Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 53 (1994)

Artikel: Libertatis splendor

Autor: Brühlmeier, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883053

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 53/94

DANIEL BRÜHLMEIER

Libertatis splendor

« There is written on the Turrets of the city of *Luca* in great characters at this day, the word LIBERTAS; yet no man can thence inferre, that a particular man has more Libertie, or Immunitie from the service of the Commonwealth there, than in *Constantinople* ». Mit der ihm eigenen Art hat hier Thomas Hobbes die Ausgangslage in seinem grossen Freiheitstraktat[1] auf den Punkt gebracht: gegen die republikanische Nostalgie artikulierte er die « Immunitie from », « the absence of Opposition ». Er verstand darunter primär die körperliche Bewegungsfreiheit: « I mean externall Impediments of motion ». Sie wird heute wieder vermehrt gefragt, und zwar unter dem Namen der « negativen Freiheit »[2]. Vielleicht ist sie auch nötiger denn je, nun allerdings als gesamte individuelle Freiheit des Denkens, der Meinungsäusserung, der Verfügung über Eigentum, des Eingehens von Verträgen etc., und dies gegen die Einmischung von Staat, Gesellschaft und anderer Privatpersonen – selbstredend natürlich immer nur solange, als ich nicht andere schädige (J.S. Mills « harm to others »-Prinzip).

Deren Verteidigung und Bejahung ist speziell gefordert im Kontext der Anfechtungen des Liberalismus durch den Kommunitarismus, wobei die Positionen als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Der hier angestrebte Redetyp ist demnach auch nicht in erster Linie der beschreibende, sondern der forensisch

1 *Leviathan*, Kap. 21, hier nach der exzellenten Ausgabe von Richard Tuck, Cambridge University Press, S. 149. Die folgenden Zitat stammen von S. 145.

2 Der Begriff findet sich bei Bentham und wird dann bekanntlich von Isaiah Berlin ausgearbeitet. Er ist allerdings nicht besonders glücklich; *negativ* darf nicht wertend, sondern muss ausschliesslich im Sinne des Ausschliessens und des Unterlassens verstanden werden, so wie Adam Smith von der « negative virtue » spricht: « The violation of justice is injury: it does real and positive hurt to some particular persons, from motives which are naturally disapproved of [...] Mere justice is, upon most occasions, but a negative virtue, and only hinders us from hurting our neighbour. » (*The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976, II.ii.1., S. 79 u. 82).

plädierende[3]. Im folgenden geschieht dies teilweise auch auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der katholischen Soziallehre von *Veritatis Splendor*: die Berücksichtigung von päpstlichen Enzykliken als praktizierte Form von Kommunitarismus hat nicht zuletzt Alasdair MacIntyre[4] eingeführt (ein solcher Text muss dann aber in der philosophischen Analyse wie jeder andere behandelt werden).

Nach einer Exposition der Ausgangslage (I.) möchte ich zur Verteidigung der negativen Freiheit zwei m.W. bisher unübliche Argumentationsschritte verfolgen: die Loskoppelung von Wahrheit in der Verknüpfung des Liberalismus mit dem Skeptizismus (II.) sowie die Betonung der Notwendigkeit liberaler Institutionen und deren Verteidigung durch Liberale (III.).

I. «Libertie, or Immunitie» – negative Freiheit ohne Einschränkung

Zu verteidigen ist hier die negative Freiheit, und zwar als *liberale* Errungenschaft: sie ist gewissermassen *Libertas perennis*, so wie sie als *liberta* geradezu klassisch von Cesare Ripa ikonologisch festgehalten wurde: als Souveränitat über sich selbst, als Selbstbestimmung, verbunden mit Unabhängigkeit und Individualität[5]. Offensichtlich war bereits das römische Konzept der *libertas* ein negatives[6].

Die bedeutendste moderne Attacke auf die negative Freiheit findet sich bei Charles Taylor, und sie ist auch insofern immer noch am überzeugendsten, als sie der Hobbesschen Immunitie didaktisch klar einen Freiheitsbegriff qua kollektive Selbstregierung gegen-

3 Zu ersterem siehe meine Arbeiten zu MacIntyre, etwa «Nach dem Verlust der Tugend, Halt an der Tradition?», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993), S. 434ff., oder: «Porträt: Alasdair MacIntyre», in: *Information Philosophie* (5/1993), S. 30ff. Einen Überblick über die Debatte vermittelte: «Zum Kommunitarismus als Liberalismuskritik», in: *Schweizer Monatshefte* 72 (1992), S. 357ff.; zu einigen politischen Fragen und Konsequenzen s. mein: «Kommunitarismus, Nationalismus und Menschenrechte», in: *Arbeitsblätter für ethische Forschung* (1992), S. 16-34.

4 Vgl. die Kanonisierung von *Aeterni Patris* als philosophischer Text in *Three Rival Versions of Moral Enquiry,* London 1990.

5 S. dazu Detmar DOERING, *Liberalismus – ein Versuch über die Freiheit*, St.Augustin 1993, S. 6f. (mit Abbildung).

6 Vgl. die Analyse von Hanna PITKIN, «Are Freedom and Liberty Twins?», in: *Political Theory* 16 (1988), S. 523ff., insb. 534f.

überstellt: wirkliche Freiheit kann nur entstehen innerhalb einer «Gesellschaft in einer bestimmten kanonischen Form, die wahre Selbstregierung einschliesst»[7]. Nun, dass auch das negative Freiheitskonzept eine Form von Selbstverwirklichung und auch ein Hintergrundverständnis über den unterschiedlichen Wert einzelner Handlungen und Ziele von Menschen einbeziehen kann und dies wohl in aller Regel auch tut, sei durchaus zugestanden. Der entscheidende Punkt ist aber vielmehr, dass solche «innere Faktoren» in der sozialen Kommunikation nicht relevant und vor allem nicht wahrheitsfähig sein können. Wie wir weiter unten sehen werden, hat dies wenig bis gar nichts mit dem (schädlichen) Einfluss naturwissenschaftlichen Denkens («rein quantitativ», «reduktionistisch-empiristisch») noch mit der Verteidigung einer philosophischen Maginot Linie zu tun, sondern am ehesten mit einer etablierten skeptischen Tradition.

Dazu kommt, dass die für Taylor zentrale Unterscheidung zwischen opportunity- vs. exercise-Konzept von Freiheit nur greifen kann, wenn bestimmte, rational geteilte soziale Zielvorstellungen zur Verfügung stehen, und genau dies erscheint mir fragwürdig. Auch diese säkularisierte Form des Kommunitarismus kann die Praxis der Freiheit mit der Erfüllung gewisser Bürgerpflichten und -handlungen nur verbinden, indem sie gewisse Zielsetzungen letztlich aufgrund religiöser Vorstellungen als für jedermann rational verbindlich, und deren Erreichung als höchste und wahrste Form von Freiheit postuliert. Dass dabei immer Rousseau als prominentes Beispiel angeführt wird, ist bezeichnend – einmal abgesehen davon, ob Rousseau nun letztlich eine liberale oder eine totalitäre Vision der Dinge hatte. In Abwesenheit stringenter rationaler Entscheidungsfindung droht beim Kommunitarismus, auch guten Willens, letztlich unausweichlich die immer mögliche Gefahr einer willkürlichen Tyrannei von partikulären Vorstellungen des guten Lebens.

Ich betonte die Verteidigung der negativen Freiheit als einer *liberalen* Errungenschaft: dies erscheint angesichts von Quentin Skinners neueren Darlegungen zur Koexistenz von negativer Freiheit

7 «What's wrong with negative liberty?», in: A. RYAN (Hg.), *The Idea of Freedom*. Essays in Honour of I. Berlin, Oxford 1979, S. 175ff., Zitat hier S. 181. Diese politische Dimension wird allerdings im Artikel selbst nicht weiter ausgeführt.

mit republikanischer Tradition[8] zweifach bedeutungsvoll. Einerseits zeigt diese eindrücklich gegen Taylor und gegen MacIntyre, dass es keine positive Freiheit braucht, um republikanisches Gedankengut zu stützen. Skinner entlarvt also die MacIntyresche Dichotomie «diese oder eine andere Form des klassischen Liberalismus / diese oder eine andere Form der aristotelischen Tradition» als eine falsche[9]. Niemand geringerer als Machiavelli falsifiziert mit seiner Kombination in den *Discorsi* diese Sicht der Dinge. Er ist ein Verfechter sowohl der negativen Freiheit als auch von stark säkularisierten Tugend- und Bonum Commune-Vorstellungen.

Skinners Unterfangen besteht in einer primär *historischen* Rekonstruktion einer Verbindung negativer Freiheit mit republikanischen Werten gegen Hobbes und seine Nachfolger («epigoni»). Die Beweisführung ist, was Machiavelli betrifft, überzeugend. Die hier interessierende Frage ist, ob die Kombination Machiavellis auch für die heutige Debatte Gültigkeit oder zumindest Plausibilität beanspruchen darf. In der Annahme, dass die Definitionshoffnungen und die Realisierungschancen für ein gutes Leben im aristotelischen Sinne letztlich angesichts insbesondere der grundstürzend veränderten sozialen Wirklichkeit illusorisch und gescheitert sind – und dies trotz sorgfältiger Versuche wie etwa in Charles Taylors *Sources of the Self*[10] –, geht es letztlich darum, ob das Versprechen eingelöst werden kann, eine gehaltvollere Freiheit als «nur» diejenige der negativen Freiheit des klassischen Liberalismus anzubieten, nämlich eine solche liberale Freiheit *plus* republikanische Bürgertugend. Zumindest scheint Skinner eine solche Alternative als dritte Kraft gegen «heutigen Liberalismus» und thomistischen Aristotelismus gegen Ende seines Artikels zu skizzieren.

8 Republikanismus darf nicht mit Kommunitarismus gleichgesetzt werden. Ich muss zu diesem Verhältnis auf eine grössere Arbeit von mir zum Schweizerischen Republikanismus vertrösten.

9 Vgl. «The republican ideal of liberty», in: G. BOCK et al. (Hg.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1990, S. 293. S. auch ders., «The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives», in R. RORTY et al. (Hg.), *Philosophy in History*, Cambridge 1984, S. 193ff.

10 Harvard U.P. 1989. Vgl. auch den eingehenden Essay dazu von SKINNER, «Who are 'We'? Ambiguities of the Modern Self», in: *Inquiry* 34 (1991), S. 133ff.

Doch das bleibt vornehmlich postulierend, und dies auch in eingehenderen Arbeiten etwa von Philip Pettit[11]. Dieser meint vorerst einmal, Constant und Berlin hätten uns mit ihrer Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit einen schlechten Dienst erwiesen[12]; er unterscheidet im folgenden idealtypisch zwischen dem (liberalen) Quantitäts- und dem (republikanischen) Qualitäts-bezogenen Konzept negativer Freiheit, bringt also gewissermassen die erwähnte Taylorsche Unterscheidung in einen Diskussionsrahmen *innerhalb* negativer Freiheit hinein. Er entwickelt im folgenden (zuweilen etwas zu) didaktische Gegensatzpaare zu verschiedenen Politikbereichen, die ich hier aufliste, wobei zuerst jeweils die liberale, dann die entgegengesetzte republikanische Position folgt: extern-instrumenteller vs. konstitutiver und freiheitschützender Gesetzesbegriff; Präferenzen-dominiertes vs. Urteilszentriertes Wählerbild, Bargaining vs. Debatte im Exekutivpolitiker-Bild; systemisch-unpersönliche vs. persönliche, ehren- und achtungsbezogene politische Kontrolle; isolationistisches vs. kommunales Gesellschaftsideal; minimalistisches vs. interventionistisches Staatseingriffskonzept.

Wir können und müssen diese Fragen hier nicht abschliessend behandeln. Offensichtlich ist eine Theorie negativer Freiheit entgegen kommunitaristischer Anfechtungen immer noch möglich und sinnvoll. Dies nicht zuletzt, weil sie in eine realistische, in deren anthropologischen Minimalität und Schnittigkeit am ehesten modernen Ansprüchen genügenden Theorie der individuellen Rechte mündet. Für Hobbes war schon die Theorie der negativen Freiheit eigentlich selbstsprechend («mere assertion»): Freiheit ist deshalb auch in einem klassisch-liberalen Sinne natürlicher Besitz; dies galt dann auch für die den Menschen zustehenden Individualrechte. Folgerichtig darf heute auch Robert Nozick sein erstes grosses Buch mit dem Satz beginnen lassen: «Die Menschen haben Rechte, und

11 «Liberalism and Republicanism», in: *Australian Journal of Political Science* 28 (1993), S. 162ff.

12 «Negative Liberty, Liberal and Republican», in: *European Journal of Philosophy* 1 (1993), S. 16. Hier betont Pettit mehr die «resilient realisation of a property like non-interference» (ebd.), die er dem Qualitäts-zentrierten Freiheitskonzept zuordnet (28).

einiges darf ihnen kein Mensch und keine Gruppe antun (ohne ihre Rechte zu verletzen)»[13].

II. Die Priorität der Freiheit vor der Wahrheit

Freiheit ist von der Wahrheit zu dissoziieren, dies entgegen der mehrfach erklärten Absicht von *Veritatis Splendor*, «die unauflösliche Verbindung zwischen der Gnade des Herrn und der Freiheit des Menschen»[14] aufzuzeigen. Die päpstliche Enzyklika von 1993 enthält auch die eminent kommunitaristische Formel: «Freiheit hat ihre Wurzel in der Wahrheit des Menschen und ihre Zielbestimmung in der Gemeinschaft».

Wahrheit ist so in *Veritatis Splendor* vorrangig, und als Feinde der Wahrheit werden Relativismus und Skeptizismus ausgemacht, wenn von Tendenzen die Rede ist, die «*die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit* abzuschwächen oder gar zu leugnen»[15] versuchen. *Veritatis Splendor* postuliert dagegen im Menschen eine «Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit» oder «die stille Suche und [den] inneren Anstoss, der die Freiheit in Bewegung setzt». Ob so etwas anthropologisch Bestand hat, bleibe dahingestellt; im sozialen Kontext ist es irrelevant, weil derartige Motive darin nicht greifen. Es mag noch angehen, die erste (d.h. unvollkommene, D.B.) Freiheit mit Augustinus als «Freisein von schuldhaftem Versagen» zu definieren; aus liberaler Sicht hätte man eine Formulierung vorgezogen, es im Sinne der Immunität als Freisein zum schuldlosen Vertragen und Handeln zu verstehen (und es dabei bewenden zu lassen!). Ebenso kann noch als bekannte, restriktiv katholische Sicht des Zusammenhangs von Freiheit(srechte) und Verpflichtung angesehen werden, wenn im gleichen Atemzug «die einzigartige Würde der menschlichen Person» im Dekalog gesehen wird, der «seine wesentlichen Pflichten hervorhebt und damit indirekt auch die Grundrechte, die der Natur der menschlichen Person innewohnen».

Es mag auch noch angehen, wenn die – ja auch hier vertretene – «radikale Trennung von Freiheit und Wahrheit» wohl plausibel als Aspekt eines Säkularisierungsprozesses gedeutet und mit einer an-

13 *Anarchie, Staat, Utopia*, München o.J. (amerik. Original New York 1974), S. 11.
14 *Veritatis Splendor*, S. 28, das folgende Zitat S. 85.
15 Ebd., S. 38. Folgende Zitate S. 7, 13 und 19.

deren, «noch schwerwiegenderen und schädlicheren Dichotomie» in Zusammenhang gebracht wird, «die den Glauben von der Moral trennt». Sehr fragwürdig wird die Argumentation von *Veritatis Splendor* allerdings dort, wo sie mit Verweis auf *Centesimus annus* politische Bezüge herstellt und sich zum Verhältnis der Trennungsthese zum Totalitarismus äussert:

> «Der Totalitarismus entsteht aus der Verneinung der Wahrheit im objektiven Sinn: Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, in deren Gefolge der Mensch zu seiner vollen Identität gelangt, gibt es kein sicheres Prinzip, das gerechte Beziehungen zwischen den Menschen gewährleistet [...] dann triumphiert die Gewalt der Macht und jeder trachtet, bis zum Äussersten von den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln Gebrauch zu machen, um ohne Rücksicht auf die Rechte des anderen sein Interesse und seine Meinung durchzusetzen [...] Die Wurzel des modernen Totalitarismus liegt darum in der Verneinung der transzendenten Würde des Menschen, der sichtbares Abbild des unsichtbaren Gottes ist.»[16]

Hier soll zumindest also einmal *der* Mensch, das einzelne Individuum, verteidigt werden; auch gibt es hier keine trügerische, weil nicht der oder überhaupt einer Wahrheit verpflichtete Freiheit, sondern nur das Ge- oder Misslingen in praktischer Erkenntnis und Handhabe der Freiheit. Der Mensch hat sich die Freiheit erworben; er besitzt sie und hat sie nicht «geschenkt» erhalten, weder von Gott noch von irgendjemand anderem[17].

Die Tradition des Skeptizismus bildete schon seit der Antike eine heilsame, vornehmlich erkenntnistheoretische Kritik an solchen Referenzsystemen, überhaupt an absoluten Wahrheits- und Wissensansprüchen allgemeiner Art. Dies gilt durchaus auch für die Politik und die politische Theorie; die politischen Konsequenzen einer skeptischen Haltung müssen hier in Erinnerung gerufen werden[18]. Skeptische Politik ist eine durchgehende Lebensweise *in politicis*, gewissermassen eine «mentale Einstellung» oder ein «Temperament», die sich jeglicher transzendenter Begründung enthalten. Die pyrrhonische *epoche* ist sprichwörtlich; das bedeutendste philosophi-

16 Die Zitate dieses Absatzes finden sich ebd. S. 86f. und 95.

17 A. M.:*Veritatis Splendor*, S. 85, oder die Äusserung des Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz anlässlich deren Vorstellung am 5.10.1993 (ebd., S. 3).

18 Das folgende ist stark der Darstellung von John C. LAURSEN, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Leiden/New York/Köln 1992, verpflichtet.

sche Gewicht dürfte der Skeptizismus im politischen Denken, ja z.T. auch in der politischen Praxis bei Marcus Tullius Cicero, sowie bei Michel de Montaigne und bei David Hume erlangt haben.

Der Bürgermeister von Bordeaux setzt exemplarisch *ataraxia* in die Exekutivpolitik um, mit der individuellen Ruhe und der sparsamen, gemächlichen Sicherung der öffentlichen Ordnung als oberste Ziele. Sitten und Gebräuche können sich bei ihm nie mit dem Verweis auf eine Wahrheit legitimieren; mehr als vorläufige Wahrheitsansprüche werden vom ihm erkenntnistheoretisch und praktisch zurückgewiesen. Dogmatiker haben sich letztlich der Frage zu stellen: « Combien ay-je veu de condemnations, plus crimineuses que le crime ? »[19] Das zeigt auch, dass skeptische Politik keine resignative sein muss: gerade Montaigne wusste dort deutlich seine Stimme zu erheben, wo bösartige, aber auch gutgemeinte Grausamkeit sich artikulierte.

Der schottische Botschaftssekretär David Hume dürfte wohl die auch philosophisch begründetste skeptische Theorie der Politik entwickelt haben. Wie wohl keine zweite ist sie diejenige einer Anthropologie, die geprägt ist von einer humanwissenschaftlich abgestützten Allgegenwart der Gewohnheit (habits, costum). Politisch äusserte sich dies in einer Theorie des ständigen evolutionären Wandels: einige Gewohnheiten sind vorzuziehen, aber nicht wegen eines Bezuges zu irgendwelcher Wahrheit, sondern weil sie Überleben und Fortbestehen der Gesellschaft besser zu gewähren vermögen.

Humes bedeutender Beitrag zu einer skeptischen, die Freiheit von prätendierten Wahrheitsansprüchen loslösenden Theorie der Politik sind seine sich nicht dogmatisch festlegende Staatsformenlehre und vor allem seine « politics of opinion » (Laursen). Sie nimmt die « die Gewohnheiten des Denkens » auf, systematisiert sie soweit nötig in Meinungen, Urteile, Grundsätze und Geschmack, und dynamisiert den Prozess der Entstehung und Übertragung von Meinungen, die Hume an den Beispielen seiner *History of England* konkret testete. Fazit: Die Öffentlichkeit diskutiert nie die Wahrheit oder auch nur Wahrheiten, immer nur Meinungen – dies ist Humes grosse, auch heute noch gültige Lektion! Stabile Staaten und Verfassungen sind letztlich ein komplexes Konglomerat von habitualisierten Meinungen und Gewohnheiten zweierlei Art, « opinions of

19 In: *Les Essais de Michel de Montaigne*, III/13, P. VILLEY (Hg.), P.U.F. 1924, S. 1071.

interest, and opinions of right», also die grossen Bereiche des Interessenausgleichs und des Rechts, wobei Hume letzteren in den einen der Machtausübung und den anderen des Eigentums weiter unterteilt: «Upon these three opinions, therefore, of public *interest*, of *right to power*, and of *right to property*, are all governments founded, and all authority of the few over the many»[20].

Möglicherweise ist dies eine Reminiszenz von Machiavelli, der ja die eudämonistische Tradition ihres wesentlichen erkenntnistheoretischen Elements beraubt hatte und die Politik zum Kampffeld sich gegenüberstehender, letztlich unvereinbarer anthropologischer Grundvoraussetzungen machte, den *umori*[21]. Tatsache ist allerdings, dass bei Hume die zivilisierten «manners», die «politeness» wesentliches zur Domestizierung antagonistischer Tendenzen in der Gesellschaft beitrugen. Monarchien (wie Frankreich) gäben dafür zuweilen einen besseren Boden ab als Republiken (eher als eine solche verstand er ja England). Eine zentrale Rolle spielte bei ihm dann auch die Gerechtigkeit als eine wesentlich «künstliche Tugend». Sie war auch nicht gefragt als positive[22], sondern präzis wiederum als negative Gerechtigkeit qua Abwesenheit von *iniuria*, dem Individuum zugefügtes Unrecht, als welche sie schon Cicero, v.a. aber Montaigne oder später auch Adam Smith verstanden hatten[23].

III. Zur Notwendigkeit liberaler Institutionen, und deren liberaler Verteidigung

Einige Liberale haben heute noch Berührungsängste gegenüber Institutionen; allerdings vertreten sie nur selten wirklich ein anarchisches Ideal. Echte Liberale haben immer einen feinen Sinn für Institutionen gehabt; man denke nur an Adam Smith oder Karl

20 In: *Essays. Moral, Political, and Literary*, Eugene F. MILLER (Hg.), Indianapolis 1985, S. 34.

21 *Discorsi*, Buch I, Kap. 3-16.

22 So prägnant wiederum *Veritatis Splendor*, S. 96.

23 Für Hume s. v.a. *A Treatise of Human Nature*, Buch III, 2. Teil, für Cicero vgl. *De officiis*, I.7.20, für Montaigne: a.a.O. III/13, für Adam Smith s. Zitat hier weiter oben Anm. 2. Während im übrigen Russell HARDIN in: *Political Theory* 19 (1991), S. 156ff., überzeugend Hobbes als einen liberalen Denker ausweist, verbindet Richard E. FLATHMAN diesen neuerdings mit dem Skeptizismus, s.: *Thomas Hobbes. Skepticism, Individuality und Chastened Politics*, Newbury Park / London 1993.

Popper[24]. Diese sind zum kollektiven Überleben unabdingbar, nicht zuletzt auch um den negativen Konsequenzen der Praxis der Freiheit zu begegnen. Wichtig ist aber, dass sie im Sinne des Liberalismus rational ausgestaltet werden.

Brian Barry[25] hat überzeugend dargelegt, dass liberale Institutionen letztlich nur von Liberalen verteidigt werden können. Liberale Institutionen sind für ihn diejenigen modernen Institutionen, die sich aus der konfessionellen Toleranz, der Pressefreiheit und der Abschaffung der Sklaverei als den drei historischen Kernelementen heraus entwickelt haben und heute als allgemeine Handlungsfreiheit, als globale Meinungsäusserungsfreiheit und gleiche politische Bürgerrechte (unbesehen von Hautfarbe, Geschlecht etc.) anerkannt sind. Sie korrelieren stark mit dem, was Barry die liberale Perspektive nennt («liberal outlook»): das sind die Konzepte der Ungleichheit als sozialem Artefakt, der (grundsätzlichen) Kritik(fähigkeit von Meinungen, Ansichten etc.) und der Unbeweisbarkeit religiöser Dogmen. Zumindest ist es offensichtlich – das ist die hinreichende Bedingung für die Korrelation –, dass eine liberale Perspektive die Unterstützung liberaler Institutionen mit sich bringt. In der Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus ist allenfalls noch der Erwähnung wert, dass moralische Verurteilungen von Handlungen, die niemandem Schaden zufügen – und die im Kommunitarismus in Verletzung der allgemeinen Handlungsfreiheit durchaus plausibel sind und praktiziert werden –, nur auf dem Hintergrund eines letztlich religiösen Glaubens möglich sind[26].

Wie steht es nun mit der Unterstützung liberaler Institutionen durch Nicht-Liberale, in casu durch Kommunitaristen? (m.a.W.: Stellt die liberale Perspektive eine notwendige Bedingung für die Unterstützung liberaler Institutionen dar?) Historisch gesehen, haben Liberale versucht, Nicht-Liberalen die liberalen Institutionen mit drei Argumenten schmackhaft zu machen: a) dem sozialen Frieden,

24 Zu Adam Smith siehe meinen Beitrag «Adam Smith als politischer Denker», in: A. MEYER-FAJE & P. ULRICH (Hg.), *Der andere Adam Smith*, Bern/Stuttgart 1991, S. 277-302, zu Karl POPPER: «Towards a rational theory of tradition» (der ebenso gut «Towards a rational theory of institutions» heissen könnte!), in: *Conjectures and Refutations*, 4. Aufl., London 1972, S. 120ff.

25 «How not to defend Liberal Institutions», in: R. Bruce DOUGLASS et al. (Hg.), *Liberalism and the Good*, London/New York 1990, S. 44ff.

26 Barry, a.a.O., S. 46.

in dem Masse, wie religiöse Toleranz allein diesen garantieren kann (was allerdings eine hohe Wertschätzung für ihn und eine beträchtliche Säkularisierung der Gesellschaft voraussetzt); b) der Klugheit, indem der mögliche Schaden einer Auseinandersetzung für beide Seiten den Gewinn überwiegen könnte, und c) der inhärenten Ineffizienz, insofern – um beim konfessionellen Beispiel zu bleiben – Glauben überhaupt nicht mit Zwang durchgesetzt werden kann. Diese Argumente sind allerdings höchst pragmatisch und als solche in hohem Masse an ganz bestimmte Rahmenbedingungen gebunden.

Einige Liberale haben auf einer grundsätzlicheren Ebene die sog. Neutralität des Staates in Fragen des Guten als mögliche Lösungen angeboten[27]. Tatsache ist allerdings, dass damit die reelle Assymmetrie und vor allem auch die allgemeine Tendenz zugunsten einer eher liberalen Gesellschaft (zugespitzt formuliert könnte man sagen: «die A-Neutralität der Neutralität des Staates») bestehen bleiben; Kommunitaristen lehnen ja in aller Regel auch dieses Versöhnungsargument als liberale Taktik und wegen deren inhärenten «Privatisierung des Guten»[28] ab.

In der Tat erscheint mir die Neutralität des Staates immer mehr als (selbst?)gestellte aporetische Falle, in welche auch wohlmeinende Liberale getreten sind. Die Chancen, liberale Institutionen und die (im Sinne des vorhergehenden Abschnitts) skeptische liberale Position dogmatischen Nicht-Liberalen «verkaufen» zu können, erscheint gering. Wie im Falle der Toleranz mit den Intoleranten kann hier der Knoten ohne grosses Federlesen durchschnitten werden: es braucht keine liberale Version, die allen gefällt, möglichst auch noch den Gegnern des Liberalismus! Einige Vertreter des Liberalismus haben hier wohl zulange versucht, es allen recht zu machen. Im übrigen spricht zudem der genannte Skeptizismus – von der Weberschen Werturteilskonzeption ganz zu schweigen – in manchen Punkten auch gegen die Neutralität des Staates: gerade der liberale Skeptiker kann sehr wohl vom Vorzug des Liberalismus überzeugt sein, weil er glaubt oder meint, dieser sei seines Einsatzes würdig.

Was es braucht, ist so vielmehr eine offensive Verteidigung der liberalen Institutionen, eine aktive Promotion des Liberalismus. Illi-

27 Vgl. die Arbeiten von Bruce Ackerman, Ronald Dworkin, vor allem aber von John Rawls.

28 Siehe A. MACINTYRE, «Privatization of Good», in: *The Review of Politics* 52 (1990), S. 344ff.

berale, insb. totalitäre Tendenzen entstehen nicht wegen des oder aus dem Liberalismus heraus – das ist historischer Unsinn, auch in der oben referierten päpstlichen Position –, sondern aus einem Mangel von und aus der Defensive des Liberalismus. In der Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus heisst dies im Klartext: nicht mehr weiter ein «terrain d'entente» mit den Kommunitaristen suchen, sondern ihren Illiberalismus diskreditieren.

Barrys Liste darf um einen Punkt ergänzt; mit diesem soll auch die Binsenwahrheit herausgestrichen werden, dass die Praxis der Freiheit auf unausgesprochenen, aber auch geteilten Voraussetzungen basiert: ich meine den freien Markt, der einerseits aus der kollektiven liberalen Einsicht generiert wird, dass Politik und Wirtschaft autonome Bereiche sind, und der andererseits zweifelsohne auch eine dieser habitualisierten Traditionen darstellt und damit die Denunziation des Liberalismus als Traditionen negierende oder ignorierende widerlegt, wie sie gerne vom Kommunitarismus, insb. von MacIntyre, konstruiert wird[29].

Auch hier darf auf eine exemplarische klassische Skizze zurückgegriffen werden; ich meine Montesquieus liberale Darstellung von «Tugenden»[30] in Form des unspektakulären «esprit de commerce», auf dessen nicht nur terminologische Nähe zum «'Geist' des Kapitalismus» Max Webers hier nur hingewiesen werden kann: «l'esprit de commerce», von dem er sagt, dass «il entraîne avec soi celui de la frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle»[31]. Zu deren Erhaltung unabdingbar ist die gelebte Autonomie des Marktes: «Pour maintenir l'esprit de commerce, il faut que les principaux citoyens le fassent eux-mêmes; que cet esprit règne seul, et ne soit point croisé par un autre». Für Montesquieu gilt, dass wir nichts zu befürchten haben, solange dieser «esprit» allgemein verankert ist und die Leute spontan die Intitiative ergreifen, ihn hochzuhalten und zu verteidigen.

29 Vgl. *Three Rival Versions*. Ironischerweise zirkulierte bei Erscheinen dieses Werkes ein historisch gut fundiertes Werk mit dem Titel *Traditions of Liberalism*, K. HAAKONSSEN (Hg.), St. Leonards 1988.

30 Gegen die Tendenz, Montesquieu ausschliesslich zu einem Republikaner zu machen, wie es prominent Pocock, aber neuerdings auch Pettit (Liberalism, S. 162) tun, bestehen Bedenken. Zumindest ist er um einiges komplexer, als ihn dem Republikanismus geneigte Kommentatoren hinzustellen pflegen.

31 *De l'esprit des lois*, R. DÉRATHÉ (Hg.), Paris 1973, V/6, Bd. I S. 54f.

Die Konsequenzen, die daraus folgen, sind von grösster Bedeutung, auf internationaler Ebene der Friede zwischen den Nationen und innergesellschaftlich eine unheroische Verlässlichkeit: «L'effet naturel du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes. [...] L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage, et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute pas toujours ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut les négliger pour ceux des autres»[32].

Die Lektion des Barons ist heute noch gültig. Sie hat zuerst einmal eine moralische Dimension: Der Markt bringt alltägliche, gänzlich unheroische Tugenden mit sich. Auf sie verweist Montesquieu mit Eloquenz und einer gehörigen Portion Ironie, gerade angesichts heutiger kommunitaristischer Versuche: «Le commerce corrompt les moeurs pures: c'était le sujet des plaintes de Platon: il polit et adoucit les moeurs barbares, comme nous le voyons tous les jours»[33]. Auf heute übertragen hat dies aber auch eine eminent wirtschaftspolitische und -theoretische Tragweite: Wegen seiner Phobie gegenüber liberaler Freiheit begünstigt der oft tendenziell wirtschaftsfeindliche, zumindest aber ökonomiefremde Kommunitarismus von Plato bis MacIntyre den Protektionismus. Anstelle einer Wirtschaftsphilosophie, die auf der Höhe einer konkret wirtschaftlichen GATT-Realität steht, denken die Kommunitaristen immer noch in den Kategorien des *Geschlossenen Handelsstaats* von Fichte oder des National-Sozialismus eines Friedrich List.

IV. Schluss

Kommunitaristen lieben Extreme: zuweilen sind es Katastrophenszenarios, vor allem im moralischen Bereich. Die hier herangezogene päpstliche Enzyklika zog ein anderes Register: «Glanz der Wahrheit» ist zwar ein schöner, fast schon himmlischer Titel, doch gerade der von Kommunitaristen wie MacIntyre gerne bemühte Volksmund ist bekanntlich dem Glanz allgemein gegenüber eher skeptisch eingestellt. Zudem sind die von der Wahrheit gestellten Ansprüche ausgesprochen hoch. Der Liberalismus hingegen neigt eher zum Realismus und zum Masshalten. Mit dieser Vorsichtsper-

32 Ebd., XX/2, Bd. II S. 3.
33 Ebd., XX/1, Bd. II S. 2.

spektive soll – wenn überhaupt – «Glanz» mit der im verteidigten Sinne zu handhabenden Freiheit in Zusammenhang gebracht werden.