**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:** Faktizität und "liberale Gemeinschaften"

**Autor:** Lohman, Georg

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-883052

**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:** 14.07.2025

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

Studia Philosophica 53/94

GEORG LOHMANN

# Faktizität und «liberale Gemeinschaften»

## I. Ein liberalismusinternes Problem

Im Streit zwischen Liberalismus und Kommunitarismus[1] scheint der Liberalismus als Punktsieger hervorgegangen zu sein. In den Hauptstreitpunkten der Debatte hat sich entweder eine zunächst nicht erwartete Gemeinsamkeit herausgestellt oder die liberalistische Auffassung hat ihre Position offensichtlich verteidigen können. Ein wichtiges Ergebnis dieser sehr differenziert geführten Debatte ist aber, dass die Streitfragen, die zunächst als eine externe Kritik am Liberalismus von kommunitaristischer Seite vorgebracht wurden, nun als interne Probleme des Liberalismus weitergeführt werden. Diese Wendung der Debatte erscheint mir der Sache nach viel fruchtbarer als die etwas künstlich wirkende Auffassung eines Entweder-Oder, und sie ist für das Selbstverständnis des Liberalismus auch viel gravierender als die vereinfachende Konfrontation mit einer externen Position. Es werden nämlich nicht nur durch die kommunitaristischen Überlegungen *ergänzende* Auffassungen in die liberale Position aufgenommen, auch die liberalen Prämissen selbst unterliegen einem Veränderungsdruck und müssen *modifiziert* werden. Wie weit diese interne Selbstveränderung geht, ist jeweils im Einzelfall zu sehen und dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen.

Die Idee der Gemeinschaft war von kommunitaristischer Seite zunächst für zwei unterschiedliche Probleme stark gemacht worden:

1 Der Streit ist inzwischen gut dokumentiert und in Sammelbänden archiviert; ich beschränke mich auf Hinweise: M. SANDEL (Hg.) 1984, *Liberalism and Its Critics*, New York; N.C. ROSENBLUM (Hg.) 1989, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass.; A. HONNETH (Hg.) 1992, *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., New York; Ch. ZAHLMANN (Hg.) 1992, *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin; M. BRUMLIK/ H. BRUNKHORST (Hg.) 1993, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.

a) Zunächst wandte sie sich kritisch gegen die liberale Version einer «ungebundenen» Person oder eines atomistischen Selbst, und machte geltend, dass Subjekte stets zur erfolgreichen Betätigung ihrer individuellen Freiheit, d.h. zur gelingenden Identitätsbildung und Selbstverwirklichung, der Einbettung in vielfältige Formen des Gemeinschaftslebens bedürfen. Erst ein gemeinsam geteilter Wertehorizont und die entsprechende Konzeption eines gemeinsamen Guten könne die wechselseitige Hilfe und gemeinschaftliche Solidarität erklären, die zur Konstitution eines Selbst und zur Bildung eines gelingenden Selbstwertgefühls ebenso notwendig sei wie die Respektierung und Wahrnehmung subjektiver Autonomie. Gemeinschaft wird so als notwendige Voraussetzung subjektiver Identitätsbildung geltend gemacht[2]. b) Auf einer anderen Ebene liegt eine zweite, kommunitaristische Argumentation, die die Notwendigkeit von Gemeinschaft einklagt: gegenüber dem gängigen Selbstverständnis liberaler Demokratie mit den Postulaten des Vorrangs der Gerechtigkeit vor Konzeptionen eines gemeinschaftlichen Guten und der staatlichen Neutralität gegenüber unterschiedlichen, kulturellen Konzeptionen des Guten versucht sie, Gemeinschaft als notwendige Ressource für die Motivationsprobleme liberaler und demokratischer Gesellschaften nachzuweisen[3]. Diese könnten die notwendige Motivations- und Einsatzbereitschaft zur Verteidigung universeller, moralischer Rechte nicht aus den Quellen rationalen Eigeninteresses allein erklären, sondern müssten dazu auf partikulare, kulturell bestimmte Lebensformen zurückgreifen, und insofern das gemeinschaftliche Gute zur Motivation für das moralische Gerechte notwendig heranziehen. Der Streit zwischen Kommunitaristen und Liberalen geht zu einem grossen Teil um die Folgerungen aus diesen beiden Einwänden, insbesondere, ob aus den empirischen Notwendigkeiten des Gemeinschaftsbezuges auch ein normativer Vorrang gefolgert werden könne, und in welcher Hinsicht dies von Bedeutung sei.

2 Entscheidende Argumente haben hierzu Ch. Taylor und M. Sandel (gegen Rawls ursprünglichen Personenbegriff) formuliert; siehe Ch. TAYLOR, «Atomism», in: ders. 1985, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press; M. SANDEL 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press.

3 Wichtige Aufsätze, alle gesammelt jetzt in: A.HONNETH (Hg.) 1993, sind: M. SANDEL 1993, «Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst»; A. MACINTYRE, «Ist Patriotismus eine Tugend?»; Ch. TAYLOR, «Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus».

Der Begriff «Gemeinschaft» wird dabei oft sehr unbestimmt oder mit wechselnden Bedeutungen[4] gebraucht, und da zudem in dieser Diskussion häufig die empirisch-deskriptive und die normative Begriffsbildung vermischt wird[5], ist es sinnvoll, zunächst mit einem möglichst neutralen, deskriptiven Begriff von Gemeinschaft zu operieren. In diesem Sinne schlage ich vor, dass für den Begriff «Gemeinschaft» zunächst definitiv ist, dass eine Gemeinschaft als eine Verbindung von unterschiedlich Einzelnen über eine gewisse Zeitdauer existiert. Eine Gemeinschaft hat Geschichte und jede Gemeinschaft ist eine unter anderen Gemeinschaften, ihrem «Wir» steht immer ein «Ihr» gegenüber. In diesen Hinsichten sind Gemeinschaften immer besondere und partikulare. Zweitens ist Gemeinschaft durch eine gemeinsame Anerkennung von bestimmten Normen und Werten charakterisiert. Eine solche Wertegemeinschaft soll, drittens, wechselseitige Hilfe und Solidarität der Mitglieder einer Gemeinschaft ermöglichen. Strittig ist ein vierter Gesichtspunkt, der manchmal als weiteres Kriterium genannt wird: dass die gemeinschaftlichen Werte und der Erhalt der Gemeinschaft auch oberster Zweck der individuellen Zielsetzungen ist[6]. Ich glaube aber, dass dies keine Frage einer Definition des Begriffs sein sollte, da es schon den normativen Gehalt von Vergemeinschaftung betrifft, und damit auch die Möglichkeiten, die die einzelne Person hat, zu ihm Stellung zu nehmen. Eine geeignete deskriptive Miminaldefinition von Gemeinschaft sollte daher dieses Kriterium nicht enthalten.

Autoren, die den kommunitaristischen Auffassungen ein relatives Recht zugebilligt haben, haben versucht durch den Begriff einer «liberalen Gemeinschaft»[7] (oder mit vergleichbaren Formulierun-

4 Das kritisiert auch A. HONNETH, «Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag», in: M. BRUMLIK, H. BRUNKHORST (Hg.) 1993, S. 262f.

5 Mit Recht macht diesen Vorwurf H. FINK-EITEL, «Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus», in: M. BRUMLIK, H. BRUNKHORST (Hg.) 1993, S. 310

6 Mit diesem Kriterium versucht Martin Seel den Begriff der «Gemeinschaft» von dem «gemeinsamer Lebensformen» zu unterscheiden; siehe M. SEEL 1993, «Ethik und Lebensformen», in: M. BRUMLIK, H. BRUNKHORST (Hg.) 1993, S. 245.

7 Exemplarisch R. DWORKIN 1989, «Liberal Community», in: *California Law Review*, 77; einen Begriff «liberaler Gemeinschaft» diskutiert auch J. FEINBERG 1990, *Harmless Wrongdoing*, Oxford University Press, S. 108ff.; siehe auch W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1992.

gen wie «posttraditionale Gemeinschaft», «moderne gemeinsame Lebensformen»[8] etc.) die ihrer Meinung nach berechtigten Argumente von kommunitaristischer Seite aufzunehmen und in die liberale Position zu integrieren. Die Absicht ist dabei, einen Begriff von Gemeinschaft vorzuschlagen, der sowohl extern wie intern mit den normativen Forderungen der liberalen Auffassung kompatibel ist. «Liberale Gemeinschaften», so lässt sich zusammenfassend sagen, sind danach solche, die die grundsätzliche Autonomie der Person respektieren und den Vorrang der subjektiven Rechte vor den gemeinschaftlichen Werten beachten, und die dementsprechend durch die Möglichkeiten eines freiwilligen Eintritts, zumindest aber Austritts und durch weitgehend egalitäre Strukturen gekennzeichnet sind. Zumeist wird zugestanden, dass dieser Begriff einer «liberalen Gemeinschaft» ein normativer Begriff ist, bisweilen, dass er auch utopische Züge hat[9].

Für beide Problemstellungen, sowohl für die subjektivitätstheoretische Frage nach den notwendigen intersubjektiven und gemeinschaftlichen Voraussetzungen gelingender Individuierung wie für die sozial-und demokratietheoretische Frage nach den gemeinschaftlichen Voraussetzungen liberaldemokratischer Gesellschaften wäre nun zu prüfen, ob mit dem Konzept einer «liberalen Gemeinschaft» eine befriedigende Lösung entwickelt werden kann. Obwohl beide Problemfelder zusammenhängen, will ich mich (aus Raumgründen) im folgenden auf die Diskussion hauptsächlich der ersten Fragestellung beschränken. Diese Einschränkung ist vielleicht auch sachlich vertretbar, da nach liberaldemokratischer Auffassung der Schutz individueller Freiheiten der entscheidende Bezugspunkt demokratischer Legitimität ist, und daher zunächst geklärt werden muss, was alles damit impliziert ist.

Dabei ist ein mögliches Missverständnis auszuräumen. Auch von liberaler Seite wird ja zugestanden, dass Menschen ihre Individualität nicht autark herausbilden können, sondern dass sie (unter gewöhnlichen Umständen) zur Bildung einer tragfähigen Identität unterschiedlicher Formen von Gemeinschaftsleben bedürfen. Zurückgewiesen wird die extrem kommunitaristische Auffassung, dass schon aus dieser anthropologischen Tatsache ein normativer Vorrang

8 Diese Formulierungen bei A.Honneth und M.Seel, beide in: M. BRUMLIK, H. BRUNKHORST (Hg.) 1993.

9 Darauf weist hin: R. DWORKIN 1989, S. 452.

von Gemeinschaftswerten vor den subjektiven Rechten folgt. Vielmehr, so etwa die Richtigstellung von Ch. Taylor, klären die ontologischen Annahmen über die gemeinschaftlichen Bedingungen von subjektiver Identitätsbildung, in welchem Sinn und Kontext wir über den normativen Vorrang zwischen Individualismus oder Kollektivismus, zwischen subjektiven Rechten oder dem gemeinschaftlichen Guten entscheiden[10]. Gemäss dieser Ansicht soll hier die Ausgangsfrage noch einmal diskutiert werden: in welchem Sinne *bedarf* die einzelne Person der unterschiedlichen Formen der Vergemeinschaftung ? Und müssten sich aus einer Differenzierung der Fragestellung nicht auch unterschiedliche Gewichtungen des Vorrangs der Rechte vor dem Guten ergeben? Ich werde daher zunächst Differenzen in den Arten von Vergemeinschaftungen aufzeigen, deren eine gelingende, subjektive Identität bedarf (II), dann fragen, in welcher Weise und ob hinsichtlich der Berücksichtigung des Problems der Faktizität Vergemeinschaftungen nach dem normativen Modell «liberaler Gemeinschaft» umgestaltet werden sollten (III) und abschliessend noch fragen, ob eine liberale Demokratie eine besondere «liberale Gemeinschaftlichkeit» benötigt, um den Streit zwischen konfligierenden Gemeinschaften und subjektiven Rechten zu lösen (IV).

## II. Gemeinschaften und unterschiedliche Typen sozialer Einheiten

Zunächst ist, in einer soziologischen Zwischenüberlegung, die Form Gemeinschaft überhaupt von anderen Formen sozialer Einheiten (oder Systeme) zu unterscheiden und mit ihnen in Relation zu setzen. In der Soziologie unterscheidet man Interaktion, Organisation und Gesellschaft als unterschiedliche Typen sozialer Systeme[11]. Grob lassen sich diese sozialen Einheiten mehrerer unterschiedlicher Personen wie folgt unterscheiden: Kriterium für Interaktion ist, «dass Anwesende sich wechselseitig wahrnehmen»[12], Kriterium für Organisation ist, dass die Mitgliedschaft in ihr durch Ein- und

10 Vgl. Ch. TAYLOR 1993, in: A. HONNETH (Hg.) 1993, S. 105f.

11 Diese Unterschiedung klärt N. Luhmann mit Bezug auf unterschiedliche Systembildungen, siehe N. LUHMANN, «Interaktion, Organisation, Gesellschaft», in: ders., *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen 1975; ich sehe im folgenden von den besonderen systemtheoretischen Ausführungen Luhmanns ab.

12 *Op. cit.*, S. 10.

Austrittsbedingungen geregelt ist[13], und schliesslich ist Gesellschaft «das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbarer Handlungen»[14]. Gemeinschaft ist nun keineswegs auf die zwischen Anwesenden beschränkt; gemeinschaftlich können die sozialen Beziehungen sowohl der Interaktion wie der Organisation und unter Unständen auch der Gesellschaft verfasst sein. Aber je nach sozialem Einheitstyp verändern sich die Bedingungen und die Funktionen von Gemeinschaftsbildung. Diese Veränderungen sollen hier freilich nicht allgemein soziologisch, sondern nur mit Bezug auf die oben gestellten Fragen behandelt werden.

Zunächst kann man vermuten, dass Gemeinschaftsbildung hinsichtlich aller drei Beziehungstypen für die subjektive Identitätsbildung notwendig ist, aber doch, wie wir sehen werden, mit grossen Unterschieden. Den Vorrang hat, aus Gründen, die gleich zu nennen sind, die interaktive Gemeinschaftsbildung zwischen Anwesenden. Aber auch eine Gemeinschaftsbildung in Bezug auf Organisationen ist unter modernen Bedingungen für die Stabilisierung subjektiver Identitäten notwendig. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft lässt eine lebensnotwendige Teilnahme in einzelnen Subbereichen der Gesellschaft oft nur vermittels von Organisationen zu. Dabei können die Mitgliedschaftsbedingungen selbst zugleich gemeinschaftsbildenden Charakter haben, oder aber es bilden sich parallel zu den formal-rechtlichen Organisationsbeziehungen Gemeinschaftsbeziehungen zwischen den Organisationsmitgliedern[15]. Organisationsbezogene Gemeinschaftsbildung fungiert hier als Kompensation von Mängeln der zunehmend formal und rechtlich organisierten Leistungserbringung durch Organisationen, im Extremfall ersetzt sie sie. Die Palette der Beispiele reicht von korporatistischen Entwicklungen in der Wirtschaft bis zur organisierten Hilfeleistung oder Interessenvertretung durch Bürger- oder Betroffenengemeinschaften. Ein Randfall wäre die ersatzweise eintretende Hilfestellung in Notfällen durch Familien- bzw. Verwandtschaftsverbände.

Hinsichtlich des Typs «Gesellschaft» ist die Gemeinschaftsbildung heute weitaus problematischer. Da es keine regional von-

13 Vgl. *op. cit.*, S. 12.
14 *Op. cit.*, S. 11.
15 J. Feinberg überlegt sogar, ob nicht «organization [...] is a nessary or sufficient condition for a community», J. FEINBERG 1990, *Harmless Wrongdoing*, Oxford University Press, S. 103.

einander separierte Gesellschaften mehr in der heutigen Welt gibt, vielmehr ein globales Kommunikationsnetz alle sozialen Systeme in vielfältigen Beziehungen miteinander verbindet, kann man nur noch von *einer* Gesellschaft, der Weltgesellschaft, sprechen, und die ist, als ganze, gerade nicht mehr normativ über Werte integriert. Auch steht ihr keine andere Gesellschaft mehr gegenüber und insofern gibt es keine (nach diesem Begriffsverständnis) weltgesellschaftliche Gemeinschaftsbildung. Man kann freilich fragen, ob es für den einzelnen oder für das öffentliche Bewusstsein sinnvoll wäre, gleichwohl die Weltgesellschaft als eine Gemeinschaft aller Menschen zu betrachten. Besonders angesichts solcher globaler Probleme wie weltwirtschaftliche Ungleichheiten, globale ökologische Gefährdungen, Probleme des Bevölkerungswachstums, Konkurrenzverhältnis zu anderen biologischen Arten etc. erscheint es, um den Gedanken einer weltweiten Solidarität zu verdeutlichen, unter Umständen sinnvoll, die Weltgesellschaft normativ, *als ob* sie eine Gemeinschaft wäre, zu betrachten. Man muss sich aber darüber im Klaren sein, dass das eine simplifizierende und kontrafaktische, mithin idealisierende Selbstbeschreibung ist.

Anders sieht es mit den regional organisierten (!), nationalen «Gesellschaften» aus. Sie entsprechen als politisch-rechtlich konstituierte Nationen dem Typ «Organisation», übernehmen aber in vielen Hinsichten die Bewältigung weltgesellschaftlicher Probleme. Auch wenn in der hier behandelten Debatte von «demokratischen Gesellschaften» gesprochen wird, handelt es sich immer um einzelne Nationen. Ob es auch für den einzelnen von Nöten ist, seine demokratisch organisierte Gesellschaft, deren Mitglied er ist, als Gemeinschaft zu betrachten, ist eine Frage, auf die ich noch zurückkomme.

In beiden Fällen, sowohl der kompensatorischen Gemeinschaftsbildung bezüglich organisatorischer sozialer Beziehungen wie der idealisierenden Gemeinschaftsvorstellung bezüglich der Weltgesellschaft *bedarf* die einzelne Person der Gemeinschaftsbildung in einem ganz egoistischen Sinne: sie liegt jeweils in ihrem rationalen Eigeninteresse, ist (reales oder ideales) Mittel ihrer Selbstverwirklichung. Die einzelne kann daher darauf bestehen, den Mittelcharakter dieser Art von Gemeinschaften auch deutlich zu machen. Sie kann sie nach ihren Präferenzen bewerten, ggf. austreten und sich anderen Gemeinschaften anschliessen. Dass dies im Fall der

Weltgesellschaft nicht möglich ist, ist ein Problem, auf das ich gleich noch zu sprechen komme.

Nun ist die geläufige Vorstellung von Gemeinschaft, sowohl bei den Kommunitaristen wie bei den Liberalen, die interaktive Gemeinschaft zwischen Anwesenden. Anwesend ist jemand, wenn er oder sie mit mir ein und dieselbe (räumliche) Situation teilt; interaktiv ist die Beziehung, wenn die Personen sich, sinnlich vermittelt, wechselseitig wahrnehmen und aufeinander affektiv reagieren (können). Nicht jede Interaktion ist gemeinschaftsbildend; aber wenn sie es ist, über eine gewisse Zeit mit einer Geschichte sich erstrekkend, dann muss die Gemeinsamkeit der Wertorientierung und die Solidaritätsbereitschaft durch Interaktion kontinuiert werden. Dazu dient u.a. die Sprache. Sprachlich vermittelte Interaktion erhöht die Komplexität der sozialen Beziehungen, macht die Thematisierung von Abwesenden unter Anwesenden möglich, und generalisiert in sachlich, sozialer und zeitlicher Hinsicht die Gemeinschaftsbildung.

In welchem Sinn kann man nun sagen, dass der einzelne sprachlich vermittelte, interaktive Gemeinschaftsbildung nötig hat? Unstrittig ist die anthropologische Tatsache, dass der Mensch als hilfsbedürftiges Wesen für sein Heranwachsen auf die affektive Interaktion in funktionierenden Gemeinschaften angewiesen ist, unter gewöhnlichen Umständen zuvorderst auf familiäre Gemeinschaften. Es erscheint auch plausibel zu sagen, dass wir nicht anders als innerhalb und mit Hilfe eines Netzes von weiteren Gemeinschaften heranwachsen können[16], die die anfängliche familiäre Gemeinschaft überschreiten, weil mit der Ausbildung der Individualität sich auch unsere Tätigkeitsweisen vervielfältigen.

Differenzierter werden auch die Hinsichten, in Bezug auf die wir zur Verwirklichung unserer Individualität der Interaktion mit Anwesenden bedürfen. Nicht nur können wir viele einzelne Vorhaben nur in unterschiedlicher, zweckbezogener, gemeinschaftlicher Kooperation mit anderen realisieren, wir bedürfen auch, und das ist von kommunitaristischer Seite besonders hervorgehoben worden, zur Herausbildung eines stabilen Selbstwertgefühls der Gemeinschaft mit anderen. Unser Selbstwertgefühl ist nicht einfach nur ein be-

16 In den Formulierungen von M. Sandel und MacIntyre: «family or tribe or city or class or nation or people», siehe SANDEL 1982, S. 172, und vgl. MACINTYRE 1985, *After Virtue*, London, S. 220. Auch J. Feinberg spricht von «overlapping memberships» in einem Netzwerk von unterschiedlichen Gemeinschaften, J. FEINBERG 1990, S. 105ff.

stimmtes Wissen über uns selbst, sondern relativ dazu eine Bewertung unserer selbst, die affektiv verankert ist. Eine wichtige Komponente unseres Selbstwertgefühls kann von moralischen Wertschätzungen abhängen, nämlich dann, wenn uns Moralischsein selbst wichtig ist[17]. In einem umfassenden Sinn ist ein gelingendes Selbstwertgefühl aber von Wertschätzungen abhängig, die moralisch sein können, aber nicht sein brauchen. Die Frage des angemessenen Verhältnisses zwischen moralischen und nicht-moralischen Wertschätzungen muss hier offen bleiben. Unser Selbstwertgefühl bedarf der affektiv geäusserten Wertschätzung durch Andere, die wir ihrerseits wertschätzen, und die Voraussetzung dafür ist eine Gemeinsamkeit in den Wertorientierungen[18] und entsprechende wechselseitige affektive Einstellungen. Ausdruck von Solidarität sind diese wechselseitigen Wertschätzungen, wenn uns dabei die anderen als je besondere Andere und die besondere Gemeinsamkeit mit ihnen wichtig ist, und nicht nur die abgrenzende Respektierung ihrer Rechte und die Achtung vor ihnen als Personen[19]. Eine Differenz besteht nicht nur zwischen diesen Rechtsverhältnissen und den Solidaritätsbeziehungen, die Solidarität selbst kann einmal moralisch motiviert sein, sie kann aber auch quasi vormoralisch sich aus der Wichtigkeit einer Gemeinsamkeit mit einer betreffenden Person ergeben. Schliesslich ist zuzugeben, dass es wohl im Prinzip und im Extremfall möglich ist, dass eine einzelne Person ihr Selbstwertgefühl unabhängig von anderen oder gegen die Schätzungen von anderen behauptet, aber es ist doch schwer vorstellbar, dass sie das von Beginn an und/oder auf Dauer tun kann. Die einzelne Person *bedarf* insofern einer interaktiven, affektiven und spezifischen Gemeinschaftsbildung, in der die anderen Personen und die Gemeinsamkeit mit ihnen nicht bloss als freiverfügbare und ersetzbare Mittel der Selbstwertgewinnung fungieren, sondern in ihrer Besonderheit um ihrer selbst willen geschätzt werden müssen.

17 Zu dem hier angesprochenen Problem des «lack of moral sense» siehe E. TUGENDHAT 1993, *Vorlesungen über Ethik*, S. 61ff.

18 Siehe hierzu A. HONNETH, *Posttraditionale Gesellschaften. Ein konzeptueller Vorschlag*, in: M. BRUMLIK, H. BRUNKHORST (Hg.) 1993, S. 263ff.

19 Unter dem Titel differenter Anerkennungsverhältnisse hat A. Honneth mehrere Stufen «intersubjektiver Bedingungen personaler Integrität» unterschieden, vgl. A. HONNETH 1992, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M., bes. S. 148ff.

## III. Faktizität, Liberalisierung und das Problem der Nivellierung von Gemeinschaften.

Sieht man die Gemeinschaftsbildung hinsichtlich dieser drei Typen sozialer Einheiten differenziert, so stellt sich jetzt die Frage, ob die jeweils relevanten Gemeinschaften sich in der gleichen Weise nach dem liberalen Modell begreifen lassen; und ferner, ob es sinnvoll ist zu fordern, dass alle nach diesem Modell umgeformt werden.

Dabei ist eine wichtige Unterscheidung zu beachten, die ich bisher unerwähnt gelassen habe. Wir finden uns einmal faktisch in konkreten Gemeinschaften vor, die historisch gegeben und vorgegeben sind. Zum anderen treten wir im Laufe unseres Lebens in Vergemeinschaftungen ein, mit der Möglichkeit, in sie oder in andere einzutreten[20]. Viele Gemeinschaften sind zunächst *vorgegebene* Gemeinschaften, in die wir hineingeboren werden und in denen wir uns, durch den Prozess des Heranwachsens sozialisiert, zunehmend bewusster, vorfinden. Wir *gehören* ihnen faktisch *zu*, ohne dass wir eine Wahl hatten, in sie einzutreten. Mit der Herausbildung der Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung wachsen auch die Möglichkeiten, in Distanz zur vorgegeben Gemeinschaft zu treten; zunehmend bestimmt der einzelne selbst, in wieweit er seiner Gemeinschaft auch *angehört*[21], sich mit ihren Werten auch identifiziert oder aber mit ihnen bricht und ggf. seine Gemeinschaft verlässt. Der Übergang von einer vorgegebenen Zu- und Angehörigkeit zu einer dann frei gewählten Angehörigkeit in einer neuen Gemeinschaft ist von vielen Bedingungen abhängig. Trotz allen biographischen Erschwernissen im einzelnen ist er in vielen Fällen zum alltäglichen Vorgang der Mobilitätsbewegungen moderner Industriegesellschaften geworden[22], manchmal freiwillig gewählt, oft durch Umstände des Berufslebens etc. erzwungen. Ob darin ein Verlust oder ein Gewinn zu sehen ist, ist freilich im Einzelfall wie als Versuch einer gesamtgesellschaftlichen Bilanzierung eine schwierige Frage.

20 Diese Unterscheidung hebt auch Ch. Taylor hervor, Ch. TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge Mass. 1989, S. 36f.

21 Die Unterscheidung zwischen blosser «Zugehörigkeit» und identifizierender «Angehörigkeit» erläutert M. SEEL 1993, S. 248f.

22 M. Walzer sieht die gegenwärtige amerikanische Gesellschaft durch vier «Mobilitätsvarianten» (die geographische, soziale, politische und die Ehemobilität) gekennzeichnet, vgl. M. WALZER 1993, «Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus», in: A. HONNETH 1993, S. 164ff.

In den Fällen, in denen die einzelne Person freiwillig über Eintritt und Austritt in die Gemeinschaft entscheidet, also insbesondere in Fällen organisationsbezogener Vergemeinschaftung, erscheint es prinzipiell möglich, diese Gemeinschaften nach dem normativen Modell «liberaler Gemeinschaften» zu gestalten. In Fällen von faktisch vorgegebenen Gemeinschaften, in deren Zugehörigkeit wir uns vorfinden, muss sich die normative Forderung einer Liberalisierung auf das Recht einer jeden Person beschränken, austreten zu können und ggf. auf die Forderung nach einer Egalisierung des Gemeinschaftslebens. Im Falle der Weltgesellschaft ist allerdings eine wesentliche Einschränkung zu beachten. In sie kann man weder ein- noch austreten, und gleichwohl vorher oder nachher noch leben. Wenn man die Weltgesellschaft als «liberale Gemeinschaft» betrachtet, dann würde es niemandem freistehen, ob er ihr zugehören will oder nicht. Ob angesichts dieser Faktizität des Eingebundenseins in die Welt(gesellschaft) sich ein normatives Problem für das liberale Selbstverständnis ergibt, kann ich hier offen lassen. Es erscheint mir eher ein Hinweis auf die Schwierigkeiten zu sein, in die man kommt, wenn man die Weltgesellschaft als eine Gemeinschaft betrachtet.

Spielt man nun die Möglichkeiten einer liberalen Umgestaltung *in extenso* durch, etwa durch die paradoxe Annahme, dass ein liberaler Staat normierend in konkrete Gemeinschaften eingreift, und die subjektiven Freiheitsrechte einer jeden Person auch in ihren faktisch gegebenen, kontingent unterschiedlichen, kulturellen Lebenskontexten und -gemeinschaften durchsetzt, so würde das eine radikale Umwandlung der ausgebildeten Besonderheiten aller Gemeinschaften bedeuten. Von kommunitaristischer Seite ist befürchtet worden, dass sich dann im Extremfall eine gleichmacherische, merkwürdige Uniformität der Qualität des Gemeinschaftslebens im Netzwerk der Gemeinschaften ergäbe. Jede wäre in der Tat noch partikular, aber nur insofern, als sie eine Teilmenge aus der gleichförmig gewordenen, globalen liberalisierten Alltagskultur der Moderne darstellen würde. Ihren kulturkritischen Einflüssen entsprechend beklagen Kommunitaristen dies als Nivellierung oder Blindheit gegenüber kulturellen und historischen Differenzen[23]. Dabei fragen sie nach dem *Wert der Wahrnehmung subjektiver Freiheiten*, die dem einzelnen im liberalisierten Gemeinschaftsleben zu erfahren möglich ist.

23 Z.B. MACINTYRE 1985, *After Virtue*, London; siehe auch Ch. TAYLOR 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M., S. 34.

Es geht dabei mehr um den *Sinn* des individuellen Lebens, seine Relevanz, Tiefe oder Leichtigkeit, als um seine Ungezwungenheit oder Freiheit. Von liberaler Seite aus kann man beide Aspekte nicht gegeneinander diskutieren, ihre «Versöhnung» aber stellt ein bisher ungelöstes Problem dar. Das klassische liberale Selbstverständnis muss die Beachtung der Freiheit im Sinne einer äusseren und inneren Ungezwungenheit des Einzelnen voranstellen, kann sich dann allerdings fragen, ob eine Liberalisierung des Gemeinschaftslebens in allen Fällen wünschenswert wäre. Stellt man nämlich die Angehörigkeit zu einer Gemeinschaft unter die Bedingung der Freiwilligkeit ihrer Zugehörigkeit, so verändert das in einem eminenten Masse den Charakter einer Gemeinschaft. «Was jeder Individualität und jeder Gruppierung Freiwilligkeitscharakter verleiht, ist die leichte Verfügbarkeit je anderer. Aber je leichter der Wechsel ist, um so instabiler sind unsere Beziehungen»[24]. Man kann diesen Befund Walzers noch ergänzen durch den Hinweis, dass wir unter Umständen auch den Wert des entsprechenden Gemeinschaftslebens gemindert sähen, und dass wir es evt. vorziehen würden, auf eine Liberalisierung zu verzichten.

Besonders prekär erscheinen diese Bewertungsfragen bei unserer Einstellung zu jenen faktisch vorgefundenen Gemeinschaften, in deren Kontext wir unser Selbstwertgefühl herausbilden und mit deren Mitgliedern wir die Faktizität unserer Existenz deuten und ggf. bewältigen. Aber auch in Gemeinschaften, in die wir aus freien Stükken eingetreten sind, oder die zumindest unser Recht auf Austritt wahren, bildet sich eine Faktizität des Gemeinschaftslebens heraus, deren Kontingenzen wir zum Teil selbst mitverursacht haben und die wir uns auch zu einem Teil zurechnen lassen müssen, die uns aber gleichwohl als nicht beliebig veränderbare faktische Geschichte bindet und an die wir auch uns selbst in einem nicht bloss instrumentellen Sinn gebunden haben.

Die Gefühle der Vertrautheit mit und des Vertrauens in Personen, mit denen wir gemeinschaftlich verbunden sind, sind ein Indiz für diese Art des Gemeinschaftsbezuges. Als Vertrauensbeziehungen sind sie zu unterscheiden von affektiven, moralischen Einstellungen, die wir, unter Bedingungen der Aufklärungsmoral, prinzipiell von jeder beliebigen Person müssten akzeptieren können. Die mora-

24 M. WALZER 1993, «Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus», in: A. HONNETH 1993, S. 179.

lischen Gefühle und die Weisen des moralischen Lobens und Tadelns, wenn sie den Anforderungen einer liberalen Moral entsprechen, unterliegen dem Kriterium der Unparteilichkeit[25], während die hier in Frage stehenden, quasi vor-moralischen Wertschätzungen gerade die parteiliche Anteilnahme nicht diskriminieren. Für das hier behandelte Problem kann genügen, dass die Wertschätzung für ein subjektiv gelingendes Selbstwertgefühl *auch* an die entweder vorgefundene oder gewordene Faktizität der je relevanten Gemeinschaft gebunden ist. Darin liegt, dass wir diese selbst nicht einfach als beliebig ersetzbare Mittel unserer Selbstverwirklichung behandeln können, sondern ihnen einen «Eigenwert» zusprechen. In der gleichen Weise benützen wir auch die anderen, mit uns gemeinschaftlich verbundenen Personen nicht einfach nur als ersetzbare Personen, sondern wir haben ein Interesse daran, dass gerade sie aus freien Stücken uns ihre solidarische Wertschätzung mitteilen. Der Wert ihrer Bewunderung, ihrer Anteilnahme oder ihrer Kritik für uns ist dabei von unterschiedlichen Bedingungen abhängig. Sie sollten freiwillig und nicht erzwungen geschehen; sie sollten nicht aus einem ihrerseits egoistischen Kalkül geschehen, in dem wir Mittel für die Interessen des anderen sind. Wir können auf Grund der gemeinschaftlichen Geschichte mit der betreffenden Person ein Interesse daran haben, dass gerade sie und nicht irgendeine andere Person uns ihre Solidarität ausdrückt; und schliesslich haben wir in unseren affektiven Einstellungen ein Vorverständnis der Relevanz und Wichtigkeit der betreffenden Person für uns. Diese Beziehungen setzten nicht voraus, dass sie aus der moralischen Perspektive der Unparteilichkeit gelebt werden, auch nicht, dass sie zwischen Gleichwertigen geschehen, sondern es können durchaus ungleiche Beziehungen zwischen den Interagierenden bestehen. Das gilt nicht nur für Eltern-Kind-Beziehungen, sondern z.B. auch für Freundschaften[26]. Sie können, müssen aber nicht moralischen Anforderungen genügen. Die Art von Solidarität, um die es hier geht, ist nicht von moralischen Bedingungen abhängig, was natürlich nicht heisst,

25 Siehe hierzu jetzt E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993, S. 282ff.

26 Siehe zu diesem Problem der Gleichheit oder Ungleichheit zwischen Freunden U. WOLF 1993, «Die Freundschaftskonzeption in Platons Lysis», in: E. ANGEHRN, H. FINK-EITEL, Ch. IBER, G. LOHMANN (Hg.) 1992, *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M.

dass sie moralischen Anforderungen widersprechen muss. Wie schwierig dabei die Bewertungen der und evt. die Balance zwischen den unterschiedlichen (diesen und ggf. noch einigen anderen) Komponenten der subjektiven Werterfahrung sind, will ich an unterschiedlich gelagerten Beispielen verdeutlichen.

Wir sind uns selbst nicht vollständig bewusste Wesen, wir sind in vielen Punkten uns unsicher über den Wert und die Bedeutung unserer Erlebnisse und Handlungen. Oft fragen wir uns, angesichts einer Krankheit, eines Schicksalschlages etc., warum gerade ich, wie soll ich damit fertig werden etc. Sowohl in bezug auf die prinzipielle Unvollständigkeit unseres Selbstbewusstseins wie inbezug auf die Kontingenzen unserer faktischen Existenz bedürfen wir des Rates und ggf. kritischen Zuspruchs von Personen, denen wir vertrauen können. Gewöhnlich sind dies Personen, mit denen wir durch eine gemeinsame Geschichte uns verbunden fühlen. Unsere affektive Einstellung orientiert uns dabei und verdeutlicht uns den subjektiven Wert der betreffenden Person für uns. Was ändert sich, wenn unsere Selbsteinschätzungen und die Bewältigung existentieller Probleme nicht mehr im Kontext des besonderen gemeinschaftlichen Umgangs, sondern in organisierten Gruppen auf Freiwilligkeitsbasis gebildet und korrigiert werden? Sinkt dadurch, bei angenommen gleichem Effekt, der Wert unserer individuellen Lebensführung?

Ein pflegebedürftiger Kranker bedarf der Hilfe. Was ändert sich in seiner subjektiven Werterfahrung und unserer Einschätzung dieser Hilfe, wenn sie einmal von ihm nahestehenden Personen (Lebensgefährten, Verwandten, etc.) oder (mit der gleichen sachlichen Qualität) durch staatlich beauftragte Personen des Gesundheitsdienstes geschieht? Offenbar hängt es von seinen Präferenzen und Erwartungen ab, ob er enttäuscht oder auch froh (!) ist, dass nicht die Verwandten, sondern «einer vom Gesundheitsdienst es macht». Gleichwohl hätten wir ein ungutes Gefühl, wenn in allen Fällen in einer Gesellschaft z.B. Verwandtschaftshilfe subjektiv gleichwertig durch organisierte Gesundheitsdienste ersetzt werden könnte. Wie immer daher die subjektiven Präferenzen und Erfahrungen im Einzelfall sind, gesamtgesellschaftlich würden wir es (wahrscheinlich) vorziehen, wenn es noch intakte Gemeinschaften gibt, deren Solidarleistungen nur aushilfsweise und auf Wunsch durch staatliches Handeln ersetzt werden.

Ausführlich werden in der Literatur[27] schliesslich die Probleme behandelt, die mit dem Wechsel zwischen gewachsenen kulturellen oder ethnischen Gemeinschaften oder mit ihrer Auflösung für die Selbstwertgefühle ihrer Mitglieder verbunden sind. In gewissen Hinsichten sind dies Prozesse, die in allen kulturellen Gemeinschaften mit den Vorgängen des Hineinwachsens, Distanznehmens, des Streites in und der Ablösung von einer Gemeinschaft möglich und «normal» sind. Gleichwohl kann entweder die Erfahrung einer forcierten Mobilität zwischen unterschiedlichen Kulturen oder aber der Selbstbehauptungsprotest einer kulturellen Minderheit gegen Akkulturationssprozesse uns verständlich machen, dass die besondere Faktizität einer kulturellen Gemeinschaft uns als besonders schutzwürdig gilt, so dass wir uns fragen, ob wir ihren Schutz höher bewerten sollen als die Achtung und Durchsetzung (legitimer) subjektiver Rechte.

Nun liegen diese drei Beispiele auf unterschiedlichen theoretischen Ebenen und erfordern keineswegs eine einheitliche Lösungsstrategie. Sie können aber deutlich machen, dass eine liberale Position keineswegs diejenigen Probleme, die in der Debatte mit den Kommunitaristen aufgetaucht sind, nun mit dem normativen Modell «liberaler Gemeinschaften» quasi in einem Streich lösen kann. Vielmehr müsste eine reflektierte, liberale Position zugestehen, dass auch von ihren eigenen Prämissen her gesehen es nicht wünscheswert ist, dass alle Gemeinschaften, die zur gelingenden subjektiven Identität nötig sind, liberalisiert werden sollten. Rechtverstanden kann daher die normative Forderung der Liberalisierung von Gemeinschaften nicht die Egalisierung oder Nivellierung des Gemeinschaftslebens einer Gesellschaft in Gänze implizieren, sondern sie müsste ein Interesse an der Aufrechterhaltung qualitativ unterschiedlicher Gemeinschaften äussern, die auch nicht-liberale Gemeinschaften mit umfasst.

27 Unter dem Stichwort «Multikulturalismus» hat sich hierzu eine umfangreiche Literatur gebildet, aus der ich nur auswählend nenne: Ch. TAYLOR 1993, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. (mit Kommentaren und Beiträgen v. A. Gutmann, St. C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf und J. Habermas); W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1992; politisch informativ sind: D. COHN-BENDIT, Th. SCHMID, *Heimat Babylon*, Hamburg 1992.

## IV. «Liberale Gemeinschaft» und demokratische Verfassung

Eine solche revidierte liberale Auffassung hat nun auf den ersten Blick in besonderer Weise das Problem, wie sie mit nicht-liberalen Gemeinschaften umgeht. Sie muss sie nicht nur, im klassisch-liberalen Sinn, so lange tolerieren, wie sie eine Privatangelegenheit von einzelnen bleiben und die Rechte anderer nicht verletzen. Sie muss sich auch fragen, ob sie nicht zu fördern seien. Die Bewahrung und Förderung kontingent entstandener, historisch vorgefundener Gemeinschaften, seien sie nun liberal oder nicht, wirft nun eine Reihe von Problemen auf, insbesondere wenn es zu konfligierenden Ansprüchen zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften und zwischen Gemeinschaften und einzelnen Individuen kommt. Die Lösung dieser Probleme wird in einer geeigneten staatlichen Verfassung einer Gesellschaft (Nation) zu suchen sein. Weil von kommunitaristischer Seite nun der Vorwurf erhoben worden ist, dass eine liberal-demokratischen Verfassung die hier anstehenden Probleme mit den Mitteln des modernen, formalen und abstrakten Rechts nicht angemessen lösen kann, haben einige liberale Autoren versucht, ob nicht mit Bezug auf die «liberale Gemeinschaftlichkeit» einer demokratischen Gesellschaft (Nation) diese Probleme besser zu lösen sind[28]. Ich kann diese komplexen Fragen hier nur, gemäss den oben angeführten Einschränkungen, aus einer beschränkten Perspektive aufnehmen und versuche eine erste Klärung des Problems.

Entscheidend ist offenbar die Formulierung des Ausgangsproblems. Sollen bestimmte Gemeinschaften in ihren Ansprüchen geschützt werden, weil es um die subjektiven Rechte jeder einzelnen Person geht, die nicht nur in ihren subjektiven Freiheiten, sondern auch in den notwendigen, gemeinschaftlichen Bedingungen ihrer Identitätsbildung geschützt werden soll, oder aber geht es um den Schutz von bestimmten Gemeinschaften als solchen, um eine Art kulturellen «Artenschutz»[29]. Diese letzte Auffassung vertritt z.B. A. MacIntyre, wenn er davon ausgeht, dass Personen nur dann eine gelingende Identität und (erzählbare) Einheit ihres Lebens gewinnen, wenn sie in den Wechselwirkungen und in die Anerkennung ihrer

28 Mit Unterschieden im einzelnen versuchen dies: R. DWORKIN 1989, *Liberal Community*, a.a.O.; W. KYMLICKA 1992; Ch. TAYLOR 1993.

29 So J. HABERMAS 1993, «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», in: Ch. TAYLOR 1993, S. 173.

gegebenen Gemeinschaft eingebettet bleiben[30]. Daraus folgert er den vorrangigen Schutz traditionell gegebener Gemeinschaften und letztlich den Vorrang des gemeinschaftlichen Guten vor den liberalen, subjektiven Rechten des Einzelnen. Sein Argument ist also, dass es zur Sicherung einer bestimmten Konzeption von subjektiver Identität besser ist, gegebene Gemeinschaften um ihrer selbst willen rechtlich zu schützen. Dagegen lässt sich nicht nur einwenden, dass der darin implizierte Begriff von *kollektiven Rechten* mit dem gewöhnlichen Rechtsverständnis *subjektiver Rechte* kollidiert, schon der theoretische Ansatz der subjektiven Identitätsbildung scheint unplausibel. In modernen Gesellschaften werden wir nämlich zugleich in ziemlich heterogene und auch konfligierende Gemeinschaften hineingeboren, so dass auf die Fragen, «Wer sind wir ?», «Was ist unsere Geschichte ?», nicht mit Verweis auf eine faktisch historische Gemeinschaft oder eine harmonische Tradition mehrerer Gemeinschaften geantwortet werden kann, sondern die Situation für uns uneinheitlich und ggf. widersprüchlich ist. Sie erfordert eine Wahl von uns. Die Antwort hängt von dem ab, was wir tun, welcher vorgegebenen Gemeinschaft wir uns auch weiterhin angehörig fühlen, und mit welcher Zugehörigkeit wir brechen wollen[31]. Das Ausgangsproblem ist also, gemäss der hier verfolgten Fragestellung, in der ersten Weise zu formulieren: es geht um die Beachtung der subjektiven Rechte der einzelnen Personen, zu denen auch ihr Recht gehört, eine gegebene kulturelle Gemeinschaft in der Weise fortzusetzen, wie sie es wollen[32], solange, und das wird jetzt die Streitfrage, sie dabei die subjektiven Rechte anderer Personen nicht verletzten.

Der letzte Gesichtspunkt, schon in Kants Definition des Rechts mit aufgenommen, führt zu der Forderung, dass die Rechte aller in gleicher Weise, d.h. neutral beachtet werden und es ist gerade dieses Neutralitätsgebot des liberalen Verfassungsstaates, das als verzerrend oder als nicht ausreichend für den notwendigen Schutz oder die Förderung von Gemeinschaften angesehen wird. Ich kann an dieser Stelle nur einige Argumente erwähnen. Zunächst einmal ist zu betonen, dass die liberale Position, weil sie die individuelle Freiheit schützt, «therefore also insist on the right of small subcommunities

30 Siehe A. MACINTYRE 1985 (dt.: 1987, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/M.,New York, S. 293ff.).

31 Eine ausführliche Kritik in diesem Sinne bringt J. FEINBERG 1990, *Harmless Wrongdoing*, Oxford University Press, S. 93ff.

32 Diesen Ansatz betont auch W. KYMLICKA 1992, S. 188ff.

to grow in rich and diverse profusion. [...] The corrollary of the doctrine that individuals must be left free within the zone of their autonomy, [...] is that the communities of individuals must also be left free in their coordinated activities»[33]. Konflikte zwischen Ansprüchen unterschiedlicher Gemeinschaften und zwischen ihnen und einzelnen Individuen unterscheiden sich insofern nicht von den üblichen Konflikten zwischen Individuen. Auch hier kann eine abstrakt einseitige Auslegung des rechtlichen Neutralitätsgebotes bei der Konfliktregelung vorgegebene, bestehende Ungleichkeiten nicht beheben. Deshalb steht die Verwirklichung subjektiver Rechte in der liberalen Demokratie auch unter dem Vorbehalt einer Verwirklichung von Gerechtigkeit, und es ist eine Implikation dieser Forderung einer legitimen, d.h. gerechten Regelung von Rechtskonflikten, dass bestehende Ungleichheiten oder Ungerechtigkeiten ausgeglichen werden. Erst mit Hilfe dieses Gesichtspunktes kann der Einwand, dass rechtliche Neutralität bestehende Ungleichheiten verfestige, entkräftet werden[34]. Darin drückt sich eine Korrektur des klassischen liberalen Selbstverständnisses aus, die zur Idee des sozialen Rechtsstaats geführt hat. J. Habermas hat versucht, durch die Idee der «Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie» dieser Korrektur eine demokratietheoretische Wendung zu geben, die mit dem Konzept eines «prozeduralistischen Rechtsparadigmas» in gleicher Weise die Gefahren einer formalrechtlichen Diskriminierung oder eines sozialstaatlichen Paternalismus vermeidet[35]. Erst im komplexen Rahmen eines solchen prozedural erweiterten liberal-demokratischen Modells lässt sich dann prüfen, ob und ggf. wie die oben anstehenden Probleme angemessen zu lösen sind[36].

Es bleibt aber noch die Frage, ob nicht dennoch die Bezugnahme auf die «liberale Gemeinschaftlichkeit» eines demokratischen Verfassungsstaates eine Verstärkung und evt. eine Verbesserung des Lösungspotentials für jene Probleme bildet. Das zumindest war *ein* Motiv, warum etwa R. Dworkin den Gedanken einer «liberalen Gemeinschaft»[37] vorgebracht hat. Eine liberale Gesellschaft gilt als

33 J. FEINBERG 1990, S. 121.
34 Siehe hierzu J. HABERMAS 1993, «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», in: Ch. TAYLOR 1993, S. 171ff.
35 Siehe dazu ausführlich J. HABERMAS 1992, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., S. 112ff. und 468ff.
36 Siehe seine Ausführungen in J. HABERMAS 1993.
37 R. DWORKIN 1989, *Liberal Community*, a.a.O.

stabiler, wenn sich ihre Mitglieder auch mit der Konzeption eines gemeinsamen Guten identifizieren können[38]. Nach Dworkin soll das Konzept einer «liberalen Gemeinschaft» nur formale Strukturen enthalten:

> «The collective life of a political community includes its official political acts: legislation, adjudication, enforcement, and the other executive functions of government. An integrated citizen will count his community's success or failure in these formal political acts as resonating in his own life, as improving or diminishing it. On the liberal view, nothing more should be added. These formal political acts of the community as a whole should be taken to exhaust the communal life of a political body, so that citizens are understood to act together, as a collective, only in that structured way»[39].

Nun muss man gegen Dworkin einwenden, dass trotz der formalen Restriktion eine «liberale Gemeinschaft» gerade keine universale oder auch formale Konzeption eines Guten ausbilden kann, da jede Gemeinschaft eine partikulare wird. Ihre besonderen Umstände und die besonderen Erfahrungen ihrer Geschichte machen sie zu einer unter anderen, und diese Partikularität wird mit den Wertbegriffen des gemeinsamen Guten in der einen oder anderen Weise verschmelzen. Würde daher der obige Konflikt zwischen Rechtsansprüchen unterschiedlicher Gemeinschaften unter dem Gesichtpunkt der «liberalen Gemeinschaftlichkeit» behandelt, so wären es, trotz des formalen Vorbehalts, immer besondere Wertperspektiven, in deren Perspektive die anstehenden Probleme gelöst werden würden. Statt um eine neutrale Abwägung von Rechtsansprüchen ginge es um Fragen der «Wertabschätzung der jeweiligen Kultur»[40], die jetzt aber gemäss eines zu unterstellenden, gemeinsamen Guten, das notwendigerweise eine partikulare und besondere Konzeption ist, zu lö-

38 Auch J. Rawls greift zur Sicherung der Stabilität demokratischer Gesellschaften angesichts des Faktums des Pluralismus auf liberale Konzeptionen von Gemeinschaft zurück, siehe z.B. J. RAWLS 1992, «Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses», in: ders. 1992, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M.; dazu meine Kritik: G. LOHMANN, «Soziale Gerechtigkeit und soziokulturelle Selbstdeutungen. Relativismus bei Marx, Walzer und Rawls», in: H.-J. KOCH, M. KÖHLER, K. SEELMANN (Hg.), *Theorien der Gerechtigkeit*, Stuttgart, ARSP-Beiheft 56, S. 233ff.

39 R. DWORKIN 1989, S. 450.

40 J. HABERMAS, «Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat», in: Ch. TAYLOR 1993, S. 173; Habermas weist auf die Gefahr einer solchen Wendung mit Bezug auf den Vorschlag hin, den Ch. Taylor im gleichen Band macht.

sen wäre. Das wäre, gegenüber den liberalen Prämissen, ein Selbstwiderspruch.

Auch von einer anderen Seite gesehen ist es wenig plausibel, dass zur Lösung *dieser* Probleme die Bezugnahme auf eine liberale Gemeinschaftlichkeit für den einzelnen Vorteile bringt (Für andere Fragen, etwa die nach den Motivationsquellen formaler Demokratie, sieht die Sache anders aus.). Nicht nur erscheint Dworkins formale Konstruktion in der Tat als «too meager» und als eine zu artifizielle Konstruktion. Wenn es keinen Unterschied gäbe zwischen der ethischen Konzeption eines gemeinsamen Guten und den formalen Standards einer liberalen Politik, warum sollte der einzelne sich zweimal mit den gleichen formalen Strukturen identifizieren? Das Problem der gesuchten und zugleich gefährdeten Neutralität in der Frage der Abwägung und Schlichtung konkurrierender Ansprüche, die aus der Beachtung des notwendigen Gemeinschaftsbezuges jeder individuellen Selbstverwirklichung resultieren, lässt sich also nicht direkt durch die Bezugnahme auf eine «liberale Gemeinschaftlichkeit» demokratischer Gesellschaften lösen, sondern erfordert die politisch auszufechtende Balance zwischen einer moralisierten Öffentlichkeit, der rechtsstaatlichen Verwirklichung subjektiver Rechte und dem grundgesetzlich verankerten Vorbehalt der Universalität der Menschenrechte[41].

41 Diese hier nur angedeutete Behauptung hoffe ich in einer demnächst erscheinenden Veröffentlichung auszuführen.