBERALE DEMOKRATIE IST (ALS STAATSFORM) FÜR MODERNE GESELLSCHAFTEN OHNE ALTERNATIVE.	8
2.1.1	Normativ-anthropologische Begründung	9
2.1.2	Funktional-soziologische Begründung	12
2.1.3	Empirisch-historische Begründung	14
2.1.4	Demokratiethoretischer Einwand	15
2.1.5	Soziologischer Einwand.....	17
2.1.6	Historischer Einwand	19
2.2	ZWEITE THESE: DIE LIBERALE DEMOKRATIE LEBT VON VORAUSSETZUNGEN, DIE SIE SELBST NICHT GARANTIEREN KANN, OHNE IHRE FREIHEITLICHKEIT IN FRAGE ZU STELLEN.	21
2.2.1	Der Abbau moralischer Ressourcen	23
2.2.2	Moral kann regeneriert werden	25
2.2.3	Moral ist nicht nötig (modus-vivendi-Konzeption)	27
2.3	ZUSAMMENFASSUNG	29
3	ZURÜCKWEISUNG DER MODUS-VIVENDI-KONZEPTION DES LIBERALISMUS	30
3.1	STEUERUNGSDEFIZIT DES RECHTS.....	33
3.2	PROBLEM DER WILLENSBILDUNG	34
3.3	MANGELNDE MOTIVATION FÜR REIN LEGALES HANDELN	36
3.4	MANGELNDE STABILITÄT.....	37
3.5	ZUSAMMENFASSUNG	39
4	DIE LIBERALEN BÜRGERTUGENDEN.....	41
4.1	WAS SIND BÜRGERTUGENDEN?	42
4.2	LIBERALISMUS UND "POLITISCHER LIBERALISMUS".....	46
4.3	WELCHE BÜRGERTUGENDEN VERLANGT DER POLITISCHE LIBERALISMUS?	48
4.3.1	Minimale Konzeption (Larmore).....	49
4.3.1.1	Norm des rationalen Diskurses	51
4.3.1.2	Norm des gegenseitigen Respekts	54
4.3.1.3	Auswertung.....	56

4.3.2	Anspruchsvolle Konzeption (Rawls)	57
4.3.2.1	Die Idee des übergreifenden Konsenses	58
4.3.2.2	Konzeption des vernünftigen und rationalen Bürgers	63
4.3.2.3	Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs	67
4.3.2.4	Auswertung.....	71
4.3.3	Zusammenfassung: Die Bürgertugenden des politischen Liberalismus	71
4.4	WELCHE BÜRGERTUGENDEN VERLANGT DIE BÜRGERGESELLSCHAFT (DAHRENDORF)?	73
4.4.1	Was ist eine Bürgergesellschaft bzw. Zivilgesellschaft?.....	74
4.4.2	Notwendigkeit und Funktion der Bürgergesellschaft	77
4.4.3	Die Bürgertugenden der Bürgergesellschaft.....	82
4.5	BESTIMMUNG UND NOTWENDIGKEIT DER LIBERALEN BÜRGERTUGENDEN.....	85
4.5.1	Zusammenstellung der vorgestellten Konzepte.....	86
4.5.2	Zum Profil liberaler Bürgertugenden	90
4.5.3	Begründung der einzelnen Tugenden.....	93
4.5.3.1	Kompensation des Steuerungsdefizits des Rechts.....	94
4.5.3.2	Lösung des Problems der Willensbildung	95
4.5.3.3	Innere Motivation des Handelns.....	99
4.5.3.4	Gesellschaftliche Stabilität.....	100
4.6	PROBLEME UND KONSEQUENZEN	101
4.6.1	Inwiefern sind diese Tugenden wirklich notwendig?.....	102
4.6.2	Sind diese Tugenden vorhanden?	104
4.6.3	Wie könnten diese Tugenden erzeugt werden?	105
4.6.4	Zum Sinn normativer Forderungen	107
5	ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS.....	110
6	LITERATURVERZEICHNIS.....	115

1 Einleitung

Nachdem in den 1950er und 60er Jahren die politische Philosophie bereits für tot erklärt wurde, scheint sie spätestens mit John Rawls' 1971 erschienener "Theorie der Gerechtigkeit" eine Renaissance erfahren zu haben, die bis heute anhält (vgl. Avineri/de-Shalit 1992a: 1; Forst 1995: 181; Kersting 1994: 259 ff; Vorländer 1999: 66 ff). Die Frage nach den (moralischen) Grundlagen politischer Gemeinwesen wird wieder gestellt und kontrovers diskutiert, wobei sich der Streit meist an der Leitfrage entzündet, ob ein Minimum an normativ integrierenden Überzeugungen in einem modernen Staat vorausgesetzt werden könne (vgl. Dubiel 1994a: 490), und falls dies der Fall ist, wie dieses Minimum dann zu charakterisieren sei. Im Zuge dieser Debatte ist dabei gleichzeitig das Thema "Demokratie" immer weiter in den Vordergrund gerückt worden (vgl. Brink 1995). Sämtliche in diesem Zusammenhang geführten Diskussionen zeichnen sich also dadurch aus, daß sie nicht an der Frage vorbeikommen, ob es in modernen liberalen Demokratien noch einen die Gesellschaft integrierenden moralischen Konsens gebe, oder ob die Existenz eines solchen moralischen Konsenses für den Bestand einer Demokratie gar nicht nötig sei.

Bezüglich dieser Frage können inzwischen drei Theoriestränge identifiziert werden (vgl. Vorländer 1999: 68): *Erstens* sei der von Rawls (1996, 1997, 1998) begründete und beispielsweise von Ronald Dworkin (1984, 1992, 1993, 1998), Bruce Ackerman (1991, 1993, 1994, 1995, 1998), Charles Larmore (1992, 1995a, 1995b, 1996) und anderen Autoren geteilte Versuch zu nennen, unter der Prämisse des "Faktums des Pluralismus" eine liberale politische Konzeption zu entwickeln und dabei moralische Prinzipien zu rechtfertigen und zu begründen, die dem spezifisch pluralistischen Charakter moderner Gesellschaften gerecht werden. Diese Debatte wird seit einiger Zeit auch unter dem Stichwort "politischer Liberalismus" geführt. *Zweitens* sei die Position der sogenannten "Libertarians" genannt (vor allem Robert Nozicks (1976) Konzept des "Minimalstaats" und James Buchanans (1984) polit-ökonomischer Ansatz), deren normativer Horizont sich in der Sicherung individueller Freiheitsrechte (Abwehrrechte gegen den Staat) erschöpft, also keinem universalistisch-egalitären Anspruch gerecht wird und die Frage nach moralischen Grundlagen in der Gesellschaft kaum bis gar nicht behandelt. Dem gegenübergestellt ist schließlich

drittens der schwer einzugrenzende und heterogene Ansatz des Kommunitarismus (zusammengestellt z. B. in Avineri/de-Shalit 1992; Brumlik/ Brunkhorst 1993; Honneth 1995): Dessen Protagonisten verweisen darauf, daß einer jeden politischen und rechtlichen Ordnung und scheinbar neutralen oder universellen Gerechtigkeitsvorstellung immer die in einer spezifischen politischen Gemeinschaft gemeinsam geteilten Werte, Überzeugungen, Weltanschauungen usw. (Konzeptionen des Guten) voraus gingen bzw. zugrunde lägen und somit eine mehr oder weniger "traditionelle" und moralisch substantielle Grundlage auch moderner Gesellschaften ins Zentrum ihres Interesses rücken.

Wenn es zutrifft, daß die *klassische* (antike) politische Philosophie aus dem "Geist der Krise" entstanden ist (Vorländer 1999: 70), dann kann die angesprochene Renaissance der modernen politischen Philosophie analog dazu als Folge eines präsumptiv krisenhaften Zustandes der *zeitgenössischen* liberalen Demokratie angesehen werden, der nach einer Reflexion über die Grundlagen freiheitlicher politischer Ordnung verlangt (ebd.: 72). So wird beispielsweise diagnostiziert, daß die liberaldemokratischen politischen Systeme Westeuropas und Nordamerikas am "Verlust sozio-moralischer wie sozio-kultureller Voraussetzungen (...) laborieren" (Münkler 1996a: 8) und es wird befürchtet, daß die liberal verfaßten Gesellschaften durch gesellschaftliche Desintegrationsprozesse an die "Grenzen ihrer Entwicklungsmöglichkeiten" gestoßen seien (Beierwaltes 1995: 24). Schließlich wird postuliert, daß "...die in den vergangenen Jahren erfolgte Entsubstantiierung der normativen Grundlagen von westlich-liberalen Gesellschaften mit ihren vergleichsweise radikalen Individualisierungsschüben dazu zwingt, die Einheit der Gesellschaft und des Staates auf eine neue Weise zu denken und institutionell einzufangen" (Bermbach 1995: 291).

1.1 Die Frage nach den Bestandsbedingungen der liberalen Demokratie

Eingedenk dieser Diagnosen beschäftigt sich auch die vorliegende Untersuchung mit den (moralischen) Grundlagen der liberalen Demokratie, speziell mit der Frage nach deren Bestandsvoraussetzungen. Diese wiederum werden zu einem nicht unerheblichen Teil beim (demokratischen) *Bürger* vermutet, weshalb die Suche nach als notwendig erachteten "liberalen Bürgertugenden" (als Teil dieser Bestandsvoraussetzungen) im Zentrum steht (zur Diskussion über *andere* Bestands-

bzw. Funktionsvoraussetzungen der Demokratie vgl. Schmidt 2000: 438 ff). Es wird also nach konstitutiven Elementen von Demokratiefähigkeit gefragt und somit eine Fragestellung aufgenommen, die vor ca. 200 Jahren gerade zu dem Zeitpunkt abbrach, als die Demokratie wie keine andere Staatsform mit Zukunftshoffnungen aufgeladen und zum Inbegriff politischer Legitimität und sozialen Fortschritts wurde (vgl. Mandt 1998: 347). Die Vermutung, daß eine Demokratie tugendhafte Bürger brauche, um bestehen zu können, entspringt zum einen den Befunden der (modernen) politischen Kulturforschung (vgl. Becker 1998: 1032). Hierbei sind beispielhaft Putnams (1993) Erkenntnisse über die Bedeutung von "Sozialkapital" für die Stabilität politischer Institutionen und die Performanz von Regierungen zu nennen. Zum anderen kann die politische Philosophie auf eine reiche Tradition der Thematisierung von Bürgertugenden zurückblicken: von Platon und Aristoteles über Machiavelli, Montesquieu und Tocqueville bis Rousseau, um nur die prominentesten Denker zu nennen (vgl. Höffe 1999: 190ff; Münkler 1991b). Diese Tradition sieht Münkler (1991b) am Ende des 18. Jahrhunderts in der Person Robespierres allerdings an einem Extrem- und Endpunkt angekommen.

Tatsächlich nimmt der Liberalismus gegenüber der Forderung nach Bürgertugenden in der Regel eine skeptisch-ablehnende Haltung ein (vgl. Münkler 1994a: 67), da in Tugenden habitualisierte Verhaltensdispositionen gesehen werden, die präreflexiv bestimmte Verhaltensmuster unterbinden und somit der Handlungsfreiheit (man könnte auch sagen: der negativen Freiheit) eines Individuums eine Beschränkung auflegen (vgl. Kersting 1997a: 451 f.). Liberale sehen in erster Linie in einem ausgeklügelten Verfassungssystem, das moralische Einstellungen seitens der Bürger unnötig mache, die Antwort auf die Frage nach der politischen Stabilität einer Gesellschaft (vgl. Vorländer 1999: 78). Andere Stimmen unterstellen dem Liberalismus konsequenterweise die Überzeugung, daß

"alle erforderlichen sozialen Integrationsaufwendungen aus dem motivationalen Fundus des aufgeklärten Eigeninteresses bestritten werden könnten, daß die rechtlichen Ordnungsnormen des Liberalismus zur Sicherung ihrer Wirklichkeit, Stabilität und Kontinuität nicht mehr als Klugheit und reflektiertes Selbstinteresse verlangten. Der durch erzwingbares Recht geordnete soziale Frieden ist seine allgemeine Vorteilsdistribution, und um sich den Bedingungen zu unterwerfen, die die Wirklichkeit dieser für jeden vorteilhaften Ordnung garantiert und ihre Aushöhlung durch free-rider-Parasitismus verhindert, ist keinerlei moralische Disziplinierung, kein Gemeinsinn, keine Tugendhaftigkeit der Bürger vonnöten" (Kersting 1998: 108 f.).

Diese Charakterisierung liberaler Überzeugungen verkennt aber, daß unter dem schon angesprochenen Stichwort des "politischen Liberalismus" durchaus ein Diskurs über moralische Mindestanforderungen an Bürger in liberalen Demokratien geführt wird. Es scheint also angezeigt, die Position des Liberalismus bezüglich der Frage nach den moralischen Grundlagen liberaler Demokratien näher zu untersuchen. Münkler (1994b: 238) sieht in einer systematischen Explikation der sozio-moralischen Funktions- und Bestandsvoraussetzungen einer demokratischen Ordnung sogar eine der wichtigsten Aufgaben der zeitgenössischen Politikwissenschaft. Eine weitere Begründung für die Bearbeitung der genannten Thematik ergibt sich auch aus den von Offe (1998: 371) nach der Beschäftigung mit "Bewährungsproben" und "Beweislasten" liberaler Demokratien gezogenen Schlußfolgerungen:

- a) In Deutschland gibt es einen Nachholbedarf an politischer Theorie, da derartige Fragen bisher fast ausnahmslos in angelsächsischen Untersuchungen behandelt wurden;
- b) Man sollte empirisch bestimmen, was einzelne konstitutionelle Komponenten zu den Bestandsbedingungen der Demokratie beitragen;
- c) Die Qualität und Stabilität der Demokratie hängt stark davon ab, welches Bild sich die *Bürger* von ihrer Demokratie machten und von den Verpflichtungen, denen sie gemäß diesem Bild in ihrem Handeln folgen.

1.2 Vorgehensweise und Fragestellung

Zusammengefaßt ist es das Ziel dieser Arbeit, zu begründen, warum die liberale Demokratie auf gewisse moralische Orientierungen (Tugenden) bei den Bürgern angewiesen ist, um ihren Fortbestand zu sichern. Die Frage nach den Anforderungen an (politische) Eliten kann aus Platzgründen nicht behandelt werden. In einem zweiten Schritt sollen diese als notwendig erachteten moralischen Grundlagen auf Seiten der Bürger (liberale Bürgertugenden) expliziert werden. Dabei werden mit Charles Larmore und John Rawls zwei Theoretiker bzw. Protagonisten des politischen Liberalismus befragt, die beide einen Mittelweg zwischen der moralfreien "modus-vivendi-Konzeption" (s. u.) einerseits und moralisch umfassenden (kommunitaristischen) und damit dem Faktum des Pluralismus nicht gerecht

werdenden Lehren andererseits einschlagen. Charles Larmore spricht in diesem Zusammenhang explizit von der Suche nach einer Kernmoralität. Beide Autoren bieten sich auch deshalb an, weil sie jeweils für eine minimale (Larmore) bzw. für eine anspruchsvolle (Rawls) Konzeption des liberalen Bürgers stehen und somit der Breite des liberalen Spektrums Rechnung getragen werden kann (vgl. Dubiel 1994a: 490 f.; Forst 1995: 196 ff.). Für Rawls spricht besonders, daß die angesprochene Renaissance der politischen Philosophie bzw. des politischen Liberalismus von ihm ausging und somit auch schon davon gesprochen wird, daß er den wichtigsten Beitrag zur Theorie des Liberalismus im 20. Jahrhundert geleistet habe (vgl. Larmore 1995a: 126).

Kontrastiert werden diese Konzepte mit dem von Ralf Dahrendorf protegierten Begriff der "Bürgergesellschaft", der mit dem der "Zivilgesellschaft" mehr oder weniger synonym zu verwenden ist. Dahrendorf deshalb, weil mit ihm von einem für den Bestand der liberalen Demokratie als notwendig erachteten *Gesellschaftscharakter* deduktiv auf die Anforderungen an die einzelnen *Bürger* geschlossen werden kann. Dies hat den Vorteil, daß nur solche Tugenden expliziert werden, die öffentlich relevant sind und von privaten Tugenden unterschieden werden können. Zum anderen werden die Positionen der beiden oben genannten US-amerikanischen Autoren mit denen eines liberalen Theoretikers ergänzt, der kontinentaleuropäische (bzw. deutsche) Provenienz und Offenheit gegenüber dem angelsächsischen Liberalismus in sich vereint. Somit kann das Risiko einer kulturell einseitigen Liberalismus-Rezeption zumindest gemindert werden.

Die Untersuchung geht also folgenden Fragen nach: *Warum ist die liberale Demokratie auf moralisch gehaltvolle Bürgertugenden angewiesen, um ihren Bestand und ihre Zukunft zu sichern, und wie müßten diese Tugenden ausgestaltet sein?*

Zunächst soll aber der demokratiethoretische Hintergrund der angesprochenen Fragen herausgestellt und vor allem geordnet werden. Im Folgenden werden zwei Thesen zur liberalen Demokratie diskutiert, die geeignet sind, die aktuelle demokratiethoretische Debatte zusammenzuführen und zu strukturieren. Ergebnis dieser Diskussion wird sowohl eine weitere Begründung und Rechtfertigung der Fragestellung dieser Untersuchung als auch gleichzeitig deren Verortung im zeitgenössischen demokratiethoretischen Diskurs sein.

2 Zwei Thesen zur liberalen Demokratie

2.1 Erste These: Die liberale Demokratie ist (als Staatsform) für moderne Gesellschaften ohne Alternative.

Die Geschichte hat ihr "liberales Finale" erreicht. In der Entwicklung der großen normativen Orientierungen der Gesellschaft ist ein Fortschritt undenkbar; die großen Prinzipien der politischen Moderne – und demnach auch die liberale Demokratie als ein institutioneller Ausdruck derselben – sind normativ ohne Alternative (vgl. Kersting 1998: 96). Diese Behauptung, an der seit gut zehn Jahren keine demokratiethoretische Debatte mehr vorbei führt, könnte man nach ihrem Schöpfer auch die "Fukuyama-These" nennen, denn dieser wagte im Jahre 1989 als erster das Diktum, das *Ideal* der liberalen Demokratie sei an sich nicht mehr verbesserungswürdig (vgl. Fukuyama 1989), und mit der liberalen Demokratie sei ein normativer Endpunkt der Geschichte erreicht:

"'the end of history' (...) is not a statement about the is, but about the ought: for a variety of theoretical reasons, liberal democracy and free markets constitute the best regime, or more precisely the best of the available alternative ways of organizing human societies (...). It most fully (though not completely) satisfies the most basic human longings, and therefore can be expected to be more universal and more durable than other regimes of other principles of political organizations (...). This is a normative, not an empirical statement" (Fukuyama 1995: 29, Hervor. im Orig.).

Die von Francis Fukuyama schon vor dem Zusammenbruch des Ostblocks angestoßene Debatte¹ fand eine so enorme Resonanz (zusammengefaßt in Burns 1994), daß es in der publizistischen und politikwissenschaftlichen Literatur inzwischen als ein Gemeinplatz gilt, von der "feindlosen Demokratie" (Beck 1995) zu sprechen und davon, daß die liberale Demokratie zur Zeit an ihrem "welthistorischen Sieg" laboriere (vgl. Offe 1998: 359). Schließlich gebe es "keine theoretisch respektwürdige Alternative zur Begründung und Rechtfertigung des kollektiv bindenden Entscheidens" als dies auf den "empirischen Willen der Bürger" zu gründen (Offe 1992: 126). Fukuyama selbst formuliert es ganz ähnlich:

¹ Der Artikel "The End of History" (Fukuyama 1989), mit dem die Diskussion über den Sieg der liberalen Demokratie ihren Anfang nahm, wurde von Fukuyama bereits im *Frühjahr* 1989 verfaßt; dennoch wurde und wird vielfach behauptet, seine These sei eine Reaktion auf den Zusammenbruch des Kommunismus (beispielsweise Bermbach 1995: 289, Schäuble 1996: 63 und Vorländer 1995: 250). Auch die Behauptung, Fukuyama hätte das Ende der Geschichte ausgerufen, so daß es in Zukunft keine Kriege, Kämpfe und Konflikte mehr gebe, ist falsch, denn er wollte damit keine empirische Aussage treffen,

“Was sich als siegreich erweist, ist allerdings weniger die liberale Praxis als die liberale Idee: In einem sehr großen Teil der Welt gibt es heute keine Ideologie mit Anspruch auf universelle Gültigkeit, die eine echte Alternative zur liberalen Demokratie wäre, und kein anderes universales Prinzip der Legitimität als Volkssouveränität” (Fukuyama 1992: 82).

Eingebettet ist Fukuyamas These in dessen teleologisches Geschichtsverständnis:

“Ist es – am Ende des 20. Jahrhunderts wieder – sinnvoll, von einem kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsgeschichte zu sprechen, der letztlich für den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird? Diese Frage beantworte ich aus zwei unterschiedlichen Gründen mit ja. Der eine Grund ist wirtschaftlicher Natur, der andere hat mit dem sogenannten “Kampf und Anerkennung” zu tun” (Fukuyama 1992: 13).

Daß die Geschichte nicht zyklisch, sondern linear verlaufe, liege zum einen an den zwei Geschichtsmotoren, die den Fortgang der Geschichte antrieben – Modernisierung bzw. Industrialisierung und der Kampf um Anerkennung –, zum anderen auch daran, daß bestimmte zivilisatorische Errungenschaften nicht mehr verloren gehen könnten, die Geschichte also das Rad (oder die Demokratie) nicht immer wieder neu erfinden müsse. Inzwischen sei es undenkbar, daß irgendeine Zivilisation der Welt ohne Spuren zu hinterlassen verschwinden könne, es sei denn, die ganze Menschheit werde vernichtet (vgl. Fukuyama 1992: 135).

Im Folgenden soll nun den Fragen nachgegangen werden, ob dieser Geschichtsoptimismus berechtigt ist, ob sich liberaldemokratisch verfaßte Staaten also immer mehr durchsetzen werden, das “goldene Zeitalter” der liberalen Demokratie also eben erst begonnen hat, oder ob es vielleicht doch schon zu Ende ist (vgl. Saage 1998). Dabei werde ich mich auf jeweils drei Hauptargumente der Begründung bzw. der Widerlegung dieser These beschränken, wobei auch die eben angesprochenen “Geschichtsmotoren” Fukuyamas thematisiert werden.

2.1.1 Normativ-anthropologische Begründung

Das anthropologische Argument für die Alternativlosigkeit der liberalen Demokratie zielt zusammengefaßt darauf ab, daß die liberale Demokratie die adäquate bzw. die beste institutionell-staatliche Lösung für das urmenschliche Verlangen nach Freiheit und Anerkennung sei. Dieses Argument nimmt auch in Fukuyamas Begründung einen zentralen Platz ein, wobei dieses menschliche Verlangen bereits als einer der

sondern lediglich darauf hinweisen, daß zum Ideal bzw. zur Idee der Demokratie aufgrund der genannten Überlegungen keine bessere Alternative angeboten werden könne (vgl. Fukuyama 1995: 28 f.).

beiden Geschichtsmotoren vorgestellt wurde. Fukuyama selbst rekurriert bei der Formulierung dieser anthropologischen Konstante (die wohl kaum bewiesen, sondern nur plausibel erklärt werden kann) unter anderem auf Platon und Hegel.

Aus Platons "Politeia" entleiht er sich den Begriff des *Thymos* (in der deutschen Übersetzung "Eifer" genannt), dem nach Platon dritten Teil der menschlichen Seele (neben dem begehrenden und dem vernünftigen Teil). Damit ist das Gefühl bzw. die Fähigkeit des Menschen gemeint, seinem Selbst einen bestimmten Wert zuzumessen und die Anerkennung dieses Wertes zu fordern. Diesem Gefühl entspringe auch ein in gewisser Weise angeborener Gerechtigkeitsinn.² Je nachdem, ob dieses Selbstwertgefühl verletzt oder geachtet wird, reagiere der Mensch mit Wut, Scham oder Stolz (vgl. Fukuyama 1992: 18 f.). Wenn Menschen nur aus Vernunft und Begierde bestünden, dann könnten sie mit einem rein marktliberalen bzw. Wohlstand ermöglichenden, gleichwohl autoritären Staat zufrieden sein. "Aber die Menschen haben außerdem einen thymotischen Stolz auf ihren Selbstwert, und darum fordern sie demokratische Regierungen, die ihre Autonomie als freie Individuen respektieren und sie wie Erwachsene behandeln und nicht wie Kinder" (Fukuyama 1992: 21).

Auch nach Hegel bzw. im Sinne Alexandre Kojèves Hegel-Interpretation,³ auf die sich Fukuyama beruft, liegt es in der Natur des Menschen begründet, daß dieser danach strebe, von anderen Menschen und als Mensch anerkannt zu werden:

"Désirer le Désir d'un autre, c'est donc en dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je «représente» soit la valeur désirée par cet autre : je veux qu'il «reconnaisse» ma valeur comme sa valeur, je veux qu'il me «reconnaisse» comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la «reconnaissance»" (Kojève 1979: 14).

Beiden Positionen ist gemein, daß Menschen offensichtlich "mehr" verlangen, als nur materiell befriedigt zu sein, sondern eben auch dafür kämpfen, in ihrer (immateriellen) Würde als Mensch anerkannt zu werden. Deswegen müssen auch Versuche, politische Revolutionen der Vergangenheit (ob nun die Französische, die

² Sokrates zu Adeimantos: "Wie aber, wenn jemand Unrecht zu leiden glaubt? Gärt er nicht in diesem und wird wild und verbündet sich mit dem, was ihm gerecht dünkt, mag er auch Hunger und Durst und Kälte und alles dergleichen erleiden müssen, und siegt durch Beharrlichkeit und macht seiner edlen Bestrebung kein Ende, bis er es entweder durchgeführt hat oder draufgeht (...)" (Platon 1994: 342)

³ "Folgenreich an K.s [Kojèves, C. E.] Hegel-Interpretation war seine – aus späterer Sicht – "existentialistische" Deutung des Kampfes der Bewußtseine um gegenseitige Anerkennung auf Leben und Tod, mit dem sich das Selbstbewußtsein und damit der Geschichtsprozeß konstituieren." (König 1995: 467)

Amerikanische oder die jüngsten in Osteuropa) nur rein ökonomisch zu erklären, unvollständig bleiben.

Wie schon angesprochen, so handelt es sich bei diesem "Verlangen" bzw. bei diesem "Kampf um Anerkennung" des Menschen um eine von den genannten Philosophen für wahr gehaltene anthropologische Prämisse, die selbst nicht bewiesen oder hergeleitet werden kann. Sie scheint aber dem in der (modernen) westlichen Welt vorherrschenden Menschenbild zu entsprechen, das beispielsweise auch in Artikel 1 Satz 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland einen populär gewordenen Ausdruck fand. Vor allem der Zusatz, es sei Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, die Würde des Menschen zu *schützen* und zu *achten*, verweist darauf, daß die moderne liberale Demokratie wie keine andere Staatsform die Integrität⁴ der Person und damit die Anerkennung der individuellen menschlichen Würde ins Zentrum stellt. Dieser Umstand spiegelt sich auch in der Diskussion wider, ob zwischen der Achtung von Menschenrechten und dem Prinzip der Demokratie nicht nur ein historisch-zufälliger, sondern vielmehr ein interner (logischer) Zusammenhang bestehe (vgl. Habermas 1996: 294).

Die genannten wesentlichen Strukturprinzipien moderner liberaler Demokratien – Volkssouveränität plus rechtsstaatlich gesicherte Menschenrechte – sind tatsächlich dazu geschaffen, dem Menschen im staatlichen Verbund als freies und gleichberechtigtes Individuum (als Bürger) die Anerkennung zu gewähren, nach der er im oben genannten Sinne verlangt. So äußert sich das ein demokratisches Regime konstituierende Prinzip der Volkssouveränität gerade darin, daß von der *Autonomie des Menschen*,⁵ also von seiner Fähigkeit und seinem Wunsch, über sich selbst zu bestimmen und nicht von anderen (fremd)bestimmt zu werden, ausgegangen wird. Alle staatliche Herrschaft wird als vom Volke ausgehend gedacht und nicht etwa durch einen König, Gott oder durch ein anderes übergeordnetes Prinzip gerechtfertigt. Der unverbrüchliche *Schutz dieser Autonomie* durch verfassungsmäßig abgesicherte Menschenrechte, die dem Zugriff des Staates entzogen sind, ist dann schließlich die "liberale" bzw. rechtsstaatliche Komponente

⁴ zum Begriff der Integrität einer Person, besonders zum Begriff der "liberalen Integrität" vgl. Rinderle 1994

⁵ Aufgrund der Tatsache, daß die Demokratie von der Autonomie des Menschen ausgeht, wird auch deutlich, daß die Demokratie keine Staatsform wie jede andere ist, sondern eine, die "an der Selbstbestimmung der Menschheit" arbeitet (Habermas 1977: 11).

moderner Demokratien, die somit eine Bedingung einer ordnungsgemäßen Ausübung der Volkssouveränität darstellt (vgl. Habermas 1994: 109 ff, 1996).

2.1.2 Funktional-soziologische Begründung

Nach diesem Versuch, die liberale Demokratie als die adäquate Staatsform für den *Menschen* zu rechtfertigen, wird nun dafür argumentiert, daß die Demokratie auch zur Organisation moderner, d. h. komplexer und funktional differenzierter Gesellschaften alternativlos sei. Dabei steht nun der *demokratische* Charakter liberaler Demokratien im Mittelpunkt. War die erste Begründung eher normativ, so stützt sich die folgende auf funktionale Überlegungen. Es geht dabei um die These, daß sämtliche bekannten (politische, ökonomische und kulturelle) Herausforderungen moderner Gesellschaften im Rahmen liberaldemokratischer Institutionen einfach *besser lösbar* seien als in allen bisher bekannten Regierungsformen (vgl. Saage 1998: 24). Auf die in diesem Zusammenhang häufig geführte Diskussion, ob die Demokratie nicht selbst ein Kind bzw. ein "Produkt" der sozioökonomischen Modernisierung sei und erst ab einem bestimmten sozioökonomischen Modernitätsniveau einer Gesellschaft bestehen könne, soll an dieser Stelle nur mit Lipsets klassischer Formulierung hingewiesen werden, "that democracy is related to the state of economic development. The more well-to-do a nation, the greater the chances that it will sustain democracy" (Lipset 1981: 31, vgl. 1959).

Das zentrale Argument einer funktionalistischen Demokratiebegründung stammt von Talcott Parsons, der die Form des demokratischen Zusammenschlusses (sowohl auf privater als auch auf staatlicher Ebene) als einen fundamental-notwendigen Bestandteil der Struktur einer modernen Gesellschaft benennt, und das demokratische Prinzip somit als ein *universelles* Element jeder sozialen Evolution hin zu modernen, funktional differenzierten Gesellschaften identifizieren kann (vgl. Parsons 1964, 1986):

"The basic argument for considering democratic association a universal (...) is that, the larger and more complex a society becomes, the more important is effective political organization, not only in its administrative capacity, but also, and not least, in its support of a universalistic legal order (...). No institutional form basically different from the democratic association can, *not* specifically *legitimize* authority and power in the most general sense, but *mediate consensus in*

its exercise by particular persons and groups, and in the formation of particular binding policy decisions" (Parsons 1964: 355 f., Hervor. im Orig.).

Der funktionale Vorteil der Demokratie liegt darin begründet, daß ein Verfahren bereitgestellt wird, innerhalb dessen prinzipiell alle strittigen Fragen zur Zufriedenheit aller gelöst werden können, und sogar die unterlegene Minderheit das Zustandekommen einer zwingenden Entscheidung als legitim erachten kann, weil sie im demokratischen Verfahren die gleichberechtigte Chance hatte, ihren Alternativvorschlag zur Sprache und zur Entscheidung zu bringen. Es ist leicht einzusehen, daß dieser Vorteil um so gewichtiger ist, je (aus-)differenzierter und pluralistischer eine Gesellschaft ist bzw. wird.

Ein weiterer Vorteil des demokratischen Verfahrens der Konfliktbewältigung und Entscheidungsfindung ist darin zu sehen, daß flexibel auf immer neue Interessen(gruppen) und eventuelle Konflikte reagiert werden kann und diese dann integriert werden können. Der Demokratie ist also eine Ungewißheit bzw. Offenheit gegenüber zukünftigen outcomes inhärent: "Hence, democracy is a system of ruled open-endedness, or organized uncertainty" (Przeworski 1991: 13). Als Beispiel für diese strukturelle Offenheit kann die Umweltproblematik angeführt werden, für die sich nichtdemokratische Systeme als "blind" erwiesen haben. In demokratischen Staaten hingegen konnte das Verlangen nach Umweltschutz als ein neues Issue artikuliert und in den politischen Entscheidungsprozeß eingebracht werden, häufig sogar gegen den Widerstand der politischen Eliten.

Für den Parsons-Schüler Luhmann, der explizit von normativen Postulaten bezüglich der Demokratie Abstand nahm und diese rein funktional betrachtete, drückt sich die eben erwähnte Flexibilität bzw. Nichtabgeschlossenheit des demokratischen Verfahrens darin aus, daß in einer Demokratie Entscheidungen getroffen werden könnten, ohne daß die verworfenen Alternativen dabei für immer vernichtet werden müßten. Im Gegensatz zu anderen Entscheidungssystemen, die die Funktion erfüllen, unter mehreren Alternativen eine Auswahl zu treffen und somit eine Komplexitätsreduktion vornehmen, kommt der Demokratie eine Sonderrolle zu: "Demokratie heißt demgegenüber Erhaltung der Komplexität trotz laufender Entscheidungsarbeit, Erhaltung eines möglichst weiten Selektionsbereichs für immer wieder neue und andere Entscheidungen" (Luhmann 1969: 319 f.). Demokratische Regime haben also den Vorteil einer "strukturellen Offenheit für künftige

Handlungsalternativen“ (Guggenberger 1995a: 46), sie können einmal getroffene Entscheidungen wiederaufnehmen bzw. revidieren, falls sie sich im Rückblick als falsch herausgestellt haben sollten, sie sind also “fehlerfreundlich”.⁶

Neben dieser theoretischen Argumentation kann schließlich auch gezeigt werden, daß sich Demokratien gegenüber anderen Regimen *tatsächlich* durch einen “großen Produktivitätsvorsprung” (Schmidt 1998: 246) auszeichnen. “Besser” als nichtdemokratische Staaten sind Demokratien zusammengefaßt vor allem beim Schutz der Menschen- und Bürgerrechte, bei der Gewährung von Partizipations- und Oppositionschancen, die gleichzeitig wie ein Frühwarnsystem des politischen Systems fungieren, bei der Offenheit und Responsivität gegenüber sich verändernden Präferenzen bei den Bürgern mitsamt der oben schon erwähnten Fähigkeit zur Selbstkorrektur, sie kann gegnerische Kräfte in zuträgliche Energie umformen und ist schließlich (vor allem in den internationalen Beziehungen) deutlich friedfertiger (vgl. Schmidt 1998: 245 ff). Alle diese Ergebnisse gleichen in vielfacher Hinsicht den oben schon theoretisch begründeten Vorteilen, sind in diesem Fall aber jeweils empirisch belegt.

2.1.3 Empirisch-historische Begründung

Eine weitere empirische Begründung der Alternativlosigkeit liberaler Demokratie ist ihr schon erwähnter “historischer” Sieg. Dabei schien auch schon vor 1989 die Demokratie – zumindest als Begriff – konkurrenzlos:

“By the mid-1970s, there was virtually no regime between Chile and China that did not rest its claim to legitimacy upon being ‘democratic’ in some sense, or at least upon its being in the process of some transition to some version of democracy” (Offe/Preuss 1991: 143).

Dieser Versuch nichtdemokratischer Staaten (bzw. Regierungen), den normativ anscheinend unschlagbaren Begriff der Demokratie für sich nutzbar zu machen, hat seither kaum an Attraktivität eingebüßt.

Spätestens mit der Öffnung des Ostblocks aber, die das Ende eines Bruderkrieges zwischen zwei Abkömmlingen der europäischen Aufklärung (Liberalismus und Kommunismus) beendete (vgl. Ackerman 1993: 141 f.), wurde der das letzte Viertel

⁶ Natürlich ist es nicht so einfach, *jede beliebige* Entscheidung zu revidieren, vor allem dann, wenn dies für einen sehr langen Zeitraum Auswirkungen hätte bzw. einen starken oder sehr starken Eingriff bedeutet (wie z. B. Atomausstieg). Zur Diskussion darüber, welche politischen Entscheidungen denn überhaupt mit Mehrheitsentscheid getroffen werden dürften, falls diese aus verschiedenen Gründen vielleicht nicht mehr revidiert werden könnten, vgl. Guggenberger/Offe 1994.

des 20. Jahrhunderts prägende “beispiellose Siegeszug der Demokratie” (Merkel 1999a: 361) offensichtlich: Inzwischen leben erstmals in der Geschichte mehr Menschen in Demokratien als in nichtdemokratischen Regimen. Den jüngsten Freedom-House-Berichten zufolge sind 62 % der Staaten der Erde Demokratien, in welchen zusammen immerhin 58,2 % der Weltbevölkerung leben (vgl. Freedom House 2000). Es scheint, als sollte Kant Recht behalten, als er in seiner “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” bezüglich des Fortgangs der Geschichte einen Plan der Natur identifizierte, daß “man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken” könne (Kant 1998a: 48). Ohne nun auf die Problematik einzugehen, ob und inwiefern die liberale Demokratie eine typisch westliche oder gar christlich-abendländische Regierungsform sei und sich demnach niemals weltweit durchsetzen können, so kann doch festgehalten werden, daß sie sich *bislang* weltweit *ausgebreitet* hat und dieser Prozeß wahrscheinlich noch nicht zum Abschluß gekommen ist: “It is hard to believe that the instinct for political and intellectual freedom is limited to a happy few around the North Atlantic littoral” (Schlesinger 1997: 12).

Zusammenfassend kann man also zu dem Ergebnis kommen, daß die liberale Demokratie an einem Endpunkt angekommen ist, es in Zukunft demnach nur noch darum gehen kann, bestimmte technische Korrekturen an der jeweiligen Ausgestaltung der Demokratie vorzunehmen bzw. sie dem Ideal der Demokratie mehr anzunähern, prinzipielle Einwände gegen das demokratische Prinzip aber keine Plausibilität mehr beanspruchen können. Doch ist dem wirklich so? Im Folgenden werden nun Argumente genannt, die den Sieg der liberalen Demokratie bezweifeln.

2.1.4 Demokratietheoretischer Einwand

Der erste skeptische Einwand ruft die Tatsache ins Gedächtnis, daß die liberale Demokratie bisher meist im Vergleich mit kommunistischen oder faschistischen Regimen als besser oder gar konkurrenzlos bewertet wurde (vgl. Fukuyama 1995: 43), nun aber auch selbständig “für sich” bestehen muß:

“Nach dem Ende des Bruderkrieges präsentiert sich der Sieger jedoch in einer elenden Verfassung: Nun kann er nicht mehr bloß gegen die offenkundigen Übel des totalitären Bürokratismus kämpfen, sondern muß für seine Ideale der Freiheit und Gleichheit eintreten” (Ackerman 1993: 141).

Schließlich ging 1989 für die Demokratie nicht nur ein Gegner, sondern auch ein “moralisch-politischer Kreditgeber” (Offe 1998: 359) verloren, dessen offenkundige Übel immer noch deutlich schlimmer waren als die negativen Begleiterscheinungen der existierenden Demokratien. Nach dem Verlust dieses “einem manichäischen Weltbild” gleichen Orientierungsrahmens wird der Einwand erhoben, der Sieg der liberalen Demokratie sei in Wirklichkeit eher ein Pyrrhussieg gewesen (Vorländer 1995: 250 f.). Die Frage ist nun, ob der Sieg des Liberalismus über den Kommunismus auch wirklich *verdient* oder nur ein historischer Zufall war (vgl. Ackerman 1993: 142), und ob der nun nachgelassene Konkurrenzdruck auf westliche Demokratien zu einer Degenerierung und zu einer wachsenden Unzufriedenheit mit derselben führen könnte.

Dies wäre der Fall, wenn das *Ideal* der Demokratie (wie auch immer es genau zu bestimmen sei) nun nicht mehr *gegen* ein nichtdemokratisches System gestellt werden kann, sondern *innerhalb* der Demokratie in Konkurrenz zu derselben tritt. Im ersten Fall ist der Zweck des Ideals erfüllt, wenn das nichtdemokratische Regime abgeschafft wurde (vgl. Sartori 1997: 78 f.). Dann aber sollte das Ideal “gezähmt” werden: “Wird innerhalb einer Demokratie das demokratische Ideal in seiner extremen Form aufrechterhalten, so beginnt es gegen die von ihm geschaffene Demokratie zu wirken; es führt zu verkehrten Ergebnissen” (Sartori 1997: 80). Eine zu starke Orientierung am demokratischen Ideal kann schließlich im demokratischen Alltag, der demgegenüber immer schlecht abschneiden muß, nur zu Frustrationen mit den Demokratieerfahrungen führen.

Die Behauptung, daß “Menschen, die für die gerechte Sache nicht mehr kämpfen können, weil diese bereits in einer früheren Generation gesiegt hat, *gegen* die gerechte Sache kämpfen” (Fukuyama 1992: 435, Hervor. im Orig.), scheint übertrieben. Aber dennoch kann die im Gewande einer kulturpessimistischen Kritik auftretende Befürchtung nicht leichtfertig übergangen werden, daß sich die Bürger von der Demokratie abwenden könnten, falls ihr nun nicht mehr notwendiger “erhebender Einsatz für Ideal und bessere Zukunft” einem “Dienst am Unnützen und

Sinnlosen“ weicht, sie den “Verlockungen des Primitiven” erliegen und “der vom administrativen Liberalismus abgewiesene Enthusiasmus sich mit dem Barbarischen zu verbünden” droht (Kersting 1998: 98). Den Befürchtungen dieses kulturkonservativen Verfallsparadigmas folgend wird der letzte Mensch am Ende der Geschichte entweder aus Langeweile gegen die Demokratie kämpfen und sich z. B. fundamentalistischen Kräften hingeben, oder ihm wird jedes “thymotische” Streben nach höheren Zielen fremd und er sorgt sich nur noch um Konsum und Bequemlichkeit (vgl. Fukuyama 1992: 383 ff).

Beide Alternativen können aber nicht wirklich überzeugen. Die These, daß sich die feindlose Demokratie mangels eines Gegenspielers nun selbst in Frage stellen würde, übersieht darüber hinaus, daß die liberale Demokratie (in Theorie und Praxis) beispielsweise eben in Erscheinungen des religiösen Fundamentalismus, des Nationalismus und des (neoliberalen) Marktradikalismus durchaus noch potente “Gegner” hat, gegen die sie sich profilieren kann und muß. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund des sog. demokratiethoretischen Paradoxons zu sehen, daß durch eine fortschreitende Demokratisierung durchaus die Gefahr wachsen kann, daß demokratiefeindliche Fundamentalisten durch Wahlen eine Mehrheit erlangen könnten (vgl. Merkel 1999b: 537 f.). Die liberale Demokratie hat vielleicht einen Gegner verloren, aber deshalb noch lange nicht alle Widersacher (vgl. Schmidt 1995: 182). Man sollte schon im Blick behalten, daß die *reale* Alternative zur Demokratie nicht das Ideal der Demokratie ist, sondern die Diktatur (vgl. Becker 1996: 61), und diese ist auch für den “letzten Menschen” weniger attraktiv als die Demokratie.

2.1.5 Soziologischer Einwand

In Ergänzung zur oben genannten funktional-soziologischen Begründung, warum die liberale Demokratie die einzig funktionale Staatsform für moderne Gesellschaften sei, kann nun auch danach gefragt werden, ob die theoretisch begründete Überlegenheit der Demokratie auch wirklich zum Tragen kommt, ob also ein liberaldemokratisches System tatsächlich dazu in der Lage ist, hochdifferenzierte Gesellschaften zu integrieren. Dagegen spricht, daß gerade *weil* die liberale Demokratie keine Weltanschauung bzw. keine Konzeption des Guten vorgibt und protegirt, die vielfach beobachteten sozialen Desintegrationsprozesse in der Gesellschaft ermöglicht oder gar noch verstärkt würden. Ähnliches befürchtete schon Hegel, der

im Freiwerden der "Mächte der Besonderheit" (heute würde er vielleicht "soziale Differenzierung" sagen) eine mit einer demokratischen Regierungsform unvereinbare Entwicklung sah, da diese den Zusammenhalt des "Ganzen" (Staat und Gesellschaft) dann nicht mehr leisten könne (vgl. Hegel 1995: 438 f.).

Eine aktuelle Diagnose sieht beispielsweise die Bundesrepublik Deutschland längst auf dem Weg von einer Konsens- in die Konfliktgesellschaft (vgl. Heitmeyer 1997a, 1997b). Die "in einer Zeit ungeheuren Wandlungsdrucks mit einem entfesselten Kapitalismus [zunehmende, C. E.] Desintegrationsentwicklung" manifestiere sich z. B. in wachsender sozialer Ungleichheit, die den gesellschaftlichen Kitt der sozialen Gerechtigkeit zerstöre (Heitmeyer 1997c: 11). Doch damit nicht genug: "Das Bedrohliche an diesen Krisenerscheinungen ist die Zunahme von politischen, sozialen und individuellen Zerstörungen, die angesichts des Wandlungsdrucks irreparabel werden, mithin die Aggressions- und Gewalttaten in unkalkulierbaren Schüben vergrößern lassen könnten" (ebd.: 12).

Ein den negativen Folgen des beschleunigten sozialen Wandels vergleichbares Problem wird auch auf globaler Ebene vermutet: "The faster the world integrates, the more people will huddle in their religions or ethnic or tribal enclaves" (Schlesinger 1997: 10). Das erinnert an die oben schon angesprochene Befürchtung, nach dem Sieg der liberalen Demokratie könne es eine Renaissance vormoderner, potentiell demokratiefeindlicher Zusammenschlüsse geben und an die an anderer Stelle prognostizierte Zunahme kultureller Konflikte (vgl. Huntington 1993).

Der genannten These, die Demokratie werde an der Bearbeitung zukünftig virulent werdender sozialer, vor allem kultureller Konflikte scheitern oder zumindest große Probleme damit haben, kann aber entgegnet werden, daß es nur ein hartnäckiges Vorurteil sei, moderne Gesellschaften würden durch einen *Konsens* zusammengehalten. Das Gegenteil sei der Fall: Der spezifische Umgang mit *Konflikten* und die Erfahrung über die gemeinsam ausgehaltenen Differenzen bildeten den eigentlichen sozialen und politischen Kitt der Gesellschaft (vgl. Dubiel 1990, 1991, 1994a, 1996, 1997; kritisch dazu: Hirschman 1994). Plausibel ist m. E. aber zumindest, daß – wenn überhaupt – soziale Desintegration verhindert bzw. gedämpft werden kann, dann aufgrund der oben genannten funktionalen Gründe am ehesten doch in einer liberalen Demokratie.

2.1.6 Historischer Einwand

Zuletzt kann auch dem geschichtsoptimistischen Standpunkt widersprochen werden, die Demokratie habe weltweit ihren Siegeszug angetreten:

“Acht Jahre nach Fukuyamas geschichtsphilosophischer Spekulation haben wir jedoch empirische Erkenntnisse, daß sich weniger der rechtsstaatlich abgesicherte politische Liberalismus als vielmehr illiberale oder, allgemeiner formuliert, defekte Varianten der Demokratie ausgebreitet haben” (Merkel 1999a: 361).

Die vielfach festgestellten “Defekte” in der tatsächlichen Funktionsweise junger Demokratien verweisen darauf, daß z. B. allein eine regelmäßige Durchführung freier und fairer Wahlen noch keinen hinreichenden Grund dafür darstellt, eine demokratische Konsolidierung der Transformationsländer als geglückt anzusehen. Neben der rein *quantitativen* Zunahme demokratischer Staaten über den gesamten Globus hinweg ging der Blick für die *Qualität* der rechtsstaatlichen Sicherung demokratischer Verfahren und Prinzipien leicht verloren (vgl. Merkel 1999a; Merkel/Croissant 2000). Mit anderen Worten: So grandios ist der historische Sieg der liberalen Demokratie bislang doch nicht ausgefallen, und wenn man sowohl Rückschläge als auch die noch nicht endgültige und erfolgreiche Konsolidierung der jungen Demokratien in die Bewertung mit einbezieht, so kann man auch von einem januskopfigen Charakter der letzten Demokratisierungswelle sprechen (vgl. Schmidt 1995).

Als ein weiterer Einwand, warum die Demokratie sich ihres historischen Sieges noch nicht so sicher sein kann, sind die durch fortschreitende Internationalisierung und Globalisierung hervorgerufene Steuerungsverluste bzw. die Überforderung der noch immer *nationalstaatlich* organisierten Demokratien zu nennen. Durch den Aufbau supranationaler demokratischer Institutionen (wie in der Europäischen Union) könnte diesem Problem zwar einerseits begegnet werden, auf der anderen Seite zeigt aber gerade das Beispiel der EU, wie schwierig es ist, solche Institutionen und Verfahren an die Lebenswirklichkeit einer (noch) nationalstaatlich geprägten Bürgerschaft und Parteienlandschaft anzubinden. Dieses Diskrepanzproblem, das sich in einer wachsenden Spannung zwischen internationalen Problemen und transnationalem beamtenherrschaftlichen Regieren auf der einen Seite und nationalstaatlich-demokratischer Willensbildung auf der anderen Seite äußert, trägt nach Schmidt (1998: 258) ein hohes Gefährdungspotential in sich und wird in Zukunft eher

verstärkt auftreten. Besonders kritisch an dieser Situation ist, daß ihr nicht nach herkömmlichen Muster mit "mehr Demokratie" im Sinne von mehr Parlamentarisierung begegnet werden kann. Weder auf europäischer und schon gar nicht auf globaler Ebene steht ein Demos bereit, der die für eine demokratische Willensbildung notwendige "Kommunikationsgemeinschaft" bilden könnte (vgl. ebd.: 263).

Die genannten Einwände gegen die These der Alternativlosigkeit der Demokratie müßten sich nun in der Demokratie(un)zufriedenheit der Bürger niederschlagen. Tatsächlich weisen empirische Untersuchungen immer wieder darauf hin, daß in westlichen Demokratien eine wachsende Unzufriedenheit mit der Ausgestaltung der Demokratie und ein Rückgang der Unterstützung demokratischer Institutionen festzustellen ist – vor allem seit 1990 (vgl. Braud 1997; Dogan 1997; Fuchs/Guidorossi/Svensson 1995; Hennig 1997; Norris 1999a, 1999b). Im Allgemeinen sind die Bürger heute unzufriedener mit den Leistungen der politischen Institutionen als noch vor 20 Jahren (vgl. Putnam 1996: 55). Seit 1996 sind Untersuchungen des Eurobarometers zufolge rund 50 % der Bevölkerung mit der Demokratie in ihrem Lande unzufrieden, wobei aber große Unterschiede zwischen den untersuchten Ländern zu beachten sind (vgl. Braud 1997: 112). Diese Ergebnisse müssen aber nicht bedeuten, daß der Zusammenbruch unmittelbar bevorsteht: "Legitimacy of the democratic regime is not contested in any of the western postindustrial democracies, but the persistence of low confidence shows that we are in the presence of serious dysfunctions" (Dogan 1997: 21). Man sollte auch nicht vergessen, daß die Bürger in den letzten Jahrzehnten bei der Bewertung des politischen Systems kritischer geworden sind und somit die Performanz demokratischer Regime zwangsläufig schlechter beurteilen, aber damit noch nicht das Ideal der Demokratie selbst in Frage stellen (vgl. Norris 1999b). Ein Rückgang des Vertrauens kann somit auch als ein Zeichen politischer Adoleszenz gewertet werden (vgl. Dogan 1997: 22).

Als Resümee der Diskussion der Fukuyama-These möchte ich festhalten, daß die liberale Demokratie *prinzipiell* als ein Erfolgsmodell gelten kann: Vor allem ihre Fähigkeit zur flexiblen Anpassung und zur Selbstkorrektur, die die *Demokratie* wie keine andere Staatsform auszeichnet und das *liberale* Element des unverbrüchlichen Schutzes individueller (Menschen-) Rechte legen m. E. die Vermutung nahe, daß sie

nicht nur die beste aller schlechten Staatsformen (Churchill), sondern die tatsächlich beste sei (vgl. Becker 1996: 61). Kritische bzw. besorgte Stimmen werden also weniger die Gefahr der *Abschaffung* der Demokratie, sondern mehr die der *Aushöhlung* demokratischer Ideen durch die angesprochenen sozialen Prozesse und strukturellen Verschiebungen (vgl. Offe 1998: 361) thematisieren oder auf die mangelhafte (“defekte”) Umsetzung liberaldemokratischer Prinzipien hinweisen. Somit ziehe ich aus der Diskussion meiner ersten These zur liberalen Demokratie die Schlußfolgerung, daß die demokratietheoretische Debatte heute zuvörderst danach fragen sollte, *welches die Bestandsbedingungen der liberalen Demokratie sind*. Und wenn die Demokratie heute tatsächlich an einem Wendepunkt steht (vgl. Weidenfeld 1996), dann muß man sich erst über die *Grundlagen, die die liberale Demokratie am Leben halten*, verständigen, bevor entschieden werden kann, wie man auf die oben angesprochenen zukünftigen Probleme und Herausforderungen der liberalen Demokratie reagieren könnte. Der Bestand einer liberalen Demokratie wird dabei aus den eben genannten Gründen als ein normativ wünschenswertes Ziel angesehen.

2.2 Zweite These: Die liberale Demokratie lebt von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren kann, ohne ihre Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.

Wie die erste auf Fukuyama zurückgehende, so wird auch die zweite These zur liberalen Demokratie mit dem Namen ihres Schöpfers eingeführt – man nennt diese These auch gerne das “Böckenförde-Paradox” (vgl. Vorländer 1995: 253). Die von Ernst-Wolfgang Böckenförde erstmals 1967 formulierte Feststellung steht im Kontext seiner Studien über die Entstehung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisation (vgl. Böckenförde 1991a). Das ist zur weiteren Diskussion dieser These wichtig, denn ohne ein Verständnis für diesen Vorgang lassen sich nach Böckenförde der Staat und seine fundamentalen Ordnungsprobleme nicht begreifen (vgl. ebd.: 93).

Nachdem durch Aufklärung und Säkularisation die *Religion* als die allen Menschen (bzw. Bürgern) gemeinsame Substanz der staatlichen und gesellschaftlichen Integration verloren ging, wurde sie im 19. Jahrhundert zunächst durch die Idee der *Nation* als einheitsbildender Kraft ersetzt. Doch auch diese verlor und verliere an “Formkraft”, so Böckenförde, da die modernen Prinzipien des Individualismus und

der Menschenrechte sich sowohl von Religion *und* Nation emanzipierten. Entscheidend ist nun, daß die Aufklärung über die Idee der Freiheit und diese Emanzipation von Religion und Nation hinaus keine positive Sozialidee formuliert habe, d. h. nicht angebe, *wofür* sie steht. Zwar können Leitideen des menschlichen Handelns erst durch Freiheit verwirklicht werden, diese Leitideen können aber selbst nicht der Freiheit entspringen, sondern gehen aus Überzeugungen, Haltungen und Traditionen hervor, die schon vorhanden sein müssen (vgl. Böckenförde 1996: 91). Dementsprechend drängt sich die Frage auf, ob es neben der Freiheit ein einigendes Band zwischen den Bürgern gibt oder geben muß, das dieser Freiheit zugrunde liegt (vgl. Böckenförde 1991b: 111):

“So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat⁷ lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben” (Böckenförde 1991a: 112 f.).

Auch 30 Jahre nach der ersten Formulierung dieser These hält er daran fest, daß der Staat “das geistige und ethisch-sittliche Fundament des Zusammenlebens” nicht verbindlich festlegen könne und wolle (Böckenförde 1996: 89). Dem ist m. E. nicht zu widersprechen, ist es doch gerade das Merkmal moderner liberaler Demokratien, die *Pluralität* von Lebensentwürfen (Konzeptionen des Guten) zu tolerieren und nicht mit Zwang vorzuschreiben, wie die Menschen leben und woran sie glauben sollen. Die entscheidende Frage, die auch in dieser Arbeit diskutiert wird, ist nun, ob ein demokratisches System einer “in den Herzen und Köpfen der Bürger verankerten Zustimmung” bedarf (vgl. Dubiel 1994a: 490) oder nicht. Nach Böckenförde sind die Ressourcen bzw. das Fundament einer freiheitlichen Ordnung wie gesagt ethisch-sittliche Grundhaltungen, ethosgeprägte Lebensformen und kulturelle Traditionen, die nicht selbstverständlich einfach da sind: “Diese Ressourcen bedürfen, um lebendig zu bleiben, der Pflege, der Weckung und Weitergabe durch Erziehung, der Abstützung durch das, was als öffentliche Ordnung gilt” (Böckenförde 1996: 95). Die

Wichtigkeit der Erziehung liege darin begründet, daß der Mensch von Natur aus *ambivalent* sei, also weder notwendig gut noch notwendig böse.

Ein klassischer Kronzeuge der Ansicht, daß der Bestand der Demokratie von bestimmten Sitten, von "Gewohnheiten des Herzens", kurz gesagt vom "ganzen sittlichen und geistigen Zustand eines Volkes" abhängt, ist Alexis de Tocqueville (1985: 183):

"Ich bin überzeugt, daß die glücklichste Lage und die besten Gesetze eine Verfassung nicht ohne Hilfe der Sitten aufrechterhalten können, während diese selbst aus der ungünstigsten Lage und den schlechtesten Gesetzen noch Nutzen ziehen. Die Wichtigkeit der Sitten ist eine allgemein geltende, von Forschung und Erfahrung immer wieder bestätigte Wahrheit. Mir scheint, sie bildet in meinem Geiste den Mittelpunkt; ich sehe sie als Abschluß aller meiner Ideen" (Tocqueville 1985: 188).

Der springende Punkt ist dabei die von Tocqueville in Amerika beobachtete Praxis, zu allen möglichen Anlässen fortwährend gesellschaftliche Zusammenschlüsse zu bilden, die dafür sorgen, daß die Menschen gesittet bleiben oder es werden (vgl. Tocqueville 1985: 248 ff). Seine Betonung der Wichtigkeit von Bürgervereinigungen macht ihn damit in gewisser Weise zum ersten Theoretiker dessen, was wir heute "Zivilgesellschaft" nennen.

Nach den nur cursorischen Hinweisen darauf, von welchen Voraussetzungen der Bestand der Demokratie nach dieser These abhängt, soll nun der in der demokratiethoretischen Diskussion prominenten Frage nachgegangen werden, ob diese Grundlagen immer weiter ausgehöhlt werden, oder ob sie innerhalb der liberalen Demokratie vielleicht selbst erzeugt werden können. Schließlich muß dann auch noch danach gefragt werden, ob die liberale Demokratie überhaupt auf sittliche Voraussetzungen seitens der Bürger angewiesen ist.

2.2.1 Der Abbau moralischer Ressourcen

Schon Böckenförde selbst vertritt die Meinung, daß die für den Bestand des freiheitlichen Staates notwendigen Voraussetzungen systemintern zerstört würden:

"Gemeinsinn und Moralität werden als Mittel zur Stabilisierung eines Systems eingesetzt, das im Ansatz Individualismus und Egoismus freisetzt, damit dieses – ohne sich zu ändern – weiter

⁷ Zwar spricht Böckenförde an dieser Stelle vom "freiheitlichen, säkularisierten Staat" und nicht von der "liberalen Demokratie", aber im Kontext (auch mit andern Texten Böckenfördes) wird m. E. deutlich, daß man die beiden Begriffe für die hier behandelte Thematik synonym verwenden darf, da es jeweils um freiheitliche, demokratische Rechtsstaaten geht.

Bestand haben kann; sie werden dabei aber notwendigerweise wieder aufgezehrt und nur für die expandierende Praxis des Systems vernutzt“ (Böckenförde 1996: 97 f.).

Ganz ähnlich sieht es Dubiel, für den die politischen Kulturen westlicher Gesellschaften dadurch gekennzeichnet sind, daß sich diejenigen Traditionen, die die moralische Integration “hinter dem Rücken der Bürger garantieren”, irreversibel auflösen (Dubiel 1996: 85). Da der Staat *passiv* von ethischen Ressourcen zehre (vgl. Dubiel 1994a: 490), benutzt Dubiel zur Beschreibung dieses Sachverhalts auch das metaphorische Bild einer gestörten “Ökologie gesellschaftlicher Moral”, indem er in Analogie zu einer die natürlichen Ressourcen verbrauchenden Industrie die Erschöpfung gesellschaftlicher Moralressourcen feststellt, die nicht regenerierbar seien (Dubiel 1991: 123). Als Gemeinsinn bzw. Moral zerstörend werden von Böckenförde und Dubiel die Imperative einer ökonomischen Rationalität (Marktrationalität) und ein fortschreitender Individualismus⁸ genannt.

Problematisch für den Fortbestand eines liberaldemokratischen Systems ist demnach natürlich der Umstand, daß die genannte Auszehrung nicht trotz der Geltung liberaler Prinzipien stattfindet, sondern gerade *weil* sie gelten (vgl. Fukuyama 1992: 430). Fukuyama vermutet deshalb etwas vorschnell, “daß eine fundamentale Wiederbelebung des Gemeinschaftslebens nur möglich sein wird, wenn die Individuen bestimmte Rechte an die Gemeinschaft abtreten und die Rückkehr bestimmter historischer Formen der Intoleranz dulden” (ebd.). Die konservative Strömung des Kommunitarismus scheint oder schien teilweise in diese Richtung zu gehen (vgl. Etzioni 1999: 178 ff).

Nun spricht m. E. nicht viel dafür, daß die moralischen Ressourcen, von denen die liberale Demokratie lebt, mit dem Rückbau individueller Freiheiten, also z. B. mit wachsender Intoleranz oder auf anderem, eher autoritärem Wege, regeneriert werden könnten (vgl. auch Saage 1998: 29). Es stellt sich aber die Frage, welche Optionen es gibt, mit dem Problem der schwindenden Moralressourcen umzugehen: Soll lediglich versucht werden, die noch vorhandenen moralischen Bestände in der Gesellschaft pfleglich zu behandeln, oder soll eine Abkehr von dem als schädlich empfundenen Individualismus versucht werden hin zur Revitalisierung der Idee einer

⁸ Zur Rolle des wachsenden Individualismus als Zerstörer gemeinschaftlicher Moral sei auch auf das von Robert Bellah et al. (1987) durchgeführte Forschungsprojekt über “Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft” hingewiesen. Die Autoren diskutieren ausführlich, inwiefern der Individualismus im modernen Amerika “krebsartig gewachsen”

sittlich formierten Gesellschaft? Mit der Frage, *welches* denn die moralischen Ressourcen seien, ohne die eine moderne Gesellschaft nicht am Leben erhalten werden könne, ist auch das Schlüsselproblem der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte benannt (vgl. Honneth 1995a: 15). An dieser Stelle soll diese Frage noch offen gehalten und zunächst überlegt werden, wie solche Ressourcen regeneriert werden könnten.

2.2.2 Moral kann regeneriert werden

Im Folgenden wird ein Ansatz diskutiert, der ebenfalls davon ausgeht, daß ein freiheitlicher Staat auf das Vorhandensein "ziviler Tugenden" angewiesen sei, d. h. auf Menschen, die "aus freien Stücken ihre politischen, rechtlichen und moralischen Pflichten erfüllen und einen fairen Anteil an der Verwirklichung und dem Schutz gemeinsamer Interessen übernehmen" (Baurmann 1996: 38), also nicht ausschließlich ihre privaten Interessen maximieren. Im Gegensatz zu der Ansicht, daß durch die Mobilität, den Individualismus und Materialismus der modernen liberalen Gesellschaft derartige moralische Orientierungen zerstört würden, behauptet Baurmann (ebd.: 653 ff) das Gegenteil: Gerade eine solche Gesellschaft könne tugendhafte Menschen und Bürger hervorbringen.

Er widerspricht damit einem "Mythos der Gemeinschaft" (ein Verweis zum Kommunitarismus liegt nah), dessen Kern in der Behauptung besteht, daß ein verlässliches moralisches Handeln von Menschen nur dann erwartet werden kann, wenn diese auf Dauer in relativ kleine, überschaubare und stabile Gemeinschaften integriert sind (vgl. ebd.: 653). Dies sei zwar in gewisser Weise richtig, aber eine solche Gemeinschaft könne nur eine partikuläre "In-group-Moral" hervorbringen, die den speziellen Moralbedarf einer freiheitlichen Ordnung unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft aber nicht decken könne (vgl. ebd. 655). Erst in einer mobilen und differenzierten Gesellschaft, in der man nicht nur Bekannten, sondern auch Fremden begegnet, entstehe ein Bedarf nach einer universellen Moral, und stelle somit eine Voraussetzung dafür dar, daß die Menschen universelle moralische Orientierungen ausprägen könnten (vgl. ebd.: 657).

sei und "die sozialen Zwischenräume zerstört" habe (ebd.: 16). Sie entdecken z. B. eine "Kultur der Vereinzelung" (ebd.: 315 ff), in der keine alle Menschen verbindende öffentliche und sinnhafte Orientierung mehr hergestellt werden könne.

Wie aber bzw. warum sollten sie dieses tun? Baurmann erweitert dafür das Menschenbild des homo oeconomicus, von dem er zunächst ausging. Zwar hält er weiterhin daran fest, daß sich Menschen konsequent an ihrem Selbstinteresse orientieren (vgl. ebd.: 38), möchte dieses Eigeninteresse aber nicht so eng an den Einzelfall anbinden, wie das in der Regel getan wird:

“Mit einem erweiterten Modell interessenbasierten Handelns läßt sich dagegen einsichtig machen, daß es im langfristigen Eigeninteresse von Individuen sein kann, moralische *Dispositionen* zu erwerben und damit auch die Bereitschaft, durch ihren individuellen Beitrag öffentliche Güter – wie das eines Rechtsstaates – zu erhalten und zu sichern” (ebd.: 39, Hervor. im Orig.).

Nach Baurmann werde meist vergessen, daß die Bürger in einer liberalen Gesellschaft nicht nur die Freiheit wirtschaftlicher Betätigung hätten, sondern sich auch nach Gutdünken aus ideellen Zwecken mit anderen Menschen zusammentun könnten. Im Schutz und in der Förderung der Vereinigungsfreiheit sieht er schließlich die “moralische Produktivkraft” liberaler Gesellschaften, und neben dem wirtschaftlichen Markt könne sich so ein “Markt der Tugend” entwickeln (vgl. ebd.: 40). Bürgergesellschaftliche Zusammenschlüsse als Garant und Ressource der Moralität der Gesellschaft – dieses Argument kennen wir seit Tocqueville (s. o.). Zusammengefaßt besagt seine These also, daß die liberale Gesellschaft ihren erforderlichen Moralbedarf aus eigener Quelle decken könne, da die Bürger vor allem im Kontext zivilgesellschaftlicher Assoziationen bzw. gesellschaftlicher Kooperation erkennen würden, daß sich moralische Orientierungen für *sie selbst langfristig* lohnten.

Nun stellt sich natürlich die Frage, wie sinnvoll es ist, moralische Orientierungen, die aus (langfristigen) Eigeninteressen zum Ausdruck gebracht werden, auch als solche zu bewerten. Dem kann entgegnet werden, Moral aus Eigeninteresse sei ein “Markendiebstahl” und eine “Designermoral” (Kersting 1997b), denn “entweder empfinden wir moralisch oder wir sprechen die Sprache des Interesses und achten auf unseren Vorteil” (Kersting 1998: 114). Andererseits gibt es m. E. aber auch keinen Grund, einer bestimmten Handlung deswegen jeglichen moralischen Charakter abzusprechen, nur weil sie vielleicht *auch* den persönlichen Interessen nutzen könnte (vgl. Singer 1996: 192). Festhalten kann man m. E. aber nun, daß Moralität, Gemeinwohl usw. wohl kaum autoritativ oder institutionell verordnet bzw. erzwungen werden kann. Sollten die “erschöpften” moralischen Ressourcen

regeneriert werden, dann sicherlich auch weniger durch einen Rückgriff auf traditionelle Bestände (wie z. B. Religion, Nation), sondern eher dahingehend, daß sie innerhalb der modernen liberalen Gesellschaft, wie von Baurmann angedeutet, selbst erzeugt werden könnten. Oder kann eine liberale Gesellschaft völlig ohne moralische Orientierung der Bürger auskommen?

2.2.3 Moral ist nicht nötig (modus-vivendi-Konzeption)

Für diese Position gibt es mit Immanuel Kant einen prominenten Fürsprecher:

“Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: “Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenso derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnung hätten.” Ein solches Problem muß auflöslich sein” (Kant 1998b: 224).

Diese Idee, daß die Bürger moralisch völlig entlastet werden könnten, da es nur auf die “geschickte” oder “kluge” Einrichtung der staatlichen Institutionen ankäme, um die konkurrierenden Einzelinteressen gegeneinander auszuspielen, möchte ich im Folgenden die “modus-vivendi-Konzeption” nennen⁹ (vgl. dazu auch Dubiel 1994a: 490 f.; Forst 1995: 197 f.; Larmore 1995b: 141; Rawls 1997b: 295). Die leicht paradox klingende Kernidee dieser Konzeption ist die, daß ein für alle vorteilhaftes Gut (in diesem Falle ein geordneter sozialer Friede) auch dann entstehen könne, wenn das für alle Gute (Gemeinwohl) selbst von niemandem direkt verfolgt wird. Dahinter steht also die Vorstellung, daß die Summe individueller intentionaler Verhaltensweisen ein nicht-intendiertes Ergebnis zur Folge hat, welches aber wiederum doch allen zum Vorteil gereicht: Man orientiert sich nur an seinen Eigeninteressen, wird die Rechtsordnung aber aus Angst vor Strafe (nicht aus Einsicht) respektieren, was zur (unbeabsichtigten) Folge hat, daß alle in Rechtssicherheit leben können. Zu dieser Einsicht ist keine moralische Motivation vonnöten, sie erinnert eher an ökonomische Überlegungen wie z. B. an Adam Smiths

⁹ Im Kontext der Schrift “Zum ewigen Frieden” kann das Zitat sicherlich auch so verstanden werden, daß Kant damit lediglich ausdrücken wollte, daß eine “republikanische” Verfassung, die die am schwersten zu errichtende sei, nicht notwendigerweise ein “Staat von Engeln” sein müsse, sondern daß man die Menschen dazu zwingen könne, wenn schon nicht ein moralisch guter Mensch, so doch wenigstens ein guter Bürger zu werden (vgl. Kant 1998b: 223 f.). In diesem Sinne könnten die Institutionen des liberalen Staates also ihren Beitrag zur “Verbesserung” des Menschen leisten. Entscheidend und paradigmatisch für die modus-vivendi-Konzeption ist aber, daß er davon ausgeht, daß die Institutionenordnung bzw. der

Diktum, daß wir unsere Nahrung nicht dem Wohlwollen des Metzgers oder Bäckers verdanken, sondern deren Eigennutz, uns ihre Waren zu verkaufen. “Mit großer Genugtuung haben frühe liberale Denker die politische Gemeinschaftsordnung daher mit privatrechtlich organisierten Wirtschaftsbetrieben, vornehmlich aus der Versicherungsbranche, verglichen” (Kersting 1998: 108 f.). Robert Nozicks (1976) moderner Versuch, die politische Gemeinschaftsordnung als “Rechtsschutzversicherung” zu rekonstruieren, zeigt beispielsweise aber auch auf, wie unvollständig diese Konzeption ist (vgl. Kersting 1994: 316 f.): Sein kontraktualistisches Argument beruht auf von ihm postulierten, aber nicht begründeten natürlichen (moralisch gehaltvollen) Menschenrechten. Das weist darauf hin, daß eine moralisch indifferente bzw. moralfreie Konzeption des Zusammenlebens von Menschen nicht gelingen kann, ohne einen Rückgriff auf “etwas Moralisches” scheint es nicht zu gehen. Auch die ökonomische Theorie der Demokratie (vgl. Downs 1968), die von dem Gedanken ausgeht, daß politische Parteien ihre Politikangebote einem Warenprodukt gleich auf einem Markt anböten und dieses Produkt von den Wählern dann mit deren Stimmen gekauft werde, verkennt m. E., daß politische Entscheidungen einer anderen Logik als Marktentscheidungen gehorchen und dies auch so sein sollte. Politisches Handeln läßt sich nicht ausschließlich auf die reine Anwendung des Kosten-Nutzen-Kalküls reduzieren, sondern muß eine moralische Dimension beinhalten. Das wird im folgenden Kapitel noch deutlicher werden.

Dies ist im Prinzip auch die Schlußfolgerung der Diskussion des Böckenförde-Paradoxons, der zweiten These zur liberalen Demokratie. Ausgehend von der Überlegung, daß ein freiheitlicher Staat keine positive Sozialidee formulieren könne, und sich die Bürger irgendwie an vorstaatlichen bzw. vopolitischen Grundlagen, Werten, Traditionen usw. orientieren müßten, wurde diskutiert, ob diese Grundlagen im Verschwinden begriffen sind oder regeneriert werden können. Dabei klang die Bedeutung *zivilgesellschaftlicher Assoziationen als Garant gesellschaftlicher Moral* an. Die Ansicht, eine Staatserrichtung sei hingegen auch mit einem “Volk von Teufeln” möglich, konnte zunächst nicht überzeugen, bedarf aber noch einer weiteren Diskussion.

Rechtswang *alleine* ausreichen, den moralisch schlechten (bzw. nicht guten) Menschen zum guten Bürger zu machen. Der Begriff der modus-vivendi-Konzeption wird unter Punkt 3 nochmals aufgenommen.

Während die Diskussion der Fukuyama-These die Frage nach den Bestandsbedingungen und nach den Grundlagen der liberalen Demokratie ins Zentrum rückte, so legt die Auseinandersetzung mit dem Böckenförde-Paradox die Vermutung nahe, daß die *moralischen Grundlagen der liberalen Demokratie in einer moralischen Qualität der Bürger zu suchen* sind, da der liberale Staat als solcher keine Moralität vorschreiben und kein Gemeinwesen ohne Moralität auskommen kann. Letzterem – der Widerlegung der modus-vivendi-Konzeption – gilt das folgende Kapitel.

2.3 Zusammenfassung

Die in den zwei Thesen zur liberalen Demokratie zusammengeführte aktuelle demokratiethoretische Diskussion kann man nun folgendermaßen zusammenfassen und charakterisieren:

- a) Die Prinzipien der liberalen Demokratie können mehr oder weniger als konkurrenzlos anerkannt werden, die empirische Ausgestaltung der Demokratie zeigt aber durchaus noch Mängel und Defekte;
- b) Es herrscht eine gewisse Unsicherheit über die Chancen und Risiken des Fortbestandes der liberalen Demokratie;
- c) Die Frage der Bestandssicherung der liberalen Demokratie führt direkt zu der Frage nach den moralischen Grundlagen der Gesellschaft;
- d) Moralische Grundlagen der Gesellschaft werden im Zusammenhang mit dem Begriff der Zivilgesellschaft und der Frage nach "moralischen Ressourcen" bei den Bürgern diskutiert, aber es wird selten darauf eingegangen, wie diese moralischen Grundlagen auf der Seite der Bürger konkret ausgestaltet werden könnten bzw. müßten.

Deshalb erscheint es mir sinnvoll zu zeigen, warum bestimmte liberale Bürgertugenden zu den Bestandsbedingungen der liberalen Demokratie zählen und wie diese Bürgertugenden inhaltlich ausgestaltet sein müßten. Bevor dies getan wird, soll aber systematisch begründet werden, warum die modus-vivendi-Konzeption als Grundlage eines modernen Gemeinwesens zurückzuweisen ist.

3 Zurückweisung der modus-vivendi-Konzeption des Liberalismus

Der Begriff des “modus vivendi” wird – als Kennzeichnung einer bestimmten (liberalen) politischen Konzeption – in der Debatte um den politischen Liberalismus unterschiedlich gebraucht. Ich werde ihn im Folgenden in der eben schon genannten Weise verwenden, also damit jene Position bezeichnen, die eine Staatserrichtung und -erhaltung ohne Rückgriff und ohne Bezug auf eine wie auch immer ausgestaltete Moralität bei den Bürgern für möglich hält. Folgerichtig ist als Urvater dieser Konzeption eher Thomas Hobbes als Kant zu nennen.¹⁰ Hobbes zielt darauf ab, den Herrschaftsvertrag und die Einhaltung der Gesetze auf das nicht-moralische Prinzip der Klugheit zu gründen (vgl. Larmore 1995a: 140 f.) bzw. auf die Angst des Bürgers vor Strafe und Repression seitens des Leviathans. Es handelt sich dabei also weniger um eine wirkliche Befriedung des Kampfes aller gegen alle, sondern eher um einen Waffenstillstand. Die Menschen des hobbesianischen Naturzustandes, die als rationale Egoisten (im Sinne eines homo oeconomicus) zu begreifen sind (vgl. Kersting 1994: 67), werden nur aus strategischer Überlegung bzw. aus individuellem Nutzenkalkül, nicht aber aufgrund einer inneren moralischen Einsicht oder Einstellung darauf verzichten, sich durch “List und Gewalt” von allen Anderen das zu holen, was sie gerade wollen – eine Verhaltensweise, die ihnen ansonsten ausdrücklich zugestanden wird (vgl. Hobbes 1980: 114). Der Kern des modus-vivendi-Zustandes ist, daß die Bürger *prinzipiell* eigennützig und ohne moralische Reflexion handeln, und sich *dann* und *nur dann* an bestimmte Regeln halten, wenn sie der Meinung sind, es sei für sie *günstiger* bzw. *klüger*. Sie handeln also nur dann in einer (gleichwohl rein äußeren) Übereinstimmung mit der Rechtsordnung, wenn sie davon überzeugt sind, daß der Nutzen eines Gesetzesbruches geringer ist als die Kosten der zu erwartenden Strafe:

“Es ist durch sich offenbar, daß die Handlungen der Menschen vom Willen, und der Wille von Hoffnung und Furcht ausgeht, dergestalt, daß die Gesetze mit Willen verletzt werden, sooft sich ein größeres Gut oder ein kleineres Übel von ihrer Verletzung als von ihrer Beobachtung erwarten läßt” (Hobbes 1959: 124).

¹⁰ Vgl. dazu Rawls’ Definition dieser “auf Hobbes zurückgehende(r) Richtung des Liberalismus. Darunter verstehe ich den Gedanken, daß eine geordnete Freiheit am besten durch eine geschickt konstruierte Verfassung erreicht werden kann, welche Eigen- (Familien-) und Gruppeninteressen mit Hilfe verschiedener Vorkehrungen wie etwa des Gleichgewichts der Kräfte so zu lenken versteht, daß sie gesellschaftlichen Zwecken dienen. Wir finden diese Auffassungen bei Montesquieu (1748), Hume (1741), Madison (1788) und Kant (1796). Zu einer rein Hobbeschen Lehre wird diese Richtung in dem Maße, in dem Eigen- (Familien-) und Gruppeninteressen als die einzig verfügbaren oder einzig politisch relevanten Arten der

Kants paradigmatisches Diktum bzgl. des "Volkes von Teufeln" wurde deshalb genannt, weil er das Problem explizit für "auflöslich" hielt, *allein* durch den Rechtszwang (bzw. die institutionelle Ordnung) solchermaßen "schlechte" Menschen dazu zu bringen, "gute" Bürger zu werden. Mit anderen Worten: Die Institutionen so zu gestalten, daß die Kosten des Rechtsbruches für ein Individuum *immer* höher sind als der jeweilige Nutzen, den es durch die Nichtbefolgung einer Rechtsnorm erzielen kann. Nach dieser Denkart kann und soll von den Bürgern nicht erwartet werden, daß diese *selbständig* zwischen "gut" und "böse" unterscheiden. Es müßte genügen, daß sie einfach nur *gesetzesgemäß* handeln, sie müssen aber nicht davon überzeugt sein, daß die Rechtsnormen und Gesetze auch (in einem normativen Sinne) *gerecht* sind und deswegen auch aus "innerer" Motivation befolgt werden könnten (vgl. Kolakowski 1993: 171). Modus vivendi heißt also zusammengefaßt, daß die Bürger ihr Tun und Lassen nicht an moralischen Prinzipien zu orientieren haben, und von ihnen keine innere Motivation bezüglich der Befolgung von Rechtsnormen erwartet werden kann, sondern sie allein durch die institutionelle Ordnung dazu gebracht werden können, sich aus reinem Eigeninteresse "formalrechtlich" korrekt zu verhalten.

Begriffliche Schwierigkeiten ergeben sich, wenn nicht beachtet wird, daß die eben genannte und auch von Rawls als "modus vivendi" bezeichnete Position nicht derjenigen entspricht, mit der Larmore seine Position des politischen Liberalismus bzw. der politischen Neutralität bezeichnet (vgl. Larmore 1995a: 74 ff). Larmore selbst sieht zwischen seiner eigenen (die *er* modus vivendi nennt) und Rawls' Position lediglich terminologische Differenzen (vgl. 1995b: 141, Fn. 14). Dies wiederum trifft m. E. nicht zu, denn seine Vorstellung von politischer Neutralität, daß ethische Fragen des Guten nicht auf die politische Agenda gehörten und nur "abstrakte" Verfahrensregeln gemeinsam geteilt werden könnten, entspricht nicht Rawls' Idee eines übergreifenden Konsens, der stärkere Annahmen über die Gemeinsamkeiten der Bürger macht. Folgerichtig sollten Larmores und Rawls' Positionen besser als zwei zu unterscheidende liberale Modelle gesellschaftlicher Integration benannt werden, die aber zusammengenommen wiederum den kommunitaristischen entgegensetzen sind (vgl. Forst 1995: 197 f.). Mit Larmore

Motivation angesehen werden; natürlich haben Montesquieu, Hume, Madison und Kant insoweit eine andere Auffassung." (Rawls 1997b: 295, Fn. 2)

und Rawls sind zwei Vertreter des politischen Liberalismus genannt, also eines Ansatzes, der in Äquidistanz zum Kommunitarismus und zum genannten hobbesianischen (bzw. kantischen) *modus vivendi* steht und einen Mittelweg zwischen beiden einschlagen will (vgl. Larmore 1995b: 141; Rawls 1997b: 330) – wobei Larmores Position näher dem *modus-vivendi*-Pol und Rawls (inzwischen) den Kommunitaristen näher steht.

Ausgehend von der Vermutung, daß es für die Existenz einer *modus-vivendi*-Gesellschaft (im eben genannten Sinne) bisher keine empirischen Belege gibt, da auch in fortgeschrittensten Gesellschaften noch immer “Reste eines Gewissens” erhalten geblieben seien (vgl. Kolakowski 1993: 166), soll nun begründet werden, warum eine (moderne) Gesellschaft auf Grundlage dieses *modus vivendi* auch theoretisch, also aufgrund interner struktureller Schwächen, nicht werden bestehen können, warum also ein *modus-vivendi*-Liberalismus ein soziologisches Artefakt bleiben wird. Die ersten beiden Argumente gegen die *modus-vivendi*-Konzeption zielen darauf ab, daß es die institutionelle Einrichtung eines Staates schlicht und einfach nicht leisten kann, *in allen erdenklichen Fällen* die “schlechten” Menschen dazu zu bringen, “gute” Bürger zu werden bzw. die konkurrierenden Partikularinteressen gegeneinander auszuspielen. Es wird dagegen die These vertreten, daß staatliche bzw. rechtliche Institutionen damit – wenn man diese Begriffe hier gebrauchen kann – kognitiv und funktional überfordert seien. Zum einen, weil nicht alle gesellschaftlichen Prozesse durch den Rechtszwang gesteuert werden können, zweitens, weil eine vernünftige demokratische Willensbildung auf dieser Grundlage schwer denkbar ist. Das dritte Argument verweist darauf, daß Rechtsnormen, die dauerhaft gelten sollen, auch aus innerer Einsicht befolgt werden müssen, weil sonst die Überwachungskosten zu hoch werden. Schließlich soll viertens gezeigt werden, daß eine *modus-vivendi*-Gesellschaft an einem inhärenten Stabilitätsproblem leidet. Es wird also nun ausführlich begründet, was bereits als Ergebnis der Diskussion des Böckenförde-Paradoxons angesprochen wurde.

3.1 Steuerungsdefizit des Rechts

Wenn es stimmt, daß das positive Recht im Laufe seiner historischen Entstehung und wachsenden Durchdringung immer weiterer Kreise des gesellschaftlichen und privaten Lebens die dort vorgefundenen moralischen Normen und das ungeschriebene Gewohnheitsrecht in sich aufgenommen hat (vgl. Habermas 1994a: 580 ff), dann ist dies ein Hinweis darauf, daß das positive Recht als eine Hülle anzusehen ist, die moralische Normen umkleidet bzw. transportiert: Das Recht steht moralischen Inhalten demnach nicht indifferent gegenüber. Nun ist nicht anzunehmen, daß es die rechtliche Ordnung leisten kann, *für alle erdenklichen Fälle des menschlichen Lebens* schon eine positive Satzung bereitgestellt zu halten, die moralische Normen im oben genannten Sinne "transportieren" und durchsetzen kann. Es kann weiterhin auch nicht davon ausgegangen werden, daß in allen Fällen die bestehende rechtliche Regelung tatsächlich durchgesetzt werden kann. Das Vorhandensein solcher Lücken bzw. Defizite ist kein spezifisch modernes Problem, sondern wurde schon von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik bei der Diskussion über das Billige und das Gerechte behandelt.¹¹ Es kann auch mit dem (modernen) Beispiel illustriert werden, daß bestimmte, in positives Recht gekleidete moralische Normen bezüglich des Schutzes der Menschenwürde in den herkömmlichen Print- und Fernsehmedien zwar durchgesetzt und geschützt werden können, aber kaum, wenn menschenverachtende Inhalte z. B. via Internet veröffentlicht werden. In diesem Fall hat das (meist nationalstaatliche) Recht kaum noch eine Handhabe, die Verletzung einer *prinzipiell* rechtlich bewehrten moralischen Norm mit Strafe zu sanktionieren. In einem solchen Fall bleibt dem Gesetzgeber eigentlich nur die Hoffnung, daß die Bürger diese – möglicherweise nie endgültig zu schließende – "Gesetzeslücke" nicht ausnutzen:¹²

"Nun unterscheiden sich soziale Systeme offenbar nach dem Maße, in dem sie auf die autonome moralische Selbstdisziplinierung und die zivilisierte Selbststeuerung ihrer

¹¹ "Wenn also nun das Gesetz allgemein spricht, aber dabei ein Fall eintritt, der dem Allgemeinen widerspricht, so ist es, soweit der Gesetzgeber allgemein formulierend eine Lücke läßt, richtig, dies zu verbessern, wie es ja auch der Gesetzgeber selbst getan hätte, hätte er ihn ins Gesetz aufgenommen. (...) Was also das Billige ist, nämlich daß es gerecht ist und besser als ein bestimmtes Gerechtes, ist klar. Daraus ergibt sich auch, wer der Billige ist. Denn wer sich für solches entscheidet und darnach handelt, und wer es nicht zum Schaden anderer mit dem Recht übermäßig genau nimmt, sondern zum Nachgeben bereit ist, auch wo er das Gesetz auf seiner Seite hätte, der ist billig. Das entsprechende Verhalten ist die Billigkeit, eine Art von Gerechtigkeit also, und als Verhalten von ihr nicht verschieden." (Aristoteles 1995: 228)

¹² Eine Gefahr für den Bestand einer Rechtsordnung wird bei wachsender Ausnutzung derartiger Gesetzeslücken darin gesehen, daß sich das Recht, wenn es seine Fähigkeit auf unbedingte Durchsetzung verliert, selbst ab absurdum führt, denn gerade in der Zwangsfunktion unterscheidet es sich ja von "herkömmlichen" sozialen Normen. Und je weniger die Verletzung

Angehörigen *angewiesen* sind (bzw. umgekehrt ausgedrückt: nach dem Maß, in dem sie Defizite solcher Selbststeuerung durch den Einsatz der Medien des Rechts(zwanges) und des Geld(anreizes) *nicht* zureichend *kompensieren* können); in dieser Dimension weisen komplexe Gesellschaften und ihre Teilsysteme einen eminenten funktionalen Bedarf an "verantwortungsethischen" Massensorientierungen (und nicht nur an Verantwortungsethik bei Eliten und Experten) auf (Offe 1989: 758, Hervor. im Orig.).

Man sollte also anerkennen, daß nicht alle Kollektivgutentscheidungen einer Gesellschaft allein durch Rechtszwang, sondern eher "auf dem Wege der ein- und umsichtigen, zugleich abstrakten und solidarischen Entfaltung eines zivilisierten Gemeinsinns gelöst werden" können (Offe 1989: 759). M. E. ist es zum Bestand der Rechtsordnung (und der Gesellschaft!) notwendig, daß die Bürger auch selbständig eine Unterscheidung von "gut" und "schlecht" treffen können, also das "Schlechte" auch dann nicht tun, wenn es – aus welchen Gründen auch immer – nicht bestraft werden kann und somit die Kosten des Gesetzesbruches niedriger wären als der Nutzen desselben. Wenn alle Bürger in dieser Situation nun entsprechend der modus-vivendi-Konzeption handeln, wäre die Rechtsordnung einem wahrscheinlich kaum zu stoppenden Erosionsprozeß ausgesetzt. "Zumindest für die Erhaltung der eigenen Rechtsordnung ist jede Gesellschaft auf ein ausreichendes Maß an freiwilliger Normkonformität und damit faktischer Moral ihrer Mitglieder angewiesen" (Baumann 1996: 2).

3.2 Problem der Willensbildung

Unter den Bedingungen einer modus-vivendi-Konzeption stellt sich das Problem einer demokratischen Willensbildung mit der Frage, wie denn demokratische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse als vernünftig angesehen werden können, wenn nicht davon ausgegangen werden kann, daß Bürger vorhanden sind, die zumindest teilweise bereit wären, das Gemeinwohl zu verfolgen. Dahinter steht das Unbehagen, die im Prinzip der Volkssouveränität ausgedrückte Selbstregierung des Volkes zu rechtfertigen, wenn man weiß, daß diese der Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen zum Opfer fallen könnte (vgl. Offe/Preuss 1991: 148). Wie ist z. B. ein Wahlergebnis zu beurteilen, wenn man den Bürgern unterstellen

positiver Rechtsnormen sanktioniert wird, desto eher werden die Bürger sich fragen, warum sie sich denn noch an rechtliche Regelungen halten sollten.

muß, daß diese nur nach rein strategischen Gesichtspunkten auf Grundlage ihrer partikularen (möglicherweise egoistischen) Interessen ihre Wahlentscheidung treffen? Und ist es wirklich möglich, daß durch die Institutionen der repräsentativen Demokratie aus der Vielzahl dieser Partikularinteressen ein für alle gemeinsames Gutes geformt werden kann? Damit ist präzise Rousseaus Kritik an einer repräsentativen Gesetzgebungskörperschaft formuliert, in der nicht mehr der Gemeinwille (*volonté générale*) und damit das Gemeinwohl formuliert werde, sondern nur noch die Summe individueller Interessen (*volonté de tous*). Anstatt zu fragen, was für die gesamte Gesellschaft, also für alle Bürger gut sei, rücke der Vorteil bestimmter Individualinteressen und Parteien in den Vordergrund (vgl. Rousseau 1995a: 87 f.).

Ronald Dworkin (1993: 93 ff) bezeichnet diese Unterscheidung auch mit den Begriffen des statistischen und des gemeinschaftlichen kollektiven Handelns: Statistisch sei gemeinschaftliches Handeln dann, wenn es nur in der Summe dessen besteht, was die einzelnen Gesellschaftsmitglieder für sich tun, ohne Bewußtsein, als Gruppe zu handeln (vgl. *volonté de tous*). Beim gemeinschaftlichen kollektiven Handeln setzen die einzelnen Individuen bei ihrem (politischen) Handeln jedoch die Existenz der Gruppe bzw. des Staatsvolkes voraus und orientieren sich daran (vgl. *volonté générale*). M. E. ist evident, daß eine demokratische Willensbildung nach dem zweiten Muster "bessere" bzw. "vernünftiger" Ergebnisse produzieren wird, da eine vernünftige politische Einigung kaum denkbar ist, solange jeder nur auf seinem partikularen Standpunkt verharrt und somit ein Blick auf mögliche Gemeinsamkeiten verstellt wird. Außerdem blendet die *volonté-de-tous*-Vorstellung aus, daß sich im Zuge einer demokratischen Willensbildung die Präferenzen eines Individuums durchaus ändern können, vor allem, wenn es sich dazu bereit erklärt, seine Interessen in Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Wünschen und Zielen zu stellen (vgl. Taylor 1996: 260). Darüber hinaus kann ein Verharren auf den eigenen Interessen ohne Berücksichtigung der Folgen, die eine Durchsetzung dieser Interessen in der Gesellschaft eventuell nach sich zieht, den "Teufelskreis der politischen Fragmentarisierung" (ebd.: 267; vgl. auch Kliemt 1996: 192) herbeiführen: Sollte es einer sozialen Gruppe gelingen, ihre rein partikularen Wünsche über das politische System in der Gesamtgesellschaft durchzusetzen, wird dies bei anderen

Gruppen auf völliges Unverständnis stoßen, was diese wiederum dazu motivieren wird, in Zukunft auch nur rein partikuläre Interessen zu artikulieren usw.

Eine politische Einigung wird aber dann erleichtert, wenn nicht verallgemeinerungsfähige Interessen ausgeklammert und in den Bereich der politischen Willensbildung nur solche Präferenzen eingebracht werden, von denen man annehmen kann, daß diese auch von anderen Bürgern geteilt werden können. Demokratie ist mehr als eine Maschine, die lediglich gegebene Präferenzen aggregiert (vgl. Offe 1997: 93). Darüber hinaus dürfte ohne ein gewisses Verantwortungsgefühl gegenüber der Gesellschaft (bzw. dem Staat) ohnehin niemand zur Wahl gehen ("paradox of voting"): Wenn man bedenkt, wie gering der eigene Anteil an der Gesamtzahl der abgegebenen Stimmen ist und wie gering damit die Wahrscheinlichkeit ist, entscheidenden Einfluß auf das Wahlergebnis nehmen zu können, dann sind die "Kosten" eines Wahlganges (Informationskosten, Zeitaufwand, allg. Opportunitätskosten) immer höher als der vermeintliche "Nutzen" (vgl. Kühnel/Fuchs 1998).

Der Prozeß der politischen Willensbildung kann sich nicht in einem "deal" der gegenseitigen Interessen erschöpfen, wenn er die normativen Anforderungen der Demokratie erfüllen soll, wie sie oben unter dem Schlagwort des "Kampfes um Anerkennung" erwähnt wurden. Damit der "output" dieses Prozesses allgemeinverträglich wird, kann der "input" nicht ausschließlich egoistisch sein. Das demokratische Rechtsetzungsverfahren (parlamentarischer Gesetzgebungsprozeß auf Legitimationsbasis einer demokratischen Wahl der gesetzgebenden Körperschaft) ist also "darauf angelegt, daß die Staatsbürger von ihren Kommunikations- und Teilhaberechten *auch* einen gemeinwohlorientierten Gebrauch machen, der politisch zwar angesonnen, aber rechtlich nicht erzwungen werden kann" (Habermas 1994b: 678, Hervor. im Orig.).

3.3 Mangelnde Motivation für rein legales Handeln

Das dritte Argument, warum eine modus-vivendi-Konzeption auf Dauer empirisch nicht stattfinden können, basiert auf der Vermutung, daß Rechtsnormen, die nicht *auch* aus innerer Einsicht befolgt werden (können), früher oder später eben nicht mehr befolgt werden.

Die Vermutung, daß eine Demokratie nur dann funktioniere, wenn ihre Bürger einen "irrationalen Stolz" (Fukuyama 1992: 21) auf die demokratischen Institutionen entwickelten, trifft m. E. nicht zu. Gleichwohl scheint aber die Überlegung richtig, daß die Integration einer Gesellschaft besser gelingen kann, wenn sie auf einer mehr oder weniger gemeinsam geteilten Auffassung beruht, was gut und richtig ist und nicht lediglich davon ausgegangen wird, daß die Bürger nur rein *gesetzesgemäß* handeln. Hinzu kommt, daß unter der Bedingung, daß Rechtsnormen nicht aus innerer Überzeugung, sondern nur deshalb befolgt werden, weil sie zwangsbewehrt sind, die Überwachungskosten für den Staat schnell zu hoch werden und die Rechtssicherheit für alle Bürger sinkt (vgl. Höffe 1999: 198). Die Bürger müßten immer und überall kontrolliert werden, weil sie jederzeit geneigt wären, das Recht zu ihren Gunsten zu mißachten, sobald eine überwachende und strafende Instanz kurzzeitig abwesend ist. Eine solche Gesellschaft würde aber jede Freiheitlichkeit erdrücken: "Je weniger das Gemeinschaftsleben durch andere Dinge als die nackte Angst vor Strafe geregelt ist, desto mehr benötigt man Gesetze und gesetzgeberische Maßnahmen, die in unser Leben eingreifen, desto repressiver wird das Gesetz" (Kolakowski 1993: 172). Da sich die Zwangsressourcen des Staates schließlich auch erschöpfen können, wäre einer derartigen *modus-vivendi*-Gesellschaft also kein langes Leben gewährt. Warum Bürger einem Gesetz folgen, hängt also *auch* von gesellschaftlichen Bedingungen bzw. moralischen Dispositionen seitens der Bürger ab, die nicht allein durch das Gesetz gesichert werden können (ebd.: 173).

3.4 Mangelnde Stabilität

Die gerade angesprochene Schwäche einer *modus-vivendi*-Gesellschaft, ihren Fortbestand und ihre Stabilität zu sichern, ist schließlich als das Hauptargument gegen diese Konzeption anzusehen. Es ist vielleicht denkbar, daß "ein Volk von Teufeln" einen Staat errichtet (weil alle davon profitieren), aber sie werden ihn kaum erhalten können: "Although (...) the social contract originates in pure self-interest, its duration in time cannot be accounted for in terms of interest alone" (Offe/Preuss 1991: 156). Wenn keine "innere" bzw. moralische Bindung an das zum Zeitpunkt des (Gesellschafts-/Herrschafts-) Vertragsschlusses gegebene Versprechen, den Vertrag

auch einzuhalten, vorliegt, wird ein Vertragspartner immer versucht sein, den Vertrag zu brechen, sobald er damit Vorteile für sich erzielen kann.

Als Beispiel hierfür könnte ein Waffenstillstandsabkommen zwischen zwei Staaten dienen, das nur aufgrund der zum Zeitpunkt des Abschlusses geltenden Bedingungen von den Kriegsparteien unterzeichnet wurde, da es zu diesem Zeitpunkt in beider Länder Interesse lag, die Kampfhandlungen einzustellen. *Prinzipiell* können die Vertragsparteien aber noch bereit sein, ihre Interessen weiterhin auf Kosten der anderen Partei zu verfolgen, und sobald sich beispielsweise dem einen Land im Gegensatz zum anderen die Möglichkeit eröffnet, (wieder) aufzurüsten, wird es die Kampfhandlungen wieder aufnehmen. Gerade darin unterscheidet sich die als Waffenstillstand zu denkende *modus-vivendi*-Konzeption von einem wirklichen Friedensvertrag. Analog dazu könnte auch eine (gesellschaftliche) Einigung genannt werden, die zwar aus gemeinsamen Verhandlungen hervorgegangen ist, aber auf Eigen- oder Gruppeninteressen gründen (z. B. Arbeitsbeziehungen): Wenn sich nun die ökonomischen Rahmenbedingungen gegenüber denen zum Zeitpunkt des Tarifabschlusses dahingehend ändern, daß beispielsweise die Arbeitgeber einen strukturellen Machtzuwachs verzeichnen konnten (beispielsweise durch die Möglichkeit, im Ausland günstiger zu produzieren), dann werden diese wahrscheinlich versuchen, die getroffene Vereinbarung zu unterlaufen, da sie ja aufgrund ihrer inzwischen gewachsenen Macht von ihrem Gegner nicht mehr viel befürchten müßten. An diesem Beispiel kann auch verdeutlicht werden, daß ein Kompromiß immer fragil bleiben muß: "Die gesellschaftliche Einheit ist dann nur eine scheinbare, insofern ihre Stabilität davon abhängig ist, daß die Umstände so bleiben, daß die glückliche Übereinstimmung der Interessen bestehen bleibt" (Rawls 1997b: 309). Die "höhere Stufe" des Kompromisses wäre schließlich ein Konsens, der nicht mehr in Frage gestellt wird, weil er von beiden Parteien schließlich als die eigene Position angesehen werden kann, denn im Konsens sind die Interessengegensätze aufgehoben und nicht nur "eingefroren" wie beim Kompromiß. Zumindest in grundsätzlichen Fragen des Zusammenlebens sollte ein Konsens und nicht nur ein Kompromiß erzielt werden, um die Stabilität einer Gesellschaft zu erhalten.

Die beiden genannten Beispiele verweisen auf die in der praktischen Philosophie immer wieder diskutierte Frage, warum man sich überhaupt an einen Vertrag halten

sollte (z. B. Bürger an den Gesellschaftsvertrag), wenn es gelingt, sich der Strafe zu entziehen, wenn der Rechtszwang also nicht greifen kann. Etwa nur aufgrund des hobbesianischen Diktums *pacta sunt servanda*? (vgl. Kolakowski 1993: 171) Ein virtuell zu nennender "Urvertrag", in dem sich die potentiellen Vertragspartner schon darauf geeinigt haben, daß geschlossene Verträge zu halten sind, scheint bei jedem Vertragsschluß zumindest implizit vorausgesetzt werden zu müssen. Und diese freiwillige Bereitschaft, sich auch ohne äußeren Zwang an eine gemeinsam vereinbarte Regel zu halten, hat m. E. eindeutig moralischen Charakter.

3.5 Zusammenfassung

Als Resümee kann nun festgehalten werden, daß die Annahme, eine Gesellschaft, speziell die einer liberalen Demokratie, könne auch dann bestehen, wenn die Bürger keinerlei moralische Orientierungen zeigten und nur durch äußeren Rechtszwang "gesteuert" würden, keine Plausibilität beanspruchen kann. Das positive Recht kann nicht alle erdenklichen Details des menschlichen Lebens mit Hilfe des Rechtszwanges regeln, und wenn dies trotzdem versucht würde, dann ginge der für den *liberalen* Staat konstitutive Aspekt der Freiheitlichkeit verloren, also die liberale Errungenschaft, daß sich der Staat nicht in alle Bereiche des (privaten) Lebens einmischen darf. Auch bezüglich des für einen *demokratischen* Staat konstitutiven Bereiches der politischen Willensbildung bzw. der demokratischen Gesetzgebung konnte gezeigt werden, daß dieser ohne eine gewisse gemeinschaftliche Orientierung der Bürger jenseits des nackten Eigeninteresses nicht vernünftig denkbar ist.

Aber wäre die *modus-vivendi*-Konzeption eventuell für einen nicht-liberalen und nicht-demokratischen, also autoritären Staat denkbar? Auch dies muß zurückgewiesen werden, obwohl man zugeben kann, daß es aus reinem Eigeninteresse rational sein kann, einen Staat zu gründen (vgl. Hobbes). Für die *Erhaltung* einer staatlichen Rechtsordnung ist aber wiederum die innere Bereitschaft vonnöten, einmal getroffene (rechtliche) Vereinbarungen auch dann nicht zu brechen, wenn man die faktische Macht dazu hätte und nicht sanktioniert werden könnte. Eine reine *modus-vivendi*-Gesellschaft müßte immer wieder in den Naturzustand zurückfallen, weil die Individuen häufig eine Situation vorfinden

werden, in der sie ihren eigenen Vorteil durch Nichtbefolgung der allgemeinen Rechtsordnung maximieren könnten.

Eine gewisse "politische Kompetenz" (Dahl 1992: 45) oder eine "demokratische Sittlichkeit" (Wellmer 1993: 184 f.), zusammengefaßt ein "kompetenter Bürger" (Münkler 1997) scheint also vonnöten, und zwar nicht nur im Interesse des Erhalts eines freiheitlichen Staates, sondern auch zum Vorteil eines jeden Bürgers selbst. Denn vor allem der einzelne Bürger profitiert davon, wenn ein Rückfall in den Naturzustand unwahrscheinlich und der Staat nicht gezwungen wird, mangels freiwilliger Rechtsbefolgung der Bürger restriktive Kontrollen durchzuführen. Das heißt aber nicht, daß die Bürger also aus reinem *Eigeninteresse* moralisch handeln könnten und sollten – abgesehen davon, daß dies den Begriff der Moral sinnlos machen würde: "Morality is not the same thing as self-fulfillment or the good life" (Larmore 1992: 186). Eine handlungsleitende moralische Disposition tritt dagegen dann auf den Plan, wenn man seinen Vorteil auf Kosten anderer maximieren könnte und es dann aus moralischen Erwägungen doch nicht tut. Daß sich dieses moralische Handeln *langfristig vielleicht auch* persönlich lohnen *kann*, soll dabei nicht ausgeschlossen werden und ist vielleicht eine Hoffnung aller moralisch handelnden Personen; es sollte einen aber nicht zu dem Fehlschluß verleiten, daß deswegen jedes moralische Handeln letztendlich doch eigennützig sei.

Soll die Erkenntnis, daß der moralische Bürger als individueller Akteur zu einer "knappen Ressource" der politischen Ordnung werden kann (vgl. Detjen 2000: 12) und deswegen mehr Beachtung verdiene, nun in eine Demokratietheorie einfließen, dann sollte diese im Gegensatz zu herkömmlichen demokratietheoretischen Positionen in zwei Richtungen weiterentwickelt werden (vgl. Offe/Preuss 1991: 168):

- a) Von der Makroperspektive (Institutionen der repräsentativen Demokratie) hin zur Mikroebene der politischen Willensbildung in der Zivilgesellschaft, die nicht nur als ein "Ausfluß" der Institutionen gedacht werden kann;
- b) Von der Quantität zur Qualität: Anstatt den Fokus weiterhin auf eine mögliche *Ausweitung* politischer Partizipation zu legen, sollte die Frage in den Vordergrund gerückt werden, wie die Präferenzen und Interessen, die in den politischen Prozeß eingebracht werden, "verbessert" werden könnten.

Im folgenden Kapitel soll anhand der genannten drei liberalen Theoretiker untersucht werden, welche (moralisch gehaltvollen) Anforderungen an die Bürger in liberaldemokratischen Systemen gestellt werden müssen, damit die Gesellschaft nicht in die modus-vivendi-Konzeption "abdriftet", die die liberale Demokratie, wie eben gezeigt, von innen zerstören würde. Damit ist nicht gesagt, daß auf eine "kluge Einrichtung" der Institutionenordnung verzichtet werden kann, es soll vielmehr im Sinne einer "Auch-Tugend-Theorie" (Höffe 1999: 192) die Meinung vertreten werden, daß die personalen Erfordernisse (Bürgertugenden) eine hilfreiche und notwendige Ergänzung zur Verfassungsordnung darstellen. Genauso wie eine Demokratie ohne eine funktionierende liberale Institutionenordnung als "defekt" bezeichnet werden kann, so ist mit nur ihre Individualinteressen verfolgenden und moralfreien Bürgern auch keine liberale Demokratie zu machen – so die hier vertretene und eben begründete These. Da in dieser Untersuchung darüber hinaus der Bestand einer liberalen Demokratie als ein normatives Ziel gilt, muß das Vorhandensein von liberalen Bürgertugenden, die die Mängel der modus-vivendi-Konzeption kompensieren können, ebenfalls als wünschenswert gelten.

4 Die liberalen Bürgertugenden

Auf der Suche nach spezifisch liberalen Bürgertugenden ist zu beachten, welche Implikationen die Begriffe der Bürgertugend und des Liberalismus mit sich bringen. Deswegen soll in einem ersten Schritt geklärt werden, was unter Tugend bzw. Bürgertugend zu verstehen ist. Bezüglich des Begriffs des Liberalismus ist von Interesse, in welchem historisch-sozialen Kontext sich dieser entwickelte bzw. auf welche soziale Herausforderung er als ideengeschichtliche Großideologie (vgl. Schiller 1995: 298) eine Antwort bereitzustellen versprach: Es ist in erster Linie das "Faktum des Pluralismus", das den Liberalismus hervorbrachte und nötig werden ließ. Von dieser sozialen Tatsache des Pluralismus ausgehend kann das Konzept des "politischen Liberalismus" inhaltlich bestimmt und seine innere Differenzierung und die Breite seines Spektrums deutlich gemacht werden. Dies geschieht, indem die eingangs genannten Protagonisten des (politischen) Liberalismus (im Gegensatz zu Larmore und Rawls spricht Dahrendorf nicht explizit von "politischem Liberalismus") auf mögliche (Mindest-) Anforderungen an die Bürger (Bürgertugenden) befragt werden. Dabei muß im Blick behalten werden, daß nach

spezifisch liberalen Bürgertugenden gesucht wird, von denen angenommen wird, daß sich diese von den klassischen aristotelischen unterscheiden (vgl. Strauss 1992: 197). Außerdem ist darauf zu achten, in welcher Beziehung diese Tugenden zu denen des Kommunitarismus stehen (vgl. z. B. MacIntyre 1987; Sandel 1995). Diese Untersuchung soll schließlich aufzeigen, daß auch von einem liberalen Standpunkt aus moralische Anforderungen an die Bürger gestellt werden können und sogar müssen. Dabei wird das Ziel verfolgt, im Gegensatz zu den Kommunitaristen einen moralischen Universalismus *nicht* zugunsten einer raum-zeitlich kontingenten und moralisch substantiellen Sittlichkeit aufgeben zu müssen (was mit der Anerkennung des Faktums des Pluralismus sowieso nicht vereinbar wäre). Abschließend soll ausblickend die Frage aufgeworfen werden, ob die geforderten liberalen Bürgertugenden in zeitgenössischen liberalen Demokratien empirisch vorhanden sind bzw. ob und wie diese gegebenenfalls erzeugt werden könnten.

4.1 Was sind Bürgertugenden?

Ganz allgemein gesprochen können Tugenden als moralische Eigenschaften, die jeder Mensch haben kann, definiert werden (vgl. Horster 1996: 529). Tugenden sind also moralische Dispositionen, die nicht von Natur aus zum Menschsein gehören, sondern die erworben werden müssen bzw. können. Wenn man nun Dahrendorfs (1965: 327 ff) Unterscheidung von privaten und öffentlichen Tugenden zugrunde legt, dann interessieren im Folgenden hauptsächlich die *öffentlichen* Tugenden, also diejenigen, die das Miteinander-Auskommen *in einer Gesellschaft* zum Zweck und Inhalt haben.

Wie eingangs erwähnt, kann sich die zeitgenössische politische Philosophie auf eine Vielzahl von historischen Konzepten und Entwürfen zur Notwendigkeit von Bürgertugenden beziehen (vgl. Münkler 1991b; Ottow 1998). Bereits in der Antike und in der frühen Neuzeit war die Vorstellung vorherrschend, daß der Zusammenhalt und die Stabilität einer Gesellschaft von den Tugenden der Bürger abhängen und nicht in deren reinen Interessenverfolgung oder dem (erzwungenen) Gehorsam gegenüber dem Gesetz gründen könne, wie dies in der *modus-vivendi*-Konzeption anklang. Die erste Formulierung eines Tugendkatalogs findet sich in Platons "Staat", in dem die vier Kardinaltugenden (Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit) genannt werden, ohne die eine vollkommene Stadt (Polis) nicht

existieren könne. Aristoteles wiederum unterscheidet zwischen Verstandestugenden (Weisheit, Verstand, Klugheit), die man durch Belehrung erlange und sittlichen Tugenden (z. B. Freigiebigkeit und Mäßigung), die man sich durch Gewohnheit aneigne. Eine Definition des antiken Tugendbegriffs könnte folgendermaßen lauten: “Die Tugend, auf die es der Antike ankommt, besteht in der zur zweiten Natur, zum Persönlichkeitsmerkmal gewordenen Bereitschaft, in wechselnden Situationen, also kontextgerecht, aus sich selbst heraus, freiwillig, zumindest vom ungehinderten Ausleben der Triebe und Wünsche Abstand zu nehmen” (Höffe 1999: 191). Bezüglich der Frage nach den Tugenden des *Bürgers* ist Aristoteles‘ klassische Definition zu nennen: “...der gute Bürger aber muß sich sowohl regieren lassen, wie auch regieren können, und dies ist die Tugend des Bürgers: die Regierung von Freien in beiden Richtungen verstehen” (Aristoteles 1996: 110).

Es soll hier nun nicht im Detail nachgezeichnet werden, welche Bürgertugenden in der Geschichte der politischen Philosophie im Einzelnen genannt wurden, sondern lediglich in Erinnerung gerufen werden, inwiefern auch noch nach der Antike klassische Autoren der politischen Ideengeschichte wie Machiavelli, Montesquieu, Rousseau und Tocqueville in verschiedener Weise darauf Wert legten, daß ein Staat, speziell eine Republik, auf die Tugendhaftigkeit seiner Bürger angewiesen sei: Machiavelli vertraut trotz seiner pessimistischen Anthropologie nicht allein auf eine institutionelle Lösung, sondern sieht in der Bürgermoralität einen wichtigen, wenn nicht *den* Stabilitätsfaktor der Republik schlechthin (vgl. Pinzani 1999). Für Montesquieu ist in der Demokratie (im Gegensatz zur Monarchie) die Bürgertugend als eine “zusätzliche Triebkraft” zur Erhaltung des Staates nötig (vgl. Montesquieu 1994: 120): “Man kann diese Tugend als Liebe zu den Gesetzen und zum Vaterland definieren. Diese Liebe fordert eine unablässige Entscheidung für das öffentliche Wohl unter Hintansetzung des Eigenwohls und schenkt uns dadurch alle Einzeltugenden” (ebd.: 138). Nach Rousseau ist ein Bürger dann tugendhaft, wenn sein Einzelwille mit dem Gemeinwillen übereinstimmt (vgl. Rousseau 1995b: 27 f.). Tocquevilles Erkenntnis, daß das von ihm analysierte demokratische Gemeinwesen der USA durch die “Sitten” bzw. “Gewohnheiten des Herzens” (Tocqueville 1985: 183) erhalten werde, wurde ja schon bei der Diskussion der zweiten These zur liberalen Demokratie deutlich.

Eingedenk dieser historischen Zeugnisse kann man schlußfolgern, daß es “vor allem diese Bereitschaft zur freiwilligen, durch niemanden erzwungenen Subsumption der eigenen Interessen unter das Wohl und die Funktionsimperative des Gemeinwesens [ist], die gemeint ist, wenn von politischer Tugend die Rede ist” (Münkler 1992: 25). Somit kann also der Tugenddiskurs dem Interessendiskurs gegenübergestellt werden (vgl. Münkler 1991b: 384 f.): Die Vertreter bzw. Protagonisten der Bürgertugend gehen davon aus, daß ein Individuum der Gemeinschaft vieles oder gar alles verdanke und somit dem Bestand der Gemeinschaft einen Wert an sich zusprechen. Außerdem glauben sie, daß davon ausgehend die Individuen das Ziel der Selbsterhaltung einer Gemeinschaft teilen und auch willens und in der Lage sind, ihre Interessen denen des Gemeinwohls unterzuordnen. Im Interessendiskurs wird hingegen eher vom hobbesianischen Menschenbild ausgegangen, wobei aber die destruktiven Neigungen der individuellen Interessenverfolgung durchaus gesehen werden. Als Lösung wird hier aber die Installation eines (repressiven) Souveräns vorgeschlagen, der diese Neigungen (mit Gewalt) im Zaun halten kann.

Eine knappe Definition von Bürgertugend könnte also folgendermaßen lauten: “Civic virtue is the public spirit required of citizens if a republic is to survive and flourish. It requires a readiness to set the public good above one’s private interests” (Canovan 1995: 1341). Eine ausführliche Definition bezeichnet Bürgertugend als

“die Bereitschaft zu freiwilligem, nicht durch die öffentliche Gewalt erzwungenem Verzicht, zu Verzicht auf die Aneignung oder den Gebrauch von Gegenständen ebenso wie zur Unterlassung von Handlungen, wobei dieser Verzicht keineswegs aus den unmittelbaren Interessen dessen, der verzichtet, resultiert. Zumindest kurzfristig gesehen, ist Tugend ein Dispositiv, das dem ungehinderten Ausleben der Triebe, der Durchsetzung von Interessen und der Verwirklichung von Wünschen entgegengesetzt ist. Auf den Zusammenhang von Tugend und Politik bezogen heißt das, daß die politische Gemeinschaft in den die öffentliche Sphäre betreffenden Wünschen und Handlungen der Bürger immer als eine in ihrem Eigenwert zu respektierende Größe mitgedacht werden muß. Bürgertugend verweigert sich der Vorstellung, Gesellschaft und Staat mitsamt ihren Institutionen seien wesentlich nichts anderes als bloße Ressourcen bei der Verfolgung der je eigenen Interessen” (Münkler 1994a: 67 f.).

Neben der freiwilligen Bereitschaft, seine Partikularinteressen im Sinne des Gemeinwohls hintenanzustellen, kann als ein weiteres Charakteristikum von Bürgertugenden genannt werden, daß diese stets flüchtig sind – eben weil die Bürger diese moralische Grundhaltung entweder freiwillig oder gar nicht verfolgen. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einer “Dialektik der Tugend” (Münkler

1991b: 388, 1994a: 73) sprechen: Gerade dann, wenn sie vorhanden sind und das Gemeinwesen stabilisiert ist, kann der Sinn für die Notwendigkeit der Tugenden leicht verloren gehen – und damit früher oder später auch sie selbst. Dies würde bedeuten, daß die Einsicht in die Notwendigkeit von Bürgertugenden erst dann (wieder) erkannt wird, wenn es “eigentlich schon zu spät ist.” Vor diesem Hintergrund könnte der Kommunitarismus-Debatte und dem Diskurs über die Notwendigkeit liberaler Bürgertugenden also die zeitdiagnostische Erkenntnis zugesprochen werden, daß sich die liberalen Demokratien zur Zeit genau an einer solchen Schwelle befindet (vgl. auch Kersting 1997a: 436 ff): Weil diese Tugenden nicht mehr vorhanden sind bzw. das zivilgesellschaftliche “Sozialkapital” der Gesellschaft abschmilzt (vgl. Putnam 1995, 1996), wird dieser Mangel nun thematisiert.¹³

Zur Vollständigkeit und in Parenthese soll abschließend nicht versäumt werden, den Mißbrauch des hier als “tugendhaft” eingeführten Grundsatzes “Gemeinnutz geht vor Eigennutz” im 3. Reich anzusprechen (vgl. Münkler 1991b: 403). Der Mißbrauch bestand darin, daß der Begriff der Tugend bzw. die Forderung, Partikularinteressen unter das Gemeinwohl zu stellen, eben nicht mit dem Ziel erhoben wurde, die Bestandsbedingungen einer Demokratie zu sichern, sondern lediglich als Mobilisierungsinstrument eines Systems benutzt wurde, das wie kaum ein anderes die Entmündigung des Menschen und des Bürgers vollzog. Selbstverständlich darf nicht übersehen werden, daß dem Tugenddiskurs leicht eine illiberale Note angehängt werden kann, da er eine prinzipielle Skepsis gegenüber individuell-partikularen Interessen hegt. Der Begriff der Tugend ist deswegen häufig mit dem Ruf behaftet, traditionalistisch zu sein, und seine Protagonisten werden nicht selten reflexartig als Konservative bezeichnet (vgl. Reese-Schäfer 1997: 309). Auch aus diesem Grund verfolgen die folgenden Ausführungen das Ziel, *liberale* Bürgertugenden zu formulieren, also dafür zu argumentieren, daß sich die Forderung nach Bürgertugenden mit den Prinzipien einer liberalen Demokratie nicht nur gut vereinbaren lassen, sondern sogar notwendiger Bestandteil einer freiheitlich-demokratischen politischen Ordnung sind.

¹³ Nach Kersting kann man folgendes “politpsychologisches Gesetz” wagen: “je krisenhafter die Verhältnisse, desto lauter der Ruf nach einer die Krisenerscheinungen durch geeignete Internalisierungsleistungen abfedernden Gemeinschafts-, Wert- und Tugenderziehung. Je stabiler die Verhältnisse, umso ungehemmter die Neigung, die Spannung zwischen den Affirmationsbedürfnissen der Gemeinschaft und dem Selbstverwirklichungsbegehren der Individuen bis zum Zerreißen zu bringen.” (Kersting 1997a: 457 (Fn. 22))

Auch der Begriff des “Gemeinwohls” selbst sollte problematisiert werden (vgl. Schultze 1995): Die Einwände gegen die Forderung, man solle das Gemeinwohl verfolgen, lauten erstens, daß es nicht möglich sei, das Gemeinwohl einer Gesellschaft a priori angeben zu können – es könne dagegen nur a posteriori bestimmt werden (vgl. Pluralismustheorie). Dagegen kann zweitens aber eingewandt werden, daß auch der Versuch, das Gemeinwohl empirisch zu bestimmen, scheitern wird, weil nie alle Interessen gleichberechtigt berücksichtigt werden können (weil z. B. nie alle Interessen gleich konfliktfähig sind.) Wenn das Gemeinwohl aber weder a priori noch a posteriori bestimmt werden kann, wie sollen es die Bürger dann verfolgen bzw. ihre Interessen dem Gemeinwohl unterordnen? Diese Frage kann und soll hier nicht erschöpfend behandelt werden, weshalb vorgeschlagen wird, den Begriff des Gemeinwohls im Folgenden in erster Linie als eine *regulative Idee* zu begreifen und somit das Gemeinwohl nicht mit inhaltlichen Politikergebnissen zu identifizieren. Für den weiteren Fortgang der Untersuchung ist es m. E. nicht von zentraler Bedeutung, wie das Gemeinwohl inhaltlich zu definieren ist, sondern nur die Überlegung wichtig, ob von den Bürgern gefordert wird oder werden kann, ihre partikularen Einzelinteressen dem Gemeinwohl unterzuordnen – ganz unabhängig von der Frage, was sich die Bürger im einzelnen unter dem Gemeinwohl vorstellen. Die Problematik des Gemeinwohls wird am Ende der Untersuchung nochmals aufzugreifen sein.

4.2 Liberalismus und “politischer Liberalismus”

Ist im Zusammenhang mit dem Begriff des “politischen Liberalismus” nun vom “Faktum des Pluralismus” die Rede, so wird damit die Tatsache benannt, daß Menschen in modernen Gesellschaften in der Regel nicht einer Meinung sind, selbst wenn ihnen durchaus Vernunft und Einsicht zugesprochen werden kann. Das Problem der Differenz kann also auch durch gesteigerte Bildungs- oder Aufklärungsarbeit nicht gelöst werden. In der Pluralität von Meinungen, Werten und Überzeugungen darüber, wie ein Mensch am besten sein Leben führen sollte (die Gesamtheit dieser Ansichten werden von Rawls auch “Konzeption des Guten” oder “umfassende Lehre” genannt) und darüber, wie die Beziehung zwischen Bürgern und Staat gestaltet sein sollte, wird nicht ein pathologischer Zustand gesehen, sondern diese Tatsache des Pluralismus wird als vernünftig betrachtet:

“Der politische Liberalismus geht davon aus, daß eine Pluralität vernünftiger und dennoch einander ausschließender umfassender Lehren das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie ist” (Rawls 1998: 13). – “Wer einen vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit selbst als eine Katastrophe” (ebd.: 22).

“It is the increasing awareness that the nature of the people tend naturally to differ and disagree about the nature of the good life (...). Over the past four centuries, the nature of the good life in a great many of its aspects has come to seem a topic on which disagreement among reasonable people is not accidental, but to be expected” (Larmore 1996: 122).

Die historischen Wurzeln dieses Pluralismus und in der Konsequenz dessen auch die des Liberalismus können dabei in der Reformation gesehen werden. Während in der antiken und in der mittelalterlichen Tradition nur eine bestimmte Konzeption des Guten anerkannt wurde (und vernünftige Gründe des Abweichens davon nicht vorstellbar waren), so wurde durch die Reformation das Problem der religiösen Toleranz bzw. die Frage, wie diese Differenz denn “auszuhalten” sei, virulent.¹⁴ Hatte der Liberalismus nun tatsächlich in der Beantwortung dieser Frage seinen Ursprung (vgl. Rawls 1998: 21; Larmore 1992: 192), so muß er angeben können, unter welchen Bedingungen die Menschen trotz einer Uneinigkeit über wichtige Fragen des Lebens noch in der Lage und willens sind, in einem politischen Gemeinwesen dauerhaft und gewaltlos zusammenzuleben (vgl. Ackerman 1994: 365; Larmore 1992: 194, 1995b: 132; Rawls 1998: 1). Die klassische Forderung des Liberalismus nach Schutz der persönlichen Autonomie (Abwehrrechte gegen den Staat) bzw. die Forderung nach Beschränkung staatlicher Macht findet ihren tieferen Grund also darin, daß diese Schutzmechanismen verhindern sollen, den Menschen bzw. Bürgern von Staats wegen (und damit mit der Möglichkeit des Zwanges) vorzuschreiben, was und woran diese glauben können, sollen oder dürfen. Folgerichtig definiert Sartori (1997: 371) den Liberalismus auch “ganz einfach als die Theorie und Praxis des rechtlichen Schutzes der individuellen politischen Freiheit durch den Verfassungsstaat.” So gesehen ist der Liberalismus (bzw. die Anerkennung des Pluralismus) *die* vernünftige Alternative zu den in der Regel wenig

¹⁴ Zwar spielte im mittelalterlichen Europa die Frage der religiösen Toleranz im Verhältnis zum Judentum bereits vor der Reformation eine Rolle, auf diese besondere Problematik des christlich-jüdischen Verhältnisses kann hier aber nicht eingegangen werden.

erfolgreichen, aber häufig blutigen Versuchen, bestehende soziale Differenz mit Zwang zu verhindern bzw. zurückzuführen.

Klassische liberale Positionen (besonders bei Kant und Mill) vertreten nun aber häufig selbst eine bestimmte Konzeption des Guten bzw. fußen auf Idealen, die vom Menschen als Ganzen und nicht nur von seiner Rolle als Bürger ausgehen (vgl. Larmore 1995b: 136 ff). Da nicht erwartet werden kann, daß diese Positionen von allen Menschen geteilt werden können, wird mit dem Begriff des *politischen* Liberalismus nun der Versuch unternommen, diese angesprochenen zwei Ebenen voneinander zu entkoppeln, also den *citoyen* vom *homme* zu trennen. Nach Larmore (1995b: 149) setzt der politische Liberalismus im Gegensatz zu Kant und Mill keine bestimmte Auffassung eines guten Lebens voraus, sondern abstrahiert davon. Im Bereich des Politischen sollen Personen nur als Bürger angesehen, ihre privaten Überzeugungen also ausgeklammert werden, denn “was in *einer* Sphäre des sozialen Lebens von größter Bedeutung ist, davon müssen wir in einer anderen zu abstrahieren lernen” (Larmore 1995a: 137, Hervor. im Orig.). Folgerichtig stellt Larmore den Begriff der *Neutralität* ins Zentrum seiner Überlegungen, wohingegen Rawls die Aufgabe des politischen Liberalismus darin sieht, eine Konzeption zu entwickeln, die von der Pluralität vernünftiger Lehren bejaht werden kann, und zwar jeweils aus der Innensicht der spezifischen Überzeugungen heraus (Idee des übergreifenden Konsenses). Einig sind sich alle Vertreter des politischen Liberalismus darin, daß “Political liberalism is a revolutionary doctrine, based on a radical idea – that men and women of different beliefs can establish a fair political system that grants all participants the equal right to live their own lives in their own way” (Ackerman 1994: 377).

4.3 Welche Bürgertugenden verlangt der politische Liberalismus?

Welche Anforderungen an den Bürger werden nun vom Konzept des politischen Liberalismus gestellt? Welche Grundvoraussetzungen bezüglich des Verhaltens der Bürger müssen erfüllt sein, damit der politische Liberalismus “funktioniert”? Da bisher meist von Liberalismus bzw. politischem Liberalismus die Rede war, soll nochmals ins Gedächtnis gerufen werden, daß nach Bürgertugenden für eine liberale Demokratie gesucht wird, also der *demokratische* Charakter der liberalen Demokratie nicht außen vor bleiben kann. Die Betonung des Begriffs des politischen

Liberalismus ist dem Umstand geschuldet, daß die Suche nach *liberalen* Bürgertugenden eben aus einer liberalen Perspektive vorgenommen werden soll und nicht etwa aus einer kommunitären.

Wie schon angedeutet, so verfolgt Larmore das Programm, neutrale und abstrakte Mindestanforderungen (eine Kernmoralität) zu formulieren, die erfüllt sein müssen, damit eine moderne Gesellschaft trotz des Faktums des Pluralismus fortbestehen kann. Rawls hingegen thematisiert eine Schnittmenge der vielfältigen Konzeptionen des Guten, die von allen als Basis des Zusammenlebens akzeptiert werden könne. Larmore ist skeptisch, daß es einen solchen gemeinsamen Nenner geben kann (vgl. Larmore 1995a: 53) und vertritt deswegen eine minimale Position des politischen Liberalismus, die versucht, *moralisch neutral* zu sein (was nicht ganz gelingt, s. u.), während Rawls' übergreifender Konsens (als Schnittmenge vieler umfassender Lehren) sui generis *moralisch substantiell* sein muß.

4.3.1 Minimale Konzeption (Larmore)

Larmores Überzeugung ist es, daß der politische Liberalismus seinerseits keine umstrittene und parteiische Vorstellung des guten Lebens (Konzeption des Guten) sei, sondern daß er eine *Kernmoralität* ausdrücke, auf die sich auch Menschen einigen können, die verschiedene Konzeptionen des Guten vertreten. Diese von den substantiellen Überzeugungen der Menschen *abstrahierende* Kernmoralität soll also gegenüber der Vielfalt der Konzeptionen des Guten *moralisch neutral* sein. Mit dem Begriff der Neutralität sieht Larmore den Liberalismus präziser bezeichnet als mit dem zur Definition des Liberalismus häufig herangezogenen Begriff der Freiheit: "Bestreitet man dem Staat jedes Recht, irgendeine (von manchen abgelehnte) Auffassung des guten Lebens zu fördern oder durchzusetzen, dann wird mit der Neutralität die gleiche Freiheit aller betont, ihrer Auffassung vom guten Leben zu folgen" (Larmore 1995a: 50). Die Anerkennung des Wertes der Neutralität bzw. der Überzeugung, daß der Staat gegenüber der Vielfalt menschlicher Bestrebungen eine neutrale Haltung einnehmen und jeder das Recht haben soll, seine Konzeption des Guten zu verfolgen, ergibt sich aus drei Überlegungen (vgl. auch Larmore 1995a: 54 ff):

- a) Epistemologischer Skeptizismus: Wenn unterschiedliche Ideale bezüglich der Frage, wie man sein Leben führen sollte, aufeinanderstoßen, dann gibt es keinen

Grund, von Staats wegen festzustellen oder gar zu institutionalisieren, welchen Idealen ein Vorzug eingeräumt werden soll, weil man nicht wissen kann, welche Ideale für wen "besser" sind;

- b) Anerkennung einer experimentellen Einstellung: Wenn manche Menschen die Meinung vertreten, daß man verschiedene Konzeptionen des Guten erst experimentell erproben sollte, bevor man sich entscheidet, mit welcher man die größte persönliche Erfüllung erreichen kann, dann würde eine staatliche Bevorzugung der einen oder anderen Konzeption verhindern, daß eine solche "Prüfung" erfolgen kann;
- c) Anerkennung des Wertes der individuellen Autonomie: Manche Menschen sind vielleicht der Meinung, daß sie sich ihre Ideale des guten Lebens selbst erarbeiten sollten oder müßten, um zu wissen, was gut für sie ist. Würde diese Entscheidung von Seiten des Staates schon determiniert, dann würde dies die Menschen bevormunden.

Die Idee der Neutralität erschöpft sich nun nicht allein darin, daß der Staat keine bestimmte Konzeption des Guten fördern oder beschränken soll. Sie fordert konsequenterweise auch von den Bürgern, daß sich diese, wenn sie sich im Prozeß der politischen Meinungs- und Willensbildung befinden, nicht ausschließlich auf ihre jeweilige umfassende Lehre berufen dürften. Im Streitfall sollen sie eine neutrale Position zu ihrer jeweiligen Konzeption des Guten einnehmen, ohne diese deshalb aber ablehnen oder ihre Bindung an sie lockern zu müssen. Sie sollen nur darauf verzichten, sich zum Zwecke des Entwurfes gemeinsamer politischer Prinzipien auf sie zu berufen (vgl. Larmore 1995a: 78 f.). Die eigenen, von anderen Menschen eventuell nicht geteilten Einstellungen sollen also ausgeklammert werden, wenn es um politische Fragen geht. Nicht ohne Grund nennt Larmore Neutralität auch ein *politisches*, und nicht ein *privates* Ideal: Es soll die *öffentlichen* Beziehungen der Personen zum Staat, nicht aber die *privaten* Beziehungen bestimmen (vgl. ebd.: 48) – substantielle Auffassungen des guten Lebens verbleiben also außerhalb des politischen Bereiches, der dadurch gekennzeichnet ist, daß dort Dinge verhandelt werden, die alle Menschen betreffen, die also von öffentlichem Interesse sind.

Nun ist es sicherlich nicht einfach, zwischen privaten und öffentlichen Werten zu trennen bzw. zu entscheiden, ob ein Thema rein privat ist oder ob es vielleicht doch auch von öffentlichem Interesse sein könnte. Als regulative Idee scheint dieses

Prinzip m. E. aber dennoch sinnvoll, denn es kann illustrieren, daß bei einer politisch umstrittenen Frage, z. B. ob und wie der Gesetzgeber die Abtreibung unter Strafe stellen sollte, die genannte Anforderung, sich nicht auf seine umfassende Lehre berufen zu dürfen, dann verletzt wird, wenn die Position, die Abtreibung solle durch eine *politische* Entscheidung (durch ein Gesetz) mit Strafe verboten werden, *ausschließlich* mit *religiösen* Werten begründet wird. Das heißt nicht, daß die politische Überzeugung, die Abtreibung sei mit Strafe zu verbieten, prinzipiell unzulässig ist. Sie ist aber dann zurückzuweisen, wenn sie rein privaten (z. B. religiösen) Überlegungen entspringt. Denn man kann nicht davon ausgehen, daß die eigenen religiösen Werte auch für die Allgemeinheit Gültigkeit besitzen, und deshalb kann es durchaus sein, daß ein Bezug auf diese Werte von den anderen Bürgern nicht verstanden wird und diesen auch nicht einsichtig zu machen sind.

Die von Larmore angesprochenen Prinzipien, die gegenüber den verschiedenen Ideen des Guten neutral sind, müssen aber an sich selbst moralisch nicht völlig neutral sein:

“Selbstverständlich muß die neutrale Grundlage, auf der wir argumentieren, weiterhin einen moralischen Gehalt aufweisen. Ansonsten vermöchte sie der Rolle des Staates keine moralische Grenze zu setzen. Solange wir diese Punkte im Auge behalten, scheint “Neutralität” der geeignetste Ausdruck zur Beschreibung der minimalen moralischen Konzeption des Liberalismus zu sein” (Larmore 1995b: 134).

Diese Neutralität ist also selbst ein moralisches Prinzip, das die Bedingungen festsetzt, unter denen politische Prinzipien gerechtfertigt werden können (vgl. ebd.: 135): Sie ist also als Verfahrensneutralität zu begreifen (vgl. Larmore 1995a: 47). Die Kernprinzipien dieses Verfahrens, innerhalb dessen eine Einigung über politische Fragen gesucht werden kann und soll, benennt Larmore mit zwei Normen: der des rationalen Dialoges bzw. Diskurses und der des gegenseitigen Respektes.

4.3.1.1 Norm des rationalen Diskurses

Diese Norm besagt, daß bei einem zum Vorschein kommenden Dissens über die in einer Diskussion behandelten Thematik ein Rückzug auf ein Gebiet, dem die Streitparteien noch zustimmen können, vorzunehmen ist. Dieser Schritt zurück auf eine gemeinsam geteilte Basis verfolgt das Ziel, daß auf dieser Grundlage die verschiedenen Standpunkte gerechtfertigt werden müssen. Dies kann entweder zu einer Annäherung der Positionen führen, oder aber dazu, die Meinungs-

verschiedenheit zu übergehen und auf Grundlage der Gemeinsamkeiten eine neue Lösung zu suchen (vgl. Larmore 1995b: 142). Larmore beruft sich mit dieser Vorstellung, nach welchen Regeln ein rationaler Dialog bzw. Diskurs funktioniert, explizit auf Habermas (vgl. Larmore 1995a: 59 ff), vor allem auf dessen Terminus der "idealen Sprechsituation" (vgl. Habermas 1984: 118 ff). Dahinter steht der Gedanke, daß eine Person, die den Anspruch erhebt, für ihre Überzeugungen gute Gründe angeben zu können, diese "in einer idealen Situation rationaler Konversation anderen gegenüber rechtfertigen [könnte, C. E.]" (Larmore 1995a: 59).

Hinter der Forderung nach der Erfüllung der Norm des rationalen Dialogs steht auch Habermas' Erkenntnis, daß niemand den Anspruch, seine Überzeugungen rechtfertigen zu können, vernünftigerweise ablehnen kann, denn ein Sprecher erhebt performativ mit jeder getroffenen Aussage implizit die Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit seiner Äußerung (vgl. Habermas 1981: 149 f.): Ein Sprecher muß sinnvollerweise den Anspruch erheben, daß seine Aussage, von der er den Adressaten überzeugen will, eben wahr ist. Daß dieser implizite Wahrheitsanspruch sogar kontrafaktisch erhoben werden muß, ist daran zu verdeutlichen, daß ein Lügner nur dann Erfolg haben kann, wenn der Belogene von der Wahrheitsabsicht des Lügners überzeugt ist. Mit anderen Worten: Jeder Sprecher verpflichtet sich zumindest implizit auf die rationalen Voraussetzungen einer idealen Sprechsituation, die dadurch gekennzeichnet ist, daß jeder Sprecher nicht nur die schon erwähnten Geltungsansprüche erfüllen kann, sondern auch damit, daß alle kommunikativ Handelnden für ihr Tun Gründe angeben können, die wiederum von anderen Menschen nachzuvollziehen sind.

Natürlich mag es Menschen geben, die ihre Überzeugungen mit Gründen zu belegen versuchen, von denen man nicht ausgehen kann, daß sie von anderen Menschen eingesehen werden können. Wenn sich beispielsweise ein religiöser oder ideologischer Fanatiker ausschließlich auf die Prinzipien seiner Religion oder Ideologie beruft, ist er offensichtlich an einer rationalen Debatte über die Rechtfertigungsfähigkeit seiner Position nicht interessiert. Nach Larmore (1995a: 64) muß sich ein liberales politisches System aber "nicht genötigt fühlen, sich mit Fanatikern auseinanderzusetzen; es muß einfach die nötigen Vorkehrungen treffen, um sich vor ihnen zu schützen." Vergleichbares könnte man auch über Personen

sagen, die erst gar nicht dazu bereit sind, ihre Position zu rechtfertigen und zu begründen.

Somit wird auch deutlich, warum Larmores Forderung, daß man sich rational (in der Form des rationalen Diskurses) darüber auseinandersetzen habe, welche politischen Prinzipien kollektiv verbindlich sein sollen, nun selbst nicht moralisch neutral ist (vgl. Larmore 1995a: 58), obwohl er den Anspruch erhebt, gegenüber verschiedenen Konzeptionen des Guten neutral zu sein. Diese scheinbare Paradoxie kann dann aufgelöst werden, wenn der politische Liberalismus durchaus als moralisch anspruchsvoll charakterisiert wird, ohne daß er aber gleichzeitig in einem Streit darüber, welches die beste Lebensform sei, Stellung beziehen muß (vgl. Larmore 1992: 192). Er fordert lediglich, daß man für seine Überzeugungen nach den genannten Regeln Gründe angeben können muß.

Ein kritischer Einwand gegen die Forderung, sich im Falle eines Dissens auf das gemeinsam geteilte Gebiet zurückzuziehen, besteht darin, daß man anzweifeln kann, ob es tatsächlich immer eine Basis gibt, auf die sich alle Menschen verständigen könnten. M. E. können aber Menschen aller Kulturen und Religionen in ganz fundamentalen Fragen durchaus einen Minimalkonsens finden (vgl. Küng 1990; Küng/Kuschel 1993), bzw. können in verschiedenen umfassenden Moralvorstellungen wiederkehrende Muster einer "Minimalmoral" festgestellt werden (vgl. Walzer 1994). Außerdem ist zu beachten, daß die hier bearbeitete Fragestellung, welche (moralischen) Mindestanforderungen Bürger erfüllen sollten, damit eine liberalen Demokratien fortbestehen kann, nur im Kontext moderner, pluralistischer Gesellschaften behandelt wird. Darüber hinaus kann man mit Habermas (1991: 146 f.) auch kontrafaktisch argumentieren, daß ein gewisser Hintergrundkonsens schon allein deshalb empirisch vorhanden sein müsse, da ohne diesen die Alltagspraxis gar nicht funktionieren könnte. Nicht die Vorstellung, daß es in einer Gesellschaft einen kleinsten gemeinsamen Nenner gebe, sei eine artifizielle Konstruktion, sondern der moralfreie hobbesianische Naturzustand sei die Fiktion.

Die Norm des rationalen Diskurses (deren Erfüllung als eine erste Mindestanforderung an Bürger in liberalen Demokratien gesehen werden kann) gibt nun an, wie man sich sinnvollerweise verhalten muß, wenn man an der Fortführung einer Debatte über politische Fragen interessiert ist. Sie kann aber nicht angeben, warum man eine Diskussion über ein strittiges Thema überhaupt beginnen oder

fortführen sollte. Die Gründe, warum trotz Meinungsverschiedenheiten ein Gespräch dennoch fortgesetzt werden soll, umfaßt "substantiellere Überzeugungen (...) als nur die Verpflichtung auf Vernunft" (Larmore 1995a: 64): die des gegenseitigen Respekts.

4.3.1.2 Norm des gegenseitigen Respekts

Die Norm des gegenseitigen Respekts gebietet das Weiterdiskutieren im Falle eines Dissens. Sie will angeben, warum man nicht zur Gewalt greifen darf, wenn durch einen rationalen Diskurs keine Einigung erzielt werden konnte. Larmore bezieht sich dabei auf Kants Diktum, daß man Menschen niemals als Mittel, d. h. als Instrument des eigenen Willens gebrauchen dürfe, sondern sie stets als Zweck an sich, als selbständige Person behandeln müsse (vgl. Kant 1998c: 61 ff):

"Wenn wir versuchen, Einmütigkeit über ein moralisches Prinzip allein durch Drohung herbeizuführen, so behandeln wir Menschen lediglich als Mittel, als Objekte einer Nötigung. Wir (...) übergehen somit ihre unverwechselbare Fähigkeit als Person (...). Eine Person als Zweck zu respektieren, bedeutet, darauf zu beharren, daß die erzwungenen, d. h. politischen Prinzipien für diese Person ebenso rechtfertigbar sind wie für uns selbst" (Larmore 1995b: 144).¹⁵

Die Formulierung der "selbständigen Person" impliziert, daß alle Menschen die Fähigkeit besäßen, eine zusammenhängende Weltsicht zu entwickeln, und dieser Fähigkeit schuldeten wir nach Larmore unseren Respekt (vgl. Larmore 1995a: 68). Wichtig ist darüber hinaus, daß dieser Respekt der *Person* geschuldet werden muß, nicht aber den Überzeugungen und Ansichten dieser Person, denn diese können durchaus zurückgewiesen werden.

Diese Forderung nach persönlichem Respekt ist relativ leicht zu erfüllen, wenn wir den Menschen gegenüber, mit denen wir nicht einer Meinung sind, sympathische Gefühle hegen oder ein gewisses Mitgefühl mit ihnen empfinden. "Ein wenig Gemeinsinn und ein Verlangen nach Frieden im Innern genügen in solchen Fällen, um ein Gespräch in Gang zu halten" (Larmore 1995a: 63). Warum aber sollten wir auch Menschen gegenüber, die uns nicht nahestehen und die vielleicht noch nicht einmal genügend Macht besitzen, ihre Ansichten effektiv zu vertreten, respektvoll

¹⁵ Damit ist nicht gesagt, daß man Menschen gegenüber überhaupt keinen Zwang ausüben dürfe, denn ohne die Faktizität des Rechts wäre eine politische Gemeinschaft wahrscheinlich gar nicht möglich. Die Formulierung zielt darauf ab, daß eine Einigung nicht auf der *alleinigen bzw. ausschließlichen* Grundlage der Gewalt erzielt werden darf, sondern nur dann mit politischem Zwang gedroht werden darf, wenn dies mit legitimierbaren Gründen geschieht (vgl. ebd.: 143 f.)

begegnen? Larmore selbst gibt zu, daß die Weigerung, andere Menschen so zu behandeln, wie wir selbst von ihnen behandelt werden wollen (vgl. Kategorischer Imperativ), nicht der Rationalität widerspreche (vgl. Larmore 1995a: 69), es also keinen rationalen Grund gebe, allen Menschen gegenüber Respekt zu üben. Hier stößt Larmore an eine Grenze, da er die Anerkennung der Norm des gegenseitigen Respekts als moralische Norm voraussetzen muß, die nicht weiter hinterfragt werden kann (wenn man sich von der Kantischen Ethik nicht überzeugen läßt). Er beendet seine Überlegungen an dieser Stelle nun erstens mit dem Hinweis, daß seine Überzeugung, man müsse allen Menschen gegenüber Respekt erweisen, mit einer Vielzahl von Idealen des Guten vereinbar wäre. Zweitens mit der schon genannten Feststellung, daß man Menschen gegenüber, die die Verpflichtung zum gegenseitigen Respekt ablehnen (z. B. Rassisten), sowieso nicht argumentativ entgegentreten müsse, sondern sich vor ihnen schützen solle (vgl. Larmore 1995a: 70). Das erste Argument, die Norm des gegenseitigen Respekts sei so universell, daß sie in praktisch jeder Konzeption des Guten enthalten sei, wird bei Rawls mit der Idee des übergreifenden Konsens noch eine Rolle spielen.

Bezüglich der Problematik, wie mit Menschen umgegangen werden soll, die die geforderten Normen nicht erfüllen, führt Larmore nebenbei noch eine weitere Bedingung ein: Sein Konzept der politischen Neutralität finde nur auf Menschen Anwendung, die sich tatsächlich für das Aushandeln von Prinzipien in einer politischen Gemeinschaft interessieren. Sie müssen sich also schon dafür entschieden haben, in einer Gesellschaft und nicht als atomisierte Individuen leben zu wollen, bevor sie überhaupt daran denken können, ihr Zusammenleben politisch zu organisieren (vgl. Larmore 1995b: 148). Dieser Aspekt wird von Larmore aber nur so kurz angeschnitten, daß er über eventuelle partizipatorische Verpflichtungen nichts mehr aussagt (was m. E. aber naheliegen würde). Die Norm des gegenseitigen Respekts, deren Erfüllung Larmores zweite Mindestanforderung an die Bürgerschaft in liberalen Demokratien darstellt, gründet also zum einen in einer anthropologischen Prämisse, die man auch mit dem Terminus einer "unverletzlichen Würde des Menschen" beschreiben könnte, da sie postuliert, jedem Menschen die gleiche Achtung bzw. den gleichen Respekt entgegenzubringen und geht zum anderen davon aus, daß Menschen in einer Gesellschaft leben und dies auch so wollen.

4.3.1.3 Auswertung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß Larmores "Kernmoralität" des politischen Liberalismus folgende Mindestanforderungen an die Bürger stellt:

1. Es wird vorausgesetzt, daß Personen auf der Basis von Gründen denken und handeln bzw. zumindest die Fähigkeit dazu besitzen;
2. In den Bereich des Politischen dürfen nur solche Überzeugungen und Werte eingebracht werden, die man mit Gründen rechtfertigen kann und die so abstrakt gehalten sind, daß man ihnen unterstellen kann, daß sie auch von anderen Menschen (mit anderer Religion, Ethnie, Kultur, verschiedenen Idealen des guten Lebens usw.) akzeptiert werden können;
3. Bei Meinungsverschiedenheiten müssen sich die Bürger an die beschriebenen Regeln rationaler Diskurse halten;
4. Man möchte tatsächlich in einer Gesellschaft leben und schuldet allen Menschen gegenüber einen gewissen Respekt, der es verbietet, allein auf der Grundlage von Zwang zu einer Einigung zu kommen.

Als Konsequenz dieser Forderungen bzw. Voraussetzung können nun folgende Bürgertugenden genannt werden: Eine Tugend der Vernünftigkeit, d. h. die Bürger müssen auf der Basis von Gründen denken und handeln und ihre politischen Präferenzen müssen anderen Menschen gegenüber vernünftig – also auf der Basis von Gründen – rechtfertigbar sein. Dies schließt die Fähigkeit zum Führen rationaler Diskurse mit ein. Die zweitens erhobene Forderung soll im Folgenden die "Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen" genannt werde. Diese impliziert m. E. auch eine Pflicht zur Überprüfung der eigenen Präferenzen. Die Tugend der Toleranz abweichenden Meinungen gegenüber steht im engen Zusammenhang mit der Pflicht ein, allen Menschen gegenüber einen gewissen Respekt zu üben, der eine Einigung auf der alleinigen Basis von Zwang verbietet. Dem allem muß schon die Entscheidung für ein gesellschaftliches Leben zugrunde liegen, also die Entscheidung, überhaupt in einer Gesellschaft leben zu wollen.

4.3.2 Anspruchsvolle Konzeption (Rawls)

Obwohl auf die überragende Bedeutung von John Rawls' Hauptwerk "Eine Theorie der Gerechtigkeit" (Rawls 1996) schon eingangs hingewiesen wurde, kann an dieser Stelle nur kurz darauf eingegangen werden. Die Hauptgedanken müssen dennoch angesprochen werden, da Rawls' spätere Arbeiten auf diesen fußen.

Die Theorie der Gerechtigkeit gilt als eine Zäsur in der neueren Geschichte der praktischen Philosophie (vgl. Habermas 1997: 169), da in ihr ein kontraktualistisches Argument zur Begründung und Rechtfertigung von universellen Gerechtigkeitsprinzipien für eine Gesellschaft eingesetzt wird und nicht wie bisher nur zur Rechtfertigung und Begründung einer staatlichen Ordnung. Während das "Hobbes'sche Problem" also schon häufig in der Geschichte der politischen Philosophie vertragstheoretisch behandelt wurde, unternahm Rawls erstmals den Versuch, auch Prinzipien der (sozialen) Gerechtigkeit mit der Konstruktion eines fiktiven Vertragsschlusses herzuleiten und zu begründen. Er stellte sich also die Frage, auf welche Grundsätze für die Gestaltung ihrer politischen Institutionen sich die Mitglieder einer Bürgerschaft verständigen würden, wenn dies unter fairen Bedingungen geschehe. Sein Konzept der "Gerechtigkeit als Fairneß" drückt aus, daß gerecht ist, worauf sich freie und gleiche Bürger unter fairen Bedingungen einigen werden (Rawls 1996: 19 ff). Die so gewonnenen Prinzipien bzw. die zwei von Rawls genannten Grundsätze der rechtlich-politischen und sozio-ökonomischen Gerechtigkeit können als regulative Ideen angesehen werden, mit deren Hilfe bewertet werden kann, ob eine bestimmte (faktische) Gesellschaftsordnung als gerecht anzusehen ist oder nicht.¹⁶

Bezüglich der Thematik, welche (moralischen) Anforderungen Rawls an die Bürger in liberalen Demokratien stellt, müssen nun seine neueren Schriften der 80er und 90er Jahre, die um den Begriff des politischen Liberalismus kreisen (zusammengestellt in

¹⁶ Zu beachten ist, daß Rawls die in der Theorie der Gerechtigkeit erstmals formulierten Grundsätze inzwischen einer gewissen Revision unterzogen hat – eine Diskussion der vorgenommenen Änderungen kann an diese Stelle aber nicht geleistet werden. In der Theorie der Gerechtigkeit lauten die Grundsätze folgendermaßen:

"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 offen stehen." (Rawls 1996: 81)

In der überarbeiteten Fassung lauten sie:

"(a) Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert. (b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: *erstens* müssen sie mit Positionen und Ämtern verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen,

Rawls 1997, 1998), im Mittelpunkt stehen. In diesen Schriften hat sich Rawls vor allem der Frage zugewandt, inwiefern seine Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß unter der Bedingung des Faktums des Pluralismus auf Zustimmung in einer Gesellschaft stoßen kann. Seither kann "Gerechtigkeit als Fairneß" als die inhaltliche Ausgestaltung der Idee des politischen Liberalismus angesehen werden (vgl. Hinsch 1997: 10).

Im Anschluß an die bereits oben vorgenommene Charakterisierung des Begriffs des politischen Liberalismus steuert dieser nach Rawls einen Mittelkurs zwischen dem *modus vivendi* eines Hobbes ("geschickt entworfene Verfassungseinrichtung") und einer umfassenden (obwohl durchaus liberalen) Morallehre wie von Kant und Mill (vgl. Rawls 1997b: 330). Das Problem, das der politische Liberalismus lösen soll, wird von Rawls mit der Frage genannt, wie eine stabile und gerechte Gesellschaft dauerhaft bestehen könne, wenn die Bürger durch "vernünftige und gleichwohl einander ausschließende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind" (Rawls 1998: 14). Sein Ziel ist es demnach, eine politische Konzeption (Rawls spricht in der Regel von einer "politischen Gerechtigkeitskonzeption") zu entwickeln, die von der Pluralität vernünftiger Lehren bejaht werden kann (vgl. ebd.: 15). Diese Überlegung führt direkt zur Idee des übergreifenden Konsenses. Davon ausgehend ist danach zu fragen, welche Konzeption des Bürgers Rawls vertritt

und welche Rolle dabei der Begriff des "öffentlichen Vernunftgebrauchs" spielt.

4.3.2.1 Die Idee des übergreifenden Konsenses

Die zu entwickelnde politische Gerechtigkeitskonzeption findet durch die in der Theorie der Gerechtigkeit genannten zwei Grundsätze ihren inhaltlichen Ausdruck¹⁷ (vgl. Rawls 1998: 70). Ihr soll aber auch die Funktion zukommen, die Stabilität und

und *zweitens* müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken." (Rawls 1998: 69 f., Hervor. im Orig.)

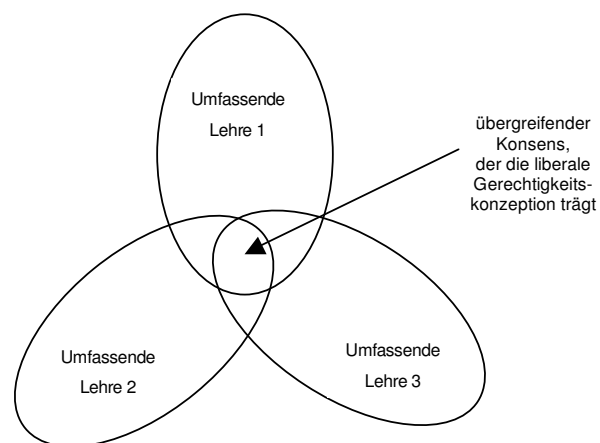
¹⁷ An anderer Stelle bezeichnet Rawls die Inhalte einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption detaillierter, wobei diese Aufzählung natürlich in den zwei Grundsätzen der Theorie der Gerechtigkeit gründet: "(1) die politische Autorität muß die Rechtsstaatlichkeit und eine Konzeption des Allgemeinwohls respektieren, die das Gute jedes Bürgers umfaßt; (2) Gedanken und Gewissensfreiheit müssen garantiert werden, und dies schließt die Freiheit ein, seiner eigenen Konzeption des Guten zu folgen, vorausgesetzt, diese verletzt nicht die Grundsätze der Gerechtigkeit; (3) gleiche politische Rechte müssen gesichert sein, zusätzlich Versammlungs- und Pressefreiheit, das Recht, politische Parteien zu gründen, einschließlich des Gedankens einer loyalen Opposition; (4) faire Chancengleichheit und freie Berufswahl müssen vor dem Hintergrund verschiedener Optionen gewährt werden; und (5) allen Bürgern ist ein fairer Anteil an materiellen Mitteln zu sichern, so daß sie genügend unabhängig sind und ihre gleichen Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen zum eigenen Vorteil nutzen können. Offensichtlich kann jedes dieser Elemente verschieden verstanden werden, und so gibt es viele Arten des Liberalismus." (Rawls 1997b: 321, Fn. 28)

den Fortbestand einer pluralistischen Gesellschaft zu ermöglichen und zu sichern. Sie steht damit also vor dem Problem, wie sie als moralphilosophisch hergeleitete Gerechtigkeitskonzeption trotz des Faktums des Pluralismus bei allen Bürgern auf Zustimmung stoßen kann. Die moralfreie modus-vivendi-Konzeption hat sich als nicht tragfähig erwiesen: "Nun kann eine Basis für Rechtfertigungen, die sich nur auf Eigen- oder Gruppeninteressen gründet, nicht stabil sein. (...) Was wir benötigen, ist eine regulative politische Gerechtigkeitskonzeption, die auf grundsätzliche Weise die Ideale und Werte eines demokratischen Staates formuliert" (Rawls 1997b: 293).

Rawls' Idee des übergreifenden Konsenses bezeichnet nun die Hoffnung, daß es in einer pluralistischen Gesellschaft eine Schnittmenge sämtlicher vorhandener umfassender Lehren bzw. Konzeptionen des Guten gebe, also bestimmte Werte, Überzeugungen usw. aus der Perspektive jeder umfassenden Lehre akzeptiert werden können. Diese Schnittmenge wiederum kann dann als Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption fungieren. Beim übergreifenden Konsens ist der Gegenstand der Übereinkunft (die Schnittmenge) selbst eine moralische Konzeption und wird auch aus moralischen Gründen anerkannt:

"Die Tatsache, daß diejenigen, welche der politischen Konzeption zustimmen, von ihren eigenen umfassenden Anschauungen und deshalb von unterschiedlichen Voraussetzungen und Grundlagen ausgehen, macht ihre Zustimmung je nachdem nicht weniger religiös, philosophisch oder moralisch. (...) jede Auffassung unterstützt die politische Konzeption um ihrer selbst willen oder wegen ihrer eigenen Vorzüge" (Rawls 1997b: 310). Deshalb sind die vom übergreifenden Konsens getragenen Inhalte (bzw. die von ihm gestützte politische Gerechtigkeitskonzeption) nicht nur als ein Kompromiß anzusehen (vgl. Rawls 1998: 263 f.).

Graphisch könnte diese Idee also folgendermaßen dargestellt werden:



Der übergreifende Konsens ist nach Rawls weiterhin durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- a) Er ist eine moralische Konzeption für politische, gesellschaftliche und ökonomische Institutionen;
- b) Er ist keine allgemeine und umfassende moralische Lehre und kann auch nicht aus einer solchen abgeleitet werden, und er findet nur Anwendung auf politische Institutionen und Fragen der Gesellschaftspolitik;
- c) Er wird in den Begriffen bestimmter grundlegender intuitiver Gedanken, von denen angenommen wird, daß sie latent in der öffentlichen politischen Kultur vorhanden sind, formuliert (vgl. Rawls 1997b: 296 ff).

Da bereits oben der Liberalismus als diejenige politische Konzeption charakterisiert wurde, die eine adäquate Lösung auf die vom Faktum des Pluralismus hervorgerufenen Probleme anbietet, muß die von einem übergreifenden Konsens getragene politische Gerechtigkeitskonzeption zwangsläufig eine *liberale* Konzeption sein:

“Und dies bedeutet, (...) daß sie die bekannten Grundrechte schützt und ihnen einen bestimmten Vorrang zuweist. Sie umfaßt auch Maßnahmen, die sicherstellen, daß alle Personen in der Gesellschaft über hinreichende materielle Mittel verfügen, um diese Grundrechte wirklich zu nutzen. Angesichts des Faktums des Pluralismus streicht eine liberale Auffassung die umstrittensten Themen, über die eine allgemeine Verunsicherung und ernsthafte Auseinandersetzungen die Grundlagen sozialer Kooperation untergraben müssen, von der politischen Tagesordnung” (Rawls 1997b: 319).

Rawls' Argumentationsmuster ist nun Larmores Forderung, in den Bereich des Politischen nur solche Überzeugungen einzubringen, die auch von anderen Menschen geteilt werden können, nicht unähnlich. Der wesentliche Unterschied zwischen Larmores Neutralität und Rawls' übergreifendem Konsens besteht aber darin, daß Larmore die Einhaltung mehr oder weniger *abstrakter* Verfahrensregeln fordert, während Rawls darauf verweist, daß die geforderten Regeln des politischen Zusammenlebens schon integraler Bestandteil diverser moralisch *substantieller* (nicht abstrakter) Konzeptionen des Guten sein können.

Es drängt sich nun natürlich die Frage auf, ob Rawls' übergreifender Konsens als eine im Zusammenhang mit dem Faktum des Pluralismus stehende empirische Bedingung für soziale Stabilität zu verstehen ist, oder ob die Idee eines

übergreifenden Konsenses die Richtigkeit seiner Gerechtigkeitstheorie illustrieren soll. Diese mangelnde Unterscheidung zwischen Akzeptanz und Akzeptabilität wird z. B. von Habermas kritisiert, der darauf verweist, daß ein Konsens nicht einfach als schon existent unterstellt werden könne, sondern "...daß sich die Bürger von der vorgeschlagenen Gerechtigkeitskonzeption erst *überzeugen* müssen, bevor ein solcher Konsens zustandekommen kann" (Habermas 1997: 184, Hervor. im Orig.). Mit anderen Worten: Gibt es über die verschiedenen umfassenden Lehren hinweg einen konsensualen Kern, der schon von allen geteilt wird, oder ist die Rawls'sche Gerechtigkeitskonzeption so beschaffen, daß sie als eigene, freistehende Konzeption anzusehen ist, die aber wiederum aus der Sicht verschiedener umfassender Lehren akzeptiert werden kann?

Tatsächlich kann die politische Gerechtigkeitskonzeption nach Rawls als eine freistehende Auffassung formuliert werden, "die *pro tanto* begründet erscheint, ohne daß Übereinstimmung mit umfassenden Lehren angestrebt oder deren Inhalt auch nur zur Kenntnis genommen wird" (Rawls 1997d: 209, Hervor. im Orig.). Sie ist also eine selbständige politische Gerechtigkeitskonzeption, die ihre Werte "unabhängig von nicht-politischen Werten und von jeder besonderen Beziehung zu ihnen formuliert" (Rawls 1997c: 346). Daß diese freistehende Konzeption nun von einem empirischen Konsens getragen wird bzw. (zufällig) in der Schnittmenge der in einer Gesellschaft existenten umfassenden Lehren liegt, sei nach Rawls nun "unser Ziel":

"Man versucht, der Zustimmung zur politischen Konzeption durch die umfassenden Lehren keine Steine in den Weg zu legen, indem man alles wegläßt, was über das Politische hinausgeht und wovon man vernünftigerweise nicht erwarten kann, daß alle vernünftigen Lehren ihm zustimmen können (...). Wenn die politische Konzeption diesen Anforderungen genügt und außerdem vollständig ist, *hoffen wir*, daß vernünftige, umfassende und von vernünftigen Bürgern bejahte Lehren sie stützen können, und daß sie in der Tat in der Lage sind, diese Lehren in ihrem Sinne zu formen" (Rawls 1997d: 209, Hervor. C. E.).

Es bleibt den Bürgern also selbst überlassen, eine Verbindung der Werte des politischen Bereichs (der politischen Gerechtigkeitskonzeption) mit denen ihrer umfassenden Lehren herzustellen (Rawls 1998: 226 f.). Man kann nicht sicher sein, ob sich in einer Gesellschaft ein übergreifender Konsens herausbildet, und somit die Prinzipien der (liberalen) politischen Gerechtigkeitskonzeption, die den politischen Bereich regeln sollen, von allen Bürgern im Namen ihrer jeweiligen Konzeption des Guten geteilt werden. Sollte sich ein solcher Konsens nicht einstellen, dann hätte

Rawls "empirisch verloren". Das müßte den Wert seiner gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen m. E. nicht schmälern, sie würden dann aber dem von ihm selbst gesetzten Anspruch nicht gerecht werden. Rawls gibt aber einige Hinweise, warum er der Meinung ist, daß ein solcher Konsens keine Utopie sei, sondern tatsächlich ent- und bestehen könne:

"Der politische Liberalismus muß zwei grundlegende Einwände behandeln: der eine ist der Vorwurf des Skeptizismus und der Indifferenz, der andere, daß er nicht imstande sei, genügend Unterstützung zu gewinnen, um das Befolgen seiner Gerechtigkeitsgrundsätze sicherzustellen. Beide Einwände werden beantwortet, wenn eine vernünftige liberale Gerechtigkeitskonzeption gefunden wird, die durch einen übergreifenden Konsens unterstützt werden kann. Denn solch ein Konsens gewinnt Loyalität dadurch, daß zusammen mit *der öffentlichen Anerkennung des sehr bedeutenden Wertes politischer Tugenden* ein einträgliches Miteinander zwischen der politischen Konzeption einerseits und den allgemeinen und umfassenden Lehren andererseits erreicht wird" (Rawls 1997b: 331, Hervor. C. E.).

Entscheidend hierbei ist, daß Rawls an dieser Stelle die Bedeutung politischer Tugenden einführt, mit deren Hilfe ein "Miteinander" der umfassenden Lehren und der politischen Gerechtigkeitskonzeption hergestellt werden könne. Ohne diesen Rückgriff auf die Tugendhaftigkeit der Bürger und deren Bereitschaft, eine Loyalität gegenüber der politischen Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln (vgl. Rawls 1997b: 227), müßte seine Hoffnung auf einen übergreifenden Konsens tatsächlich spekulativ bleiben. An anderer Stelle bestimmt er die politischen Tugenden noch etwas näher:

"Die Tugenden der politischen Kooperation, welche einen Verfassungsstaat ermöglichen, sind deshalb *sehr bedeutende* Tugenden. Damit meine ich zum Beispiel Tugenden wie Toleranz, die Bereitschaft, anderen entgegenzukommen, Verantwortlichkeit und den Sinn für Fairneß. Wenn diese Tugenden (zusammen mit den zu ihnen gehörenden Formen des Denkens und Empfindens) in einer Gesellschaft weit verbreitet sind und deren politische Gerechtigkeitskonzeption tragen, dann bilden sie ein sehr bedeutendes öffentliches Gut, das Teil des gesellschaftlichen politischen Kapitals ist" (Rawls 1997b: 319 f., Hervor. im Orig.).

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, daß Rawls' Ziel, eine liberale politische Gerechtigkeitskonzeption zu formulieren, die unter den Bedingungen des Faktums des Pluralismus von einem übergreifenden Konsens getragen wird, letztendlich nur dann erreicht werden kann, wenn "bedeutende politische Tugenden" vorhanden sind. Überraschenderweise führt er diesen Aspekt aber nicht näher aus, sondern beläßt es bei den eben genannten Hinweisen. Würde er die Frage nach den

Tugenden ausführlicher behandeln, müßte er m. E. explizit darauf eingehen, daß in den Bereich des Politischen nur solche Werte und Überzeugungen eingebracht werden dürfen, die auch von anderen geteilt werden können (vgl. Larmore). Diese Werte können bei Rawls aber durchaus in der jeweiligen umfassenden Lehre gegründet sein (also z. B. aus einer Religion abgeleitet), sie müssen aber auch aus der Sicht z. B. einer anderen Religion und auch "freistehend", also für sich, anerkannt werden können. Da er den Begriff der "politischen Tugenden" nicht genau definiert, scheint es vonnöten, Rawls noch näher daraufhin zu befragen, welche Konzeption des Bürgers er vertritt bzw. voraussetzen muß, damit der übergreifende Konsens zustande kommen kann.

4.3.2.2 Konzeption des vernünftigen und rationalen Bürgers

Rawls Annahmen bezüglich des Charakters der Bürger, wie politische Loyalität entstehen und der übergreifende Konsens zustande kommen könnte, sind anspruchsvoll. Das erste Bündel dieser Annahmen sieht er in einer "vernünftigen Moralphysikologie" enthalten, d. h. in einer Psychologie des Menschen, der zum vernünftigen Handeln und zur Teilnahme an fairer sozialer Kooperation befähigt erachtet wird. Damit vertritt er im Wesentlichen das Menschenbild der Aufklärung. Durch folgende Merkmale sieht er derart vernünftige Menschen gekennzeichnet:

- a) Sie sind zu einer Konzeption des Guten fähig und können sich Konzeptionen von Gerechtigkeit und Fairneß aneignen und danach handeln;
- b) Wenn institutionelle und gesellschaftliche Praktiken als fair angesehen werden und vernünftige Gründe dafür sprechen, daß auch die anderen ihren Teil leisten, sind die Menschen willens und bereit, ihren Beitrag zu diesen Einrichtungen zu leisten;
- c) Menschen entwickeln Vertrauen gegenüber anderen Menschen, die ihren Anteil zu solchen Einrichtungen leisten;
- d) Wenn der Erfolg gemeinsamer Einrichtungen anhält, wird dieses Vertrauen stärker;
- e) Dies vor allem dann, wenn die grundlegenden Institutionen beständig und bereitwillig anerkannt werden (vgl. Rawls 1997b: 328).

Zusätzlich zu diesen Annahmen geht Rawls davon aus, daß jeder die historischen und sozialen Bedingungen moderner demokratischer Gesellschaften anerkennt. Darunter versteht er in erster Linie die Akzeptanz des Faktums des Pluralismus und der Tatsache, daß dieser vernünftig und fortdauernd sei. Weiterhin geht er davon aus, daß die Bürger anerkennen, daß eine wohlorganisierte soziale Kooperation, wenn sie unter fairen Bedingungen stattfindet, von großem Gewinn sei (ebd.).

Diese Charakterisierungen beziehen sich primär auf den *Menschen* und noch nicht spezifisch auf den *Bürger*, sie sind an dieser Stelle aber von Interesse, weil sie als anthropologische Prämissen begriffen werden können, auf denen Rawls' Vorstellungen über den vernünftigen und rationalen Bürger (s. u.) aufbauen. Wenn man nun diese Vorstellung vom vernunftbegabten und konsistent vernünftig handelnden Menschen, der darüber hinaus den Vorteil sozialer Kooperation erkennt, als zu anspruchsvoll kritisieren möchte, sollte man sich aber vor Augen führen, welche Konsequenzen dies hätte: Wer den Menschen nicht zumindest die prinzipielle Fähigkeit zur Vernünftigkeit und zum vernünftigen Handeln zuspricht und nicht davon ausgeht, daß Menschen in einer sozialen Beziehung (Gesellschaft) leben wollen, der braucht m. E. erst gar keine Überlegungen darüber anzustellen, wie ein freiheitliches politisches Gemeinwesen organisiert und erhalten werden kann. Pragmatischerweise sollte die Prämisse vom vernunftbegabten und sozialen Menschen daher anerkannt werden, wobei man aber natürlich nicht davon ausgehen sollte, daß *alle* Menschen *empirisch* immer und ausschließlich vernünftig urteilen und handeln.

Aufbauend auf das genannte Menschenbild ist nun Rawls' Konzept des vernünftigen und rationalen Bürgers zu nennen, wobei zu beachten ist, daß er immer schon von der Tradition des demokratischen Denkens ausgeht und damit Bürger als freie und gleiche Personen versteht (vgl. Rawls 1998: 85). Elemente seines Konzeptes sind nun (vgl. Rawls 1998: 159):

- a) Die beiden moralischen Vermögen von Personen: Die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn¹⁸ und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten,¹⁹

¹⁸ "Ein Gerechtigkeitssinn ist die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen sozialer Kooperation beschreibt, verstehen, anwenden und in ihrem Handeln befolgen zu können. Da es zum Wesen einer politischen Konzeption gehört, eine öffentliche Basis der Rechtfertigung zu definieren, drückt ein Gerechtigkeitssinn auch die Bereitschaft, wenn nicht den Wunsch aus, sich anderen gegenüber in einer Weise zu verhalten, der sie selbst öffentlich zustimmen können." (Rawls 1998: 85 f.)

¹⁹ "Die Befähigung zu einer Konzeption des Guten ist die Befähigung, eine Vorstellung vom eigenen rationalen Vorteil oder Wohl auszubilden, revidieren und in rationaler Weise verfolgen zu können." (ebd.: 86)

- b) Voraussetzung für die Ausübung des moralischen Vermögens ist ein intellektuelles Vermögen des Urteilens, Denkens und Schlußfolgerns;
- c) Bürger haben stets eine bestimmte Konzeption des Guten;
- d) Bürger haben das Vermögen und die Fähigkeit, normale und kooperative Gesellschaftsmitglieder zu sein.

Vor allem der Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten (die beiden moralischen Vermögen einer Person) sind als eine notwendige Voraussetzung dafür anzusehen, sich an einem System sozialer Kooperation gleichberechtigt beteiligen zu können (vgl. Hinsch 1997: 11). Weiterhin geht Rawls (1998: 160) davon aus, daß die Bürger

- e) dazu bereit sind, selbst faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und solche einzuhalten;
- f) die Grenzen dessen anerkennen, was man anderen gegenüber rechtfertigen kann, sich bei einer Meinungsverschiedenheit also nur darauf beziehen, was von anderen Bürgern auch als vernünftig angesehen werden kann ("Bürden der Vernunft") und daß sie nur vernünftige umfassende Lehren²⁰ bejahen;
- g) normale und kooperative Gesellschaftsmitglieder sind und dies auch sein wollen;
- h) im Sinne der genannten vernünftigen Moralpsychologie zu verstehen sind.

All die genannten Annahmen, Vorstellungen und Forderungen an Bürger in liberalen Demokratien (wobei Rawls m. E. selbst nicht immer klar trennt, was er voraussetzt und was er fordert) illustrieren, daß Rawls' *Hoffnung*, seine liberale Gerechtigkeitskonzeption werde tatsächlich von einem übergreifenden Konsens getragen, nur dann begründet ist, wenn die Bürger bestimmte Einstellungs- und Handlungsmuster aufweisen. Die entscheidenden sind dabei m. E. zusammengefaßt die folgenden:

- a) Die Bürger müssen (auch intellektuell) dazu in der Lage sein, eine eigene Konzeption des Guten zu entwickeln, also selbst eine moralische Vorstellung davon haben, was für sie ein "gutes" Leben ist. Dies führt dazu, daß sie in politisch strittigen Fragen eine Meinung haben und diese äußern können;

²⁰ Zur Problematik einer Definition einer "vernünftigen umfassenden Lehre" vgl. Rawls 1998: 132

- b) Sie müssen intellektuell dazu befähigt sein, selbständig zu urteilen und zu begründen, warum sie so und nicht anders urteilen und handeln. Dabei müssen sie natürlich die politische Gerechtigkeitskonzeption, auf die sie sich eventuell berufen, verstehen können (vgl. Gerechtigkeitssinn);
- c) Im Zuge der Begründung und Rechtfertigung politischer Überzeugungen müssen sie darauf achten, daß sie sich nur auf Werte beziehen, die von anderen auch geteilt werden oder zumindest vernünftigerweise geteilt werden könnten;
- d) Sie sind der Meinung, daß soziale Kooperation für alle Menschen bzw. Bürger von Vorteil ist, glauben, daß auch andere Menschen dies so sehen und handeln schließlich danach. Diese positive Einstellung gegenüber sozialer Kooperation kann zu einem gewissen "Vertrauensvorschuß" gegenüber anderen Menschen führen, der soziale Kooperation erleichtert oder vielleicht erst möglich macht.

Ein weiteres Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist, daß der politische Liberalismus, obwohl er das Faktum des Pluralismus respektiert, also nicht in die verschiedenen umfassenden Lehren eingreifen will, moralisch nicht indifferent ist. Dies hatte bereits Larmore formuliert. Für Rawls "ist es wichtig zu betonen, daß er [der politische Liberalismus, C. E.] (...) *die Überlegenheit bestimmter Formen des moralischen Charakters anerkennen und bestimmte moralische Tugenden fördern kann*. So gehört zur Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß ein bestimmtes Verständnis politischer Tugenden der fairen sozialen Kooperation: Höflichkeit und Toleranz, Vernünftigkeit und Sinn für Fairneß" (Rawls 1998: 291, Hervor. C. E.).

M. E. ist es nun notwendig, näher auf die bereits von Larmore angesprochene und eben an dritter Stelle genannte Forderung einzugehen, daß sich ein Bürger bei der Erörterung politischer Fragen an bestimmte Grenzen halten sollte, und er sich nicht auf seine umfassenden Überzeugungen, so wie sie sich ihm darstellen, stützen dürfe. Schließlich scheint diese Forderung doch eine zentrale Errungenschaft der liberalen Demokratie zu betreffen, nämlich das Recht darauf, seine persönlichen Wünsche und Präferenzen politisch artikulieren zu dürfen und dabei nicht von staatlicher Seite behindert zu werden – warum sollte dieses Recht beschnitten werden? Diese Problematik wird von Rawls mit Hilfe des Begriffs des "öffentlichen Vernunftgebrauchs" behandelt.

4.3.2.3 *Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs*

Hintergrund der Formulierung des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist die Überlegung, daß folgende zwei Merkmale für *politische* Beziehungen zwischen Menschen charakteristisch seien: Erstens erfolgt der Ein- und Austritt in eine Gesellschaft nicht freiwillig, sondern in der Regel nur durch Geburt bzw. Tod,²¹ und zweitens ist politische Macht in letzter Konsequenz die von staatlichen Sanktionen getragene Zwangsmacht (Gewaltmonopol des Staates) (vgl. Rawls 1997b: 345, 1998: 222). Da die Bürger in demokratischen Staaten dem Grundsatz der Volkssouveränität folgend Macht übereinander ausüben (z. B. die demokratisch gewählte Mehrheit über die Minderheit), und man von der Minderheit nicht erwarten darf, daß diese auswandere, stellt sich nun die Frage, unter welchen Bedingungen die Ausübung politischer Macht gerechtfertigt ist. Die klassische Antwort des konstitutionellen Liberalismus lautet, daß die Ausübung politischer Macht nur dann legitim sei, wenn sie auf Grundlage einer Verfassung geschieht, die von den Bürgern anerkannt ist bzw. angenommen wurde. Anders gefragt: "Im Lichte welcher Ideale und Grundsätze müssen wir diese Macht gebrauchen, wenn ihre Ausübung gegenüber anderen gerechtfertigt sein soll, die frei und gleich sind?" (Rawls 1998: 317) Für Rawls wird uns nun "durch das Ideal eines öffentlichen Vernunftgebrauchs eine moralische (keine rechtliche) Pflicht auferlegt, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Prinzipien und Programme durch politische Werte der öffentlichen Vernunft gestützt werden. Ich möchte dies die *Pflicht zur Bürgerlichkeit* nennen" (Rawls 1997a: 119, Hervor. im Orig.). Konkret bedeutet diese Pflicht zur Bürgerlichkeit, daß sich die Bürger in Diskussionen und Abstimmungen über wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit nicht auf ihre umfassenden (philosophischen, religiösen usw.) Lehren berufen dürfen, also sich nicht darauf beziehen können, was für sie die ganze Wahrheit darstellt (vgl. Rawls 1998: 326). Dies wird damit erläutert, daß es "keinen Grund [gebe, C. E.], warum irgendein Bürger (oder eine Vereinigung von Bürgern) das Recht haben sollte, die Macht des Staates zu benutzen, um über wesentliche Verfassungsinhalte im Sinne ihrer eigenen umfassenden Lehre zu entscheiden"

²¹ Dieses Argument kann natürlich durch wachsende Migration geschwächt werden, ist m. E. aber dennoch gültig, da das Recht zur Auswanderung nicht dafür verwendet werden kann, einen Oppositionellen darauf hinzuweisen, daß er ja schließlich "freiwillig" in diesem Land lebe und sich deshalb entweder anzupassen habe oder aber auswandern solle. Die Zugehörigkeit zu einer Kultur, Sprache usw. ist in der Regel nicht "freiwillig", und deshalb kann auch von niemandem erwartet werden, diese Zugehörigkeit bei Bedarf einfach abzulegen (vgl. Rawls 1998: 324).

(ebd.: 328). Die angesprochene Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen verweist also darauf, daß rein partikulare Interessen, die andern Bürgern nicht begründet werden können, nicht zur Grundlage einer politischen Entscheidung gemacht werden dürfen.

Auf die von Rawls noch angesprochene Problematik einer ausschließlichen und einschließlichen Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs, also die Frage, ob sich Bürger dann auf ihre umfassende Lehre berufen dürften, wenn sie dies in einer Art und Weise tun, die dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht widerspricht (wie z. B. die Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King), soll hier hingewiesen werden, ohne aber näher darauf einzugehen. Rawls selbst gibt zu, daß er "noch nicht in der Lage [sei, C. E.], der Komplexität des Problems (...) gerecht zu werden" (ebd.: 354, Fn. 36). Auch die Frage, was denn im Einzelfall "wesentliche Verfassungsinhalte" oder gar "grundlegende Fragen" seien und was nicht, kann hier nicht diskutiert werden, zumal Rawls auch hier nicht konkreter wird.

Mit den Begriffen der "öffentlichen Vernunft" bzw. des "öffentlichen Vernunftgebrauchs" sieht Rawls nun eine Besonderheit demokratischer Staaten bezeichnet, nämlich den Vernunftgebrauch gleicher Staatsbürger: Die Art und Weise, wie sich eine Gesellschaft steuere (Pläne formuliert und Prioritäten setzt), sei ein intellektuelles und moralisches Vermögen; der Gegenstand des Vernunftgebrauchs der Staatsbürger das öffentliche Wohl (vgl. Rawls 1997a: 116). Letzteres wird deutlich, wenn man verschiedene Formen des nichtöffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. ebd.: 122 f.) betrachtet, also die Art und Weise, wie zum Beispiel in Kirchen, Universitäten, Berufsgruppen usw. darüber diskutiert und entschieden wird, was vernünftigerweise zu tun ist. Dies sind Assoziationen, deren Mitgliedschaft sich im Gegensatz zu der in einem Staatswesen durch Freiwilligkeit auszeichnet und deren Entscheidungen nicht automatisch das gesamte öffentliche Wohl betreffen.

Da das genannte intellektuelle und moralische Vermögen auf den Fähigkeiten der einzelnen Bürger beruht, ergibt sich nun als generelle Forderung an die Bürger, daß diese in der Lage sein sollten, die Grundlagen ihres Handelns voreinander so zu erklären und zu begründen, daß sie vernünftigerweise mit der Zustimmung anderer rechnen können (vgl. Rawls 1998: 318). Wichtig ist nun, daß dieser öffentliche Vernunftgebrauch nicht rechtlich erzwungen werden kann, sondern eher eine *Idealvorstellung* vom Bürger in demokratischen Verfassungsstaaten ausdrückt (vgl.

Rawls 1997a: 119 f.). Hierin äußert sich beispielsweise die für den Begriff der Bürgertugend charakteristische freiwillige Selbstbindung der Bürger an bestimmte Prinzipien.

Bezüglich der politischen Willensbildung ergibt sich nun aus der Pflicht zum öffentlichen Vernunftgebrauch eine recht starke Forderung an das Wahlverhalten der Bürger: Demokratische Wahlen können in diesem Lichte betrachtet keine private oder persönliche Angelegenheit sein, weil die Ergebnisse einer Wahl ja die Gesellschaft als Ganze betreffen. Sollten sich die Bürger bei der Wahlentscheidung nun nur von der Überlegung leiten lassen, was für sie jeweils *persönlich* wahr und richtig ist, besteht die Gefahr, daß sie sich gegeneinander ihren partikularen Willen aufzwingen bzw. in einer Art und Weise Macht übereinander ausüben, wie es nach dem oben genannten Kriterium schwer rechtfertigbar ist. Die Wahlentscheidung soll nach Rawls nach anderen Gesichtspunkten als nur nach persönlichen Präferenzen getroffen werden, also eben nicht so, wie es beispielsweise ökonomische Theorien der Demokratie thematisieren (vgl. Downs 1968; Schumpeter 1987):

“Dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs liegt dagegen eine Auffassung vom Wählen zugrunde, die derjenigen Rousseaus im *Contract Social* ähnlich ist. Nach Rousseau geben wir unsere Stimme idealerweise derjenigen Alternative, die dem Gemeinwohl am besten dient (...). Die Bürger haben eine *volonté générale*, die auf das Gemeinwohl zielt, das seinerseits durch die allen Bürgern gemeinsamen grundlegenden Interessen bestimmt wird” (Rawls 1997a: 121, Hervor. im Orig.).

Diese Auffassung “challenges the way Americans [und sicherlich auch viele Europäer, C. E.] understand the electoral process. When most people step into the voting booth, they believe that they have a right to cast their ballot any way they like: maybe I am voting for X because he is Jewish, or because he reminds me of my father, or because he did my son a favour, but this is nobody’s business but by own!” (Ackerman 1994: 366) Nun verhindert es das Wahlgeheimnis natürlich, zu kontrollieren, inwiefern ein Bürger im Interesse des Gemeinwohls abgestimmt hat oder nicht. Die geheime Wahl hat nach Ackerman ihren Zweck aber darin, politische Verfolgung zu verhindern, und “this valuable shield should not be transformed into a sword that allows a majority of voters to impose their will on others in ways they are not prepared to justify in public” (Ackerman 1994: 367).

Die Erfüllung der Forderung, daß die Bürger bei ihrer Wahlentscheidung das Gemeinwohl im Auge behalten und somit nicht nur nach persönlichen Überlegungen

entscheiden, sondern sich immer fragen sollten, ob ihre Wahlentscheidung anderen Bürgern gegenüber rechtfertigbar und begründbar ist, kann nun als eine Tugend angesehen werden, die die bei der Zurückweisung der *modus-vivendi*-Konzeption aufgeworfene Problematik der Willensbildung zu lösen verspricht. Zur Erinnerung: Die Möglichkeit der Existenz einer politischen Gesellschaft auf Basis der *modus-vivendi*-Konzeption wurde unter anderem damit widerlegt, daß die demokratische Willensbildung und die Selbstregierung des Volkes der Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen zum Opfer fallen (vgl. Offe/Preuss 1991: 148) und somit präsumptiv unbefriedigende Ergebnisse hervorgerufen werden können. Dieses Problem kann nun über den Rechtszwang nicht gelöst werden, da die Wahlentscheidung geheim ist und man die Bürger nicht *zwingen* kann, zu erklären, warum sie diese oder jene Partei gewählt haben und ob sie dies auch vor allen anderen Bürgern rechtfertigen könnten. Die Lösung kann also nur in einer Selbstbindung bzw. in der Einsicht der Bürger liegen.

Die geforderte Tugend der Begründungsfähigkeit der Wahlentscheidung legt natürlich noch in keiner Weise fest, ob die eine oder andere Partei vorzuziehen sei. Sie kann dem Bürger aber dabei helfen, über seine (potentielle) Wahlentscheidung zu reflektieren und sich zu überlegen, ob er für die Wahl seiner bevorzugten Partei Gründe finden kann, die auch von anderen Bürgern eingesehen werden können. So wäre z. B. die Begründung, die Partei X ausschließlich deshalb zu wählen, weil diese die Absenkung des Spitzensteuersatzes verspricht und man selbst davon profitiere, nicht "tugendhaft", da sich diese Begründung und Wahl nur auf das eigene Interesse, nicht aber auf das Gemeinwohl bezieht. Man sollte also Gründe dafür angeben können, warum eine solche Steuersenkung für die gesamte Gesellschaft von Vorteil sei (z. B. weil dann mehr Investitionen getätigt würden und Arbeitsplätze geschaffen werden könnten). Es ist also nicht ausgeschlossen, daß *gleichzeitig* das Einzelinteresse und das Gemeinwohl verfolgt werden kann, eine Wahlentscheidung aber, die *ausschließlich* den eigenen Interessen geschuldet ist, wäre in diesem Sinne moralisch nicht statthaft.

Zusammenfassend stellt Rawls noch fest, daß das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs eine "angemessene Ergänzung" für eine konstitutionelle Demokratie sei (Rawls 1998: 360). Liberaldemokratische Institutionen werden also nicht überflüssig – im Gegenteil: sie ermöglichen in der Regel erst die Wahrnehmung

politischer Rechte – aber sie können und sollen durch das moralisch gehaltvolle Handeln der Bürger ergänzt werden, wie es eingangs unter dem Begriff einer “Auch-Tugend-Theorie” angesprochen wurde.

4.3.2.4 Auswertung

Aus Rawls Überlegungen zum politischen Liberalismus können nun folgende Anforderungen an die Bürger expliziert werden:

1. Sie sollen eine positive Einstellung gegenüber sozialer Kooperation haben und in der Lage sein, sich an einer solchen zu beteiligen, wofür sie einen Gerechtigkeitsinn und eine Konzeption des Guten ausbilden müssen. Dies wiederum setzt eine gewisse intellektuelle Bemühung voraus (vgl. Tugend der Vernünftigkeit);
2. Sie müssen sich immer fragen, welcher Teil bzw. welcher Aspekt ihrer umfassenden Lehre auch Menschen mit einer anderen Konzeption des Guten gegenüber begründet werden kann (vgl. übergreifender Konsens) und dürfen nur diesen in den Bereich des Politischen einbringen (“Pflicht zur Bürgerlichkeit” bzw. Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen);
3. Bei einer Wahlentscheidung sollen sie nicht primär die eigenen, privaten Interessen verfolgen, sondern sollen diese in Bezug auf das Gemeinwohl treffen (Tugend der Begründungsfähigkeit der Wahlentscheidung). Diese Tugend kann auch als Leitbild gelten, seine privaten Interessen immer dahingehend zu überprüfen, ob sie dieser Anforderung gerecht werden.

4.3.3 Zusammenfassung: Die Bürgertugenden des politischen Liberalismus

Charles Larmore und John Rawls wurden beide als Vertreter des politischen Liberalismus diskutiert, dessen Ziel darin besteht, vor dem Hintergrund eines vernünftigen und dauerhaften gesellschaftlichen Pluralismus anzugeben, auf welcher Grundlage die Menschen überhaupt (noch) zusammenleben können. Dabei wollten beide nicht den Weg des Kommunitarismus gehen, der im Zweifel einer bestimmten Konzeption des Guten (also einer substantiellen Sittlichkeit) einen Vorrang vor individuellen Rechten einräumt (vgl. z. B. Sandel 1995: 13 ff). Larmore und Rawls verfolgen dagegen das Ziel, den Menschen bzw. Bürgern in weltanschaulichen Fragen keine Vorschriften zu machen, aber sie weisen dennoch darauf hin, daß das

Zusammenleben im liberaldemokratischen Staat auch nicht nach moralisch *beliebigen* Grundsätzen von statten gehen kann.

Larmore betont dabei die Verfahrensregeln einer geordneten Diskussion bzw. politischen Willensbildung, die zwar selbst minimale moralische Werte verkörpern (Norm des rationalen Dialogs und Norm des gegenseitigen Respekts), aber seiner Ansicht nach so abstrakt gehalten sind, daß sie von Menschen gleich welcher Weltanschauung akzeptiert werden können und deshalb in gewisser Weise "neutral" sind. Diese Grundsätze drücken nach Larmore die Kernmoralität eines liberalen Gemeinwesens aus. Für Menschen, die diese Grundsätze nicht akzeptieren, also z. B. gar nicht in einer Gesellschaft leben wollen und prinzipiell auch nicht bereit sind, anderen Menschen gegenüber Respekt zu üben, wäre eine staatliche Ordnung nach diesem Muster natürlich nicht neutral – man kann sich mit Larmore aber fragen, ob man sich nicht vor solchen Menschen schützen sollte anstatt zu beklagen, daß deren "Konzeption des Guten" (wenn man sie denn überhaupt so nennen kann) nicht die gleiche Beachtung finde. Somit ist Larmores politischer Liberalismus also moralisch nicht völlig neutral, sondern er gründet in einem kantianisch-humanistischen Menschenbild, das die Forderung erhebt, jeden Menschen als "Zweck an sich" zu behandeln. Neben der Einhaltung der genannten beiden Normen ist bezüglich Larmores Anforderungen an die Bürger vor allem die Pflicht zu nennen, "politisch" (nicht privat) nur ausschließlich verallgemeinerbare und somit für alle Menschen begründungsfähige Meinungen und Positionen zu artikulieren.

John Rawls hingegen thematisiert nicht eine Minimalmoral, sondern läßt zunächst zu, daß die Bürger in den Bereich des Politischen Werte und Überzeugungen einbringen dürfen, die in ihren jeweiligen umfassenden Lehren gegründet sind, er fordert aber, daß sie gleichzeitig darauf achten müßten, daß sie dabei die Schnittmenge aller in einer Gesellschaft vorhandenen Konzeptionen des Guten nicht verlassen. Somit ist Rawls' Konzept ein wenig "kommunitaristischer" als Larmores, weil der übergreifende Konsens ja von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden beschaffen sein wird und somit die moralische Grundlage, auf die sich die Bürger stützen können, von der Zusammensetzung einer spezifischen Gesellschaft abhängt und damit nicht so universell sein kann, wie es Larmores Minimalmoral vermuten läßt. Da Rawls gleichzeitig aber auch postuliert, daß seine politische Gerechtigkeitskonzeption (Gerechtigkeit als Fairneß) auch freistehend begründet

werden kann, aber auch nur dann in einer Gesellschaft wirksam sein wird, wenn sie von einem übergreifenden Konsens getragen wird, fällt den Bürgern auch die Aufgabe zu, ihre umfassenden Lehren im Sinne seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption zu formen. Die von Habermas an Rawls kritisierte mangelnde Unterscheidung zwischen (tatsächlicher) Akzeptanz und (theoretischer) Akzeptabilität seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption wird hierbei nochmals deutlich, wobei es Rawls m. E. nicht gelungen ist, diese Kritik endgültig zu entkräften (vgl. Rawls 1997d). Entscheidend für Rawls und den politischen Liberalismus als Ganzen ist aber, daß nicht gefordert wird, daß sich die Bürger in allen weltanschaulichen (religiösen, moralischen usw.) Fragen einig sein müssen, sondern eben nur in solchen, die das (öffentliche und damit politische) Zusammenleben der Bürger betrifft. Aus diesem Grunde thematisieren sowohl Rawls als auch Larmore beide die Forderung, daß in den Bereich des Politischen nur solche Überzeugungen eingebracht werden dürfen, die verallgemeinerungsfähig begründbar sind (d. h. auch für Bürger anderer Weltanschauungen); private Interessen, Überzeugungen usw. aber im Privaten verbleiben sollten (wenn diese anderen Bürgern gegenüber nicht begründbar sind) und ein Streit über letztere von der politischen Tagesordnung gestrichen werden sollte. Anspruchsvoller als Larmore ist Rawls nun dahingehend, daß er nicht nur wie Larmore eine gewisse Vernünftigkeit der Bürger fordert (Denken und Handeln auf der Basis von Gründen), sondern auch, daß die Bürger stets eine eigene Konzeption des Guten und einen Gerechtigkeitsinn entwickeln sollen und bezüglich der Gemeinwohlbezogenheit einer Wahlentscheidung ebenfalls eine anspruchsvolle Forderung an die Bürger stellt. Der letztgenannte Aspekt wurde von Larmore dagegen überhaupt nicht thematisiert. Beide sind sich aber darin einig, daß der politische Liberalismus moralisch nicht indifferent ist, sondern die Überlegenheit bestimmter moralischer Tugenden anerkennt.

4.4 Welche Bürgertugenden verlangt die Bürgergesellschaft (Dahrendorf)?

Im Folgenden wird nun das Konzept der Bürgergesellschaft bzw. Zivilgesellschaft daraufhin befragt, welche Bürgertugenden hier als wünschenswert oder notwendig erachtet werden. Aus dem bereits eingangs genannten Motiv der Vermeidung einer kulturell einseitigen Liberalismus-Rezeption steht dabei der von Ralf Dahrendorf seit Jahren protegierte Begriff der "Bürgergesellschaft" im Mittelpunkt. Im Unterschied

zum Konzept des politischen Liberalismus geht Dahrendorf nun nicht explizit der Frage nach, wie eine (liberale) politische Konzeption als adäquate Antwort auf das Faktum des Pluralismus ausformuliert werden könnte. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage, welche politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Freiheitlichkeit eines Gemeinwesens Bestand haben kann. Dahrendorf spricht in diesem Zusammenhang von den drei Säulen der Freiheit: Demokratie, Marktwirtschaft und Bürgergesellschaft (vgl. Dahrendorf 1992: 44), wobei hier besonders letztere interessiert. Seine Überlegungen sollten nicht als ein Gegenentwurf zum politischen Liberalismus angesehen werden, sondern eher als ein Blick aus einer anderen Perspektive auf das gleiche Thema – Liberale sind sie aber alle drei. Während die Philosophen Larmore und Rawls eher "philosophisch" argumentieren, so unterscheidet sich Dahrendorf von diesen beiden nicht nur durch seine akademische Disziplin (Soziologie), sondern auch darin, daß er nicht primär argumentativ vorgeht, sondern u. a. aufgrund seiner an anderen Stellen durchgeführten (empirischen) Gesellschaftsanalysen zu dem Schluß kommt, daß der *Charakter* einer Gesellschaft maßgeblichen Einfluß darauf habe, ob die Freiheitlichkeit eines Staates gefördert, erhalten oder gefährdet wird. Diese Erkenntnis über die notwendige bzw. gewünschte Beschaffenheit einer Gesellschaft wiederum ermöglicht es, von Dahrendorfs gefordertem Gesellschaftscharakter deduktiv auf entsprechende Bürgertugenden zu schließen, was den Vorteil mit sich bringt, daß nur speziell öffentlich wirksame Tugenden expliziert werden.

Bevor dies geschehen kann, soll aber zuerst der Begriff der Bürgergesellschaft bzw. Zivilgesellschaft geklärt werden, um dann nach der Begründung der Notwendigkeit einer Bürgergesellschaft und der Bestimmung ihrer Funktion diese Tugenden nennen zu können.

4.4.1 Was ist eine Bürgergesellschaft bzw. Zivilgesellschaft?

Der Dahrendorfschen Begrifflichkeit folgend wurde und wird hier von der "Bürgergesellschaft" gesprochen, obwohl in der deutschen Diskussion in Anlehnung an den Begriff der "civil society" meist von einer "Zivilgesellschaft" die Rede ist. Die drei eben genannten Begriffe können dabei m. E. synonym gebraucht werden, zumal Dahrendorf selbst in englischen Texten über die "civil society" schreibt (Dahrendorf 1994). Begriffliche Probleme bzw. Unschärfen werden in der Regel durch die

Problematik einer adäquaten Übersetzung des Begriffs der “civil society” ins Deutsche hervorgerufen. Der Begriff der “Bürgergesellschaft” hat seine Schwächen, da man im Deutschen nicht so leicht zwischen dem *bourgeois* und dem *citoyen* bzw. *citizen* trennen kann, denn mit Begriffen wie “bürgerlich”, “bürgerliche Gesellschaft” oder “Bürgertum” bezieht man sich in Deutschland in der Regel auf die Bourgeoisie, aber nicht auf den *politischen* Bürger (vgl. Beyme 2000: 64 f.). Der Versuch, *civil society* statt dessen mit “Zivilgesellschaft” zu übersetzen, ist aber für den deutschen Sprachgebrauch auch nur bedingt glücklich, da der Eindruck entstehen kann, man wolle die Zivilgesellschaft einer militärischen gegenüberstellen (vgl. Dahrendorf 1993: 76). Während Dahrendorf selbst in seinen früheren Schriften den politischen Bürger noch “Staatsbürger” nennt und über die “Staatsbürgergesellschaft” (Dahrendorf 1983: 101 ff) schreibt, so lehnt er diesen Begriff inzwischen ab, da der *citoyen* oder *citizen*, um den es geht, eben nicht zum Staat gehöre (vgl. Dahrendorf 1992: 54 f.). Dahrendorf selbst spricht inzwischen nicht mehr von *Staatsbürgern* (vgl. Dahrendorf 1996: 194), sondern lieber vom Bürgerstatus (citizenship).

Das Konzept der Zivilgesellschaft/Bürgergesellschaft kam in der politischen Theorie bzw. politischen Philosophie zunächst durch den Widerstand gegen kommunistische Regime und Militärdiktaturen in vielen Ländern der Erde auf (vgl. Cohen/Arato 1992: vii): In diesen Ländern versuchten die Machthaber, einer vom Staate unbehelligten, eben “bürgerlichen” oder “zivilen” Gesellschaft das Leben schwer zu machen bzw. sie ganz zu zerstören, was aber gleichzeitig die Gegenwehr noch verbliebener zivilgesellschaftlicher Akteure hervorrief (Musterbeispiel ist hier die Katholische Kirche in Polen). Zum anderen gewann der Begriff der Zivilgesellschaft auch in bestehenden (westlichen) Demokratien als “Allheilmittel gegen Anomie, Fragmentierung und Unregierbarkeit postindustrieller Gesellschaften” (Rieger 1998: 736) an Bedeutung. In der Transformationsforschung wird seit einiger Zeit die Bedeutung der Zivilgesellschaft für die Konsolidierung junger Demokratien verstärkt thematisiert (vgl. Croissant/Lauth/Merkel 2000; Merkel/Lauth 1998; Merkel/Puhle 1999: 166 ff; Merkel 2000): “Erst die Entwicklung einer vitalen Bürgergesellschaft immunisiert die jungen Institutionen der Demokratie, begrenzt die undemokratischen Handlungsoptionen der politischen Eliten und stellt die demokratischen Gemeinwesen auf eine krisenfesten Grundlage” (Merkel 2000a: 6 f.). Diese Erkenntnis verweist darauf, daß ein verfassungsmäßiger Rahmen zwar weiterhin als wichtigstes

Organisationsprinzip einer Demokratie angesehen werden kann, man aber die Bedeutung der Verfassung nicht überschätzen sollte: "Thus, while institutions have an autonomous impact on the performance and durability of democracies, their effect depends on the political and cultural context in which they function" (Przeworski 1995: 52).

Obwohl eine umfassende und abschließende Definition der Zivilgesellschaft bzw. Bürgergesellschaft hier sicherlich nicht geleistet werden kann, so soll doch nun eine inhaltliche Annäherung an den Begriff unternommen werden. Wichtigstes Merkmal einer Zivilgesellschaft ist dabei sicherlich, daß sie eine intermediäre Struktur zwischen der Privatsphäre der Bürger und dem Staat bezeichnet bzw. die Kluft zwischen dem Privaten und gesellschaftlichen oder staatlichen "Metastrukturen" überbrücken kann (vgl. Berger 1996: 459). Diese intermediäre Struktur wird durch vielfältige, nicht-staatliche Assoziationen bestimmt:

"Civil societies sind im allgemeinen gekennzeichnet durch die Existenz autonomer, d. h. nicht staatlich oder in anderer Weise zentral geleiteter Organisationen und Institutionen als Organe des Volkswillens. Politische Parteien und Gewerkschaften gehören hierzu, aber auch Industrieunternehmen und soziale Bewegungen, freie Berufe und autonome Universitäten, freie Kirchen und gemeinnützige Stiftungen" (Dahrendorf 1991a: 262).

Daß das Konzept der Zivilgesellschaft/Bürgergesellschaft meist auch einen normativen Anspruch erbebt, wird in folgenden Definitionen deutlich, die auch schon die Rolle des Bürgers thematisieren. Die Bürgergesellschaft sei eine Gesellschaft,

"in der eine Vielfalt autonomer Institutionen und Organisationen aufrechterhalten wird durch den Bürgersinn ihrer mit Rechten ausgestatteten Mitglieder, die daher Bürger im weitesten und tiefsten Sinne sind" (Dahrendorf 1993: 75).

"Es soll Formen der Assoziation geben, nationale, regionale, lokale, berufliche, die freiwillig, authentisch, demokratisch und, zuerst und zuletzt, nicht kontrolliert oder manipuliert sind von der Partei oder ihrem Staat. Menschen sollen ‚bürgerlich‘ sein in ihrem Verhalten; das heißt höflich, tolerant und vor allem gewaltlos. Bürgerlich und zivil. Die Idee der Bürgerrechte ist ernst zu nehmen" (Timothy Garton Ash, zit. nach Dahrendorf 1992: 68 f.).

In Ergänzung zu den genannten Definitionen ist darauf hinzuweisen, daß Dahrendorfs Bestimmung der Bürgergesellschaft nicht unumstritten ist, da man durchaus bezweifeln kann, ob politische Parteien und Akteure, die ausschließlich (private) ökonomische Interessen vertreten (z. B. Wirtschaftsunternehmen) der Zivilgesellschaft zugeordnet werden können (vgl. Croissant/Lauth/Merkel 2000:

16 f.). Die Diskussion darüber, ob zivilgesellschaftliche Akteure nur verallgemeinerbare, also auf die Beförderung des Gemeinwohls bezogene, nicht aber partikular-private Interessen artikulieren dürften, knüpft dabei an die bereits oben genannte Forderung des politischen Liberalismus an, in den politischen Prozeß nur solche Überzeugungen einzubringen, die auch Menschen mit anderen Konzeptionen des Guten gegenüber vernünftig begründet werden können. Da im Folgenden aber Dahrendorfs Konzept der Bürgergesellschaft behandelt wird, liegt es nahe, zunächst von seiner oben genannten Definition auszugehen, die auch Parteien und Wirtschaftsunternehmen mit einschließt.

Die Definitionen zusammenfassend ist eine Bürgergesellschaft nach Dahrendorf durch folgende Merkmale zu kennzeichnen (vgl. Dahrendorf 1992: 69 f.):

- a) Vielfalt ihrer Elemente: Nur eine Fülle von Organisationen und Institutionen kann verhindern, daß es durch interessenbedingte Koalitionen und Kartelle eine Tyrannei der Mehrheit geben könnte;
- b) Autonomie der vielen Organisationen und Institutionen: Diese sollen vom staatlichen Machtzentrum unabhängig sein, was am besten dann gelingt, wenn sie auf der Eigeninitiative ihrer Mitglieder (und damit oft auch auf deren Privateigentum) gründen;
- c) Vorhandensein eines Bürgersinns als persönliche Seite des Bürgerstatus: "Der Bürger in diesem Sinn fragt nicht, was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas. Bürgerstolz, Zivilcourage – es gibt allerlei Verbindungen mit den Wörtern, die die Tugenden der Mitglieder von Bürgergesellschaften beschreiben" (Dahrendorf 1992: 70).

Obwohl bereits einige Tugenden der Bürgergesellschaft genannt wurden, so soll doch zunächst näher begründet werden, worin die Notwendigkeit und Funktion einer Bürgergesellschaft gesehen werden kann.

4.4.2 Notwendigkeit und Funktion der Bürgergesellschaft

Als wichtigstes Argument für die Notwendigkeit einer Bürgergesellschaft ist die schon erwähnte Erkenntnis zu nennen, daß politische Institutionen *alleine* nicht immer ausreichen, ein freiheitlich-demokratisches Staatswesen zu garantieren, bzw. die alleinige Bereitstellung bürgerlicher (Freiheits-)Rechte noch keine Garantie dafür sein

kann, daß diese auch im gewünschten Sinne ausgefüllt werden: “We face a new monster: democracies without an effective citizenship for large sections of the political community” (Przeworski 1995: 34). Damit von bürgerlichen bzw. politischen Rechten auch wirksam Gebrauch gemacht werden kann, “müssen sie in den Köpfen und Herzen und vor allem in den Verhaltensgewohnheiten der Menschen Wirklichkeit werden” (Dahrendorf 1991a: 257). Mit anderen Worten: Die Demokratie muß fest in der (Bürger-)Gesellschaft verankert sein, damit sie tatsächlich Bestand hat.

Hieran wird nochmals deutlich, daß das Vorhandensein einer aktiven Bürgergesellschaft normativ gefordert wird:

“Ich gehe davon aus, daß eine civil society ein wünschenswertes Ziel ist. Genauer gesagt, behaupte ich, daß eine freiheitliche Verfassung das Zusammenwirken von politischen Institutionen, die einen Machtwechsel ohne Blutvergießen ermöglichen (“Demokratie”), und von gesellschaftlichen Institutionen, die die autonome Äußerung von Interessen, Werten und Vorlieben ermöglichen (civil society), erfordert” (Dahrendorf 1991a: 261).

Dieses Zitat weist besonders darauf hin, daß das durch die politischen Institutionen festgelegte demokratische Verfahren nur dann funktionieren kann, wenn es von der Bürgerschaft bzw. von “gesellschaftlichen Institutionen” auch mit Inhalt “gefüttert” wird: Der Volkswillen kann erst vollzogen werden (Prinzip der Volkssouveränität), wenn er auch artikuliert wurde. Man kann einer Bürgergesellschaft also die Fähigkeit zusprechen, als “Resonanzboden” für Probleme, die vom politischen System bearbeitet werden sollen, zu fungieren (vgl. Habermas 1994: 435), da eine parlamentarische Körperschaft auf den Entdeckungszusammenhang einer nicht durch Verfahren regulierten Öffentlichkeit angewiesen ist (vgl. ebd.: 373). Diese Überlegungen legen dann eine bürgerliche Pflicht bzw. Tugend zur politischen Partizipation nahe.

Ein weiteres Argument dafür, daß politische oder rechtliche Institutionen von einer aktiven Bürgerschaft getragen bzw. von ihr unterfüttert sein sollten, bringt Dahrendorf mit folgendem Beispiel:

“Wenn Menschen sich auf der Straße abwenden, während neben ihnen Verbrechen geschehen, dann nützt keine Polizei, dann nützen keine (papiernen) Institutionen etwas – da liegt der Grundfehler der rein äußerlichen ‚Law-and-order‘-Politik –, sondern dann ist etwas in die Brüche gegangen, was sich nicht durch noch soviel Geld oder durch noch soviel Uniformierte herstellen läßt. Was fehlt? Nun, da gibt es eine ganze Menge Vokabeln, die heute

gerne verwendet werden: Bürgertugenden, Ethik, Wirtschaftsethik, öffentliche Moral“ (Dahrendorf 1996: 196).

Die hier angesprochene Tugend der Zivilcourage illustriert die bereits bei der Zurückweisung der modus-vivendi-Konzeption vertretene Überzeugung, daß eine liberale Demokratie ihre Bürger nicht davon entlasten sollte, sich selbst ein Bild davon zu machen, was “gut” und “schlecht” ist und danach zu handeln, daß wünschenswertes menschliches Handeln also nicht durchgängig mit Hilfe des positiven Rechts “gesteuert” bzw. erzwungen werden kann, sondern ab und zu auch einer eigenen (inneren) Motivation der Bürger entspringen sollte.

Schließlich führt Dahrendorf noch ein tiefgreifendes Argument für die Notwendigkeit einer Bürgergesellschaft an:

“Immer geht es bei der Bürgergesellschaft darum, das Vakuum zwischen staatlicher Organisation und atomisierten einzelnen mit Strukturen zu füllen, *die dem Zusammenleben der Menschen Sinn geben*. Die Bürgergesellschaft ist also nicht einfach eine Gesellschaft von Individuen, sondern von Bürgern im vollen Sinne des Wortes. Sie ist mit ein Ergebnis der Zivilisation und nicht der Natur” (Dahrendorf 1992: 44, Hervor. C. E.).

Die damit angesprochene Aufgabe der Bürgergesellschaft, dem Zusammenleben der Menschen Sinn zu geben, klingt anspruchsvoll. Folgende Überlegungen stehen für Dahrendorf dabei im Hintergrund: Zentral für den Liberalismus ist nach Dahrendorf “das unablässige Bemühen um die Ausweitung individueller Lebenschancen” (Dahrendorf 1980: 37, vgl. dazu auch 1979, 1992: 39 ff), und Lebenschancen seien eine Funktion von Optionen und Ligaturen. In der Betonung der *Lebenschancen* bzw. der normativen Forderung, daß alle Bürger – wenn sie schon nicht alle gleich sind – so doch gleiche Lebenschancen haben sollen, kann der große Unterschied zwischen den eingangs genannten Libertarians und dem Liberalismus, wie er von den hier diskutierten Autoren vertreten wird, gesehen werden:

“Here is where political liberals differ from libertarians. We do, and they do not, recognize that each citizen’s starting point in life is pervasively shaped by the family, the educational system, the distribution of wealth, the institutions of private property, and the organization of the marketplace. Liberals refuse to treat these basic institutions as if they were produced by an invisible hand reaching out from the state of nature. We insist on subjecting them to democratic control” (Ackerman 1994: 367 f.).

Vergleichbar äußert sich auch Rawls, der darauf hinweist, daß kein Mensch seine eventuell besseren natürlichen Fähigkeiten und Begabungen, die ihm einen

besseren Startplatz in der Gesellschaft verschafften, verdient hätte und sich der Früchte dieser Fähigkeiten deshalb nur insoweit erfreuen dürfe, wie das auch die Lage der Benachteiligten verbessere (vgl. Rawls 1996: 122).

Mit *Optionen* bezeichnet Dahrendorf nun das Zusammenspiel von Anrechten und Angeboten, wobei Anrechte ohne Angebote nutzlos seien, und es ohne Anrechte keinen Zugang zu den Angeboten gebe. Anrechte sind rechtmäßige Ansprüche (vgl. Dahrendorf 1992: 26) auf z. B. Bürgerrechte, während Angebote meist wirtschaftlicher Natur sind. Seiner Meinung nach waren beispielsweise die 80er Jahre die der ökonomischen Bereicherung (hervorgerufen und protegert durch die neoliberale Wirtschaftspolitik Margaret Thatchers und Ronald Reagans), in denen sich die Palette der Wahlmöglichkeiten vergrößert habe (ökonomisches Angebot), ohne daß damit aber Anspruchsberechtigung auf Seiten der Bürger verbunden gewesen wären (vgl. Dahrendorf 1991a: 251). Mit anderen Worten: Von einem wachsenden ökonomischen Angebot an Gütern und Dienstleistungen profitieren die Bürger nicht automatisch, sondern nur, wenn sie auch einen gesicherten Zugang zu diesen Angeboten haben. Am Beispiel von Bildungschancen wurde dieser Zusammenhang am häufigsten illustriert: Das (Bürger-) Recht auf Bildung kann in der Regel nur dann genutzt werden, wenn die Bürger die ökonomischen Ressourcen haben, Bildungseinrichtungen zu besuchen bzw. diese vom Staat kostenlos zur Verfügung gestellt werden. Das reine Anrecht auf Bildung ist also dann nutzlos, wenn es für einen Bürger kein (bezahlbares) Bildungsangebot gibt. Falls es aber ein Angebot gibt, dann kann er es nur nutzen, wenn er das Recht dazu hat, man ihn also z. B. nicht aus religiösen, ethnischen oder auch finanziellen Gründen von der Nutzung des Bildungsangebotes ausschließen kann. Dies alles illustriert, wie durch das Zusammenspiel von Angeboten und Anrechten (Optionen) die Lebenschancen der Bürger beeinflußt werden.

Mit dem Begriff der *Ligaturen* sind tiefe kulturelle Bindungen gemeint, "die Menschen in die Lage versetzen, ihren Weg durch die Welt der Optionen zu finden" (vgl. Dahrendorf 1992: 41). Die Zugehörigkeit zur Familie, zu einer Gemeinde, Kirche usw. drückt nach Dahrendorf eine Bindung aus, die eine gewisse Verbindlichkeit hat. Den Begriff der Ligaturen gewinnt er dabei aus der lateinischen Vokabel *ligare*, die in Begriffen wie *Religion* oder *Obligation* wiederkehrt (ebd.). Diese tiefen, historisch gewachsenen kulturellen Bindungen der Menschen, die m. E. vergleichbar sind mit

Rawls' umfassenden Lehren, waren und sind nach Dahrendorf in der Moderne nun einem Prozeß des Zerfalls und der Zerstörung ausgesetzt (vgl. ebd.: 42 f.), was am Beispiel der Bedeutung der Religion ja leicht illustriert werden kann. Wenn Ligaturen zerbrechen, entsteht ein Vakuum, die Menschen können in Anomie verfallen, sie verlieren den Halt, den ihnen die kulturellen Bindungen geben konnten, "und alles wird gleich gültig, damit gleichgültig" (ebd.: 76). Die zwei ersten Säulen der Freiheit, Demokratie und Marktwirtschaft, können dieses Vakuum aber nicht füllen: "Demokratie bindet nicht, und Marktwirtschaft bindet auch nicht. Dennoch ist Bindung nötig, wenn Institutionen Bestand haben sollen. Nicht irgendeine Bindung; vielmehr fällt auf, daß die meisten Bindungen – manchmal nenne ich sie Ligaturen –, die angeboten werden, im Widerspruch stehen zu den Institutionen der offenen Gesellschaft" (Dahrendorf 1993: 82). Da aber "unmoderne" Bindungen, wie z. B. nationalistische und religiös-fundamentalistische Ideen einer liberalen und offenen Gesellschaft tendenziell feindlich gegenüberstehen, kann an dieser Stelle die Bürgergesellschaft auf den Plan treten:

"Es könnte sein, daß die Bürgergesellschaft eben jene Ligaturen definiert, die nicht nur vereinbar sind mit Demokratie und Marktwirtschaft, sondern die gleichsam unbeabsichtigt eben diese Institutionen stützen (...). Es könnte also sein, daß die Bürgergesellschaft nicht nur eine der drei Säulen der Freiheit ist, sondern die entscheidende Säule der Freiheit" (Dahrendorf 1993: 83).

Leider geht Dahrendorf nun nicht näher darauf ein, wie die von der Bürgergesellschaft definierten Ligaturen konkret lauten könnten. Er weist aber darauf hin, daß Menschen, die einen großen Teil ihres Lebens in den für die Bürgergesellschaft charakteristischen Assoziationen verbringen, nicht die "falschen Götter der Stammesnation und des Fundamentalismus" (ebd.) bräuchten. Er greift damit Tocquevilles Gedanken auf, daß die Zivilgesellschaft eine für die Demokratie günstige Sozialisierungsfunktion übernehme, da in diesen Assoziationen politisch-bürgerliche Tugenden habitualisiert werden könnten (vgl. auch Croissant/Lauth/Merkel 2000: 12). In diesem Sinne kann die Bürgergesellschaft also als eine Sphäre angesehen werden, in der politische Tugenden erzeugt, eingeübt und erhalten werden, und diese Tugenden wiederum können die zerbrochenen Ligaturen ersetzen bzw. die Bürger davor immunisieren, Halt und Lebenssinn in demokratie- und freiheitsfeindlichen Lehren zu suchen, deren Ausbreitung einer Demokratie Schaden zufügen würde.

Damit ist auch schon die Frage angesprochen, welche Faktoren eine Bürgergesellschaft zerstören könnten. Dahrendorf nennt diesbezüglich zwei "Exzesse des Angebotsjahrzehnts" (Dahrendorf 1995: 33): Zum einen den Versuch der Regierung Thatcher, über die sog. "poll tax" das (kommunale) Wahlrecht von der Zahlung von Steuern abhängig zu machen und zum anderen das US-amerikanische "workfare"-Prinzip, das den Rechtsanspruch auf bestimmte Sozialleistungen an die Arbeitswilligkeit der Betroffenen bindet. Dem hält er entgegen, daß die Rechte eines Bürgers unbedingt bestünden und man sie nicht von sozialer Herkunft, sozialer Stellung oder bestimmten Verhaltensweisen abhängig machen dürfe (vgl. Dahrendorf 1992: 55). Die ehemalige britische Premierministerin kritisiert er zusätzlich in nahezu allen seinen Schriften für deren Aussage: "There is no such thing as society. There are only individuals" (Dahrendorf 1993: 82), weil sie damit den Raum zwischen Staat und Individuum, "das eigentliche Medium der Freiheit", negiert habe (ebd.). Eine weitere Gefährdung einer offenen Bürgergesellschaft kann in einer Kartellisierung diverser Sonderinteressen und damit zunehmender Starrheit einer Gesellschaft gesehen werden. Da diese Gefahr in der Logik des kollektiven Handelns selbst begründet liege (vgl. Olson 1968, 1985; vgl. auch Dahrendorf 1993: 81), sind gesellschaftliche Assoziationen somit besonders angesprochen. Nicht ohne Grund wurde von Dahrendorf ja ausgerechnet eine umfassende Vielfalt von gesellschaftlichen Assoziationen gefordert, da nur diese Vielfalt eine solche Kartellisierung verhindern könne.

Nach der inhaltlichen Bestimmung und Begründung ihrer Notwendigkeit kann nun überlegt werden, welche Bürgertugenden die Bürgergesellschaft fordert, bzw. welche Verhaltensmuster der Bürger vorausgesetzt werden müssen, damit es eine im genannten Sinne aktive Bürgergesellschaft überhaupt geben kann.

4.4.3 Die Bürgertugenden der Bürgergesellschaft

Ähnlich wie Larmore und Rawls hat auch Dahrendorf nicht systematisch dargestellt, welche Bürgertugenden sein Konzept beinhaltet. Es muß also versucht werden, aus dem beschriebenen Charakter der Bürgergesellschaft auf diese Tugenden zu schließen.

Zunächst können öffentliche von private Tugenden unterschieden werden: "Wenn ich die auf dieses Verhalten von Menschen zueinander und seine Reibungslosigkeit

bezogenen Werte "öffentliche Tugenden" nenne, dann will ich damit zunächst nicht die Intimsphäre der Familie in das Licht der Öffentlichkeit ziehen; "öffentlich" soll, als Eigenschaft sozialer Werte, deren Charakter als Modell eines allgemeinen Verkehrs zwischen Menschen beschreiben" (Dahrendorf 1965: 328). Da sich öffentliche Tugenden also auf das nicht-private Zusammenleben von Menschen beziehen, bezeichnet sie Dahrendorf auch mit folgender Maxime: "Mach es dem anderen leicht, auch wenn es dir schwerfällt! Belästige ihn nicht mit Dingen, die das Miteinander-Auskommen nur erschweren, sondern halte das Private privat!" (ebd.: 329)

Die Formulierung "Halte das Private privat" erinnert an die von Larmore und Rawls genannte Forderung, strittige Themen auszuklammern bzw. von der Tagesordnung zu streichen. Ob Dahrendorf aber tatsächlich wie Larmore und Rawls der Meinung ist, daß man im Prozeß der politischen Willensbildung nur Überzeugungen thematisieren sollte, die anderen gegenüber begründbar sind, kann bezweifelt werden, wenn man sich ins Gedächtnis ruft, daß Dahrendorf auch politische Parteien und sogar Wirtschaftsunternehmen als Bestandteil der Bürgergesellschaft sehen wollte. Auf die Beschaffenheit bzw. *Güte* (egoistisch vs. gemeinwohlbezogen) der im Bereich des Politischen artikulierten Interessen legt Dahrendorf im Gegensatz zu den ersten beiden Autoren offensichtlich weniger Wert. Man muß dabei aber im Auge behalten, daß Dahrendorf ja lediglich definiert hatte, welche Assoziationen er der Bürgergesellschaft *zuordnet*, aber damit noch keine Hinweise gab, wie sich diese *verhalten* sollten. Bezüglich des Verhaltens der *Bürger* (über das Verhalten von Verbänden und Parteien äußert er sich diesbezüglich nicht) wurden eher allgemeine Tugenden wie Höflichkeit, Toleranz und Gewaltlosigkeit genannt. Der Wert dieser Tugenden soll hier nicht in Zweifel gezogen werden. Sie sind m. E. aber keine spezifischen öffentlichen bzw. politischen Tugenden, sondern sollten auch in rein privaten Beziehungen mehr oder weniger vorhanden sein, wenn das Ziel einer privaten Beziehung eine Verständigung sein und nicht auf Zwang gegründet werden soll.

Vom Menschen als Bürger forderte Dahrendorf John F. Kennedy paraphrasierend einen *Bürgersinn*, der sich darin äußert, daß der Bürger nicht danach frage, was der Staat für ihn tun könne, sondern der selbst etwas unternimmt (vgl. Dahrendorf 1992: 70). Dies ist m. E. vor allem vor dem Hintergrund der geforderten Vielfalt bürgerschaftlicher Assoziationen zu sehen. Hierin kann also eine Tugend des

bürgerschaftlichen, ehrenamtlichen Engagements bzw. der Bildung gesellschaftlicher Vereinigungen gesehen werden. In bester liberaler Tradition thematisiert Dahrendorf dabei den Wert der Eigeninitiative und auch, wie oben gesehen, daß diese Eigeninitiative bisweilen auf Privateigentum gründen kann. Die Forderung, selbst die Initiative zu ergreifen und nicht in etatistischem Sinne die Lösung aller Probleme vom Staate zu erwarten, kann nun sicherlich eine spezifisch *liberale* Tugend genannt werden. Den angesprochenen Assoziationen kommt dabei noch die Funktion zu, daß in diesen tugendhaftes Verhalten erlernt und habitualisiert werden kann (vgl. Tocqueville), und daß deren Vielzahl eine die Gesellschaft lähmende Kartellisierung verhindern könnte.

In engem Zusammenhang mit der Tugend der Bildung von Assoziationen ist die von Dahrendorf angesprochene Forderung zu sehen, daß die Bürger von ihren (Bürger-) Rechten Gebrauch machen sollen, da diese Rechte erst im Handeln der Bürger Wirklichkeit werden – denn nur so ist ein Zusammenwirken der staatlichen Institutionen und der Gesellschaft möglich. Am Beispiel von Wahlen kann dies leicht verdeutlicht werden: Die Idee der Demokratie, die Selbstbestimmung des Volkes, kann nicht wirklich werden, wenn das Volk an seiner Selbstbestimmung nicht teilnimmt. Auch wenn sich Dahrendorf nicht explizit dazu geäußert hat, so muß man doch für eine aktive Bürgergesellschaft eine Tugend der politischen Partizipation unterstellen.

Mit dem Begriff der Zivilcourage wurde von Dahrendorf eine weitere öffentlich wirksame Tugend genannt. Diese Tugend fordert vom Bürger, daß dieser bestimmte moralische Werte und Normen derart verinnerlicht, daß er dazu bereit ist, diese aus freien Stücken zu verteidigen – vor allem und gerade dann, wenn die Zwangsgewalt des Staates einmal gerade nicht in der Lage ist, ordnend einzugreifen. Zivilcourage setzt natürlich voraus, daß der Bürger selbständig in der Lage ist, zu entscheiden und zu urteilen, welches Handeln moralisch geboten oder verboten ist. Er muß also auch eine Konzeption des Guten haben und diese in Beziehung zu den rechtlich sanktionierten (moralischen) Normen des Staates stellen. Eine Diskussion über die Legitimierung eines eventuell rechtsbrechenden bürgerlichen Ungehorsams als Extremform der Zivilcourage kann an dieser Stelle aber nicht geführt werden. Ein mit einer Konzeption des Guten ausgestatteter Bürger steht damit einem anomischen, gleichgültigen Bürger entgegen, der, wie schon mehrfach angesprochen, leichte

Beute für demokratie- und freiheitsfeindliche Bestrebungen sein kann. Die gewünschte Konzeption des Guten bzw. die Ligaturen, die dem Bürger Halt und Sinn geben sollen, müssen dabei natürlich mit den Prinzipien der liberalen Demokratie vereinbar sein – leider gibt Dahrendorf aber keine Hinweise, anhand welcher Kriterien man unterscheiden könnte, ob eine bestimmte kulturelle oder religiöse Bindung bzw. eine Konzeption des Guten schon demokratiefeindlich ist oder noch ertragen werden kann. Hier sind Larmores und Rawls' Überlegungen weiter fortgeschritten. Dahrendorfs Beitrag zu der Überlegung, welche Tugenden von Bürgern in liberalen Demokratien gefordert werden sollten, liegt m. E. hauptsächlich in der Betonung der Notwendigkeit selbständigen gesellschaftlichen Handelns, also in der Forderung, Assoziationen zu bilden und Bürgerrechte aktiv wahrzunehmen, was m. E. die Pflicht zur politischen Partizipation impliziert. Schließlich betont Dahrendorf noch besonders die Tugend der Zivilcourage, die von Larmore und Rawls nicht explizit angesprochen wurde.

4.5 Bestimmung und Notwendigkeit der liberalen Bürgertugenden

Nachdem in einem ersten Schritt begründet wurde, warum die modus-vivendi-Konzeption nicht haltbar ist, sondern die Rolle des Bürgers in einer liberalen Demokratie (wie jede andere soziale Rolle auch) bestimmte Ansprüche an das Verhalten eines Bürgers stellt (vgl. Ackerman 1994: 375), wurden nun drei liberale Theoretiker daraufhin befragt, welche Anforderungen diese an Bürger in liberalen Demokratien stellen. Nun ist noch zu diskutieren, ob die vorgeschlagenen Tugenden tatsächlich die Mängel der moralfreien modus-vivendi-Konzeption beheben können. Mit anderen Worten: Umfassen die von Larmore, Rawls und Dahrendorf genannten Bürgertugenden diejenigen personalen Verhaltensmuster, die notwendig sind, damit eine Gesellschaft nicht in den modus-vivendi-Zustand abdriftet? Falls dies der Fall ist, wäre der Nachweis erbracht, daß das Vorhandensein der genannten Tugenden eine notwendige Bedingung für den Fortbestand einer liberalen Demokratie ist. Bevor dieses aber untersucht wird, sollen die Tugenden der drei vorgestellten Konzepte zusammengestellt und geordnet werden, um sie dann mit der modus-vivendi-Konzeption zu konfrontieren.

4.5.1 Zusammenstellung der vorgestellten Konzepte

Keiner der drei genannten Autoren hat die Notwendigkeit von Bürgertugenden systematisch behandelt oder gar explizit einen Katalog formuliert, welche Tugenden denn als notwendig erachtet werden. Vergleichbare Versuche sind zwar aus verschiedenen Perspektiven durchaus schon unternommen worden (vgl. Dagger 1997; Galston 1988, 1991; Höffe 1999: 19 ff; Macedo 1988, 1990, 1992; Strauss 1992; z. T. diskutiert in Reese-Schäfer 1997: 309 ff), wurden aber für diese Untersuchung nicht herangezogen, weil die zuletzt genannten Autoren nicht durchgängig als liberale Theoretiker gelten können und weil deren Beitrag zu einer liberalen politischen Theorie nicht als repräsentativ eingeschätzt wird. Die von diesen Autoren angestellten Überlegungen, die teilweise große Gemeinsamkeiten mit den hier diskutierten drei Theoretikern aufweisen, können aber behilflich sein, die hier gefundenen liberalen Tugenden zu strukturieren.

Tabelle 1: Die drei Dimensionen der liberalen Bürgertugenden

	Larmore	Rawls	Dahrendorf
Intellektuelle Dimension	Denken und Handeln auf der Basis von Gründen; Fähigkeit zum Führen eines rationalen Diskurses	Fähigkeit zur Ausbildung eines Gerechtigkeitssinns und einer Konzeption des Guten (moralisches Vermögen)	Implizit: Fähigkeit zur Ausbildung einer Konzeption des Guten
Partizipatorische Dimension	Nicht thematisiert	Pflicht zur gemeinwohlbezogenen und begründungsfähigen Wahlentscheidung	Bürgersinn: Eigeninitiative des Bürgers, Bildung von Assoziationen; Aktive Wahrnehmung von Bürgerrechten
Gemeinwohl-bezogene Dimension	Entscheidung für ein gesellschaftliches Leben; Im Streitfall Pflicht zur Abstraktion von der eigenen umfassenden Lehre: Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen;	Positive Einstellung gegenüber sozialer Kooperation; Abstimmung der eigenen umfassenden Lehre mit übergreifendem Konsens: Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen ("Pflicht zur Bürgerlichkeit")	Zivilcourage;
	Pflicht zur Begründung der eigenen Meinung;	Pflicht zur Begründung der eigenen Meinung;	
	Wahrung eines persönlichen Respekts, der eine Einigung auf alleiniger Grundlage von Zwang verbietet;	Verbot einer Einigung auf alleiniger Grundlage von Zwang;	
	Toleranz	Toleranz	Toleranz

Dabei erschien es mir sinnvoll, eine *intellektuelle* Dimension, eine *partizipatorische* und eine *gemeinwohlbezogene* Dimension der Bürgertugenden zu unterscheiden bzw. aufzuzeigen (vgl. zu dieser Unterscheidung auch Buchstein 1996: 302 und Detjen 2000: 12 f.). In Tabelle 1 ist nun aufgeführt, inwiefern sich die von Larmore, Rawls und Dahrendorf genannten Anforderungen diesbezüglich zusammenstellen lassen. Dabei ist zu beachten, daß in dieser Tabelle die oben ausführlich diskutierten Überlegungen komprimiert dargestellt werden, so daß hier Tugend*prinzipien* aufgeführt wurden, nicht aber eine Fülle von spezifischen Einzeltugenden. Eine Betrachtung der eben angesprochenen Versuche, einen genauen Tugendkatalog zu formulieren, zeigt m. E. auf, daß es begrifflich nur schwer gelingt, eine detaillierte und exakte Formulierung notwendiger Einzeltugenden vorzunehmen. Auch die in dieser Untersuchung genannten Anforderung an die Bürger lassen sich m. E. nur schwerlich in einzelne Begriffe zwingen. Um dieses Problem zu umgehen, werden hier lediglich *Prinzipien* bzw. drei *Dimensionen* von Bürgertugenden genannt, die im Einzelfall ein spezifisches "tugendhaftes" Verhalten nahelegen.

- a) Die *intellektuelle Dimension* benennt im *engen* Sinne noch keine Tugenden, muß hier aber dennoch aufgeführt werden, da erst eine gewisse intellektuelle Befähigung des Bürgers die Ausprägung der folgenden Tugenden ermöglicht. Die intellektuelle Dimension von Bürgertugenden verweist darauf, daß die Bürger zunächst einmal auf der Basis von Gründen denken und handeln können müssen, was als eine Grundvoraussetzung für politische Diskussionen und (Wahl-) Entscheidungen angesehen werden muß. Wie könnten Bürger sonst ein politisches Urteil fällen und danach handeln, wenn sie nicht einmal in der Lage wären, auf der Basis von Gründen zu denken? (vgl. hierzu auch die Diskussion über das Menschenbild bei Rawls) Diese Fähigkeit ist auch eine Voraussetzung der Tugend der Begründungsfähigkeit der in den politischen Prozeß einzubringenden Überzeugungen und Präferenzen, also für das Vermögen, seine politische Meinung anderen gegenüber begründen zu können (vgl. Fähigkeit zum Führen eines rationalen Diskurses). Auch die Fähigkeit zur Ausbildung einer Konzeption des Guten und gar eines Gerechtigkeits sinns erfordert eine gewisse intellektuelle Bemühung, da vom Bürger ja gefordert wird, sich selbst eine Vorstellung davon zu machen, welches (politische) Handeln "gut" oder "schlecht" sei bzw. dem Bürger abverlangt wird, eine politische Meinung zu haben und diese

begründen zu können. Letzteres wiederum spräche für eine gewisse Pflicht des Bürgers, sich politisch zu informieren bzw. zu bilden. Dies wurde von den Autoren nicht thematisiert, ist m. E. aber eine logische Konsequenz einer solchen Überlegung.

- b) Die *partizipatorische Dimension* zielt darauf ab, daß eine Demokratie nur dann funktionieren kann, wenn die Bürger von ihren politischen Rechten auch Gebrauch machen und beispielsweise zumindest an Wahlen teilnehmen. Da die Demokratie auf dem Prinzip der Volkssouveränität gründet, also alle Staatsgewalt vom Volke ausgehen soll, können sich die Bürger (die in der Gesamtheit das Volk bilden) nicht durchgängig ins Private zurückziehen, wenn es darum geht, allgemein verbindliche Regelungen zu treffen oder Stellvertreter zu bestimmen, die dies für das Volk tun sollen (Parlamentswahlen). Zwar thematisiert keiner der drei Autoren explizit eine Pflicht zur Wahlteilnahme, aber vor allem Rawls erhebt mit seiner recht weitgehenden Forderung, die Bürger sollten bei ihrer Wahlentscheidung nicht ihr persönliches Interesse, sondern das Gemeinwohl verfolgen, m. E. implizit auch schon das Gebot, daß die Bürger natürlich überhaupt zur Wahl gehen sollten. Die Diskussion über die *quantitative* Wahlbeteiligung und die *Qualität* der Beteiligung soll aber später geführt werden. Dahrendorf zielt mit dem Begriff des Bürgersinns ebenfalls darauf ab, daß sich die Bürger nicht ins Private zurückziehen, sondern gesellschaftlich aktiv werden sollen, z. B. indem sie diverse Assoziationen bilden und eben nicht abwarten, bis der Staat etwas für sie tut.
- c) Die *gemeinwohlbezogene* Dimension schließlich steht im engsten Zusammenhang mit der oben vorgenommenen Definition des Begriffs der Bürgertugend, denn sie thematisiert die Bereitschaft eines Bürgers, zumindest in bestimmten Fällen das eigene partikulare Interesse gegenüber dem Gemeinwohl hintanzustellen. Von den Bürgern wird zunächst erwartet, daß sie überhaupt in einer Gesellschaft leben wollen und werden damit aufgefordert, das gesellschaftliche Miteinander nicht nur als ein (eventuell lästiges) Umfeld oder gar ein Mittel zum Zweck der eigenen Interessenverfolgung zu begreifen. Diese Forderung entspringt dem von allen Autoren explizit oder implizit angesprochen Menschenbild des Liberalismus, also der Überzeugung, daß Menschen freie, gleiche und vernunftbegabte Wesen seien und eine unverletzliche Würde

besäßen. In den Worten Kants ist dies die Forderung, einen Menschen niemals nur als Mittel, sondern stets als Zweck an sich zu behandeln, ihm also Respekt vor seiner Person entgegenzubringen, der es verbietet, allein auf der Grundlage von Zwang zu einer "Einigung" zu kommen. Daraus und aus der Anerkennung des Faktums des Pluralismus folgt auch direkt die von allen Autoren angesprochene Notwendigkeit, Toleranz gegenüber anderen Meinungen und Konzeptionen des Guten zu üben. Als Konsequenz der Tugend, in einer liberalen Demokratie die vorhandenen umfassenden Lehren zu tolerieren und die eigene den anderen Bürgern nicht aufzuzwingen, wurde schließlich die m. E. entscheidende liberale Bürgertugend formuliert: *Man muß seine politischen Überzeugungen anderen Personen gegenüber rechtfertigen können und darf sich dabei nicht auf Gründe oder Interessen stützen, die nur für einen selbst gelten, für andere Menschen aber nicht einsichtig zu machen sind. Dies gilt vor allem dann, wenn politische Entscheidungen gefällt werden, die die Gesamtheit treffen (z. B. bei Wahlen).* Diese Forderung wurde von Rawls nicht grundlos die "Pflicht zur Bürgerlichkeit" genannt, da sich erst durch ein solches Verhalten der *Bürger* (als *politischer* Akteur) vom *homo oeconomicus* unterscheiden läßt.

4.5.2 Zum Profil liberaler Bürgertugenden

Nun stellt sich die Frage, ob die hier aufgezeigten drei Dimensionen tugendhaften Verhaltens tatsächlich *liberale* Bürgertugenden genannt werden können, oder ob diese Tugenden nicht auch vom Kommunitarismus gefordert werden könnten. Um diese Frage wirklich abschließend beantworten zu können, wäre zunächst zu bestimmen, was "der" Kommunitarismus denn überhaupt fordert. Man müßte also die verschiedenen Strömungen und das Spektrum des Kommunitarismus thematisieren und versuchen, repräsentative Aussagen über die vom Kommunitarismus geforderten Bürgertugenden zu gewinnen – also in ähnlicher Weise vorgehen, wie es hier mit dem (politischen) Liberalismus unternommen wurde. Das kann und soll in dieser Untersuchung aber nicht geleistet werden. Darüber hinaus wäre ein solches Unterfangen m. E. von besonderer Schwierigkeit, weil man im Kommunitarismus nicht eine eigenständige politische Theorie (oder politische Philosophie), sondern lediglich eine Kritik des Liberalismus sehen sollte. Diese Kritik ist ein

"in Abständen zuverlässig wiederkehrendes Attribut von liberaler Politik und Gesellschaftsorganisation. Kein noch so großer liberaler Erfolg wird sie auf Dauer ihres Reizes

berauben und zum Verstummen bringen können. Zugleich wird aber auch keine kommunitaristische Kritik, und sei sie noch so scharfsinnig, jemals mehr sein als eine unbeständige Begleiterscheinung des Liberalismus" (Walzer 1995: 157).

Der Liberalismus als eine eigenständige Hauptströmung der politischen Ideengeschichte braucht(e) den Kommunitarismus nicht, um seine Gedanken und Konzepte zu entwickeln, der Kommunitarismus aber braucht den Liberalismus, um ihn zu kritisieren. Deshalb wird er in der Regel gewisse Mängel am Liberalismus feststellen und darauf abzielen, daß man diese beheben sollte, man kann von ihm aber keine eigenständige und in sich konsistente politische Konzeption erwarten. Außerdem stellt sich die Frage, ob manche kommunitaristische Kritik den hier diskutierten politischen Liberalismus überhaupt noch treffen kann. Manche Kommunitaristen argumentieren, daß es in jeder Gesellschaft einen moralisch substantiellen Konsens geben müsse und der Liberalismus genau dieses bestreite (vgl. Honneth 1995a: 8). Es liegt nahe, daß Kommunitaristen die Extremform des Liberalismus kritisieren, die der hier "modus-vivendi-Konzeption" genannten Position entspricht. Nun hat aber die Betrachtung der hier behandelten (liberalen) Autoren gezeigt, daß der politische Liberalismus diese Kritik durchaus teilt und eben gerade nicht völlig moralfrei ist – im Gegenteil: der hier diskutierte Liberalismus ist moralisch gehaltvoll, was sich vor allem in seiner Anthropologie äußert. Außerdem erhebt er ja auch, wie gesehen, moralische Forderungen an das Verhalten der Bürger. M. E. ist es irreführend, wenn manche Kommunitaristen die scheinbare Neutralität des Liberalismus dahingehend kritisieren, daß diese liberale Neutralität ein moralisches Vakuum erzeuge und somit der Intoleranz, dem Trivialen und den Saubermännern (z. B. den christlichen Rechten in den USA) erst den Weg bahnten (vgl. Sandel 1995: 53). Man kann m. E. vielmehr feststellen, daß der hier behandelte politische Liberalismus die Kritik des Kommunitarismus nicht (mehr) verdient, oder aber, je nach Standpunkt, bereits ein Stück weit in sich aufgenommen hat, da er durchaus bestimmte moralische Werte verkörpert und somit kein moralisches Vakuum hinterläßt.

Ein wichtiger Unterschied zwischen Liberalismus und Kommunitarismus kann dennoch festgehalten werden: Während konservative Kommunitaristen ein Unbehagen bezüglich sozialer Differenzierung bzw. des Pluralismus von Weltanschauungen äußern, ganz allgemein den Verlust moralischer Traditionen beklagen (z. B. MacIntyre 1987), weist die hier geführte Debatte um den politischen

Liberalismus darauf hin, daß trotz des Faktums des Pluralismus eine moralische Basis des Zusammenlebens denkbar ist. Der Lösungsvorschlag des politischen Liberalismus ist die Trennung persönlicher, moralisch umfassender Überzeugungen, die im Privaten verbleiben sollen, von solchen, die im Bereich des Politischen artikuliert werden dürfen, aber der Anforderung genügen müssen, verallgemeinerbar zu sein. Diese eben als die wichtigste liberale Bürgertugend identifizierte Bereitschaft, für seine politischen Überzeugungen Gründe anzugeben, die auch von Menschen mit anderen Weltanschauungen verstanden und akzeptiert werden können, ist also durchaus als eine spezifisch *liberale* Bürgertugend zu bezeichnen. Ein traditioneller Kommunitarist hingegen würde wahrscheinlich keine ausführliche Begründung verlangen, warum man bestimmte Werte, Überzeugungen usw. vertritt, denn er würde vor allem danach fragen, ob die Überzeugungen der herrschenden (oder seiner) Tradition entsprechen. Aber genau darin liegt die Problematik kommunitaristischen Denkens: Wenn die Bürger ihre politischen Positionen lediglich in Bezug auf *ihre* moralischen Werte "begründen" und dann nur noch sagen können: "Hier stehe ich und kann nicht anders!", dann ist dies wohl kaum eine gute Ausgangsbasis für eine demokratische Willensbildung, zumindest nicht unter dem Faktum des Pluralismus. Auch Sandels (1995: 47 f.) Kritik an Rawls' Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauches kann zurückgewiesen werden, da Sandel fälschlicherweise behauptet, das Verbot, sich in grundlegenden Fragen ausschließlich auf die eigene umfassende moralische Lehre zu beziehen, würde es verbieten, seine Mitbürger von den eigenen moralischen Werten überzeugen zu dürfen. Selbstverständlich ist es aus einer liberalen Perspektive einem religiösen Bürger unbenommen, für seine Position zu werben; aber warum sollte seine spezifische moralische Lehre, die nicht von allen Bürgern geteilt wird (und diese nicht zu teilen auch nicht als unvernünftig angesehen werden kann), als Grundlage einer Entscheidung fungieren, die alle Bürger mit Rechtszwang betrifft? In diesem Punkt sind die Anforderungen der *liberalen* Bürgertugenden an die Bürger sogar als "anspruchsvoller" zu bezeichnen als die Vorstellungen des Kommunitarismus. Denn letzterer fordert von den Bürgern nicht, die Artikulation nicht verallgemeinerbarer moralischer Überzeugungen zu beschränken, wenn es um grundsätzliche Fragen geht.

Bezüglich der hier *partizipatorische Dimension* der Bürgertugend genannten Forderungen kann man feststellen, daß diese Anforderungen eher *demokratische* als liberale Tugenden sind (vor allem die Forderung, an Wahlen teilzunehmen bzw. Bürgerrechte wahrzunehmen). Aber schon die von Rawls genannte Pflicht zur begründungsfähigen Wahlentscheidung führt zurück zu der eben genannten spezifisch liberalen Forderung, man müsse Menschen bzw. Bürgern mit anderen Konzeptionen des Guten gegenüber sein politisches Handeln (z. B. Wählen) begründet rechtfertigen können. Auch hier wird der Kommunitarismus mehr auf die Übereinstimmung des politischen Handelns mit der moralischen und politischen Tradition des Landes achten. Darüber hinaus kann die vor allem von Dahrendorf geforderte Eigeninitiative des Bürgers als eine typisch liberale Forderung gelten, weil sie die Freiheit des Bürgers gegen Anmaßungen des Staates bzw. gegen wachsenden Etatismus verteidigen soll.

Der *intellektuellen* Dimension schließlich einen spezifisch liberalen Aspekt zuzusprechen, fällt sicherlich nicht leicht, sie ist aber eine notwendige Voraussetzung, die anderen (liberalen) Tugenden überhaupt entwickeln zu können, weshalb sie zu nennen hier nicht versäumt werden sollte. Denn ohne die intellektuelle Fähigkeit zum Führen eines rationalen Diskurses kann der Anspruch, auf der Basis von Gründen zu argumentieren, wohl kaum erfüllt werden.

4.5.3 Begründung der einzelnen Tugenden

In Tabelle 2 werden nun die von den Autoren genannten und eben zusammengestellten Dimensionen der liberalen Bürgertugenden auf die Argumente, mit denen die *modus-vivendi*-Konzeption zurückgewiesen wurde, bezogen. Dabei soll gezeigt werden, daß diese Tugenden bzw. Tugendprinzipien tatsächlich die Mängel der *modus-vivendi*-Konzeption beheben können und somit eine notwendige Ergänzung der rein institutionellen Lösung darstellen. Mit einem entsprechenden Beispiel soll die praktische Wirksamkeit der Tugenden jeweils erläutert werden.

Bezüglich der Überforderung der Institutionen in der *modus-vivendi*-Konzeption wurden zwei Punkte behandelt: Das Steuerungsdefizit des Rechts und das Problem der Willensbildung. Weiterhin wurde argumentiert, daß Rechtsnormen zumindest *auch* aus innerer Einsicht bzw. Motivation befolgt werden sollten, weil der Staat sonst gezwungen wäre, ständig Kontrollen durchführen zu müssen, die tendenziell eine

Tabelle 2: Liberale Bürgertugenden als Lösung der Mängel der modus-vivendi-Konzeption

Mangel der modus-vivendi-Konzeption:	Larmores Lösung:	Rawls' Lösung:	Dahrendorfs Lösung:
Steuerungsdefizit des Rechts	Wahrung eines persönlichen Respekts	Fähigkeit zur Ausbildung eines Gerechtigkeits sinns und einer Konzeption des Guten	Implizit: Fähigkeit zur Ausbildung einer Konzeption des Guten; Zivilcourage
Problem der Willensbildung	Im Streitfall Pflicht zur Abstraktion von der eigenen umfassenden Lehre: Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen; Denken und Handeln auf der Basis von Gründen: Führen eines rationalen Diskurses;	Abstimmung der eigenen umfassenden Lehre mit übergreifendem Konsens: Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen ("Pflicht zur Bürgerlichkeit"); Pflicht zur gemeinwohlbezogenen und begründungsfähigen Wahlentscheidung;	Bürgersinn: Eigeninitiative des Bürgers, Bildung von Assoziationen; aktive Wahrnehmung von Bürgerrechten;
	Toleranz	Toleranz	Toleranz
Motivation für rein legales Handeln		Fähigkeit zur Ausbildung eines Gerechtigkeits sinns und einer Konzeption des Guten	Implizit: Fähigkeit zur Ausbildung einer Konzeption des Guten; Zivilcourage
Mangelnde Stabilität	Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen;	Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen;	
	Entscheidung für ein gesellschaftliches Leben	positive Einstellung gegenüber sozialer Kooperation	

freiheitsbeschränkende Wirkung haben. Schließlich wurde zusammenfassend festgestellt, daß eine modus-vivendi-Gesellschaft nicht stabil sein kann, weil in ihr nur zeitlich beschränkte fragile Kompromisse, aber keine andauernden konsensualen Lösungen hergestellt werden könnten.

4.5.3.1 Kompensation des Steuerungsdefizits des Rechts

Das potentielle Steuerungsdefizit des Rechts kann m. E. nun durch die Ausbildung eines Gerechtigkeits sinns und einer Konzeption des Guten kompensiert werden (vgl. vor allem Rawls). Besitzt ein Bürger einen Gerechtigkeits sinns, wie er von Rawls definiert wurde (vgl. Rawls 1998: 85 f.; vgl. dazu auch Höffe 1999: 199 ff), dann wird er sich in einer Situation, in der er auf eine Gesetzeslücke stößt oder das positive Gesetz ohne Strafe wird brechen können, folgende Frage stellen: Läßt sich mein Handeln jenseits der rein legalen Vorschrift vor dem Hintergrund rechtfertigen, daß freie und gleiche Bürger unter fairen Bedingungen meinem Handeln zustimmen könnten? Außerdem wird ein solcher Bürger darüber reflektieren und verstehen, daß das Ausnutzen einer Rechtslücke zwar nicht unbedingt gegen ein juridisches Gesetz verstößt, aber eventuell doch gegen ein Prinzip oder eine moralische Norm, die durch das Gesetz prinzipiell geschützt bzw. durchgesetzt werden sollte. Auch die von Dahrendorf genannte Zivilcourage läßt sich dahingehend verstehen, daß ein zivilcouragierter Bürger auch dann "im Sinne" einer rechtlich umhüllten moralischen Norm handeln wird, wenn dies rechtlich nicht erzwungen werden kann. Hieran wird auch die Bedeutung des Vorhandenseins einer Konzeption des Guten deutlich, wobei diese natürlich in den von Larmore genannten Grenzen ausgestaltet sein muß. Nur wer selbst in der Lage ist, ein Verbrechen bzw. eine Verletzung des allen Menschen zu schuldenden Respekts (vgl. Larmore) als "schlecht" beurteilen zu können und auch konsistent danach handelt, kann den Mangel des positiven Rechts, nicht für alle erdenklichen Fälle des Lebens schon eine Handlungsanleitung bereit gestellt zu haben, kompensieren.

Neben des schon bei der Zurückweisung der modus-vivendi-Konzeption genannten Beispiels (Rechtslücke Internet) kann auch folgende Überlegung die Notwendigkeit der hier angesprochenen Tugenden illustrieren: Da Sozialleistungen in der Regel auf Grund eines allgemeinen Gesetzes und nicht individuell von Fall zu Fall gewährt werden, besteht immer die Möglichkeit, daß ein Bürger in einer Situation, die vom Gesetzgeber nicht vorhergesehen werden konnte, einen Rechtsanspruch auf eine

bestimmte Sozialleistung haben kann, obwohl seine persönliche Situation dies eigentlich nicht rechtfertigt bzw. der Gesetzgeber die Sozialleistung nicht für Bürger in dieser Situation vorgesehen hatte. In einem solchen Fall hat der Bürger zwar das (formale) Recht, die Sozialleistung anzufordern, wenn er sich aber fragen würde, ob dies dem "Geist" dieser Sozialleistung (z. B. Armutsvermeidung) entspricht, und ob alle anderen Bürger seine Inanspruchnahme als verallgemeinerungsfähige Tat erachten könnten, würde er wahrscheinlich zu einer negativen Antwort kommen. Eine Nichtinanspruchnahme der Leistungen wäre dann schließlich dem Gemeinwohl verpflichtet, da die Sozialausgaben ja in der Regel von der Gesamtheit getragen werden.

Ein klassisches Beispiel für eine Rechtslücke wiederum ist der Umstand, daß Diebstahl im Strafgesetzbuch zunächst als die Wegnahme von fremden beweglichen Sachen definiert wurde, und demnach das Entziehen elektrischer Energie nicht als Diebstahl geahndet werden konnte, da elektrischer Strom nicht als Sache gilt (vgl. Lackner 1993: 1164 f.). Erst später wurde dies als ein eigener Tatbestand in das Strafgesetzbuch aufgenommen (§ 248c StGB) – bis dahin war es den Bürgern also selbst überlassen, fremden Strom legal abzuzapfen oder aber eine eigene Reflexion darüber anzustellen, ob diese Handlung nicht doch so etwas wie Diebstahl und demnach zu unterlassen sei. Dieses Beispiel zeigt mustergültig auf, daß das positive Recht nicht durchgängig das gesamte menschliche Handeln steuern kann, sondern darauf angewiesen ist, daß Bürger auch aus einer eigenen, reflektierten Überzeugung handeln. Sollten sich diese hingegen ausschließlich rein legal verhalten und sämtliche Steuerungsdefizite bzw. Rechtslücken rücksichtslos für ihre Zwecke ausnutzen, dann wird die Gefahr der allgemeinen Rechtserosion virulent.

4.5.3.2 Lösung des Problems der Willensbildung

Bezüglich des Problems der Willensbildung kann das Defizit der modus-vivendi-Konzeption dann behoben werden, wenn die Bürger von ihren politischen Rechten (Partizipationsrechten) zumindest *auch* einen gemeinwohlorientierten Gebrauch machen. Das heißt erstens, daß sie ihre Bürgerrechte wahrnehmen (vgl. Dahrendorf) und zumindest an Wahlen teilnehmen, damit das demokratische System überhaupt "funktionieren" kann (wohingegen eine Wahlteilnahme im Sinne der ökonomischen Theorie der Demokratie eigentlich nicht erklärt werden kann). Darüber hinaus kann eine aktive Bürgergesellschaft als Resonanzboden der politischen Willensbildung

fungieren, was darauf verweist, daß die Institutionen des politischen Systems darauf angewiesen sind, daß sie von aktiven Bürgern mit Inhalten "gefüttert" werden bzw. erst durch aktive Bürger darauf aufmerksam gemacht werden, mit welchen Themen und Problemen sich das politische System denn überhaupt beschäftigen sollte.

Über die reine Partizipation hinaus wurde die Tugend genannt, daß die Bürger ihre politischen Überzeugungen verallgemeinerbar begründen sollten (Pflicht zur Bürgerlichkeit) und *rein* private Interessen nicht in den politischen Prozeß einbringen dürften, da diese in der Regel nicht verallgemeinerbar begründbar sind.²² Dies gilt besonders bei politischen Entscheidungen über grundlegende Fragen und bei einer konkreten Wahlentscheidung (beispielsweise bei Parlamentswahlen). Letzteres deswegen, weil die (parteipolitische) Zusammensetzung der gesetzgebenden Körperschaft ja maßgeblich die Ausgestaltung des dann *für alle Bürger verbindlichen* positiven Rechts beeinflußt. Wenn nun ein Parlament, dessen Zusammensetzung durch rein egoistische Wahlentscheidungen bestimmt wurde, ein Gesetz verabschiedet, das nur einem spezifischen, nicht aber verallgemeinerbaren Interesse gerecht wird, dann entsteht die Situation, daß einem Teil der Gesellschaft ein partikularer Wille aufgezwungen wird. Nun ist es in einer Demokratie der Normalfall, daß es bei Abstimmungen und Wahlen eine unterlegene Minderheit gibt. Es macht m. E. aber einen Unterschied, ob die Wähler verschiedener Parteien davon ausgehen, daß die von ihnen gewählte Partei das *Gemeinwohl* besser befördern wird, oder ob sie nur deswegen für eine bestimmte Partei stimmen, weil sie von dieser Partei ihre *partikularen Interessen* besser vertreten sehen. Die Interessen einer strukturellen gesellschaftlichen Minderheit werden im zweiten Fall immer "verlieren", was auf Dauer zu Akzeptanzproblemen führen und den "Teufelskreis der politischen Fragmentarisierung" (vgl. Taylor 1996: 267 f.) hervorrufen wird. Dies aber wird das demokratische System als solches untergraben.

Ein weiterer Defekt der modus-vivendi-Konzeption besteht darin, daß der Prozeß der demokratischen Willensbildung dort nur als eine Aggregation gegebener (und statischer) Präferenzen (vgl. *volonté de tous*) verstanden wird – damit allein kann aber noch keine Einigung erreicht werden. Wenn die Bürger aber dem Prinzip folgen,

²² Es sei hier aber nochmals daran erinnert, daß es durchaus sein kann, daß eine politische Überzeugung (z. B. die Meinung, daß der Spitzensteuersatz gesenkt werden sollte) im eigenen Interesse liegen kann und gleichzeitig verallgemeinerbar begründbar ist.

nur solche Präferenzen in den Bereich des Politischen einzubringen, die anderen Bürgern gegenüber mit Gründen rechtfertigbar sind, sie sich also nicht auf ihre spezifische umfassende Lehre berufen, dann wird eine Verständigung möglich. Auch die von Larmore geforderten Regeln eines rationalen Diskurses verweisen darauf, daß eine Einigung in politischen Fragen nur dann möglich ist, wenn sich die Bürger an bestimmte Regeln halten und nicht ausschließlich ihre eigenen Interessen verfolgen – und dazu ist neben einer intellektuellen Fähigkeit (Denken auf der Basis von Gründen) eben auch die genannte moralische Orientierung nötig, partikuläre Überzeugungen im Zweifel auszuklammern.

An dieser Stelle kann nun auch der Schluß gezogen werden, daß zwischen einer rein *quantitativen* Partizipation und einer bestimmten *Qualität* der politischen Teilnahme unterschieden werden muß – vor allem bei der normativen Bewertung. Auch wenn eine Wahlteilnahme hier als “tugendhaft” gefordert wurde, so ist sie doch kein Selbstzweck, sondern sie sollte darüber hinaus den eben genannten Anforderungen entsprechen. Eine geringe Wahlbeteiligung muß demokratiethoretisch also dann nicht negativ bewertet werden, wenn es die oben beschriebenen “reflektierten” bzw. “tugendhaften” Bürger waren, die an der Wahl teilnahmen und die “unreflektierten” zu Hause blieben. Um “bessere” oder “vernünftigeren” politische Entscheidungen herbeizuführen, “it often no longer makes sense to ask for broader participation, but instead to look for a more refined, more deliberative and more reflective formation of the motives and demands that enter the process of mass participation already in place” (Offe/Preuss 1991: 168).

Die vorgeschlagene Lösung des Problems der politischen Willensbildung, nur verallgemeinerungsfähig begründbare Überzeugungen und Präferenzen zu artikulieren, soll mit folgendem Beispiel illustriert werden: Die Debatte darüber, ob gleichgeschlechtlichen Partnerschaften die gleichen oder zumindest ähnlichen Rechte wie der klassischen Ehe zugesprochen werden sollen, ist eine typische Weltanschauungsdebatte, also eine, in der sich die meisten Menschen auf ihre umfassende moralische Lehre berufen. Zwar können bestimmte religiöse, philosophische und andere Überzeugungen darüber, welche Formen des menschlichen Zusammenlebens akzeptiert und welche als degeneriert bezeichnet werden, für die eigene Persönlichkeit konstitutiv und für einen selbst daher nicht hintergebar sein. Mit andern Worten: Wer aus religiösen Überzeugungen der

Meinung ist, Homosexualität sei Sünde, kann diese Meinung nicht zur Disposition stellen, ohne seine (religiöse) Konzeption des Guten verletzen zu müssen. Dies sollte aber in einer liberalen Demokratie nicht erzwungen werden. Wer aber aus religiösen Überzeugungen die rechtliche Gleichstellung Homosexueller verhindern möchte, begeht den Fehler, daß er in den Bereich des Politischen Werte und Überzeugungen einbringt, die anderen Bürgern gegenüber nicht unbedingt rechtfertigbar sind, da man nicht davon ausgehen kann, daß alle Bürger diese religiöse Konzeption des Guten teilen. Die Pflicht zur Bürgerlichkeit fordert den Bürger auf, nur solche Gründe zu nennen, die auch von Nicht- oder Andersgläubigen und natürlich auch von Homosexuellen selbst geteilt werden könnten. Das Argument wiederum, die rechtliche Gleichstellung verletze die eigene religiöse Überzeugung oder "Wahrheit", kann nicht als verallgemeinerungsfähig angesehen werden und darf deswegen in der politischen Auseinandersetzung keine Rolle spielen. Das zeigt, daß der politische Liberalismus von den Bürgern die Bereitschaft erwartet, die Nichtbeachtung bestimmter sittlicher Überzeugungen zu ertragen (vgl. Reese-Schäfer 1997: 346).

Hier wird auch deutlich, was gemeint ist, wenn der politische Liberalismus die Privatsphäre mitsamt deren nicht verallgemeinerbaren Überzeugungen vom Bereich des Politischen trennen will. Der politische Liberalismus setzt sich dafür ein, daß persönliche Moralvorstellungen nicht beschränkt oder gar verboten werden dürfen, er verbietet aber auch, daß diese persönlichen Vorstellungen über das gute Leben der Gesamtgesellschaft aufgedrängt werden. Bei dem eben genannten Beispiel wird schließlich auch noch die demokratische Grundtugend der Toleranz herausgefordert, die in diesem Fall m. E. aber noch recht leicht zu üben ist, weil man durch die Ausweitung von Rechten auf Andere (zumindest in diesem Fall) selbst noch keinen Nachteil erleidet.

Auch dieses Beispiel kann m. E. aufzeigen, daß eine moralische Orientierung der Bürger bzw. deren Bereitschaft, nicht nur ihren partikularen Vorteil zu suchen, sondern sich zu überlegen, ob ihre politischen Vorstellungen auch anderen Menschen gegenüber begründbar sind, eine politische Willensbildung und Wahlentscheidung im Sinne einer Selbstregierung des Volkes erst möglich machen. Wenn politische Willensbildung aber so verstanden wird, daß sich mal diese, mal jene *Partikularinteressen* durchsetzen, werden die jeweils unterlegenen Gruppen

immer weniger Grund haben, diese Entscheidungen zu akzeptieren, was auf lange Sicht hin das demokratische Entscheidungsverfahren delegitimieren würde.

4.5.3.3 *Innere Motivation des Handelns*

Daß sich Bürger in liberalen Demokratien *auch* aus eigener Motivation an gesetzliche Vorschriften halten sollten und nicht nur aus Angst vor Strafe, wurde damit begründet, daß ansonsten die Kontroll- und Überwachungskosten des Staates zu sehr anwachsen müßten und vor allem, daß durch diese Kontrollen die Freiheitlichkeit der Gesellschaft gefährdet würde. Ähnlich wie bei der Kompensation des Steuerungsdefizits des Rechts kann auch hier im Vorhandensein einer Konzeption des Guten und eines Gerechtigkeits sinns auf der Seite der Bürger die Lösung gesehen werden. Wenn die Bürger ihr Handeln nicht nur als eine Reaktion auf eine eventuelle Strafandrohung auffassen, sondern sich auch dann an die Rechtsordnung halten, wenn der Verstoß nicht geahndet werden kann, entlasten sie den Staat davon, ständig restriktive Kontrollen durchführen zu müssen. Da umfassende und restriktive staatliche Kontrollen wiederum teuer sind und freiheitsbeschränkend wirken, hätte auch hier die Gesamtheit der Bürger einen Vorteil davon, wenn der Staat auf diese Kontrollen verzichten könnte. Die Überlegung, daß öffentliche Verkehrsmittel sicherlich für alle günstiger wären, wenn mit den bezahlten Tickets nicht auch die von den Schwarzfahrern verursachten Einnahmeausfälle und die (Personal-) Kosten für Fahrkartenkontrollen bezahlt werden müßten, kann auch auf das Steueraufkommen bzw. die Steuerzahlungsmoral der Bevölkerung übertragen werden. Verschärfte Kontrollen bezüglich der Steuererklärungen der Bürger würden darüber hinaus noch in Richtung "Überwachungsstaat" gehen und den liberalen Respekt vor der Privatsphäre des Bürgers verletzen, da alle Bürger gezwungen werden müßten, detailliert ihre Einnahmen und Ausgaben aufzulisten und dies auch noch nachgeprüft würde. Der Eingriff des Staates in die Privatsphäre der Bürger wäre damit aber so gravierend, daß man ein solches Staatswesen sicherlich nicht mehr liberal nennen könnte.

Im Gegensatz zur Diskussion bezüglich des Steuerungsdefizits des Rechts geht es an diesem Punkt nicht darum, daß das Defizit des positiven Rechts kompensiert werden soll, nicht für jede erdenkliche Situation des Lebens schon eine "passende" Norm bereitgestellt zu haben, sondern darum, daß Menschen allein aus dem Grunde der Strafvermeidung niemals hinreichend motiviert sein werden, "das Gute" zu tun

und "das Schlechte" zu unterlassen. Das sieht man ja schon allein daran, daß sich noch kein Straftäter von der Strafandrohung hat daran hindern lassen, die Straftat zu begehen. Es muß also neben dem äußeren Zwang auch andere, innere Motivationen geben, die menschliches Handeln bestimmen. Das können sowohl solche sein, die einen Menschen dazu bringen, ein Gesetz zu brechen, aber auch moralische Überzeugungen, die einen Bürger dazu anhalten, das zu tun, was er (moralisch) für "richtig" oder "gut" hält, ohne daß man ihn aber von Rechts wegen dazu zwingen könnte.²³ Die von Dahrendorf genannte Zivilcourage zielt genau darauf ab, daß Bürger, die aus einer inneren moralischen Überzeugung und nicht nur als Funktion des Rechtszwanges agieren, wichtig und wertvoll für die Gesellschaft sind. Daß interne moralische Überzeugungen die Triebkraft zivilcouragierten Handelns sind, ist auch empirisch belegt (vgl. Meyer/Hermann 2000: 5 ff.; vgl. auch Karakus/Lünse 2000). Dahrendorf hat darüber hinaus bei der Charakterisierung des gewünschten liberalen Bürgers neben der Eigeninitiative auch besonders die Wichtigkeit des Vorhandenseins von Ligaturen bzw. tiefen Überzeugungen angesprochen und darauf hingewiesen, daß diese tiefen Überzeugungen (vgl. Konzeptionen des Guten) den Bürger davor bewahren können, Halt und Lebenssinn in demokratie- und freiheitsfeindlichen Lehren zu suchen. Dies alles zeigt, daß eine freiheitliche Demokratie auf Bürger angewiesen ist, die selbst in der Lage sind, Gründe und Motive für ihr Handeln zu entwickeln (wobei diese natürlich begründungsfähig sein müssen) und deren Handeln nicht ausschließlich erzwungen werden kann.

4.5.3.4 *Gesellschaftliche Stabilität*

Daß eine modus-vivendi-Gesellschaft latent instabil ist, wurde daran verdeutlicht, daß in ihr eine gesellschaftliche Einigung über das Stadium eines reinen Kompromisses hinaus nie wird erzielt werden können. Bei einer Änderung der äußeren Umstände werden die Vertragspartner hingegen immer versucht sein, diesen Kompromiß aufzukündigen. Dies wird nur dann nicht der Fall sein, wenn die Parteien oder Gruppierungen eine gesellschaftliche Einigung auf der Grundlage von Gründen und Interessen gefunden haben, die allen Streitparteien gegenüber vernünftig begründbar sind und sie nicht nur aus ihrer jeweils eigenen Perspektive einem Kompromiß zustimmen. Auch hier kann das schon mehrfach genannte

²³ Wobei in bestimmten (Not-) Fällen natürlich auch ein Gesetzesbruch moralisch gerechtfertigt sein kann. Diese Diskussion soll

tugendhafte Prinzip, sich nur auf verallgemeinerbare Gründe stützen zu dürfen, den Ausweg weisen. So würde z. B. die gesellschaftliche Stabilität auf Dauer sicherlich gefährdet, wenn die relativ große Gruppe der Rentenempfänger auf der Basis ihres partikularen (Gruppen-) Interesses eine staatliche Rentenregelung durchsetzen könnte (durch Wahlen), die massiv zu Lasten der nachwachsenden Generationen geht. Wenn die Rentner aber die Überlegung anstellten, ob ihre Position auch der jüngeren Generation gegenüber rechtfertigbar sei, würde eine Rentenregelung wahrscheinlicher, die von allen Generationen befürwortet werden könnte. Ein solcher "Konsens" wäre sicherlich stabiler und würde in Zukunft weniger Konflikte heraufbeschwören, da er auf einer breiten Basis stünde und somit nicht bei jeder Gelegenheit in Frage gestellt würde. Davon ausgehend kann ganz allgemein vermutet werden, daß das Wissen um die Stabilität gesellschaftlicher Verhältnisse das Zusammenleben der Menschen entspannter und friedlicher werden läßt.

Auch in der von Larmore und Rawls als notwendig angesehenen Bereitschaft der Bürger, überhaupt in einer Gesellschaft leben zu wollen bzw. die Vorteile sozialer Kooperation anzuerkennen, kann eine Versicherung gegen die Gefahr eines gesellschaftlichen Auseinanderfalls gesehen werden. Das Problem des virtuellen Urvertrages ("pacta sunt servanda"?) machte deutlich, daß die Menschen zunächst einmal überhaupt dazu bereit sein müssen, mit anderen Menschen einen Vertrag zu schließen und sich an diesen zu halten, und zwar schon bevor sie überhaupt eine Staatsmacht oder einen Leviathan einsetzen konnten. Larmore bezog sich bei seiner Forderung nach der Entscheidung für ein gesellschaftliches Leben explizit auf John Locke, der erkannte, daß "die Entstehung politischer Gesellschaft abhängig ist von der Übereinkunft der Individuen, sich zu vereinigen und eine Gesellschaft zu begründen" (Locke 1983: 81). Ohne diese Bereitschaft, in einer Gesellschaft leben zu wollen, müßte sie bei allen internen Konflikten gleich als solche in Frage gestellt werden und könnte damit nicht gerade als "stabil" bezeichnet werden.

4.6 Probleme und Konsequenzen

Selbst wenn nun der Nachweis *argumentativ* erbracht werden konnte, daß die Institutionenordnung einer liberalen Demokratie mit den genannten moralischen

hier aber nicht geführt werden.

Orientierungen der Bürger ergänzt werden muß, um den Bestand derselben zu sichern, so muß doch noch die Frage gestellt werden, ob diese Tugenden denn auch tatsächlich vorhanden sind oder nicht. Es könnte ja sein, daß eine liberale Demokratie einfach nur "besser" funktioniert, wenn diese Bürgertugenden flächendeckend vorhanden sind (was wohl kaum bestritten werden kann), aber sind sie wirklich in einem *empirischen* Sinne absolut notwendig, d. h. kann eine liberale Demokratie überhaupt nicht bestehen, wenn diese Tugenden nicht verbreitet sind? Diese Frage ist vor allem deshalb von besonderer Relevanz, weil die moralischen Forderungen nicht gerade anspruchslos sind und deshalb realistischerweise nicht davon ausgegangen werden kann, daß z. B. alle Bürger der Bundesrepublik sämtliche hier genannten intellektuellen und moralischen Anforderungen erfüllen oder gar konsistent danach handeln. Es bleiben zum Ende dieser Untersuchung also noch drei offene Fragen: Müssen diese Tugenden wirklich flächendeckend verbreitet sein? Sind sie überhaupt verbreitet? Wie könnten sie eventuell erzeugt werden? Diese Fragen würden es sicherlich verdienen, Gegenstand einer je eigenen Studie zu werden. An dieser Stelle können diesbezüglich lediglich Grundüberlegungen angestellt werden. Eine Konsequenz des Versuches, auf die genannten Fragen eine Antwort zu finden, wird eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen (den hier erhobenen) normativen Forderungen und empirischen Einwänden sein.

4.6.1 Inwiefern sind diese Tugenden wirklich notwendig?

Bezüglich der Frage, ob das Vorhandensein dieser Tugenden für den Fortbestand einer liberalen Demokratie nun wirklich absolut notwendig ist, oder ob es einfach nur "besser" wäre, wenn die Bürger über diese moralischen Dispositionen verfügten, bietet sich eine differenzierte Antwort an. Sowohl die Zurückweisung der *modus-vivendi*-Konzeption als auch der eben unternommene Nachweis, daß die genannten moralischen Orientierungen die Mängel der *modus-vivendi*-Konzeption kompensieren können, legen m. E. schon den Schluß nahe, daß ohne diese Tugenden ein freiheitliches Gemeinwesen auf Dauer nicht existieren können – zumindest dann nicht, wenn diese Tugenden fast oder überhaupt nicht vorhanden sind, also kaum ein oder kein einziger Bürger den genannten moralischen Anforderungen gerecht wird. Würden sich alle Menschen tatsächlich ausschließlich rein eigennützig verhalten, dann wäre überhaupt kein Zusammenleben möglich,

weshalb eine reine modus-vivendi-Gesellschaft bereits eingangs als ein soziologisches Artefakt bezeichnet wurde.

Es ist aber anzunehmen, daß ein liberaldemokratisch verfaßtes Gemeinwesen einen gewissen Grad "untugendhaften Verhaltens" bzw. einen gewissen Anteil "unmoralischer" Bürger durchaus aushalten können, ohne gleich daran zerbrechen zu müssen. Es kann aber schlechterdings kaum angegeben werden, wieviel Prozent der Tugenden vorhanden sein sollten bzw. wie groß der Anteil tugendhafter Bürger sein sollte, die den genannten Anforderungen entsprechen. Darüber hinaus müßte man auch noch überlegen, ob es eine Rolle spielt, ob beispielsweise 20 % der Bürger nie, alle anderen aber immer die Anforderungen erfüllen, oder aber alle Bürger grundsätzlich zu 80 % "tugendhaft" handeln. Diese Überlegungen machen deutlich, daß die Frage über die notwendige Verbreitung dieser Tugenden *empirisch* nicht so leicht beantwortet werden kann, womit aber die Behauptung der Notwendigkeit dieser Tugenden m. E. nicht widerlegt ist. Das bedeutet nicht, daß die hier vertretene These, die liberale Demokratie sei auf das Vorhandensein dieser Bürgertugenden angewiesen, empirisch überhaupt nicht widerlegbar und somit eine unwissenschaftliche Theorie sei, sondern nur, daß die Operationalisierung einer empirischen Überprüfung dieser These schwer fallen wird. Sie kann damit aber noch nicht automatisch zurückgewiesen werden, denn die (moderne) politische Theorie kennt durchaus fruchtbare Theorien, die sich nicht für empirische Untersuchungen operationalisieren lassen.²⁴ Das Ergebnis dieser Untersuchung wäre aber dann empirisch widerlegt, wenn es ein Beispiel eines liberaldemokratischen Staates gebe, dessen Bürger sich ausschließlich hobbesianisch verhalten.

Es kann also festgehalten werden, daß die Existenz dieser Tugenden als notwendig erachtet und ihr Vorhandensein gefordert werden muß, wenn man den Bestand einer liberalen Demokratie auf Dauer sichern möchte. Es kann aber leider nicht angegeben werden, wie hoch der Grad der Durchsetzung der Gesellschaft mit diesen moralischen Orientierungen genau sein muß. Das führt nun direkt zu der Frage,

²⁴ "Die großen Theorien sind aber nicht mit dem Einwand erledigt, daß Luhmann nicht angibt, wieviel Prozent Komplexität von einem System unter angebbaren Bedingungen jährlich reduziert werden kann, oder daß Habermas den Behavioralisten nicht verrät, wieviel Kolonialisierung der Lebenswelt bis zum Jahr 2000 stattfinden wird." (Beyme 1991: 9)

welche Chance auf Verbreitung diese Tugenden in der Gesellschaft überhaupt haben.

4.6.2 Sind diese Tugenden vorhanden?

Bei der Beantwortung der Frage, inwiefern geforderte Bürgertugenden tatsächlich vorhanden sind, überwiegt bei den meisten Betrachtungen zu diesem Thema ein eher skeptisches Bild, weil solche Anforderungen schlicht als zu hoch angesehen werden:

“The difficulty with the politics of public virtue in any democratic regime is simply political: no one will vote for it” (Burt 1993: 367).

“Thus civic virtue – defined as zeal for the broader public good – often requires an altruism that is Kantian in its purity: an obedience to the Categorical Imperative (...). If civic virtue requires such pure altruism, unsupported by empathic understanding, surely its prospects in modern democratic countries are dim” (Dahl 1992: 57).

So mag es nicht verwundern, daß “the available evidence seems to indicate that the average citizen falls far short of the standards of the good citizen as portrayed in either the classical or modern version” (ebd.: 47). Eine empirische Untersuchung über das Vorhandensein von liberalen Bürgertugenden steht allerdings noch aus (vgl. Reese-Schäfer 1997: 360 f.), schon allein deswegen, weil eine konkrete Ausformulierung dieser Tugenden (mit den genannten Ausnahmen) bisher kaum systematisch unternommen bzw. selten der Nachweis erbracht wurde, daß liberale Bürgertugenden überhaupt als notwendig erachtet werden sollten. Diese Lücke war unter anderem eine Motivation für die vorliegende Untersuchung.

Wenn man nun bezüglich der intellektuellen und moralischen Einsichten und Fähigkeiten der Bürger zu dem wenig schmeichelhaften Ergebnis kommt und *die Bürger* (und nicht Politiker²⁵ oder Institutionen) als die “eigentliche Schwachstelle und Achillesferse des Gemeinwesens” (Detjen 2000: 16) identifiziert, dann spricht dies vielleicht dafür, daß die hier erhobenen Forderungen nicht vollkommen erfüllt werden können, aber m. E. noch um so mehr für die Notwendigkeit, diese Forderungen

²⁵ Die Frage, ob an Politiker bzw. politische Eliten andere oder anspruchsvollere moralische Anforderungen als an Bürger gestellt werden müssen, um den Bestand einer liberalen Demokratie zu gewährleisten, mußte in dieser Untersuchung aus Platzgründen ausgeklammert werden. Diesbezüglich ist m. E. zu vermuten, daß die Anforderungen an Eliten eher höher sein müßten, da ein “untugendhaftes” Verhalten von Politikern der Demokratie sicherlich mehr Schaden zufügen kann als ein solches eines einzigen untugendhaften Bürgers. Auch diese Frage würde eine eigene Untersuchung verdienen.

überhaupt an die Bürger zu adressieren. Das eventuelle Nichtvorhandensein der genannten Tugenden widerlegt aber noch nicht die hier erhobenen Anforderungen.

Nun könnte man noch einwenden, daß die oben angesprochene Widerlegung schon erbracht sei, weil die hier aufgezeigten Bürgertugenden einerseits in keinem Land vorhanden seien, andererseits die liberalen Demokratien aber trotzdem noch bestünden. Abgesehen davon, daß auch diese Behauptung erst einmal empirisch belegt werden müßte, kann dieses Argument nicht wirklich überzeugen: Es wurde nicht angegeben, *wie lange* eine liberale Demokratie einen "tugendlosen" Zustand überdauern könnte, mit anderen Worten: Die Behauptung, daß viele liberale Demokratien trotzdem bestünden, obwohl deren Bürger nur ihre partikularen Interessen verfolgten, begründet ja im *logischen* Sinne noch nicht die Annahme, daß dies auch in Zukunft so bleiben kann oder bleiben muß. So war es beispielsweise auch falsch, bestimmte Theorien, die einen andauernden Fortbestand der osteuropäischen kommunistischen Regime für unmöglich hielten, vor 1989 mit dem Argument, die Realität zeichne doch ein ganz anderes Bild, als widerlegt anzusehen. In diesem Fall konnte die perzipierte "Realität" eines stabilen Sowjetkommunismus offensichtlich verhindern, als utopisch erscheinen zu wollen und an der Prognose des Zusammenbruchs festzuhalten (vgl. Maier 1995: 319). In analoger Weise könnte heute die Wahrnehmung der Stabilität einer liberalen Demokratie den Blick auf schon begonnene interne "Aushöhlungsprozesse" verstellen. Wer der Meinung ist, daß ein liberaldemokratisches Gemeinwesen auf moralisches Handeln der Bürger völlig verzichten kann, sollte *begründen*, warum die modus-vivendi-Konzeption empirisch doch bestehen könne und warum sie keine Mängel aufweise. Allein die Behauptung aber, die genannten Bürgertugenden seien nicht verbreitet und daher sei auch die Forderung nach ihrer Notwendigkeit abzulehnen, kann nicht als ein Argument betrachtet werden.

4.6.3 Wie könnten diese Tugenden erzeugt werden?

Da es aber durchaus möglich ist, daß die Tugenden in einer bestimmten liberalen Demokratie nicht mehr oder noch nicht so weit verbreitet sind, wie es zu ihrem Fortbestand notwendig wäre, muß auch noch angesprochen werden, wie diese Tugenden hervorgebracht werden könnten. Dabei ist natürlich in erster Linie an eine Art *Erziehung* der Bürger ("civic education") zum gewünschten Verhalten zu denken (vgl. Foster 1995). Nun kann man bezweifeln, ob der liberaldemokratische Staat in

der Rolle der moralisch belehrenden Anstalt gut abschneiden kann, denn dadurch, daß er das Faktum des Pluralismus anerkennt, trägt er ja vielleicht selbst zu einer gewissen Desorientierung bei (vgl. Berger 1996: 456). Gleichwohl wurde in der Diskussion über den politischen Liberalismus aber auch die These vertreten, daß es bestimmte moralische Grundregeln gibt, die auch ein liberaler Staat durchaus positiv vertreten und gegenüber anderen Forderungen bevorzugen kann, ohne dabei seine Neutralitätspflicht gegenüber den vorhandenen umfassenden moralischen Lehren verletzen zu müssen. Man denke dabei an Larmores Kernmoralität und Rawls' Überlegungen zum übergreifenden Konsens. M. E. ist es schon möglich, über das Schul- bzw. Bildungssystem zumindest in einem gewissen Rahmen auf die "politische" Erziehung bzw. Bildung der (zukünftigen) Bürger Einfluß zu nehmen, und es gibt m. E. auch keinen Grund, das zu unterlassen. Zwar werden manche Libertarians schon die allgemeine Schulpflicht (und erst recht eine politische bzw. moralische Erziehung) als einen zu starken Eingriff in die Privatsphäre eines Kindes und dessen Eltern bewerten, aber dieser Einwand kann leicht damit entkräftet werden, daß ein Kind, das nicht zur Schule geht, sehr viel gravierender in seinen Entwicklungschancen (Lebenschancen!) beeinträchtigt würde, als dies durch einen Politikunterricht in der Schule jemals geschehen könnte. Wenn es stimmt, daß Demokratie in jeder Generation neu erworben werden muß, dann ist dem Slogan des Münchner Manifestes der Bundes- und der Landeszentralen für politische Bildung – "Demokratie braucht politische Bildung" – nichts hinzuzufügen. Über die rein *politische* Bildung hinaus gilt aus einer Vielzahl von Gründen Bildung ganz allgemein als eine notwendige, wenn auch nicht allein hinreichende Bedingung für das Entstehen und die Stabilität einer Demokratie (vgl. Spencer 1995: 389).

Aber nicht nur durch Erziehung und Bildung könnten die Tugenden besser verbreitet werden. Der Gedanke, daß Belehrung allein nicht ausreicht, sondern tugendhafte Einstellungen durch ebensolches Handeln hervorgebracht und verstärkt würden, findet sich bereits in der Nikomachischen Ethik (vgl. Aristoteles 1995: 352 ff). Auch empirisch konnte nachgewiesen werden (z. B. anhand des Blutspendens), daß eine innere moralische Motivation immer mehr an Bedeutung erlangt, je häufiger die Menschen eine als moralisch wertvoll erachtete Handlung vornehmen: Je öfter die Menschen ihr Blut gespendet hatten, desto seltener gaben sie Erwartungen anderer als Motiv für ihr Tun an, sondern betonten eine moralische Verpflichtung bzw.

Verantwortung der Gesellschaft gegenüber (vgl. Singer 1999: 191). In diesem Sinne hat das geforderte "tugendhafte" Verhalten den Vorteil, daß es sich selbst verstärken kann. Gleichwohl muß es erst einmal begonnen und ermöglicht werden, und dabei wird ein günstiges oder ungünstiges politisches und institutionelles Umfeld sicher eine große Rolle spielen (vgl. Offe 1989: 770; Rothstein 1998). Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden, aber es spricht m. E. viel für die Vermutung, daß "The practice of liberal politics amplifies the liberal virtues" (Macedo 1992: 220). Damit in Zusammenhang steht die eingangs vertretene Überzeugung, daß auf die "kluge" Einrichtung der politischen Institutionen nicht verzichtet werden kann, weil die institutionellen Rahmenbedingungen ein solches positives Umfeld herstellen können und liberale Politik erst ermöglichen. Entscheidend für diese Untersuchung ist aber die These, daß die Institutionen *alleine* nicht ausreichen, eine liberale Demokratie zu erhalten.

4.6.4 Zum Sinn normativer Forderungen

Bei den eben behandelten drei Problemen bezüglich des Vorhandenseins der geforderten Bürgertugenden wurde jeweils eine Spannung zwischen Sein und Sollen deutlich: Die als liberale Bürgertugenden identifizierten moralischen Anforderungen werden für den Bestand einer liberalen Demokratie als so notwendig angesehen, daß ihr Vorhandensein gefordert werden muß, wenn der Bestand einer liberalen Demokratie als ein wünschenswertes Ziel angesehen wird. Dennoch wurde bereits die Frage aufgeworfen, wie sinnvoll es ist, diese Forderungen zu erheben, wenn man gleichzeitig nicht davon ausgehen kann, daß diese Forderungen tatsächlich von allen Bürgern erfüllt werden.

Vor allem dann, wenn man sich mit seinem "tugendhaften" Verhalten in eine Minderheitenposition begeben müßte, ist die Gefahr doch recht groß, daß die hier genannten Forderungen als hilflose Appelle verhallen könnten. Aber gerade in einer Situation, in der sich ein großer Teil oder eine Mehrheit der anderen Bürger nur eigennützig verhält, wird die Notwendigkeit dieser Tugenden sichtbar: Nach einem Erdbeben oder einer anderen Naturkatastrophe, die dazu führen kann, daß staatliche Strukturen (und vor allem die Polizei) erst einmal außer Kraft gesetzt werden, dürfte völlig moralfreie Bürger beispielsweise nichts daran hindern, diese Situation für Plünderungen und dergleichen auszunutzen. In einer solchen Situation aber müßte der von Rawls genannte Gerechtigkeitssinn eingreifen. Schließlich zeigt sich gerade

hier der Mangel der modus-vivendi-Konzeption, daß nur aufgrund von Strafandrohung und nicht aus inneren, moralischen Motivationen gehandelt wird. Das Beispiel macht deutlich, daß die Geltung der rechtlichen und moralischen Norm, keinen Diebstahl zu begehen, nicht ernsthaft deshalb in Frage gestellt werden kann, weil sie im Falle des genannten Beispiels kurzzeitig ihre Faktizität verliert. Moralische Forderungen zeichnen sich aber dadurch aus, daß sie nicht nur dann befolgt werden sollten, wenn dies relativ leicht fällt, sondern auch dann, wenn ihre Mißachtung verlockend einfach ist.

Ein weniger gravierendes Beispiel ist vielleicht mit der Frage benannt, ob man die genannte Forderung, sich bei der Wahlentscheidung am Gemeinwohl zu orientieren, auch dann ernsthaft befolgen sollte, wenn man sich sicher sein kann, daß alle anderen Bürger nur ihre partikularen Interessen vertreten. Sollte man aus Gründen des Gleichgewichts vielleicht in diesem Falle nicht auch nur seine eigenen Präferenzen verfolgen? Auch diese Überlegung soll hier zurückgewiesen werden, da ein solches Verhalten ja präzise den oben angesprochenen Teufelskreis der politischen Fragmentarisierung in Gang setzen würde. Die angesprochene "Tit for Tat"-Einstellung, sich genauso zu verhalten, wie es die anderen Bürger auch tun, mag zwar psychologisch verständlich sein, löst aber das Problem nicht, daß unter einer solchen Bedingung eine politische Willensbildung wahrscheinlich weniger vernünftige Ergebnisse erwarten läßt als dies möglich wäre. Außerdem ist ja aus der Tatsache, daß sich eine gewisse Anzahl von Bürgern nicht im Sinne der hier genannten Bürgertugenden verhält, logisch noch nicht die "Erlaubnis" abzuleiten, sich selbst auch nicht mehr daran orientieren zu sollen.

Hiermit ist die Argumentation an einem zentralen Punkt angelangt: Normative Forderungen, wie die nach dem Vorhandensein dieser Tugenden, sollten nur normativ widerlegt bzw. kritisiert werden. Ein empirischer Hinweis, daß eine normative Forderungen nicht erfüllt wird, zeigt nicht mehr und nicht weniger, als daß ihr eben nicht entsprochen wird, er widerlegt aber nicht die Gültigkeit oder Richtigkeit einer solchen Forderung. Es muß ja nicht unbedingt das sein SOLLEN, was IST, sondern das SOLLEN kann ja einen Hinweis darauf geben, wie das IST sein könnte. Deswegen können also durchaus Tugenden gefordert werden, von denen man annehmen kann, daß sie nicht flächendeckend vorhanden sind. Aber auch solche Forderungen haben m. E. ihre Berechtigung: "Die Funktion der normativen Theorie

ist die eines Gedankenentwurfes, der die Enge der rationalistischen Moderne und ihres Szientismus transzendiert” (Beyme 1999: 94).

Zur oben angesprochenen Problematik des geforderten Gemeinwohlbezuges beispielsweise der Partizipation der Bürger kann etwas vergleichbares gesagt werden: Es mag durchaus sein, daß weder a priori noch empirisch bestimmt werden kann, worin genau das Gemeinwohl einer Gesellschaft besteht. M. E. sollte die Fiktion des Gemeinwohls aber aufrecht erhalten werden, denn wenn man von vorn herein von den Bürgern (und in der Konsequenz dessen wahrscheinlich auch von den Eliten) gar nicht mehr verlangen kann, das Gemeinwohl zu verfolgen, weil man die Meinung vertritt, das Gemeinwohl sei sowieso eine Illusion, dann kann man m. E. davon ausgehen, daß die politischen Entscheidungen zuungunsten der Allgemeinheit und vor allem nicht-organisierbarer und wenig konfliktfähiger Interessen gehen werden. Denn dann könnten gut organisierte Interessenverbände das politische System belagern und ihre rein partikularen Interessen durchsetzen, ohne daß man diesem Zustand von einer normativen Warte aus etwas entgegenzusetzen hätte. Die hier vertretene Vorstellung des Gemeinwohls erinnert an Luhmanns Begriff der Zivilreligion, der er die Funktion einer kontrafaktischen Konsensunterstellung zuspricht:

“Vielmehr hat man davon auszugehen, daß in aller sozialen Kommunikation und, deutlicher fixiert, in aller sprachlichen Kommunikation mit der Unterstellung eines Wertekonsens operiert wird, dessen Annahme überhaupt erst die Selektion spezifischer Themen ermöglicht. Die Realität dieser Voraussetzung ist nicht die eines empirischen Konsenses, sondern die einer laufend in Anspruch genommenen Prämisse. Daher ist auch keine ‘Konkretisierung’ möglich, die Form und Gehalt des Allgemeinen bewahrt und es nur mit Inhalt füllt” (Luhmann 1981: 304).

Auch das Gemeinwohl könnte eine solche real wirksame Fiktion bzw. eine laufend in Anspruch genommene Prämisse sein, die aufzugeben aber nicht versucht werden sollte, weil vielleicht erst diese gemeinsame Fiktion die Überzeugung begründet, trotz aller Unterschiede (noch) in einer (sozial fragmentierten) Gesellschaft zusammenleben zu können. Anders ausgedrückt: “Zu den Elementen, die eine Gesellschaft zusammenhalten, zählt die Erwartung, daß diese Fähigkeit vorhanden ist” (Höffe 1996: 34). Durch das Aufgeben dieser Erwartung bzw. Fiktion wäre m. E. nichts gewonnen, aber viel verloren.

5 Zusammenfassung und Schluß

Ziel dieser Untersuchung war es nachzuweisen, daß bestimmte moralische Orientierungen bzw. eine gewisse moralische Qualität der Bürger eine notwendige Bedingung für den Bestand einer liberalen Demokratie ist. Zweitens wurde versucht, diese als notwendig erachteten liberalen Bürgertugenden zu benennen. Begonnen wurde die Untersuchung dabei mit dem Verweis auf die Renaissance der Fragestellung nach den moralischen Grundlagen moderner Gemeinwesen, die begleitet wird von zahlreichen Diagnosen sozialwissenschaftlicher Untersuchungen und Überlegungen, die den Zustand existierender liberaler Demokratien als beängstigend beschreiben: Vor allem durch wachsende Individualisierung sei die moralische Infrastruktur moderner Gesellschaften beschädigt, wenn nicht gar völlig zerstört worden. Darüber hinaus wies u. a. die Kommunitarismus-Debatte darauf hin, daß der Liberalismus als politische Theorie in der Regel nicht die moralische Qualität der Bürgerschaft thematisiere, sondern in einer "institutionellen Lösung", also in einer möglichst klugen und geschickten Einrichtung der Institutionen bzw. der Verfassung eines Staates die Antwort auf die Frage sehe, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Menschen in einem Staat in Freiheit und Sicherheit zusammenleben können. Dieses Vertrauen auf die institutionelle Lösung scheint nahezu legen, von den Bürgern keine inneren moralischen Dispositionen erwarten zu müssen, sondern davon auszugehen, daß die Bürger, gesteuert von den Institutionen und Gesetzen, sich aus reinem Eigeninteresse automatisch so verhalten werden, wie es zum Vorteil aller sei. Diese Vorstellung spiegelt zwar die Überlegungen eines Hobbes wider, wird aber nicht unbedingt von (zeitgenössischen) Liberalen geteilt. Deshalb sollte der politische Liberalismus moderner Ausprägung daraufhin befragt werden, welche moralischen Anforderungen dieser an die Bürger stellt.

Bevor dies geschah, wurden zunächst zwei Thesen zur liberalen Demokratie diskutiert, um die zeitgenössische demokratietheoretische Debatte zusammenzuführen und zu strukturieren. Die Diskussion der ersten, der "Fukuyama-These", daß die liberale Demokratie als Idee konkurrenzlos und damit universell sei, führte dabei zu dem Schluß, daß das *Ideal* einer liberalen Demokratie bzw. des demokratischen Rechtsstaates tatsächlich normativ kaum in Frage gestellt werden

kann,²⁶ wohl aber Zweifel angebracht werden können, ob der ausgerufene welthistorische Sieg der Demokratie tatsächlich stattgefunden hat. Außerdem wurde deutlich, daß eine (normative) Demokratietheorie heute nicht mehr in erster Linie die Überlegenheit der Demokratie begründen müsse, sondern sich eher damit beschäftigen sollte, wie eine Aushöhlung demokratischer oder liberaler Prinzipien in real existierenden Demokratien verhindert werden könnte bzw. danach fragen sollte, welches die *Bestandsbedingungen* liberaler Demokratien sind. Diese Überlegung wurde in der vorliegenden Untersuchung damit aufgegriffen, daß nach den moralischen *Grundlagen* der liberalen Demokratie gefragt wurde. Die zweite These, das sog. "Böckenförde-Paradox", daß die liberale Demokratie von Voraussetzungen lebe, die sie selbst nicht garantieren könne, ohne ihre Freiheitlichkeit in Frage zu stellen, wies darauf hin, daß auch ein modernes Gemeinwesen auf eine Moralität ihrer Mitglieder angewiesen ist. Es konnte aber nicht endgültig geklärt werden, ob diese Moral systemintern zerstört wird oder aber systemintern regeneriert werden kann. Als Ergebnis der Diskussion des Böckenförde-Paradoxons konnte jedoch festgehalten werden, daß die gesuchte Moralität eines Gemeinwesen in erster Linie bei den *Bürgern* zu suchen und zu finden ist und nicht allein in der institutionellen Ordnung. Mit Tocqueville wurde dabei bereits die Bedeutung zivilgesellschaftlicher Assoziationen angesprochen, durch die die Bürger "gesittet" bleiben oder es werden können. Diese Überlegung wurde später mit Dahrendorf weitergeführt. Auch der Schluß aus der Diskussion der zweiten These zur liberalen Demokratie wurde in die vorliegende Untersuchung aufgenommen, da explizit danach gefragt wurde, inwiefern die moralischen Grundlagen der liberalen Demokratie in einer moralischen Qualität der Bürger zu suchen sind.

Der Widerlegung der These, daß eine liberale Demokratie auf moralische Dispositionen seitens der Bürger ganz verzichten könnte und die oben genannte institutionelle Lösung ausreiche, galt mit der Zurückweisung der modus-vivendi-Konzeption ein eigenes Kapitel. Anhand von vier Überlegungen wurde argumentiert, daß eine modus-vivendi-Gesellschaft wahrscheinlich kaum werden bestehen können, es also nicht möglich sein wird, daß die Bürger innerhalb der Rechtsordnung ausschließlich ihre Privatinteressen verfolgen und trotzdem ein für alle

²⁶ Aus der Anerkennung der normativen Überlegenheit der Demokratie folgte auch die für diese Untersuchung zentrale Überzeugung, daß der Bestand einer existierenden liberalen Demokratie ein wünschenswertes Ziel sei.

erträglicher Zustand hervorgerufen werden kann:²⁷ Erstens kann das positive Recht nicht alle erdenklichen Fälle des menschlichen Lebens regeln, sondern wird in bestimmten Fällen immer Lücken aufweisen. Das rücksichtslose Ausnutzen von z. B. Gesetzeslücken wird aber zu einer allgemeinen Rechtserosion führen. Zweitens ist eine demokratische Willensbildung auf der Grundlage ausschließlich ihren partikularen Nutzen maximierender Bürger nicht sinnvoll denkbar, weil in diesem Falle partikulare Interessen über den Staat der Allgemeinheit aufgezwungen würden, was die Anerkennung dieses demokratischen Entscheidungsverfahrens untergraben wird. Drittens kann allein der äußere Rechtszwang (bzw. die Angst vor Strafe) menschliches Handeln nicht durchgängig bestimmen. Außerdem wären die Kontrollkosten immens hoch, wenn der Staat dies konsequent durchzusetzen versuchte, ganz abgesehen davon, daß damit die Freiheitlichkeit einer liberalen Demokratie untergraben würde. Schließlich und zusammenfassen konnte viertens festgestellt werden, daß eine modus-vivendi-Gesellschaft nicht stabil sein wird, weil in ihr nur ein "Waffenstillstand", niemals aber ein "Frieden" erzielt werden kann, da gesellschaftliche "Einigungen" hier nur auf der Grundlage partikularer Interessen denkbar sind. Bei einer Änderung der äußeren Umstände würde eine solche "Einigung" aber schnell zerbrechen.

Im folgenden Kapitel wurden schließlich die Konzepte der drei liberalen Theoretiker Charles Larmore, John Rawls und Ralf Dahrendorf daraufhin befragt, welche Bürgertugenden diese explizit oder implizit fordern. Dabei wurden vor allem die unterschiedlichen Herangehensweisen von Larmore und Rawls auf der einen und Dahrendorf auf der anderen Seite deutlich: Während die Protagonisten des Begriffs des "politischen Liberalismus" das Faktum des Pluralismus ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen und davon ausgehend danach fragen, welche moralische Grundlagen trotz dieses Pluralismus noch formuliert bzw. welche moralischen Forderungen an die Bürger erhoben werden können, thematisiert Dahrendorf die Beschaffenheit der "Bürgergesellschaft", die neben Demokratie und Marktwirtschaft eine (bzw. die wichtigste) Säule eines freiheitlichen Staates sei. Von der gewünschten Beschaffenheit dieser Bürgergesellschaft konnte dann auf mögliche Anforderungen an die Bürger geschlossen werden. Zusammenfassend ließen sich

²⁷ Ein empirischer Nachweis einer liberaldemokratisch verfaßten modus-vivendi-Gesellschaft würde somit die Kernaussagen dieser Untersuchung widerlegen.

schließlich drei Prinzipien bzw. Dimensionen von liberalen Bürgertugenden ausmachen: eine intellektuelle, eine partizipatorische und eine gemeinwohlbezogene Dimension. Während Dahrendorf vor allem die partizipatorische Dimension der Bürgertugenden betont, aber wenig darüber sagt, von welcher Qualität diese Partizipation sein sollte, weisen Larmore und Rawls vor allem auf die Pflicht hin, nur solche Überzeugungen in den Bereich des Politischen einzubringen, die verallgemeinerungsfähig begründet werden können. Dies wurde schließlich auch als die entscheidende liberale Bürgertugend erkannt: *Politische Überzeugungen müssen auch Menschen mit anderen Weltanschauungen gegenüber begründbar sein, was bedeutet, daß sich diese Begründung nicht ausschließlich auf die eigene umfassende Lehre stützen darf.* Diese vom Bürger geforderte Selbstbeschränkung, anderen Mitbürgern nicht seine privaten Werte und Überzeugungen aufzudrängen (z. B. durch Wahlen), ist somit als das komplementäre liberale Verhalten des Bürgers zu der Selbstbeschränkung des liberalen Staates anzusehen, der auch nicht in die Privatsphäre seiner Bürger eingreifen darf bzw. bezüglich der Frage nach dem guten Leben keine Stellung beziehen soll.

Nachdem begründet wurde, daß die genannten Bürgertugenden tatsächlich auch liberale sind, weil sich der Kommunitarismus weniger für die Begründungsfähigkeit politischer Werte oder Überzeugungen interessiert, sondern mehr für deren Übereinstimmung mit einer bestimmten Tradition, wurde auch noch untersucht, inwiefern die genannten Tugenden die oben aufgeführten Mängel der modus-vivendi-Konzeption kompensieren können. Auch dieser Nachweis konnte m. E. erbracht werden. So kann als Ergebnis festgehalten werden, *daß die rein institutionelle Lösung nicht ausreicht, sondern im Sinne der angesprochenen "Auch-Tugend-Theorie" die Institutionenordnung einer liberalen Demokratie mit den genannten liberalen Bürgertugenden ergänzt werden muß, wenn ihr Bestand gesichert werden soll.* Die Idee, daß auch und gerade die *Bürger* in die Pflicht genommen werden sollen, um den Bestand eines liberaldemokratischen Gemeinwesens zu sichern, also diese Aufgabe nicht *alleine* dem Staat oder dem Markt (vgl. Dahrendorfs drei Säulen der Freiheit) überantwortet werden kann, gründet letztlich darin, daß nur Menschen, nicht aber Institutionen, Verbände, Organisationen usw. zu einer moralischen Reflexion fähig sind und die Pflicht zur Erfüllung moralischer Normen anerkennen können (vgl. Preuß 1994: 151).

Ein weiteres Ergebnis dieser Untersuchung ist darin zu sehen, daß die liberale Demokratie verspricht, *das Faktum des Pluralismus zu akzeptieren und somit gegenüber der in einer Gesellschaft vorhandenen Konzeptionen des Guten neutral zu sein, aber dennoch nicht davon gesprochen werden kann, daß eine liberale Demokratie sui generis eine moralfreie Veranstaltung sei.* Das angesprochene Menschenbild des Liberalismus ist moralisch gehaltvoll, weil es jedem Menschen die gleiche Würde zuspricht, und auch das als wichtigste Bürgertugend geforderte Prinzip der Begründungsfähigkeit politischer Werte und Überzeugungen drückt einen moralischen Anspruch aus (vgl. Macedo 1992: 211). Der Liberalismus kann in diesem Sinne also durchaus selbst als *eine Art* moralische Lehre angesehen werden, aber als eine, die andere Weltanschauungen akzeptiert und nicht ausschließt. Das heißt nicht, daß im liberaldemokratischen Staate alle moralischen Ansichten gleich gültig und damit gleichgültig wären: "Ethischer Pluralismus bedeutet nicht moralischen Skeptizismus" (Forst 1995: 192). Wer aber seine moralisch umfassende Lehre für die gesamte Gesellschaft für verbindlich erklären möchte und damit gegen die Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen verstößt, der kann seine moralischen Werte zwar beibehalten, darf in der "Verbreitung" nicht verallgemeinerungsfähig begründbarer Werte aber durchaus beschränkt werden. Dies gilt vor allem für moralische Lehren, die das angesprochene Menschenbild der Aufklärung ablehnen und beispielsweise davon ausgehen, daß Menschen *nicht* als freie und gleiche geboren würden. Aber wer würde gegen dieses Menschenbild ernsthaft begründete Einwände erheben können?

Zum Schluß dieser Untersuchung wurden noch einige mögliche Einwände bezüglich der Frage behandelt, ob die hier als notwendig erachteten Bürgertugenden denn tatsächlich vorhanden seien und ob es überhaupt Sinn mache, die Forderung danach zu erheben, wenn man doch davon ausgehen müsse, daß diese liberalen Bürgertugenden wahrscheinlich nie flächendeckend vorhanden sein werden. Dabei mußte auch zugegeben werden, daß es nicht möglich war, anzugeben, inwieweit diese Tugenden genau verbreitet sein sollten, damit der Fortbestand einer liberalen Demokratie nicht gefährdet wird. Es kann aber nicht die Aufgabe der politischen Philosophie im Allgemeinen und der hier behandelten Thematik im Besonderen sein, Ergebnisse über das empirische SEIN zu gewinnen oder Prognosen darüber zu anzustellen. Die Aufgabe und das Ziel einer solchen Untersuchung besteht in erster

Linie darin, ein SOLLEN argumentativ zu begründen. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

6 Literaturverzeichnis

- Ackerman, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press
- Ackerman, Bruce (1991): *We the People*. Volume 1, Foundations. Cambridge: Harvard University Press
- Ackerman, Bruce (1993): *Ein neuer Anfang für Europa*. Nach dem utopischen Zeitalter. Berlin: Siedler
- Ackerman, Bruce (1994): *Political Liberalisms*. In: *The Journal of Philosophy*, No. 7, July 1994, S. 364-386
- Ackerman, Bruce (1995): *Warum Dialog?* In: Brink, Bert van den/Reijen, Willem van [Hrsg.]: a.a.O., S. 385-410
- Ackerman, Bruce (1998): *We the People*. Volume 2, Transformations. Cambridge: Harvard University Press
- Aristoteles (1995): *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München: dtv, 2. Auflage
- Aristoteles (1996): *Politik*. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon. München: dtv, 7. Auflage
- Assheuer, Thomas/Perger, Werner A. [Hrsg.] (2000): *Was wird aus der Demokratie?* Opladen: Leske & Budrich
- Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner (1992a): *Introduction*. In: Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner [eds]: a.a.O., S. 1-11
- Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner [eds] (1992): *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Universtiy Press
- Baumann, Michael (1996): *Der Markt der Tugend: Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft*. Tübingen: Mohr
- Bayertz, Kurt [Hrsg.] (1996): *Politik und Ethik*. Stuttgart: Reclam
- Becker, Michael (1998): *Moral, Verfassung und Gemeinsinn*. Drei Varianten der Constitutional Politics. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, H. 3/1998, S. 1031-1057
- Becker, Werner (1996): *Die Überlegenheit der Demokratie*. Politische Philosophie nach dem Scheitern des Marxismus. In: Bayertz, Kurt [Hrsg.]: a.a.O., S. 40-62
- Beierwaltes, Andreas (1995): *Das Ende des Liberalismus? Der philosophische Kommunitarismus in der politischen Theorie*. In: *APuZ*, B 43/1995, S. 24-31
- Beiner, Ronald (1992): *The Moral Vocabulary of Liberalism*. In: Chapman, John/Galston William [Hrsg.]: a.a.O., S. 145-184
- Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tipton, Steven M. (1987): *Gewohnheiten des Herzens*. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln: Bund-Verlag
- Berger, Peter L. (1996): *Demokratie und geistige Orientierung*. Sinnvermittlung in der Zivilgesellschaft. In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 450-468

- Bermbach, Udo (1991): *Demokratiethorie und politische Institutionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Bermbach, Udo (1995): *Ambivalenzen liberaler Demokratien*. In: Saage, Richard [Hrsg.]: *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 289-304
- Beyme, Klaus von (1991): *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Beyme, Klaus von (1999): *Zur Funktion normativer Theorie in der politikwissenschaftlichen Forschung*. In: Greven, Michael/Schmalz-Bruns, Rainer [Hrsg.]: *Politische Theorie - heute. Ansätze und Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos, S. 81-99
- Beyme, Klaus von (2000): *Zivilgesellschaft – Von der vorbürgerlichen zur nachbürgerlichen Gesellschaft?* In: Merkel, Wolfgang [Hrsg.]: a.a.O., S. 51-70
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991a): *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 92-114. Erstmals erschienen in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, S. 75-94
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991b): *Demokratie als Verfassungsprinzip*. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 289-378. Erstmals erschienen in: *Isensee, Josef/Böckenförde, Ernst-Wolfgang [Hrsg.]: Handbuch des Staatsrecht in der Bundesrepublik Deutschland, Band 1*. Heidelberg 1987, S. 887-950
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1996): *Fundamente der Freiheit*. In: Teufel, Erwin [Hrsg.]: a.a.O., S. 89-99
- Böhlke, Effi (1996): *Soziomoralische Dispositionen politischer Ordnungen. Montesquieus politisches Denken*. In: Münkler, Herfried [Hrsg.]: a.a.O., S. 103-126
- Borg, Sami (1995): *Electoral Participation*. In: Deth, Jan van/Scarborough, Elinor [eds]: *The Impact of Values*. New York: Oxford University Press. S. 441-460
- Braud, Philippe (1997): *Decline of the Founding Values of Democracy and Weakening of Quasi-Missionary Institutions*. In: *Studies in Comparative International Development*, Fall 1997, No 3, S. 112-123
- Brink, Bert van den (1995): *Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft*. In: Brink, Bert van den/Reijen, Willem van [Hrsg.]: a.a.O., S. 7-26
- Brink, Bert van den/Reijen, Willem van [Hrsg.] (1995): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Brumlik, Micha/Brunckhorst, Hauke [Hrsg.] (1993): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer
- Buchanan, James (1984): *Die Grenzen der Freiheit*. Tübingen: Mohr
- Buchstein, Hubertus (1996): *Die Zumutungen der Demokratie*. In: Beyme, Klaus von/Offe, Claus [Hrsg.]: *Politische Theorien in der Ära der Transformation (PVS Sonderheft 26)*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 295-324
- Bundeszentrale und Landeszentralen für politische Bildung (1997): *Demokratie braucht politische Bildung. "Münchener Manifest" vom 26. Mai 1997*. In: APuZ, B 32/1997, S. 36-39

- Burns, Timothy [ed.] (1994): *After History? Francis Fukuyama and His Critics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield
- Burt, Shelley (1993): *The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal*. In: *American Political Science Review*, Vol. 87, No. 2, S. 360-368
- Canovan, Margaret (1995): *Virtue, Civic*. In: Lipset, Seymour M. [ed.]: *The Encyclopedia of Democracy*. London: Routledge, Volume IV, S. 1341-1345
- Chapman, John/Galston William [Hrsg.] (1992): *Virtue. Nomos XXXIV. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*. New York: New York University Press
- Cohen, Jean L./Arato, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press
- Croissant, Aurel/Lauth, Hans-Joachim/Merkel, Wolfgang (2000): *Zivilgesellschaft und Transformation: ein internationaler Vergleich*. In: Merkel, Wolfgang [Hrsg.]: a.a.O., S. 9-49
- Dagger, Richard (1997): *Civic Virtues*. New York: Oxford University Press
- Dahl, Robert A. (1992): *The Problem of Civic Competence*. In: *Journal of Democracy*, Heft 3, S. 45-59
- Dahrendorf, Ralf (1965): *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Piper
- Dahrendorf, Ralf (1979): *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Dahrendorf, Ralf (1980): *Der Liberalismus und Europa. Fragen von Vincenzo Ferreri*. München: Piper
- Dahrendorf, Ralf (1983): *Die Chance der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus*. Stuttgart: DVA
- Dahrendorf, Ralf (1987): *Fragmente eines neuen Liberalismus*. Stuttgart: DVA
- Dahrendorf, Ralf (1991a): *Die gefährdete Civil Society*. In: Michalski, Krzysztof [Hrsg.]: *Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989*. S. 247-263
- Dahrendorf, Ralf (1991b): *Die offene Gesellschaft und ihre Ängste*. In: Zapf, Wolfgang [Hrsg.]: *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus. S. 140-150
- Dahrendorf, Ralf (1992): *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*. Stuttgart: DVA
- Dahrendorf, Ralf (1993): *Die Zukunft der Bürgergesellschaft*. In: Guggenberger, Bernd/Hansen, Klaus [Hrsg.]: *Die Mitte. Vermessungen in Politik und Kultur*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 74-83
- Dahrendorf, Ralf (1994): *The Changing Quality of Citizenship*. In: Steenbergen, Bert van [Hrsg.]: *The Condition of Citizenship*. London: Sage, S. 10-19
- Dahrendorf, Ralf (1995): *Über den Bürgerstatus*. In: Brink, Bert van den/Reijen, Willem van [Hrsg.]: a.a.O., S. 29-43
- Dahrendorf, Ralf (1996): *Widersprüche der Modernität*. In: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg [Hrsg.]: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 195-204
- Dahrendorf, Ralf (1999): *Interview: Über Staatsgesellschaft und Bürgergesellschaft*. In: Pongs, Armin [Hrsg.]: a.a.O., S. 97-104

- Detjen, Joachim (2000): Die Demokratiekompetenz der Bürger. In: APuZ, B 25/2000, S. 11-20
- Dogan, Mattei (1997): Erosion of Confidence in Advanced Democracies. In: Studies in Comparative International Development, Fall 1997, No 3, S. 3-29
- Downs, Anthony (1968): Ökonomische Theorie der Demokratie. Tübingen: Mohr
- Dubiel, Helmut (1990): Zivilreligion in der Massendemokratie. In: Soziale Welt, Heft 2/1990, S. 125-143
- Dubiel, Helmut (1991): Die Ökologie gesellschaftlicher Moral. In: Müller-Doohm, Stefan [Hrsg.]: Jenseits der Utopie. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 123-137
- Dubiel, Helmut (1994a): Das ethische Minimum der Demokratie In: Blätter für deutsche und internationale Politik, H. 4/1994, S. 489-496
- Dubiel, Helmut (1994b): Der entfesselte Riese? Die "zivile Gesellschaft" und die liberale Demokratie nach 1989. In: Leggewie, Claus [Hrsg.]: a.a.O., S. 49-60
- Dubiel, Helmut (1996): Von welchen Ressourcen leben wir? Erfolge und Grenzen der Aufklärung. In: Teufel, Erwin [Hrsg.]: a.a.O., S. 79-88
- Dubiel, Helmut (1997): Unversöhnlichkeit und Demokratie. In: Heitmeyer, Wilhelm [Hrsg.] (1997b): a.a.O., S. 425-444
- Dworkin, Ronald (1984): Bürgerrechte ernstgenommen. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Dworkin, Ronald (1992): Liberal Community. In: Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner [eds]: a.a.O., S. 205-223
- Dworkin, Ronald (1993): Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft. In: Michalski, Krzysztof [Hrsg.]: a.a.O., S. 69-102
- Dworkin, Ronald (1998): Liberalism. In: Nida-Rümelin, Julian/Vossenkuhl, Wilhelm [Hrsg.]: a.a.O., S. 180-204. Aus: Dworkin, Ronald (1985): A Matter of Principle, Cambridge: Harvard University Press. S. 181-204
- Etzioni, Amitai (1995): Die Entdeckung des Gemeinwesens. Stuttgart: Schäffer-Poeschel
- Etzioni, Amitai (1999): Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie.
- Forst, Rainer (1995): Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte. In: Honneth, Axel [Hrsg.]: a.a.O., S. 181-212
- Foster, David J. (1995): Education, Civic. In: Lipset, Seymour M. [ed.]: The Encyclopedia of Democracy. London: Routledge, Volume II, S. 392-395
- Frankenberg, Günter [Hrsg.] (1994): Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft. Frankfurt/M.: Fischer
- Freedom House (2000): Democracy's Century. A Survey of Global Political Change in the 20th Century. am 10.05.2000 abgerufen: <<http://www.freedomhouse.org/reports/century.pdf>>
- Fuchs, Dieter/Guidorossi, Giovanna/Svensson, Palle (1995): Support for the Democratic System. In: Klingemann, Hans-Dieter/Fuchs, Dieter [eds]: Citizens and the State. New York: Oxford University Press. S. 323-353
- Fukuyama, Francis (1989): The End of History. In: The National Interest, Summer 1989, S. 3-18
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler
- Fukuyama, Francis (1995): Reflections on the *End of History*, five years later. In: History and Theory, Theme Issue 34, S. 27-43

- Galston, William (1988): Liberal Virtues. In: American Political Science Review, Vol. 82, No. 3, S. 1277-1289
- Galston, William (1991): Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state. Cambridge: Cambridge University Press
- Guggenberger, Bernd (1995a): Demokratie/Demokratiethorie. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf [Hrsg.]: Politische Theorien (Lexikon der Politik, Band 1). München: Beck, S. 36-49
- Guggenberger, Bernd (1995b): Welche Ressourcen? In: Universitas, Heft 8/1995, S. 715-719
- Guggenberger, Bernd/Offe, Claus [Hrsg.] (1984): An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Habermas, Jürgen (1977): Zum Begriff der politischen Beteiligung. In: Habermas, Jürgen: Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2. Auflage. S. 9-60
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1984): Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1991): Vergangenheit als Zukunft. Zürich: pendo Verlag, 2. Auflage
- Habermas, Jürgen (1994): Faktizität und Geltung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 4. Auflage
- Habermas, Jürgen (1994a): Recht und Moral (Tanner Lectures 1986). In: Habermas, Jürgen (1994): a.a.O., S. 541-599
- Habermas, Jürgen (1994b): Nachwort zur vierten Auflage. In: Habermas, Jürgen (1994): a.a.O., S. 661-680
- Habermas, Jürgen (1996): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 293-305
- Habermas, Jürgen (1997): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Wilfried Hinsch [Hrsg.]: a.a.O., S. 169-195
- Hayek, Friedrich A. von (1979): Liberalismus. Tübingen: Mohr
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995) <1821>: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke, Band 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 4. Auflage
- Heitmeyer, Wilhelm [Hrsg.] (1997a): Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band I. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Heitmeyer, Wilhelm [Hrsg.] (1997b): Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft. Band II. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Heitmeyer, Wilhelm (1997c): Einleitung: Auf dem Weg in eine desintegrierte Gesellschaft. In: Heitmeyer, Wilhelm [Hrsg.] (1997a): a.a.O., S. 9-26
- Hennig, Eike (1997): Demokratieunzufriedenheit und Systemgefährdung. In: Heitmeyer, Wilhelm [Hrsg.] (1997a): a.a.O., S. 156-195
- Himmelfarb, Gertrude (1993): Die Grenzen des Liberalismus. In: Michalski, Krzysztof [Hrsg.]: a.a.O., S. 133-162
- Hinsch, Wilfried (1997): Einleitung. In: Rawls, John (1997): a.a.O., S. 9-44

- Hirschmann, Albert O. (1994): Wieviel Gemeinsinn braucht die Gesellschaft? In: Leviathan, Heft 2/1994, S. 293-304
- Hobbes, Thomas (1959) [1642]: Vom Menschen. Vom Bürger. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick. Hamburg: Meiner
- Hobbes, Thomas (1980) [1651]: Leviathan. Erster und zweiter Teil. Übersetzung von Jacob Peter Mayer. Stuttgart: Reclam
- Höffe, Otfried (1988): Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Stuttgart: Reclam
- Höffe, Otfried (1996): Individuum und Gemeinsinn – Thesen zu einer Sozialethik des 21. Jahrhunderts. In: Teufel, Erwin [Hrsg.]: a.a.O., S. 15-37
- Höffe, Otfried (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: Beck
- Honneth, Axel [Hrsg.] (1995): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/Main: Campus, 3. Auflage
- Honneth, Axel (1995a): Einleitung. In: Honneth, Axel [Hrsg.]: a.a.O., S. 7-17
- Horster, Detlef (1996): Tugend. In: Prechtel, Peter/Burkard, Franz-Peter [Hrsg.]: Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen. S. 529-531
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, S. 22-49
- Kant, Immanuel (1998a) [1784]: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe, S. 33-50
- Kant, Immanuel (1998b) [1795]: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe, S. 194-251
- Kant, Immanuel (1998c) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe, S. 9-102
- Karakus, Muradiye/Lünse, Dieter (2000): Zivilcourage - eine demokratische Tugend. Welche Kompetenzen sind nötig, um Zivilcourage als demokratische Tugend zu fördern? In: APuZ, B 7-8/2000, S. 14-21
- Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kersting, Wolfgang (1997a): Freiheit und Tugend. In: Kersting, Wolfgang: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 436-458. Erstmals erschienen unter dem Titel: Die Wiederkehr der Tugend, in: Studia Philosophica, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Heft 53/1994, Bern 1995, S. 35-57
- Kersting, Wolfgang (1997b): Ein Volk von Teufeln auf dem Markt der Tugend. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.04.1997, S. 10
- Kersting, Wolfgang (1998): Der Markt - das Ende der Geschichte? In: Brieskorn, Norbert/Wallacher, Johannes [Hrsg.]: Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft? Stuttgart: Kohlhammer. S. 93-145
- Klages, Helmut (1996): Der "schwierige Bürger". Bedrohung oder Zukunftspersonal? In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 233-253
- Kliemt, Hartmut (1996): Macht und Ohnmacht der Moral in der Demokratie. In: Bayertz, Kurt [Hrsg.]: a.a.O., S. 168-193

- Kojève, Alexandre (1979): *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard
- Kolakowski, Leszek (1993): *Wo sind die Kinder der liberalen Philosophie? Eine Anmerkung zur Definition des Liberalismus*. In: Michalski, Krzysztof [Hrsg.]: a.a.O., S. 163-176
- König, Traugott (1995): *Kojève, Alexandre*. In: *Metzler-Philosophen-Lexikon*, herausgegeben von Bernd Lutz. Stuttgart: Metzler, 2. Auflage. S. 466-468
- Kühnel, Steffen M./Fuchs, Dieter (1998): *Nichtwählen als rationales Handeln: Anmerkungen zum Nutzen des Rational-Choice-Ansatzes in der empirischen Wahlforschung II*. In: Kaase, Max/Klingemann, Hans-Dieter [Hrsg.]: *Wahlen und Wähler. Analysen aus Anlaß der Bundestagswahl 1994*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 317-356
- Küng, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München: Piper
- Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef [Hrsg.] (1993): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. München: Piper
- Kymlicka, Will (1992): *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*. In: Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner [eds]: a.a.O., S. 165-185
- Lackner, Karl (1993): *Strafgesetzbuch. Mit Erläuterungen von Karl Lackner*. München: Beck, 20. Auflage
- Larmore, Charles (1992): *The Limits of Aristotelian Ethics*. In: Chapman, John/Galston William [Hrsg.]: a.a.O., S. 185-196
- Larmore, Charles (1995a): *Strukturen moralischer Komplexität*. Stuttgart: Metzler
- Larmore, Charles (1995b): *Politischer Liberalismus*. In: Honneth, Axel [Hrsg.]: a.a.O., S. 131-156
- Larmore, Charles (1996): *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leggewie, Claus [Hrsg.] (1994): *Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Lipset, Seymour Martin (1959): *Some Social Requisites of Democracy. Economic Development and Political Legitimacy*. In: *American Political Science Review*, Vol. 53, No. 1, S. 69-105
- Lipset, Seymour Martin (1981): *Political Man. The Social Bases of Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Locke, John (1983) [1690]: *Über die Regierung*. In der Übersetzung von Dorothee Tidow mit einem Nachwort herausgegeben von Peter Cornelius Mayer-Tasch. Stuttgart: Reclam
- Luhmann, Niklas (1969): *Komplexität und Demokratie*. In: *PVS*, Heft 2-3/1969, S. 314-325
- Luhmann, Niklas (1981): *Grundwerte als Zivilreligion*. In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3, Opladen: Leske & Budrich. S. 293-308
- Macedo, Stephen (1988): *Liberal Virtues, Constitutional Community*. In: *The Review of Politics*, H. 2/1988, S. 215-240
- Macedo, Stephen (1990): *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press
- Macedo, Stephen (1992): *Charting Liberal Virtues*. In: Chapman, John/Galston William [Hrsg.]: a.a.O., S. 204-232
- MacIntyre, Alasdair (1987): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Campus

- Maier, Charles S. (1995): Die Sozialwissenschaften und die Wende: Grenzen der Prognosefähigkeit. In: Lehmbruch, Gerhard [Hrsg.]: Einigung und Zerfall: Deutschland und Europa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Opladen: Leske & Budrich. S. 315-325
- Mandt, Hella (1998): Demokratiefähigkeit - Gegenwartsprobleme westlicher politischer Systeme. In: Saage, Richard/Berg, Gunnar [Hrsg.]: a.a.O., S. 345-357
- Merkel, Wolfgang (1999a): Defekte Demokratien. In: Merkel, Wolfgang/Busch, Andreas [Hrsg.]: Demokratie in Ost und West. Frankfurt/M.: Surhkamp. S. 361-381
- Merkel, Wolfgang (1999b): Systemtransformation. Opladen: Leske & Budrich (UTB)
- Merkel, Wolfgang [Hrsg.] (2000): Systemwechsel 5. Zivilgesellschaft und Transformation. Opladen: Leske & Budrich
- Merkel, Wolfgang (2000a): Vorwort. In: Merkel, Wolfgang [Hrsg.]: a.a.O., S. 7-8
- Merkel, Wolfgang/Croissant, Aurel (2000): Formale und informale Institutionen in defekten Demokratien. In: PVS, Heft 1/2000, S. 3-30
- Merkel, Wolfgang/Lauth, Hans-Joachim (1998): Systemwechsel und Zivilgesellschaft: Welche Zivilgesellschaft braucht die Demokratie? In: APuZ, B 6-7/1998, S. 3-19
- Merkel, Wolfgang/Puhle, Hans-Jürgen (1999): Von der Diktatur zur Demokratie. Transformation, Erfolgsbedingungen, Entwicklungspfade. Opladen: Leske & Budrich
- Mewes, Horst (1994): Zum Verhältnis von liberaler Demokratie, Verfassungspatriotismus und Bürgertugend. In: Gebhardt, Jürgen/Schmalz-Bruns, Rainer [Hrsg.]: Demokratie, Verfassung und Nation. Baden-Baden: Nomos. S. 169-186
- Meyer, Gerd/Hermann, Angela (2000): Zivilcourage im Alltag. Ergebnisse einer empirischen Studie. In: APuZ, B 7-8/2000, S. 3-13
- Michalski, Krzysztof [Hrsg.] (1993): Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992. Stuttgart: Klett-Cotta
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (1994) [1748]: Vom Geist der Gesetze. Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Kurt Wiegand. Stuttgart: Reclam
- Müller, Christian (1995): Von der Gerechtigkeitstheorie zum Politischen Liberalismus. In: Zeitschrift für Politik, H. 3/1995, S. 268-296
- Münkler, Herfried (1991a): Wieviel Tugend braucht die Demokratie? Voraussetzungen der Zivilgesellschaft. In: Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, H. 7/1991, S. 612-617
- Münkler, Herfried (1991b): Die Idee der Tugend. In: Archiv für Kulturgeschichte, Heft 2/1991, S. 379-403
- Münkler, Herfried (1992): Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer soziomoralischen Grundlegung? In: Münkler, Herfried [Hrsg.]: Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München: Piper. S. 25-46
- Münkler, Herfried (1994a): Subsidiarität, Zivilgesellschaft und Bürgertugend. In: Riklin, Alois/Batliner, Gerard [Hrsg.]: Subsidiarität. Baden-Baden: Nomos. S. 63-80
- Münkler, Herfried (1994b): Die Moral der Politik. Politik, Politikwissenschaft und die sozio-moralische Dimension politischer Ordnungen. In: Leggewie, Claus [Hrsg.]: a.a.O., S. 228-242

- Münkler, Herfried [Hrsg.] (1996): Bürgerreligion und Bürgertugend. Baden-Baden: Nomos
- Münkler, Herfried (1996a): Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung? In: Münkler, Herfried [Hrsg.]: a.a.O., S. 7-11
- Münkler, Herfried (1997): Der kompetente Bürger. In: Klein, Ansgar/Schmalz-Bruns, Rainer [Hrsg.]: Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 153-172
- Munnichs, Geert (1994): Demokratie, Macht und Legitimität. Die Verlegenheit der modernen politischen Theorie angesichts der moralischen Basis der Demokratie. In: Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias [Hrsg.]: Mythos Wertfreiheit? Frankfurt/M.: Campus. S. 199-212
- Nida-Rümelin, Julian/Vossenkuhl, Wilhelm [Hrsg.] (1998): Ethische und politische Freiheit. Berlin: de Gruyter, 1998
- Norris, Pippa (1999a): Introduction: The Growth of Critical Citizens? In: Norris, Pippa [Hrsg.]: Critical Citizens. Global Support for Democratic Government. Oxford: University Press. S. 1-27
- Norris, Pippa (1999b): Conclusions: The Growth of Critical Citizens and its Consequences. In: Norris, Pippa [Hrsg.]: Critical Citizens. Global Support for Democratic Government. Oxford: University Press. S. 257-272
- Nozick, Robert (1976): Anarchie, Staat, Utopia. München: mvg
- Offe, Claus (1989): Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte "intelligenter Selbstbeschränkung". In: Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht [Hrsg.]: Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 739-774
- Offe, Claus (1992): Wider scheinradikale Gesten. In: Hofmann, Gunter/Perger, Werner A. [Hrsg.]: Die Kontroverse. Weizsäcker's Parteienkritik in der Diskussion. Frankfurt/M.: Eichborn. S. 126-142
- Offe, Claus (1996): Bewährungsproben. Über einige Beweislasten bei der Verteidigung der liberalen Demokratie. In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 141-157
- Offe, Claus (1997): Micro-aspects of democratic theory: what makes for the deliberative competence of citizens? In: Hadenius, Axel [ed.]: Democracy's victory and crisis. Cambridge: Cambridge University Press. S. 81-104
- Offe, Claus (1998): Bewährungsproben. Über einige Beweislasten bei der Verteidigung der liberalen Demokratie. In: Saage, Richard/Berg, Gunnar [Hrsg.]: a.a.O., S. 359-372
- Offe, Claus/Preuss, Ulrich K. (1991): Democratic Institutions and Moral Resources. In: Held, David [ed.]: Political Theory Today. Oxford: Polity Press. S. 143-171
- Olson, Mancur (1968): Die Logik des kollektiven Handelns. Tübingen: Mohr
- Olson, Mancur (1985): Aufstieg und Niedergang von Nationen: Ökonomisches Wachstum, Stagflation und soziale Starrheit. Tübingen: Mohr
- Ottow, Raimund (1998): Politische Institutionen und der Ort der Tugend im politischen Diskurs der frühen Neuzeit. In: Greven, Michael/Münkler, Herfried/Schmalz-Bruns, Rainer [Hrsg.]: Bürgersinn und Kritik. Baden-Baden: Nomos. S. 151-183
- Parsons, Talcott (1964): Evolutionary Universals in Society. In: American Sociological Review, Vol. 29, No. 3, S. 339-357

- Parsons, Talcott (1986): *Gesellschaften: evolutionäre und komparative Perspektiven*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2. Auflage
- Peisert, Hansgert/Zapf, Wolfgang [Hrsg.] (1994): *Gesellschaft, Demokratie und Lebenschancen*. Festschrift für Ralf Dahrendorf. Stuttgart: DVA
- Peters, Bernhard (1993): *Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Wilfried Hinsch [Hrsg.] (1997): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pinzani, Alessandro (1999): *Der Republikanismus von Machiavelli: Gute Institutionen und Bürgertugenden*. Tübingen: Manuskript
- Platon (1994): *Politeia*. In: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Ursula Wolf. Band 2. Reinbeck: Rohlwolt. S. 195-537
- Pongs, Armin [Hrsg.] (1999): *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich*, Band I. München: Dilemma-Verlag
- Preuß, Ulrich K. (1994): *Revolution, Fortschritt und Verfassung*. Frankfurt/M.: Fischer
- Przeworski, Adam (1991): *Democracy and the market. Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press
- Przeworski, Adam et al. (1995): *Sustainable Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Putnam, Robert D. (1993): *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press
- Putnam, Robert D. (1995): *Bowling alone. America's Declining Social Capital*. In: *Journal of Democracy*, Heft 1/1995, S. 65-78
- Putnam, Robert D. (1996): *Symptome der Krise. Die USA, Europa und Japan im Vergleich*. In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 52-80
- Rawls, John (1996): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9. Auflage
- Rawls, John (1997): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2. Auflage
- Rawls, John (1997a): *Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs*. In: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Wilfried Hinsch [Hrsg.]*: a.a.O., S. 116-141
- Rawls, John (1997b): *Der Gedanke des übergreifenden Konsenses*. In: Rawls, John (1997): a.a.O., S. 116-141
- Rawls, John (1997c): *Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*. In: Rawls, John (1997): a.a.O., S. 333-363
- Rawls, John (1997d): *Erwiderung auf Habermas*. In: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Wilfried Hinsch [Hrsg.]*: a.a.O., S. 196-262
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Reese-Schäfer, Walter (1997): *Grenzgötter der Moral*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Rieger, Günter (1998): *Zivilgesellschaft*. Stichwort in: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf/Schüttemeyer, Suzanne [Hrsg.]: *Politische Begriffe (Lexikon der Politik, Band 7)*. München: Beck, S. 736
- Rinderle, Peter (1994): *Liberale Integrität*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1/1994, S. 73-95

- Rinderle, Peter (1998): Gründe und Motive für moralisches Handeln. In: Philosophische Rundschau, Heft 1/1998, S. 40-69
- Rohe, Karl/Dicke, Klaus [Hrsg.] (1999): Die Integration politischer Gemeinwesen in der Krise? Baden-Baden: Nomos
- Rothstein, Bo (1998): Just Institutions matter: the moral and political logic of the universal welfare state. Cambridge: Cambridge University Press
- Rousseau, Jean-Jacques (1995a) [1762]: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes. In: Rousseau, Jean-Jacques: Politische Schriften. Übersetzt und eingeführt von Ludwig Schmidts. Paderborn: Schöningh (UTB), 1995, 2. Auflage. S. 59-208
- Rousseau, Jean-Jacques (1995b) [1755]: Abhandlung über die Politische Ökonomie. In: Rousseau, Jean-Jacques: Politische Schriften. Übersetzt und eingeführt von Ludwig Schmidts. Paderborn: Schöningh (UTB), 1995, 2. Auflage. S. 9-57
- Saage, Richard (1998): Liberale Demokratie. Zur aktuellen Bedeutung eines politischen Begriffs. In: Saage, Richard/Berg, Gunnar [Hrsg.]: a.a.O., S. 21-30
- Saage, Richard/Berg, Gunnar [Hrsg.] (1998): Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa. Opladen: Leske & Budrich
- Sandel, Michael J. (1995): Liberalismus oder Republikanismus: von der Notwendigkeit der Bürgertugend. Wien: Passagen-Verlag
- Sartori, Giovanni (1997): Demokratietheorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Schäuble, Wolfgang (1996): Bürgertugenden und Gemeinsinn in der liberalen Gesellschaft. In: Teufel, Erwin [Hrsg.]: a.a.O., S. 63-78
- Schiller, Theo (1995): Liberalismus. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf [Hrsg.]: Politische Theorien (Lexikon der Politik, Band 1). München: Beck, S. 298-305
- Schlesinger, Arthur Jr. (1997): Has Democracy a Future? In: Foreign Affairs, Vol. 76, No. 5, S. 2-12
- Schmidt, Manfred G. (1995): Der Januskopf der Transformationsperiode. Kontinuität und Wandel der Demokratietheorien. In: Beyme, Klaus von/Offe, Claus [Hrsg.]: Politische Theorien in der Ära der Transformation (PVS Sonderheft 26). Opladen: Westdeutscher Verlag. S.182-210
- Schmidt, Manfred G. (1998): Die politische Produktivität liberaler Demokratien. In: Saage, Richard/Berg, Gunnar [Hrsg.]: a.a.O., S. 243-268
- Schmidt, Manfred G. (2000): Demokratietheorien. Opladen: Leske & Budrich (UTB), 3. Auflage
- Schultze, Rainer-Olaf (1995): Gemeinwohl. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf [Hrsg.]: Politische Theorien (Lexikon der Politik, Band 1). München: Beck, S. 137-144
- Schulze, Gerhard (1996): Die Wahrnehmungsblockade. Vom Verlust der Spürbarkeit der Demokratie. In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 33-51
- Schumpeter, Joseph A. (1987): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Tübingen: Francke, 6. Auflage
- Schwan, Alexander (1992): Ethos der Demokratie. Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Singer, Peter (1999): Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit. München: dtv

- Spencer, Metta (1995): Education. In: Lipset, Seymour M. [ed.]: The Encyclopedia of Democracy. London: Routledge, Volume II, S. 387-391
- Steinvorth, Ulrich (1996): Normative Grundlagen der Demokratie. In: Bayertz, Kurt [Hrsg.]: a.a.O., S. 139-167
- Strauss, David A. (1992): The Liberal Virtues. In: Chapman, John/Galston William [Hrsg.]: a.a.O., S. 197-203
- Taylor, Charles (1996): Der Trend zur politischen Fragmentarisierung. Bedeutungsverlust demokratischer Entscheidungen. In: Weidenfeld, Werner [Hrsg.]: a.a.O., S. 254-273
- Teufel, Erwin [Hrsg.] (1996): Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thomassen, Jacques (1995): Support for Democratic Values. In: Klingemann, Hans-Dieter/Fuchs, Dieter [eds]: Citizens and the State. New York: Oxford University Press. S. 383-416
- Tocqueville, Alexis de (1985) [1835]: Über die Demokratie in Amerika. Ausgewählt und herausgegeben von J. P. Mayer. Stuttgart: Reclam
- Vorländer, Hans (1995): Der ambivalente Liberalismus. Oder: Was hält die liberale Demokratie zusammen? In: Zeitschrift für Politik, H. 3/1995, S. 250-267
- Vorländer, Hans (1999): Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft in der politischen Theorie: Brauchen wir eine neue politische Philosophie für demokratische Gesellschaften? In: Rohe, Karl/Dicke, Klaus [Hrsg.]: a.a.O., S. 66-83
- Walzer, Michael (1994): Moralischer Minimalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 1/1994, S. 3-13
- Walzer, Michael (1995): Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel [Hrsg.]: a.a.O., S. 157-180
- Weidenfeld, Werner [Hrsg.] (1996): Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts. Berlin: Siedler
- Wellmer, Albrecht (1993): Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen. In: Brumlik/Brunkhorst [Hrsg.]: a.a.O., S. 173