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: Die Wiederkehr der Tugend : zur gegenwärtigen Diskussion der politischen Theorie über die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft

Autor: Kersting, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883050

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: 11.07.2025

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

Studia Philosophica 53/94

WOLFGANG KERSTING

Die Wiederkehr der Tugend

Zur gegenwärtigen Diskussion der politischen Theorie über die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft

Als Max Weber 1904 die Mitherausgeberschaft beim berühmten « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik » übernahm, stellte er sich mit einem programmatischen wissenschaftstheoretischen Aufsatz über die « ‹ Objektivität › sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis » vor, in dem er die Rolle der kulturellen Leitkonzepte und Wertideen bei der Konstitution gesellschaftlicher Erkenntnis untersuchte. Diese kulturbedeutsamen Leitvorstellungen und Losungsworte bilden das normative Grundvokabular der gesellschaftlichen Selbstverständigung. Sie sind nicht unvergänglich, sind keine Fixsterne in einem unbeweglichen Aprioritätenhimmel, sondern ebenso historisch wandelbar wie der von ihnen beleuchtete und darum verständlich werdende Strom der geschichtlichen Geschehnisse; allerdings ist ihr Wandlungstempo gering, weit geringer als die sich zunehmend akzelerierende Änderungsgeschwindigkeit der kulturellen und sozialen Ereignisse. Die Bedeutung und Sinn verleihenden Grundbegriffe und Wertideen sind konstitutionell konservativ, auf langfristige Geltung ausgelegt. Daher verbleiben sie in den Perioden einer normalen Kulturentwicklung unauffällig im Hintergrund des Selbstverständlichen und entfalten ihre Wirksamkeit unbeachtet.

Irgendwann jedoch, so Weber, « wechselt die Farbe. Die Bedeutung der unreflektiert verwendeten Gesichtspunkte wird unsicher, der Weg verliert sich in der Dämmerung »[1]. Dann treten die Wertideen aus der Kulisse in den Mittelpunkt allseitiger Beachtung; die Aufmerksamkeit wendet sich von den alltäglichen Verrichtungen der Praxis ab und den Fundamenten der Kultur zu; die kulturelle Selbst-

1 Max WEBER, « Die ‹ Objektivität › sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », in: ders., *Methodologische Schriften*, Frankfurt/M. 1968, S. 64.

sicherheit gerät ins Wanken und weicht einer nervösen Reflexivität. Ersichtlich trifft diese Beschreibung unser gegenwärtiges Kulturbewusstsein. Die Farbe hat längst gewechselt; Geltungen werden bedenklich; die Moderne leidet heftig unter Selbstzweifeln. Wissenschaft, Philosophie und Kultur wechseln ratlos die Standpunkte.

Sieht man von dem Postmodernismus-Geplänkel, der grossformatigen Rationalismuskritik und der ästhetizistischen Selbstauflösung moderner Freiheit in bunte Beliebigkeit ab, denen das unerbittliche sensationsökonomische Gesetz der Medienwirksamkeit ohnehin nur eine kurze Saison beschert hat, so fand die gegenwärtige kulturelle Selbstüberprüfung ihren bislang radikalsten und ernsthaftesten Ausdruck in der ökologie-, technik- und medizinethischen Debatte. Dass der Ruf nach einer neuen ökologischen Ethik mittlerweile durch den Ruf nach einer neuen politischen Ethik übertönt wird, bedeutet freilich nicht, dass sich die ökologische Situation nennenswert entspannt hätte. Dass die öffentliche Diskussion sich jetzt verstärkt sittlich-politischen Themen zuwendet, zeigt vielmehr, dass sich die Selbstzweifel der Moderne noch zugespitzt haben: Nachdem sie zuerst an der Peripherie, im Bereich des gesellschaftlichen Naturverhältnisses aufgebrochen waren, haben sie jetzt das Zentrum, das gesellschaftlichen Selbstverhältnis erreicht.

In der sogenannten Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, die seit einiger Zeit die sittlich-politischen Selbstverständigungskurse in den USA und zunehmend auch hierzulande prägt, hat diese kritische Selbstüberprüfung der politisch-gesellschaftlichen Moderne bislang ihren philosophisch anspruchsvollsten Ausdruck gefunden. In dieser Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse geht es um die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, um die Sprache ihrer angemessenen Beschreibung und um die richtige Politik ihrer Erhaltung. Liberale und Kommunitaristen kämpfen um das, was Gramsci «kulturelle Hegemonie» genannt hat. Unter der philosophischen Wortführerschaft von John Rawls, Ronald Dworkin und Robert Nozick haben die Liberalen sie seit den siebziger Jahren unangefochten innegehabt und mit ihren individualistischen und universalistischen Positionen die zeitgenössische Partitur der sittlich-politischen Selbstverständigung der modernen Gesellschaft bestimmt. Jedoch seit den achtziger Jahren ist dem Liberalismus im Kommuni-

tarismus ein beachtlicher Konkurrent entstanden, der ihm die kulturelle Vorherrschaft streitig macht[2].

Für den Kommunitarismus sind die Schwierigkeiten moderner Gesellschaften Auswirkungen eines komplementären Universalismus- und Individualismusversagens. Seine liberalismuspolemische Revision der politischen Theorie zielt auf die Wiedergewinnung der sittlichen Mitte durch Rehabilitierung partikularer Wertorientierungen, auf die Anerkennung der Sozialnatur des Menschen und der daraus entstehenden ethischen und institutionellen Verantwortlichkeiten in Theorie und Praxis. Kommunitaristische Soziologen und Psychologen stellen die identitätsstiftende Bedeutung stabiler sittlicher Milieus heraus, weisen auf die Wichtigkeit der vom Liberalismus notorisch vernachlässigten Gemeinschaftsformen zwischen den komplemen-

2 Zur Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse vgl. A. GUTMAN, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985), S. 308f.; H. N. HIRSCH, « The Threnody of Liberalismus. Constitutional Liberty and the Renewal of Community», *Political Theory* 14 (1986), S. 423f.; K. BAYNES, «The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics», *Philosophy and Social Criticism* 14 (1988), S. 294f.; W. KYMLICKA, «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy* 18/2 (1988), S. 181f.; Amitai ETZIONI, «Liberals and Communitarians», *Partisan Review* 5 (1990), S. 215f.; M. WALZER, «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory* 18 (1990), S. 6f.; Ch. TAYLOR, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», in: N. L. ROSENBLUM (Hrsg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.), London 1989, S. 159f.; A. HONNETH, «Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus», *Philosophische Rundschau* 38 (1991), S. 83f.; W. KERSTING, «Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie», *Politisches Denken. Jahrbuch 1991*, Stuttgart 1992, S. 82f.; ders., «Liberalismus, Kommunitarismus, Republikanismus», in: K.-O. APEL/ M. KETTNER (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1992, S. 127f.; ders., «Verfassung und kommunitäre Demokratie», in: G. FRANKENBERG (Hrsg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1994, S. 55f.; ders., «Pluralismus und soziale Einheit», in: H. F. FULDA (Hrsg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart 1994, S. 627f.; St. MULHALL/A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1993; R. FORST, «Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte», in: A. HONNETH (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993, S. 181f.; P. KOLLER, «Gemeinschaft und Gerechtigkeit im Disput zwischen Liberalismus und Kommunitarismus», in: A. BALOG/J. A. SCHÜLEIN (Hrsg.), *Soziologie und Gesellschaftskritik. Beiträge zum Verhältnis von Normativität und sozialwissenschaftlicher Analyse*, Wien 1993, S. 75f.

tären Extremen der individualistischen Solitäre einerseits und den unüberbietbar universell-inklusiven Vergesellschaftungsmedien des Marktes, des Rechtes und des Diskurses andererseits hin, weisen darauf hin, dass Menschen in einem Netz von Besonderheiten leben, das gepflegt und instand gehalten werden muss und besonderen Schutz verlangt; sie beklagen die Dissoziations- und Entfremdungswirkung forcierter Autonomisierung und das durch die rücksichtslose Selbstverwirklichungsdynamik hervorgerufene Klima gesellschaftlicher Gereiztheit. Und die kommunitaristischen Politiktheoretiker entdecken wieder die Öffentlichkeit und das allgemeine Leben, sie greifen auf die republikanische Tradition politischer Gemeinschaftlichkeit zurück, werben für eine neue gemeinschaftsbildende und ans Herz gehende Politik der Bürger jenseits von Machtverwaltung, Parteiendemokratie und Staat.

Liberalismus und Kommunitarismus sprechen eine unterschiedliche Sprache und räumen gegensätzlichen Begriffen in ihren Theoriekonzeptionen kategoriale Dominanz ein. Während sich die Sprache des Liberalismus um die begrifflichen Knotenpunkte: *Individuum* und *Interesse*, *Vertrag*, *Diskurs* und *Verfahren*, *Gesellschaft* und *Autonomie*, *Recht*, *Markt* und *Staat*, *Prinzipien* und *Rechtfertigung* herum entfaltet, bietet die Sprache des Kommunitarismus mit den Begriffskomplexen: *Identität* und *Charakter*, *Gemeinschaft*, *Zugehörigkeit* und *Verantwortlichkeit*, das *Gute*, die *Tugenden* und die *Erziehung*, *Tradition*, *Praxis* und *Verstehen* gegenläufige kategoriale Orientierungen. Entsprechend spannungsvoll ist das Verhältnis der in diesen unterschiedlichen Theoriesprachen modellierten Personen-, Politik- und Gesellschaftskonzeptionen. Noch die abstraktesten Begriffe der Gesellschaftstheorie und politischen Philosophie besitzen eine historische Gravitation; legt man die geschichtlichen Bedeutungssedimente der liberalen und kommunitaristischen Sprachen frei, sucht man ihren Entstehungskontext innerhalb des grossen Zusammenhangs der Geschichte gesellschaftlicher Reflexion, dann wird hinter der systematischen Spannung zwischen der liberalen und der kommunitaristischen Begriffsgrammatik eine tiefere historische Gegensätzlichkeit sichtbar. Diese doppelte Entgegensetzung begründet eine ambivalente Stellung des Kommunitarismus zur Modernität, die der Kontroverse erst den Charakter eines politisch-kulturell umfassenden, die enggezogenen Zunftgrenzen eines politikphilosophischen Grundlegungsstreits weit überschreitenden, modernisierungstheoretisch brisanten Selbstverständigungsdiskurses gibt. Der Kommunita-

rismus legt sich in eine modernitätsflüchtige und eine modernitätsskeptische Variante auseinander. Entsprechend doppeldeutig ist seine liberalismuskritische Sprache verwendbar: Nicht nur die um die Wiederherstellung vormoderner Denk- und Lebensverhältnisse kämpfende negative Modernitätskritik artikuliert sich in der Sprache des Guten, der Tugend und der Gemeinschaft; auch die modernitätsimmanente Kritik, die Selbstkritik der Moderne muss auf die konzeptuellen Angebote des Kommunitarismus zurückgreifen, um ihre Korrekturen, Revisionen und Relativierungen am Paradigma des Liberalismus vorzutragen. Mag sich der dogmatische Liberalismus des regressiven Kommunitarismus mühelos erwehren, dem sich selbst auf der Höhe der Moderne haltenden Kommunitarismus jedoch muss er sich selbstkritisch öffnen.

Die Sprache des Liberalismus ist die Sprache der politischen Moderne; der Kommunitarismus hingegen spricht die Sprache der Vormoderne und Gegenmoderne, seine Sprache ist die des Aristoteles und des Republikanismus; in seiner Begrifflichkeit lebt die Erinnerung an untergegangene Sozialwelten und verblichene Traditionen, artikuliert sich aber auch die Selbstkritik einer verlustsensiblen, über ihre eigene Rücksichtslosigkeit erschrockenen und um ihren Bestand besorgten Moderne. Die konzeptuellen Umstellungen des kulturell-politischen Selbstverständnisses der Moderne waren tiefgreifend. Mannigfach lässt sich der binäre Verlaufsrichtungscode der Modernisierung variieren: nicht nur vom Status zum Kontrakt ging die Entwicklung, sie ging auch von der Substanz zum Verfahren, vom Leben zur Handlung, vom Charakter zu Motiv und Regel, von der Tugend zum Interesse, vom Guten zum Recht. In den kommunitaristischen Umkehrparolen drückt sich sicherlich viel konservatives Unbehagen an der Moderne, viel diffuse Vergangenheitssehnsucht aus[3]; aber nicht alle Kommunitaristen plädieren für eine Kehrtwendung des Modernisierungsverlaufs; hinter ihren Parolen zeichnet sich dann das kulturell-politische Programm einer reflektierten Modernisierung ab, das die grundlegenden normativen Überzeugungen unserer westlich-demokratischen Kultur nicht antastet[4], jedoch die

3 Vgl. D. L. PHILLIPS, *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton NJ 1993.

4 Unter grundlegenden normativen Überzeugungen verstehe ich die Art von Überzeugungen, auf die sich die rechtliche und moralische Rechtfertigungspraxis in unserer Kultur stützt, die im Rahmen dieser Rechtfertigungspraxis die Rolle letzter Prinzipien spielen und damit definieren, was im Geltungsbereich

Integrationsfähigkeit eines Systems der rechtlichen Disziplinierung der sich aufspreizenden Besonderheit mit wachsender Skepsis betrachtet. Dieser modernisierungskritische Kommunitarismus konvergiert mit einem selbstkritischen Liberalismus, der den Irrtum Kants erkannt hat und weiss, dass das Hobbessche Problem, dass das Problem der Staatserrichtung und Ordnungsfestigung auf der Grundlage des aufgeklärten Eigeninteresses allein nicht lösbar ist[5].

Modernisierungskritische Kommunitaristen und selbstkritische Liberale vertrauen ihre Einsichten nicht der elaborierten Sprache der Theorien der sozialen Integration an, sondern sie wählen die alte Sprache des Tugendrepublikanismus. Sie wissen, dass die Konstruktionsmuster und Reflexionsformen des dogmatischen Liberalismus ein unzulängliches Beschreibungs- und Bewertungssystem für die innere Struktur von Sozialbeziehungen abgeben; sein allein auf die Klugheitsarrangements einer reflektierten Odysseus-Rationalität setzender rechtfertigungstheoretischer Externalismus macht ihn blind gegenüber den nur aus internalistischer Perspektive aufzuhellenden vielfältigen Facetten des praktischen Lebens in normativen Ordnungen, macht ihn auch blind gegenüber der von ihm aufgrund seiner begründeten Prinzipien notwendig zu fordernden ethischen Parteilichkeit für eine eben diesen Grundsätzen gesellschaftliche Realität verschaffenden politischen Praxis. Der Liberalismus vermag aufgrund seiner auf rechtfertigungstheoretische Zwecke zugeschnittenen Begrifflichkeit seine eigenen Praxis- und Wirklichkeitsbedingungen theoretisch nicht zu beherrschen[6]. Auf den Smithschen Marktautoma-

dieser Rechtfertigungspraxis als rechtlich-moralische Rationalität und als guter Grund gilt; vgl. zu diesem hier skizzierten Begründungskonzept W. KERSTING, «Moralphilosophie und Dezisionismus», *Ethik und Sozialwissenschaften* 3/1992, S. 17f.

5 Diese These, dass der modernisierungskritische Kommunitarismus und der selbstkritische Liberalismus konvergieren, beruht auf der anderen, dass die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse sich als Lernprozess rekonstruieren lässt. Ich habe diese These mit unterschiedlichen Akzentuierungen in «Verfassung und kommunitäre Demokratie» a.a.O. und in: «Pluralismus und soziale Einheit. Elemente politischer Vernunft» a.a.O. erörtert.

6 Dies wird besonders deutlich, wenn wir die von dem philosophischen Liberalismus bevorzugte Argumentationsform des Vertrages betrachten. Das kontraktualistische Argument bietet ein auf der Grundlage des neuzeittypischen normativen Individualismus operierendes allgemeines Rechtfertigungsmodell, das das Justifikandum – das mögen sein: staatliche Herrschaft, Gerechtigkeitsprinzipien, Verfassungsnormen, Gesetze, moralische Regeln etc. – dadurch rechtfertigt, dass es es als Ergebnis einer Einigung von Menschen mit be-

tismus, der die Reproduktion des Allgemeinen im Rahmen einer Verflechtung nicht-intendierter Nebenwirkungen individuellen Interessenhandelns besorgt, ist kein Verlass. Die von den Kommunitaristen wiederbelebte Sprache der Einstellungen, Zwecke und Tugenden ist eine dem Nützlichkeitsidiom der Liberalen überlegene Sprache, da sie die internen Beziehungen zwischen der institutionellen Ordnung und den Individuen angemessen darstellen und die Frage nach den motivationalen Voraussetzungen moderner Gesellschaften, d.h. nach den Einstellungen und Verhaltensmustern, die die liberale Gesellschaft in ihren Mitgliedern sowohl um ihrer Kontinuierung als auch um ihrer Verbesserung willen voraussetzen und folglich unaufhörlich herausbilden muss, richtig stellen kann. In der kommunitaristischen Perspektive kann das neutralistische Selbstmissverständnis des dogmatischen Liberalismus korrigiert werden. In der kommunitaristischen Begrifflichkeit ist die alte republikanische Einsicht, dass Gesetze und gute Einrichtungen auf die Dauer nichts ausrichten, wenn sie nicht handlungswirksam in der Gesinnung und den Gewohnheiten der Bürger verankert sind, gut aufgehoben. Und der selbstkritische, den Tugend- und Erziehungsdiskurs zaghaft wieder aufnehmende Liberalismus hat sich durch sein eigenes gesellschaftspolitisches Werk davon überzeugen lassen müssen, dass Montesquieus Vermutung: die Demokratie sei die anspruchvollste Staatsform und habe ohne die Tugend und entgegenkommende Gesinnung der Bürger, ohne ihre tätige Unterstützung und Mitwirkung auf die Dauer keinen Bestand, der Wahrheit entspricht[7].

stimmten Eigenschaften unter bestimmten Bedingungen rekonstruiert. Die bei der Darstellung dieses Arguments benutzte anthropologische und soziologische Begrifflichkeit ist gänzlich auf den Rechtfertigungszweck zugeschnitten; in ihm spiegeln sich die normativen Eingangsgrössen der Theorie und das konstruktive Beweisziel. Diese Begrifflichkeit muss versagen, wenn sie sich der Aufgabe konfrontiert sieht, die mit ihrer Hilfe entwickelte normative Grundordnung als Lebensform für wirkliche Menschen zu begreifen und die für die Reproduktion dieser Grundordnung erforderlichen Einstellungen, Sichtweisen und Handlungsmuster zu beschreiben; vgl. dazu W. Kersting, «Die Logik des kontraktualistischen Arguments», in: V. GERHARDT (Hrsg.), *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990, S. 216f.; ders., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.

7 Vgl. MONTESQUIEU, *Vom Geist der Gesetze* III,3; was Montesquieu unter 'Tugend' verstand, macht folgende Passage aus den Warren-Adams-Letters deutlich: «There must be a positive Passion for the public good, the public Interest, Honour, Power and Glory, established in the Minds of the People, or

Zur Erläuterung dieser modernitätstheoretischen Deutungsskizze der Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse soll die folgende Betrachtung des auffälligen Phänomens der Rückkehr der Tugend in die Diskussion der politischen Philosophie der Gegenwart dienen. Ich beginne mit einer Darstellung der Tugendfeindlichkeit der liberalen Standardtheorie[8] (I) und wende mich dann gegenwärtigen Konzeptionen des Liberalismus zu, die die Tugend rehabilitiert und als selbstkritische Kategorie in ihre Grundbegrifflichkeit aufgenommen haben (II)[9].

there can be no Republican Government, nor any real Liberty: and this public Passion must be Superior to all private Passions» (zit. nach: G. STOURZH, « Die tugendhafte Republik. Montesquieus Begriff der «vertù» und die Anfänge der Vereinigten Staaten von Amerika», in: ders., *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien 1989, S. 118).

8 Als liberale Standardtheorie bezeichne ich den in der *rationalistischen* Theorietradition wurzelnden philosophischen Liberalismus; er bringt das Selbstbewusstsein der politischen Moderne auf den Begriff; die revolutionär neue Stellung des Individuums zur Welt der Natur und des Sozialen findet in seinen individualistischen und rationalitätstheoretischen Voraussetzungen und besonders in seiner kontraktualistischen Argumentationsform einen begrifflichen Spiegel von grösster konzeptioneller Reinheit. Nur für diesen sich in den Philosophien von Hobbes bis Buchanan historisch ausdifferenzierenden rationalistischen Liberalismus gilt die These von der konstitutionellen, aus der Theorieanlage selbst logisch folgenden Tugendfeindlichkeit. Der in der *empiristischen* Theorietradition beheimatete Liberalismus eines David Hume, Adam Smith und John Stuart Mill hingegen ist nicht im mindesten tugendfeindlich. Freilich ist sein Tugenddiskurs keine Fortsetzung des tugendethischen Aristotelismus. Die antiaristotelische Einstellung teilt er mit dem rationalistischen Liberalismus; während dieser jedoch die Tugendethik der Tradition durch eine Interessenethik zum einen und eine externalistische Integrationskonzeption zum anderen ersetzt, für die Tugendkategorie also nicht die geringste Verwendung mehr hat, gibt jener dem überlieferten Tugenddiskurs einen neuen modernitätsadäquaten Inhalt und hält damit an dem mit dem Tugendkonzept verbundenen Interessen an den Bedingungen internalistischer Sozialintegration fest; vgl. Chr. J. BERRY, «Adam Smith and the Virtues of Commerce», in: J. W. CHAPMAN/W. A. GALSTON (Hrsg.), *Virtue. Nomos XXXIV*, New York 1992, S. 69f.

9 Eine vollständige Darstellung der Rückkehr der Tugend in der gegenwärtigen praktischen Philosophie muss natürlich auch die Moralphilosophie berücksichtigen, die mit der Rehabilitierung der Tugend begonnen hat und seit MacIntyres *After Virtue* (1981) ein stetig wachsendes Interesse an dieser Zentralkategorie eines vormodernen Moral- und Sozialverständnisses zeigt. Die Gründe für die Wiederaufnahme des Tugenddiskurses liegen in einer zunehmenden Unzufriedenheit mit den deontologischen und teleologischen moralphilosophischen Standardtheorien der Moderne und ihrer prozeduralistischen Verkürzung mora-

I.

An den Anfang stelle ich einen theoretischen Steckbrief des Liberalismus; damit meine ich das konzeptionelle Geflecht aus Rationalitätsbegriffen, Sozialmodellen und Wertvorstellungen, das die Grundlagen und Rahmenbedingungen der vorherrschenden politischen Selbstverständigung unserer westlichen demokratischen Industriegesellschaften bildet. Der Liberalismus ist die politische Philosophie des freien Individuums; der Protagonist seiner politischen Anthropologie ist der sozial ungebundene Einzelne, dessen Ordnungsvorstellungen entweder - im Fall einer Orientierung an dem Konzept individueller praktischer Rationalität - sich auf Klugheitsregeln der strategischen Interaktion stützen oder - im Fall einer Orientierung an dem Alternativkonzept universeller praktischer Rationalität - Prinzipien folgen, die von einem unparteilichen Standpunkt aus gewonnen werden und daher allgemein anerkennungsfähig sind und jedermann in gleicher Weise verbinden. Die Freiheit des Liberalismus ist die negative Freiheit gleicher Individuen: es ist die Freiheit, innerhalb der Grenzen eines allgemein verträglichen äusseren Freiheitsgebrauchs nur der eigenen Willkür zu folgen und sein Leben autonom zu bestimmen. Die Menschen sind in liberaler Perspektive einander

lischen Lebens; im Kantianismus wie Utilitarismus schrumpft der Kreis traditionellen ethischen Wissens auf eine *quandary ethics*-Algorithmik; werden die Probleme der moralischen Welt auf Moralepistemologie, das moralische Leben auf eine Handlungssequenz moralischen problembewussten Entscheidens reduziert; vgl. E. L. PINCOFFS, *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*, Lawrence 1986; Michael SLOTE, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992, vgl. auch die Arbeiten von B. Williams und von Martha C. Nussbaum. Hierzulande ist diese starke Hinwendung zum Tugendkonzept in der moralphilosophischen Diskussion nahezu unbemerkt geblieben. Die von Annemarie Pieper im Francke Verlag herausgegebene und kürzlich erschienene zweibändige *Geschichte der neueren Ethik* (Tübingen 1992) besitzt die konzeptuelle Grossherzigkeit eines überfliessenden Bauchladens: was wird dort nicht alles als Ethiktyp präsentiert, selbst ein so merkwürdiges Unternehmen wie eine «Interessenaggregationsethik» ist dort repräsentiert, aber eine Tugendethik, ein ethischer Aristotelismus hat in der Geschichte der neueren Ethik keine Erwähnung gefunden. Natürlich, so könnte man einwenden, hat der ethische Aristotelismus in einer Geschichte der neueren Ethik nichts zu suchen; aber in einer Geschichte der neuesten, der gegenwärtigen Ethik schon. – Welche Mühe der Tugenddiskurs hierzulande seinen Gegnern wie seinen Freunden macht, hat neulich die intellektuell in jeder Hinsicht bejammernswerte Kleinkontroverse zwischen P. GLOTZ, H. LÜBBE und K. SCHILY in der *ZEIT* gezeigt (Nr. 34, S. 25; Nr. 37, S. 44; Nr. 39, S. 52).

äusserliche Einzelne, die sich lediglich negative Mitmenschlichkeit schulden, die folglich verpflichtet sind, die Grenzen der individuellen Freiheitsparzellen zu respektieren, die jedoch von den weit darüber hinausreichenden sozialen moralischen Zumutungen positiver Mitmenschlichkeit und kommunaler Solidarität befreit sind. Denn, wie Margaret Thatcher einst bündig formulierte: «There is no such thing as society»; und damit hatte sie sowohl eine ontologische als auch eine normative These im Sinn[10].

Die individualistische Sozialtheorie begreift gesellschaftliches Leben als Assoziation, Aggregation und Kooperation; sie kennt drei Vergesellschaftungsformen, die sich teilweise auf das Konzept der individualistischen Rationalität, teilweise auf das Konzept der universalistischen Rationalität stützen. Da ist zum einen die egalitäre marktförmige Vergesellschaftung auf der Grundlage des komplementären Interesses und des Austauschs; sie dient der Sicherung und Verfeinerung der materialen Reproduktion der Individuen durch die Etablierung eines arbeitsteiligen Systems gesellschaftlicher Kooperation. Die Standardvernunft der Handlungskoordination der Individuen des Liberalismus ist die ökonomische Rationalität. Die gesellschaftlichen Verhältnisse basieren also auf dem strategischen Kalkül der wechselseitigen Instrumentalisierung komplementärer Interessen. Die soziale Vernetzung der Individuen wurzelt in einer Kooperation zu wechselseitigem Vorteil; sozialer Frieden ist eine akzeptierte Vorteilsdistribution. Die ihr eingeschriebene Reziprozität beruht auf der Anerkennung des gleichen Freiheitsrechts des anderen und der wechselseitigen Unterstellung strategischer Rationalität. Da ist zum anderen die staatlich-rechtsförmige Vergesellschaftung, die die Sicherheit der Menschen garantiert und die Freiheitspositionen der Individuen und die Formen des Leistungstauschs durch Verrechtlichung stabilisiert und die Handlungskoordination auf das Verhaltensmuster strategischer Anpassung stützt. Den utopischen Fluchtpunkt der marktförmigen Vergesellschaftung bildet die Vorstellung eines vollkommenen Marktes, eines sich selbst perpetuierenden Austauschsystems, das selbsterhaltungsfähig ist und keiner externen politischen Stabilisierung bedarf; das den gesamten Koordinationsbedarf dieses Systems intern decken kann und die soziale Kohärenz ohne jeden institutionellen Aussenhalt, durch spontane Harmonisie-

10 Vgl. J. KINGDON, *No Such Thing As Society? Individualism and Community*, Buckingham 1992.

rung der individuellen Interessen- und Freiheitsfunktionen gewährleistet. Die Protagonisten dieser Utopie sind geschichtslose Nutzenmaximierer von geradezu monadischer Selbstzentriertheit; also präsoziale Wesen, die die komplexen und heterogenen Motivationsbündel der konkreten, in geschichtlich-gesellschaftlichen Denk- und Lebensverhältnissen handelnden Menschen auf die Eindimensionalität rationaler Nutzenmaximierung reduziert haben. Das universalistische Gegenstück dieser individualistischen Marktutopie ist der postsoziale Diskurs; in der utopischen Welt des Diskurses lebt der Zwillingsbruder des vorsittlichen homo oeconomicus, der von allen Obligationsprofilen und Loyalitäten partikularer Gemeinschaften abstrahierende, sich in die individuelle und kollektive Charakterlosigkeit einer differenzfreien Jedermannsposition emporschwingende Vernunftmensch. Er ist die Idealversion des zur reflexiven Distanzierung der eigenen Interessen aufgeforderten modernen moralischen Subjekts, das sich in der realen Welt um eine verständigungsorientierte Integration bemüht.

Der Liberalismus betrachtet Sozialformationen als Produkte individueller Kooperation. Sein Vergesellschaftungskonzept folgt darum dem Vertragsmodell: komplementäre Interessenlagen verabreden Kooperationsbeziehungen. Der Kommunitarist macht geltend, dass die präsozialen Individuen des Liberalismus Chimären seien, gesellschaftlich unvermittelte Individuen nur in der Gedankenretorte der Theoretiker existierten; dass wirkliche Menschen immer schon in einer bestimmten Gesellschaft leben würden und sich durch verschiedene Zugehörigkeiten zu vorgegebenen Gemeinschaften und durch die fraglose Anerkennung ihrer unterschiedlichen Obligationsprofile definieren würden. Es sei von der Vorgängigkeit des Gesellschaftlichen, des vielfältig in sich gestuften, also unterschiedliche Gemeinschaften zusammenbindenden Gesellschaftlichen auszugehen. Damit sei es auch notwendig, ein anderes, wirklichkeitsangepasstes Menschenbild zugrunde zu legen, ein Menschenbild, dass die Individuen nicht in abstraktiver Distanz von allem Verbindlich-Gemeinschaftlichen lokalisiere, sondern sie aus einer internen Perspektive begreife, aus der Perspektive ihres eigenen lebensweltlichen Selbstverständnisses. Statt die wertintegrative Gemeinschaftszugehörigkeit zugunsten einer teils naturalistischen Reduktion auf selbstische Interessenlagen, teils moralisch-universalistischen Transzendierung aufzulösen, sei der Mensch gerade in dieser empirisch-geschichtlichen Mitte seiner konkreten Sozialität auszusuchen, jenseits

aller natürlichen Präsozialität und diesseits aller moralischen Postsozialität[11].

Kant hat in seiner *Friedensschrift* gemeint, dass das «Problem der Staatserrichtung [...] selbst für ein Volk von Teufeln [...] auflösbar» sei, «wenn sie nur Verstand haben»[12], und mit diesem drastischen Bild der grundlegenden Überzeugung des Liberalismus einprägsamen Ausdruck gegeben, dass alle erforderlichen sozialen Integrationsaufwendungen aus dem motivationalen Fond 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. Rechtfertigungskonzept und Integrationskonzept spiegeln einander: der Liberalismus beruht auf einer genauen Korrespondenz zwischem einem normativen Minimalismus der universalistischen und prozeduralistischen Gerechtigkeitstheorie und einem motivationalen Minimalismus der Verwirklichungstheorie. Der durch erzwingbares Recht geordnete soziale Frieden ist eine allgemeine Vorteilsdistribution, und um sich den Bedingungen zu unterwerfen, die die Wirklichkeit dieser für jedermann vorteilhaften Ordnung garantiert und ihre Aushöhlung durch *free-rider*-Parasitismus verhindert, ist keinerlei moralische Disziplinierung, kein Gemeinsinn, keine Tugendhaftigkeit der Bürger vonnöten. Das Integrationsprogramm des Liberalismus basiert auf einem motivationalen Externalismus, der alle Disziplinierungskosten dem rationalen Zusammenspiel von zwangsbewehrter Rahmenordnung, Anreizsystem und strategischer Anpassung überträgt[13]. Bei «Brand-

11 Die von mir zum Zweck der Charakterisierung der individualistischen und universalistischen Menschenkonzepte verwandten Begriffe der Präsozialität und Postsozialität habe ich von M. Walzer übernommen; vgl. M. WALZER, «The Communitarian Critique of Liberalismus» a.a.O., S. 21.

12 KANT, *Zum ewigen Frieden*, Akad.-Ausg. VIII, S. 366.

13 Tugenddiskurse erledigen kein justifikatorisches Pensum. Tugenddiskurse finden statt, wenn die Rechtfertigungsdiskurse ihre Arbeit getan haben. Es gibt zwar eine Epistemologie der Tugend, aber Tugenden haben selbst keine epistemologische Funktion: sie gehören nicht in den Dijudikationskontext normativ-praktischer Philosophie sondern in den Exekutionskontext; sie gehören nicht zur Moralepistemologie, sondern zur Moralpsychologie.Tugenddiskurse sind eingebettet zwischen ein Konzept des Guten einerseits und eine Konzeption der Erziehung andererseits: bestimmt das Konzept des Guten das Ziel, so das Arrangement der Erziehung die Massnahmen, die zur Förderung der für die Zielrealisierung und Zwecksicherung notwendigen Tüchtigkeiten und Einstellungen unerlässlich sind. Insofern Tugenddiskurse in den Kontext der Ver-

Cassen»[14] und Assekuranzanstalten, Aktiengesellschaften und Minimalstaaten bedarf es keiner Tugend, nur kluger Interessenverwaltung.

Der dogmatische Liberalismus glaubt an die konstruktive Kraft des reflektierten Interesses, an die produktive List des sich selbst bindenden Egoismus; er ist davon überzeugt, dass er keiner Tugend bedarf. Sein alle Disziplinierungsanstrengungen externalisierendes rationales Ordnungsarrangement entspricht genau dem staatlichen Maschinenwerk, das nach Montesquieus Überzeugung besonders in der Monarchie perfekt zur Sicherung des inneren Friedens gehandhabt wird: der Staat zugleich als Befreier und Meister der Interessen. «In den Monarchien bringt die Politik die wichtigen Dinge mit sowenig wie möglich Tugend zuwege. Ähnlich besteht bei schönen Maschinen die Kunst gerade darin, sowenig wie möglich Triebwerk, Energie und Räder zu verwenden. Der Staat behauptet sich unabhängig von Vaterlandsliebe, echter Ruhmesbegier, Selbstüberwindung, Opferung der Lieblingsinteressen und allen jenen heroischen Tugenden, denen wir bei den Alten begegnen, während wir davon lediglich haben reden hören. Die Gesetze treten hier an die Stelle all jener Tugenden, deren man nicht mehr bedarf. Deren enthebt euch der Staat»[15].

Der Liberalismus glaubt aber nicht nur, der sozialintegrativen Leistung der Bürgertugend unbedürftig zu sein, er ist darüberhinaus dezidiert tugendfeindlich. Im tugendethischen Partikularismus konzentrieren sich theoretische und praktische Einstellungen, mit denen der klassische Liberalismus bewusst gebrochen hat. Würde er die

wirklichung moralischer Regeln gehören, insofern sie sich mit der Herausbildung entgegenkommender Eigenschaften, Dispositionen und Charakterzüge beschäftigen, hat auch jede moderne Moralphilosophie zumindest eine implizite Tugendlehre; der metaethische Paradigmenwechsel zu den deontologischen und teleologischen Regelethiken der Neuzeit muss nicht der Tugend den Garaus machen. Die Sache ändert sich freilich, wenn wir vom Typ der Regelethik zum Typ der Verfahrensethik übergehen: Nur die die Normenproblematisierung verewigende, sich gegen jede kriteriologische Operationalisierung sperrende Diskursethik hat für die Tugend keinerlei Verwendung mehr und muss die sie charakterisierende Verfestigungswirkung beargwöhnen; s.u.

14 A. L. SCHLÖZER, *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLere*, Göttingen 1793, S. 3.

15 MONTESQUIEU, *Vom Geist der Gesetze* III, 5; Montesquieu bildet in seinem Monarchieporträt den modernen absolutistischen Staat ab, gegen den seine im Ständestaat der alten Freiheiten verankerte Gewaltenteilungskonzeption gerichtet ist; vgl. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt/M. 1993, 395f.

Tugend in seine Theoriesprache aufnehmen, dann würde sie sein konzeptionelles Grundgefüge gänzlich durcheinanderbringen. Der dogmatische Liberalismus kann dem Tugendbegriff kein Platz einräumen, weder dem perfektionistischen noch dem funktionalistischen Tugendbegriff[16].

Unter perfektionistischen Tugenden verstehe ich intrinsisch wertvolle Tugenden; unter funktionalistischen Tugenden verstehe ich instrumentell nützliche Tugenden. Instrumentelle Tugenden setzen einen formalen Begriff des Guten voraus, relativ zu dem sich bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten als dienlich erweisen lassen. Von intrinsisch wertvollen Tugenden können wir hingegen nur dann sprechen, wenn wir einen humanistischen Essentialismus zugrundelegen, eine substantielle, normativ gehaltvolle Konzeption menschlicher Natur, die es erlaubt, gelingende und glückende Weisen des Menschseins von missglückten und verfehlten menschlichen Lebensweisen zu unterscheiden, die es also gestattet, menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten und gesellschaftliche Lebensumstände daraufhin zu befragen, ob und inwieweit sie der Vervollkommnung der menschlichen Natur dienlich sind. Tauglichkeiten, die als konstitutive Dimensionen geglückten Menschseins ausgemacht werden können, sind intrinsisch wertvoll und von universeller Geltung. Und im nationalstaatlichen wie im internationalen Bereich haben geeignete gesellschaftliche und politische Institutionen durch wirksame Erziehungs-, Entwicklungs- und Rechtssicherungsprogramme für die Ausbildung und Förderung der Fähigkeiten und Tauglichkeiten zu sorgen, die ein menschliches Leben aufweisen muss, damit es ein gutes Leben genannt werden kann[17]: die politischen Implikationen dieses

16 Zu Fragen der Typologie und Erkenntnistheorie der Tugenden vgl. P. FRENCH/Th. E. UEHLING, Jr./ H. K. WETTSTEIN (Hrsg.), *Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy. Volume XIII*, Notre Dame 1988; J. W. CHAPMAN/W. A. GALSTON (Hrsg.), *Virtue. Nomos XXXIV*.

17 M. C. NUSSBAUM vertritt eine solche substantielle Theorie des guten menschlichen Lebens; vgl. M. C. NUSSBAUM, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», *Midwest Studies in Philosophy Volume XIII. Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame 1988, 32f; dies., «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», *Political Theory* 20 (1992), 202f.– Zur Theorie von M. C. Nussbaum vgl. D. A. CROCKER, «Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic», *Political Theory* 20 (1992), S. 584f.; Chr. SCHERER, «Martha Nussbaums Fähigkeiten-Ethik», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 905f.

humanistischen Essentialismus sind weitreichend und ohne einen beherzt umverteilenden Staat mit ethischer Gestaltungslust nicht zu implementieren.

Der Liberale ist ein Skeptiker; er hat sich in seiner Epistemologie von allen metaphysischen Verpflichtungen befreit. Der Blick, den er auf die Dinge und die Menschen wirft, ist ein Tatsachenblick; in seiner Welt gibt es keine Wesensnaturen mehr; Allgemeingültiges über die menschliche Natur wird für ihn allenfalls in der Humanbiologie gefunden. Einem normativ gehaltvollen Konzept menschlicher Natur misstraut er; essentialistische Positionen sind für ihn hochgradig ideologieverdächtig, hinter einem substantiellen Konzept des Guten sieht er nur die metaphysische Gebärde sich aufspreizender Privatmeinungen und Idiosynkrasien. Sein konsentisches Legitimationskonzept verlangt, die freiheitseinschränkenden Handlungen des Staates auf allgemein zustimmungsfähige Gründe zu stellen, und die bietet nur das Recht, nicht das Gute. Das Gute muss aus der Mitte des politischen Lebens entfernt und radikal privatisiert werden; der Staat kann unter modernen Bedingungen nicht als allgemeinmenschliche Glücksagentur handeln. Nach dem Nominalismusschock der Moderne existiert das Gute nur noch im Plural, angesichts dessen der legitimationsinteressierte Staat sich auf eine neutrale Position jenseits aller menschlichen Selbstentwürfe und Konzeptionen guten Lebens begeben muss. In dem Masse, in dem die Sittlichkeitsmilieus der Traditionswelt unter den Individualisierungs- und Pluralisierungswirkungen der Modernisierung verblassen, in dem Masse divergieren die Vorstellungen glückenden und gelingenden Lebens. Der Mensch verschwindet hinter den Menschen. Die konzentrierende Kraft des Guten weicht den zentrifugalen Kräften der individuellen Autonomie; und die tugendethische Verwirklichung gelingenden Lebens weicht den Kalkulationen der rationalen Interessenverwaltung. Der Liberalismus hat für die Tugend keine Verwendung mehr: für die perfektionistischen Tugenden nicht, weil er jeden Essentialismus ablehnt und einen normativ gehaltvollen Begriff der allgemeinen menschlichen Natur für eine semantische Luftspiegelung hält, und für die funktionalistischen Tugenden nicht, weil er deontologischer Universalist ist und von der Unmöglichkeit eines allgemein anerkennungsfähigen Konzepts des Guten, dessen Implementierung sich Staat und Gesellschaft verschreiben müssten, überzeugt ist.

Überdies widerstreitet der Tugendbegriff dem liberalen Freiheits- und Rationalitätsideal: Tugenden sind in Fleisch und Blut übergegangene, also habitualisierte sozialfreundliche und gemeinschaftsaffirmative Verhaltensdispositionen, deren Selektionsleistung präreflexiv erfolgt; und genau darum ziehen sie die Kritik des Liberalen auf sich. Denn der Liberale, sowohl der den Interessenbegriff ins Zentrum stellende Individualist als auch der den Freiheitsbegriff ins Zentrum stellende Autonomist, verlangt eine reflexive Distanzierung der Verhaltensgewohnheiten und fraglos anerkannten Wertorientierungen: ihre nutzenkalkulatorische Brauchbarkeitsprüfung setzt ebenso wie ihre autonome Geltungsüberprüfung ihre reflexive Entfremdung voraus. Eine sich an emanzipatorischen Vorstellungen orientierende Erziehungskonzeption muss konsequenterweise unpolitisch und privatistisch werden und politisch-sittliche Tugenden als Selbstverwirklichungshindernisse ablehnen.

Die radikalste Darstellung dieses Spannungsverhältnisses zwischen tugendethischer Orientierungsfestigkeit und rationaler Interessenverfolgung findet sich übrigens weit vor der Zeit der neuzeitlichen politischen Philosophie; nämlich in Machiavellis Portrait des «principe nuovo», der als charakterloser und vorurteilsfreier Reflexions-, Rationalitäts- und Distanzierungsvirtuose zu allen Handlungsoptionen in Äquidistanz steht und bei der Suche nach der nutzenmaximalen Alternative durch keine tugendethischen Verfestigungen gehindert wird. Für den Machiavellischen Politiker ist Tugendhaftigkeit schädlich, da sie seine Beweglichkeit schmälert, sein Handlungsrepertoire verkleinert und damit seine Handlungsmächtigkeit mindert[18]. Dem Tugendhaften stehen die seinen Charakter- und Handlungsgewohnheiten widerstreitenden Handlungsweisen nicht mehr zur Verfügung, sie sind seiner Disposition entglitten. Das wird er nicht als Freiheitseinbusse empfinden, da seine Tugendhaftigkeit ihn als aktives und integriertes Mitglied einer allgemein anerkannten und als wertvoll angesehenen Lebensform aufweist, da sich durch seine Tugendhaftigkeit und die seiner Mitbürger die allgemeine Praxis ihres gemeinsamen Lebens reproduziert. Wenn das Individuum jedoch aus diesen sozialen Zusammenhängen heraustritt, wenn die Menschen die Welt der Natur und des Sozialen nur noch in der Per-

18 Vgl. W. KERSTING, «Handlungsmächtigkeit – Machiavellis Lehre vom politischen Handeln», *Philosophisches Jahrbuch* 95 (1988), S. 235f.; ders., *Niccolò Machiavelli*, München 1988, S. 86f.

spekte der Nützlichkeit betrachten, dann sind Tugenden, Gewohnheiten und moralische Überzeugungen nur Hindernisse einer freien, rationalen und unvoreingenommen Eignungsprüfung der Dinge, Menschen und Institutionen.

Diesem interesseabsolutistischen Mittelvirtuosen des Liberalismus der individualistischen Rationalität korrespondiert im Lager des Liberalismus der universalistischen Rationalität der argumentationsabsolutistische Kritikvirtuose. Wie jener alle überkommenen Werte und Zwecke instrumentalisiert und vor das Tribunal seiner Interessendienlichkeit zerrt, so problematisiert und delegitimiert dieser alle Traditionen, Konventionen und Üblichkeiten und zieht sie vor das Tribunal diskursiver Geltungsüberprüfung. Beide müssen Tugenden als Freiheitsbarrieren und Rationalitätsfesseln betrachten. Jenem könnten sie Mittel verstellen und damit die Grundlage seiner rationalen Interessenverwaltung schmälern; diesem könnten sie überlieferte Koordinationsmuster dem Problematisierungszugriff entziehen und damit das Feld der Geltungskritik einengen.

II.

In der gegenwärtigen politisch-kulturellen Orientierungsdebatte der politischen Philosophie hat sich der Liberalismus unter dem Eindruck der kommunitaristischen Einwände gegen seine Personentheorie, seine Gesellschaftskonzeption und sein externalistisches Konzept sozialer und politischer Integration einer umfassenden Selbstprüfung unterziehen müssen. Er ist selbstkritisch geworden und weicht in drei Punkten von der Konzeption des dogmatischen Liberalismus der klassischen politischen Philosophie der Neuzeit ab. Er hat den Verzicht auf eine Theorie des Guten als neutralistisches Selbstmissverständnis erkannt und entwickelt eine mit den Grundlagen des normativen Individualismus kompatible Konzeption des Guten. Damit ist, zweitens, eine Rehabilitierung der Tugend verbunden; und diese zieht, drittens, eine Wiederaufnahme des Themas der politischen Erziehung nach sich[19]. Mit einem Wort: die Selbstkritik des Libera-

19 Vgl. W. A. GALSTON, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge 1991; ders., «Liberal Virtues», *American Political Science Review* 82 (1988), S. 1277f.; St. MACEDO, *Liberal Virtues.*

lismus führt zu seiner Ethisierung. Es ist evident, dass diese drei Punkte eng zusammengehören; sie bilden die Syntax des Tugendarguments. Ein Tugendargument besteht immer aus drei Teilen: sein logisches Fundament bildet eine Theorie des Guten; sein Herzstück ist die Theorie der Tugenden, in der die für die Realisierung und dauerhafte Wirklichkeit des Guten funktional erforderlichen Einstellungen, Tüchtigkeiten und charakterliche Dispositionen bestimmt werden; und sein Abschluss wird durch eine Erziehungskonzeption gebildet, in der die sozialen und politischen institutionellen Arrangements bedacht werden, die zur Herausbildung der Tugenden unerlässlich sind[20].

Der Themenbereich, auf dem die Einwände der Kommunitaristen ihre kritische Wirkung entfalten, ist der Themenbereich der sozialen und politischen Integration, der Themenbereich der praktischen Verwirklichung des Liberalismus, der Stabilisierung und Kontinuierung liberaler Gesellschaften. Die Lektion, die der Kommunitarist hier dem Liberalen zu geben weiss, hat Machiavelli bereits in seinen *Discorsi* formuliert; auch Montaigne und Tocqueville können als Vorläufer der zeitgenössischen Liberalismuskritik gelten: ohne Tugend der Bürger muss auch ein republikanisches Gemeinwesen mit den besten Einrichtungen und Gesetzen verkümmern[21]; ohne Tugend der Bürger wird keine Demokratie Bestand haben. Liberale wissen heute, dass Kant sich geirrt hat und der «souveräne Grund des Rechts» allein keine Gesellschaft macht, da jede Gesellschaft,

Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism, Oxford 1990.

20 In seiner syntaktischen Struktur gleicht das triadische, dem Exekutionskontext angehörende Tugendargument genau dem triadischen, dem Dijudikationskontext angehörenden kontraktualistischen Argument, das den begrifflichen Rahmen für die Rechtfertigungstheorie des philosophischen Liberalismus bereitstellt; vgl. W. KERSTING, «Die Logik des kontraktualistischen Arguments» a.a.O.; ders., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a.a.O. Beide Argumente lassen sich mühelos verketten: das Ergebnis des rechtfertigungstheoretischen Vertragsarguments muss nur das Fundament des Tugendarguments bilden und als politisches Gut betrachtet werden, um dessen Verwirklichung und Erhaltung man sich Gedanken machen muss.

21 Zur republikanischen Tradition der politischen Tugend vgl. H. MÜNKLER, «Die Idee der Tugend. Ein politischer Leitbegriff im vorrevolutionären Europa», *Archiv für Kulturgeschichte* 73 (1991), S. 379f.; ders., «Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?», in: ders., (Hrsg.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, München 1992, S. 25f.

insbesondere aber die von den zentrifugalen Kräften der freigesetzten Besonderheit zerdehnte moderne Gesellschaft, zur Sicherung ihres Zusammenhalts ethische Gemeinsamkeiten braucht, einen kollektiv verbindlichen und darum verbindenden Wert- und Überzeugungshorizont, der einstellungs- und identitätsbildende Wirksamkeit entfaltet und damit in dem Wissen, Wollen und Handeln der Subjekte ebenso Wirklichkeit gewinnt, wie diese ihrerseits in dem institutionell verfassten gesellschaftlichen Sein die Bedingungen eines freien Lebens vorfinden.Weil Stabilität und Kontinuität von Gemeinschaften, Sozialformen und institutionellen Gefügen bejahender Einstellungen und aktiver, aus einem grundsätzlichen Einverständnis erwachsender Unterstützung seitens der Bürger bedürfen, muss der Liberalismus sein neutralistisches Missverständnis aufgeben und die durch ihn normativ ausgezeichnete menschenrechtliche Freiheitsordnung selbst als ein zu bewahrendes Gut betrachten und das Programm einer normativen sozialen Integration entwickeln. Er darf sich durch seine eigenen Kategorien nicht länger narren lassen und muss sich als Grammatik einer Lebensform erkennen, die zwar innerlich universalistisch ausgerichtet ist, gleichwohl aber in Konkurrenz mit anderen, zumal weniger modernitätsaffirmativen Lebensformen steht und folglich partikularen Charakters ist. Der Liberalismus, der sich seit Hobbes als universeller Makler, allvermittelnder Moderator und unparteiischer Schiedsrichter begreift und gerade in dieser friedensstiftenden Funktion den Grund seiner Modernitätstauglichkeit erblickt, ist im kulturellen Hegemoniespiel der Lebensformen nur ein Mitspieler. Das einzusehen verlangt eine ethische Parteilichkeit für eine politische Praxis, die den liberalen Prinzipien auch gegen den Widerstand eines aufbegehrenden Antiliberalismus Geltung und gesellschaftliche Realität verschaffen können.

Der selbstkritische Liberalismus entwickelt eine an Kant erinnernde Strategie: wie in der Kantischen Moralphilosophie sich der Mensch angesichts des Verschwindens der verbindlichen, handlungsleitenden Zwecke aus der natürlichen Welt selbst als Zweck ausruft, erklärt im belehrten Liberalismus das eben diesen Zerfall aller teleologischen Objektivität ordnungspolitisch reflektierende liberale Gemeinwesen sich selbst zum verbindlichen, handlungsleitenden Zweck[22]. Und wie die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen eine mo-

22 Zur Bedeutung dieser Autoteleologisierungsstrategie in einer Welt ohne objektive Zwecke vgl. U. J. WENZEL, *Anthroponomie. Kants Archäologie der*

ralische Überformung der empirisch-kontingenten Zwecklandschaft der Menschen verlangt, fordert das sich selbst als allgemeines Gut verstehende liberale Gemeinwesen Bürgersinn und politisch rücksichtsvolles Handeln. Damit die liberale politische Lebensform gesellschaftliche Realität wird, bedarf es neben der gesicherten sozialen Geltung des institutionellen Rahmenwerks des liberalen Staates einer breiten affirmativen Identifizierung der Bürger mit der liberalen Lebensform und einer parteilichen Solidarität mit dem liberalen Ethos. Das, was bislang nur Mittel war, um die individuellen Vorstellungen eines sinnvollen Lebens zu realisieren und eine sich zunehmend individualisierende Gesellschaft im Rahmen hielt, soll jetzt Zweckqualität bekommen und als Integrationsfokus wirksam werden. Insofern sich der Liberalismus wie jede normative Theorie um Verwirklichung bemüht, muss er sich auch in der Sprache der Tugenden und Werte artikulieren und von seinen Bürgern eine gemeinsame aktive Unterstützung der liberalen Kultur und einen von liberalen Werten geleiteten Gemeinsinn verlangen. Mit einem Wort: wenn ein liberales Gemeinwesen über seine Bestandsvoraussetzungen und Kontinuitätssicherung reflektiert, muss es die Sprache des Guten, der Einstellungen und der Tugenden sprechen, muss es sich selbst als eine wertintegrierte Gemeinschaft begreifen. Verbunden ist damit die Wiedereinführung des Erziehungsthemas in die politische Theorie, denn allein durch Erziehung können sich die liberalen Tugenden herausbilden, die Fertigkeiten, Einstellungen und Handlungsmuster, die für die Sicherung und Kontinuierung einer liberalen Lebensform funktional unerlässlich sind. War die klassische politische Philosophie immer auch eine Philosophie der Tugenderziehung, so fand in den Reflexionsformen, in denen sich die entstehende politische Moderne über sich verständigte, die politische Erziehung keinen Raum mehr. Im Gegenteil, die neuzeitliche politische Theorie ist dem Gedanken der politischen Erziehung gegenüber überaus feindlich eingestellt und reagiert mit grösster Heftigkeit auf eine erziehende Politik[23].

Autonomie, Berlin 1992; dazu meine Besprechung: «Kants Archäologie der Autonomie. Zu Uwe Justus Wenzel: Anthroponomie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* LXXX (1994), S. 105f.

23 Dass politische Ordnungen mehr sind als im souveränen Klugheitsurteil aufgeklärter Egoisten verankerte Koordinationsordnungen und einer affirmativen Einstellung der Bürger bedürfen, wird in krisenanfälligen Zeiten auffällig. Und es ist kein Zufall, dass in den Krisenperioden der politischen Moderne das

«It matters that we speak the language of rights, interests, and preferences rather than the language of virtues, character formation, and telos. Electing to speak in terms of ends rather than values, virtues rather than rights, judgments rather than preferences, would make a difference, and not just theoretically but also practically. It matters politically whether we are under the sway of a political discourse that privileges Kantian notions of the fortressing of individual rights, or conversely, one that privileges Aristotelian notions of the socialized building of character»[24]. Neo-Aristoteliker wie Ronald Beiner müssen sich davor hüten, den Kantischen Fehlschluss durch einen Aristotelischen Fehlschluss zu ersetzen. Ebensowenig wie die normativen Orientierungen des Liberalismus das Tugendkonzept aus der Theoriesprache des Liberalismus verbannen, ebensowenig schliesst die Wahl der Tugendsprache die normativen Orientierungen des Liberalismus aus[25]. Der selbstkritische Liberalismus weiss, dass die Werte der liberalen Ordnung mit dem Tugendkonzept kompatibel sind[26], er weiss zudem, dass es einer ganz bestimmten, auf diese Werte zugeschnittenen, sie internalisierenden liberal-bürgerlichen Tüchtigkeit bedarf, um das riskante Freiheitsexperiment der liberalen Moderne vor den beiden Gefahren des sich verabsolutierenden Selbstinteresses einerseits und des militanten Fundamentalismus andererseits zu bewahren. Mühelos lässt sich aus der politischen Ordnung des Liberalismus ein Bürgerideal ableiten, das in seinem Denken, Reden und Handeln für die Werte des Liberalismus, für die Prinzipien der Gerechtigkeit und Autonomie, für den menschenrechtlichen Egalitarismus der wechselseitigen Achtung,

Nachdenken über eine politische, sich an Gemeinschaftswerten orientierende Erziehung besonders laut wird: ja, man kann geradezu die Formulierung eines politpsychologischen Gesetzes wagen: je krisenhafter die Verhältnisse, desto lauter der Ruf nach einer die Krisenerscheinungen durch geeignete Internalisierungsleistungen abfedernden Gemeinschafs-, Wert- und Tugenderziehung. Je stabiler die Verhältnisse, umso ungehemmter die Neigung, die Spannung zwischen den Affirmationsbedüfnissen der Gemeinschaft und dem Selbstverwirklichungsbegehren der Individuen bis zum Zerreissen zu bringen.

24 Ronald BEINER, «The Moral Vocabulary of Liberalism», in: Chapman/Galston (Hrsg.), *Virtue. Nomos XXXIV* a.a.O., S. 173f.

25 Vgl. St. MACEDO, «Charting Liberal Virtues», in: CHAPMAN/GALSTON (Hrsg.), *Virtue. Nomos XXXIV* a.a.O., S. 204f.; ders., *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford 1990.

26 Dafür argumentiert J. BUDZISZEWSKI: *The Resurrection of Nature: Political Theory and the Human Character*, Ithaca 1986.

für die politische Selbstbestimmung der Bürger einer historisch gewachsenen politischen Gemeinschaft eintritt. Und jenseits aller vernünftigen Meinungsverschiedenheiten ist fraglos ein Konsens darüber zu erzielen, welche Verhaltensmuster und Charakterformationen, welche Einstellungen und Loyalitäten die Mitglieder einer liberalen Gemeinschaft in einer hinreichend überwiegenden Mehrheit besitzen müssen, damit diese Gemeinschaft kontinuierlichen Bestand hat, und welche politisch-erzieherischen Massnahmen getroffen werden müssen, damit diese liberal-bürgerlichen Tugenden sich in den in der Gemeinschaft Heranwachsenden ausbilden, und wie der Bereich des allgemeinen Lebens und der demokratischen Öffentlichkeit politisch befestigt werden kann, damit er sich gegen die expansiven Tendenzen des privatisierenden Marktes und der entmündigenden Bürokratie gleichermassen behaupten kann[27].

27 Es versteht sich, dass dieses Schema beträchtlicher Differenzierung bedarf; nicht nur ist eine inhaltliche Bestimmung der liberalen Tugenden notwendig, die den einzelnen gesellschaftlichen und politischen Systembereichen zuzuordnen sind und als soziale, ökonomische und politische Tugenden unterschieden werden können, wobei bei letzteren zwischen Bürgertugenden und Politikertugenden noch zu trennen wäre; erforderlich ist auch eine Bestimmung der intrinsischen Tugenden, die einen liberalen Menschen ausmachen und sich auf die Dimensionen einer rationalen, kritischen, freien und selbstbestimmten Lebensführung beziehen. Weiterhin gehört es zur Aufgabe einer Theorie der liberalen Tugenden, ihr internes, oft spannungsvolles Verhältnis zu klären und ein Konzept der liberalen Erziehung zu entwickeln, die den Erfordernissen einer Ausbildung der instrumentellen und der intrinsischen Tugenden gleichermassen gerecht wird, gleichermassen Bürger und autonome Menschen heranbildet: « I cannot imagine a line of inquiry of greater significance for the conduct – and the fate – of liberal societies » (W. GALSTON, « Liberal Virtues » a.a.O., S. 1288).