

Eduardo Rivera-López

Kommunitaristische Paradoxe¹

"Der Kult des Lokalkolorits ist eine neuere europäische Mode, die unsere Nationalisten eigentlich als ausländisch ablehnen müßten."

(J. L. Borges 1989, 270)

Abstract: Two basic kinds of communitarians are discriminated. 'Weak communitarians' reject only the liberal metaethical theses that I call 'universalism' and 'neutralism', but endorse liberal norms and institutions at the normative level. 'Strong communitarians' condemn liberalism at both levels: they reject not only universalism and neutralism, but also substantive liberal norms defending communitarian values (family, tradition, solidarity, etc.). This article intends to show certain internal paradoxes of these two versions of communitarianism.

Einleitung

Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit überhaupt eine fruchtbare philosophische Diskussion zwischen Kommunitaristen und Liberalen zustande kommen kann?

Wie in jedem anderen Bereich oder Fach kann eine solche Diskussion nur dann fruchtbar sein, wenn sie rational ist; und sie kann nur dann rational sein, wenn den beiden Seiten irgendwelche Überzeugungen gemein sind. Wo *keinerlei* Gemeinsamkeit besteht, läßt sich nicht diskutieren. Der Gedankenaustausch ähnelt dann weniger einer rationalen Diskussion als dem, was man in Anlehnung an Kuhn eine Auseinandersetzung zwischen Paradigmen nennen könnte. Eine rationale Diskussion ist also – um es noch einmal zu sagen – nur möglich, wo zumindest einige Überzeugungen geteilt werden und zumindest einige Ausdrücke für beide Seiten die gleiche Bedeutung haben.

Man beachte jedoch, daß meine Behauptung bedingt ist: *Wenn* man eine rationale Diskussion will, *dann* braucht man gewisse geteilte Überzeugungen. Damit ist nicht gesagt, *daß* eine solche Diskussion stattfinden *soll* oder *kann*. Es könnte durchaus sein, daß alle philosophischen (oder wissenschaftlichen) Diskussionen Auseinandersetzungen zwischen Paradigmen sind. Ich will dem hier nicht nach-

¹ Für interessante Diskussionen danke ich den Teilnehmern des Seminars zum Kommunitarismus, das unter Leitung von Ernesto Garzón Valdés im Sommersemester 1993 am Institut für Politikwissenschaft der Universität Mainz stattfand. Dank schulde ich auch Michael Baumann und Ruth Zimmerling für kritische Anmerkungen zu einer früheren Fassung und für Unterstützung bei der Erstellung der deutschen Version dieser Arbeit.

gehen. Vielmehr werde ich *voraussetzen*, daß eine rationale Diskussion zwischen Kommunitaristen und Liberalen möglich ist.

Die ersten zwei Überzeugungen, von denen ich annehmen will, daß beide Positionen sie teilen, ergeben sich aus dem bisher Gesagten: (1) daß eine rationale Diskussion Übereinstimmung bezüglich einiger Überzeugungen erfordert und (2) daß in diesem Fall eine rationale Diskussion möglich ist. Daran schließt sich sofort die Frage an, wie denn diese geteilten Überzeugungen im vorliegenden Fall aussehen mögen. Ich will hier nicht irgendeine mögliche Liste erschöpfend darstellen, sondern nur zwei Aspekte nennen, in denen meines Erachtens Übereinstimmung unverzichtbar ist. Der erste bezieht sich auf den Begriff der logischen Konsistenz. Ich werde annehmen, daß (3) sowohl der Kommunitarismus als auch der Liberalismus davon ausgehen, daß Konsistenz eine notwendige Bedingung für die Annehmbarkeit einer Moraltheorie ist. Damit ist auch die Akzeptanz der standardmäßigen Logik sowie gegebenenfalls ihrer Erweiterungen impliziert. Zugleich bedeutet es die Ablehnung gewisser 'alternativer Logiken' (eben solcher, die irgendein standard-logisches Prinzip bestreiten).² Und schließlich werde ich annehmen, daß (4) beide Seiten auch davon ausgehen, daß eine weitere notwendige Bedingung für die Annehmbarkeit einer Moraltheorie ihre Vereinbarkeit mit Tatsachenaussagen ist, die als wahr oder zumindest als bestätigt gelten.

Was ich mir mit der vorliegenden Arbeit vorgenommen habe, ist in gewissem Sinne eine Suche: nämlich die Suche nach dem, was man einen echten und konsistenten Kommunitaristen nennen könnte, also nach jemandem, der eine kommunitaristische Theorie vertritt, die keine widersprüchlichen Behauptungen enthält und von jeder anderen Moraltheorie unterscheidbar ist.

I.

Ein großer Teil der theoretischen Ausführungen von Kommunitaristen zielt auf eine kritische Analyse der Gegenposition *par excellence*, also des Liberalismus (vor allem in seiner Kantischen Version). Es scheint mir daher angebracht, die Grundlage für die verschiedenen theoretischen Fassungen, die der Kommunitarismus annehmen kann, in dieser Kritik zu suchen.

Die erste Frage, die mir hinsichtlich der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus interessant erscheint, ist die nach der eigentlichen Zielscheibe der Kritik.

² Das scheint auf den ersten Blick ziemlich unschuldig, ist es aber nicht mehr, wenn man an Aussagen denkt wie: "... the tragic protagonist [der nach MacIntyre die typische Situation moralischer Agenten darstellt] cannot do everything that he or she ought to do. This 'ought', unlike Kant's, does not imply 'can'. Moreover any attempt to map the logic of such 'ought' assertions on to some modal calculus so as to produce a version of deontic logic has to fail." (MacIntyre 1985, S. 224) Dies gilt noch mehr, wenn man bedenkt, daß zumindest einige Kommunitaristen wesentliche Aspekte der Philosophie Hegels übernehmen. Wenn die Diskussion zwischen Kommunitaristen und Liberalen als Neuauflage der Diskussion zwischen Kantianern und Hegelianern anzusehen wäre, dann wären wir wohl tatsächlich zu einem Dialog zwischen Tauben verdammt.

Wie jede andere Denkströmung hat auch der Liberalismus zahlreiche Facetten, und verschiedene Kritiken können auf jeweils andere Aspekte gerichtet sein, deren Unterscheidung ratsam ist. So benennt etwa Michael Walzer zwei Angriffsziele (1990a, bes. 7-11):³ einerseits den Liberalismus in seiner theoretischen Ausprägung, also die liberale politische oder politik-philosophische Theorie, und andererseits den Liberalismus in seiner praktischen Version, d. h. die real existierenden liberalen Gesellschaften (in Anlehnung an Walzer werde ich letzteres die 'liberale Praxis' nennen). Wie Walzer selbst richtig bemerkt, führt diese Unterscheidung zu zwei Kritiken, die zumindest auf den ersten Blick miteinander in Widerspruch zu stehen scheinen.

Auf der einen Seite richtet sich die Kritik direkt gegen die liberale Theorie. Sie wirft der liberalen Theorie vor, ein allzu abstraktes Modell vom Individuum bzw. vom moralischen Agenten entworfen zu haben. Sandel nennt dieses liberale Ich ein "transzendentes Ich" oder auch "unencumbered self", wobei er sich auf die seiner Meinung nach wichtigsten Versionen liberaler Theorie – die Theorien von Kant und von Rawls – bezieht (vgl. Sandel 1984, bes. 85). Es handele sich um ein moralisches Ich, das der moralischen oder psychologischen Wirklichkeit der Individuen von Fleisch und Blut nicht entspreche.

Auf der anderen Seite richtet sich die Kritik gegen die liberale Praxis, also gegen die liberalen Gesellschaften. Diese Praxis habe allzu egoistische, vereinzelte, bindungslose Individuen ohne Solidaritätsgefühl und gemeinsame Ideale hervorgebracht. Indirekt richtet sich diese Kritik auch gegen die liberale Theorie, insofern diese eine nicht wünschenswerte moralische Praxis widerspiegele und teilweise sogar zu verantworten habe.

Nach der ersten Kritik gibt also die liberale Theorie die moralische Wirklichkeit der Menschen in Gesellschaft – und zwar auch der Menschen, die in liberalen Gesellschaften leben – nicht angemessen wieder; nach der zweiten dagegen gibt die liberale Theorie die moralische Wirklichkeit der Menschen in den liberalen Gesellschaften, d. h. die liberale Praxis, sehr wohl zutreffend wieder, nur habe diese Praxis eben unerwünschte moralische Folgen.

Ich will hier das Problem, daß diese beiden Kritiken offenbar miteinander (zumindest) in Konflikt stehen, und die Frage, wie zwischen ihnen vermittelt werden könnte, nicht behandeln. Vielmehr interessiert mich eine andere Unterscheidung innerhalb des Liberalismus, die zu zwei Kritiken führt, die denen Walzers ähneln, aber nicht völlig entsprechen. Diese Unterscheidung ist *innerhalb* der liberalen Theorie angesiedelt. Man kann nämlich meines Erachtens in der Moraltheorie (bzw. der Menge von Moraltheorien), die wir 'liberal' nennen, zwei Ebenen unterscheiden (eine entsprechende Unterscheidung läßt sich im übrigen für jede Moraltheorie treffen):

Erstens handelt es sich um die Ebene, die ich (ohne Anspruch auf allzu große terminologische Strenge) die 'metaethische' oder Begründungsebene nennen will. Auf dieser Ebene lassen sich zwei liberale Thesen identifizieren. Die erste, die man 'Universalismus' oder 'universalistische These' nennen kann, besagt, daß uni-

³ Ich ändere die Reihenfolge, in der Walzer seine zwei Kritiken vorbringt.

versale ethische Normen begründet werden können, wobei 'universal' bedeutet, daß diese Normen unabhängig von den verschiedenen Auffassungen vom Guten oder den Zielen von Gesellschaften oder Individuen Geltung besitzen. Eine zweite These, die des 'Neutralismus' oder die 'neutralistische These', besagt, daß solche ethischen Normen begründet werden können, die gegenüber den verschiedenen Auffassungen vom Guten bzw. gegenüber den Zielen von Gesellschaften oder Individuen neutral sind.

Ich möchte auf diese zwei liberalen Thesen etwas genauer eingehen, um ihre Unterschiede präzise herauszuarbeiten. Daß es Normen gibt, deren Geltung universal ist, bedeutet insbesondere, daß ihre moralische *Verbindlichkeit* nicht von irgendeinem sozialen oder geographischen Kontext abhängt. Ihnen zu gehorchen, ist moralische Pflicht für jedes Individuum, unabhängig von seinem Kontext oder seiner Auffassung vom Guten. In *gewissem Sinne* sind offenbar alle universalen moralischen Normen neutral, denn sie gelten unabhängig von individuellen oder gesellschaftlichen Zwecken und Vorstellungen vom Guten. Das ist aber nicht die Bedeutung von 'neutral', die bei der zweiten, der 'neutralistischen' These gemeint ist. Für den Liberalismus ist es möglich, gewisse Normen zu begründen, die nicht nur universal gültig, sondern auch *unabhängig*, d. h. begrifflich an keine Vorstellung vom Guten gebunden sind. Ihr Gehalt (nicht ihre Geltung oder Verbindlichkeit) ist von keiner Auffassung vom Guten 'verseucht'. Wenn die neutralistische These richtig ist, dann heißt dies, daß es zumindest unter bestimmten Umständen für einen moralischen Agenten möglich ist, sich von seiner Auffassung vom Guten (d. h. von seinem sozialen Umfeld, seinen Zielen, seiner Tradition usw.) freizumachen und unabhängig von diesen Kontexten eine moralische Reflexion zu leisten. Von der universalistischen These wird so etwas dagegen nicht notwendigerweise impliziert.

Unter Hinzuziehung bestimmter zusätzlicher Prämissen ist es wahrscheinlich möglich, zwischen der universalistischen und der neutralistischen These eine Inferenzbeziehung zu finden. Vom Standpunkt des Liberalismus stellt Neutralität offenbar einen *Grund* für die Überzeugung dar, daß die Normen universale Geltung haben; im übrigen kann für einen Liberalen eine Norm nur dann universale Geltung besitzen, wenn ihr Gehalt nicht von irgendeiner spezifischen Auffassung vom Guten oder Tradition abhängt. Diese Schlußfolgerung ist jedoch für meine Zwecke hier nicht nötig. Tatsächlich ist zumindest eine Theorie denkbar, die eine bestimmte Auffassung vom Guten vertritt und zugleich behauptet, daß sie universale Geltung habe.⁴ Und zumindest als logische Möglichkeit gilt dies auch für eine Theorie, deren Gehalt neutral ist, die aber nicht für jedes Individuum in jeder Gesellschaft bzw. in jedem kulturellen Kontext moralisch verbindlich ist.

Wichtig ist, daß der Liberalismus beide Thesen braucht und auch vertritt und daß beide Zielscheibe der kommunistischen Kritik sind.

⁴ Beispiele für universalistische Theorien, die nicht die neutralistische These vertreten, sind etwa der Marxismus oder auch die eine oder andere Version des Perfektionismus. Auch der Anspruch, eine bestimmte Religion weltweit durchzusetzen, läßt sich in diese Richtung interpretieren.

Zweitens gibt es die 'normative' oder substantielle Ebene. Hier geht es um die Menge 'liberaler' Werte oder Normen selbst. Auf dieser Ebene ist das angesiedelt, was ich die 'substantielle liberale Theorie' nennen will, also individuelle Rechte, religiöse Toleranz, Meinungs- und Redefreiheit, die Normen der Verteilungsgerechtigkeit, der Wert der individuellen Autonomie, die liberale Demokratie usw.

Im Hinblick auf diese Unterscheidung lassen sich zwei häufig vorgebrachte kommunitaristische Argumente gegen den Liberalismus einordnen, die – wie schon gesagt – mit den beiden von Walzer genannten Kritiken zusammenhängen, sich aber insbesondere auf die beiden eben unterschiedenen Ebenen der liberalen Theorie beziehen:

Erstens richtet sich eine Kritik gegen den metaethischen Aspekt des Liberalismus, und zwar zunächst gegen die beiden liberalen Thesen auf dieser Ebene. Einerseits wird die neutralistische These kritisiert: Die Behauptung, die substantiellen liberalen Normen seien neutral gegenüber jeder Auffassung vom Guten, setze ein völlig abstraktes, von jedem konkreten sozialen Umfeld gereinigtes Modell des moralischen Agenten voraus. Es geht hier nicht wie in Walzers erster Kritik darum, daß ein solcher Agent 'irreal' ist, also der liberalen Praxis nicht entspricht. Das Modell vom moralischen Agenten sei vielmehr schon auf der theoretischen Ebene angreifbar, weil es wesentlicher Züge entbehre, die Moralität erst ermöglichen, nämlich vor allem der Einbindung in einen 'narrativen Rahmen', eine bestimmte Geschichte oder Tradition, wie immer diese beschaffen sei. Andererseits wird auch der liberale Universalismus kritisiert und behauptet, die Zugehörigkeit zu einem Kontext oder einer Tradition sei gerade die Quelle der Legitimität moralischer Normen. Eine Norm könne nur dann für mich verbindlich sein, wenn sie dem gemeinschaftlichen Rahmen entstamme, dem ich angehöre. Das aber heißt, daß sich die Verbindlichkeit einer bestimmten Auffassung der Moral nicht universal ausdehnen läßt.

Diese beiden Aspekte der Kritik – der gegen den Neutralismus und der gegen den Universalismus gerichtete – hängen naturgemäß sehr eng zusammen und scheinen in der kommunitaristischen Argumentation kaum unterschieden zu werden.

Zweitens wendet sich eine Kritik gegen die substantielle liberale Theorie, weil diese allzu individualistische Werte vertrete, den Egoismus und das Auftreten von 'Trittbrettfahrern' begünstige und damit Gemeinschaftstugenden wie Patriotismus und Solidarität schwäche.

Die Beziehung zwischen diesen beiden Kritiken scheint auf den ersten Blick weniger konfliktiv als die der beiden Kritiken bei Walzer. Man könnte im Gegenteil sogar eine argumentative Verbindung etwa der folgenden Art herstellen: Das von der metaethischen liberalen Theorie vertretene Modell des moralischen Agenten ist ein fleischloses, neutrales, 'rational-egoistisches' moralisches Ich, das bei der Wahl seiner Ziele alle gemeinschaftlichen Bande abzuschütteln in der Lage ist; ihm fehlen folglich die wesentlichen Attribute eines wahren moralischen Agenten, so daß es selbstverständlich auch zu moralentleerten substantiellen Normen und Werten führt. Die erste Kritik ist jedoch in gewisser Weise viel schwächer als die zweite, und wenn auch vielleicht die zweite die erste (oder zumindest

eine gewisse Interpretation der ersten) voraussetzt, gilt das Umgekehrte nicht notwendigerweise. Darüber hinaus denke ich aber, daß die beiden Kritiken grundlegend verschiedene theoretische Positionen innerhalb des Kommunitarismus widerspiegeln. Ich will daher jede von ihnen ein wenig eingehender analysieren.

1. Die erste Kritik ist meines Erachtens ein typisches Merkmal jeder kommunitaristischen Position. Sie besagt im Grunde folgendes: Der Liberalismus beansprucht, eine gegenüber verschiedenen Auffassungen vom Guten, individuellen Werthaltungen, Zielen usw. 'neutrale' Theorie zu sein. Die substantiellen Normen des Liberalismus (individuelle Rechte, Prinzipien der Gerechtigkeit usw.) setzen nach liberaler Vorstellung keine bestimmte Auffassung vom Guten voraus, sondern bilden nur einen Rahmen für die Entwicklung der unterschiedlichsten Ideale vom Guten. Dies sei jedoch (nach der kommunitaristischen Kritik) ein unhaltbarer Anspruch, der sogar jede Moralität unmöglich mache, da eine solche doch immer mit einer bestimmten Auffassung vom Guten verbunden sein müsse. Es liegt nahe zu denken, daß der Grund für die Ablehnung des liberalen Universalismus in dieser Verneinung des Neutralismus liegt (worauf ich hier allerdings nicht näher eingehen will). Sicher ist jedenfalls, daß die Unmöglichkeit, Abstand zu nehmen und sich auf einen neutralen Standpunkt zu stellen, es schwer vorstellbar macht, daß irgendeine Moralvorstellung universal gültig sein könnte. Genau wie ihre Begründung und ihr Inhalt entsteht auch ihre Verbindlichkeit auf partikularistische Weise. Der Kommunitarismus ist damit also ein ganz typischer Vertreter des moralischen Partikularismus, d. h. der Negation des Universalismus.

Der universalistische Anspruch des liberalen Neutralismus hat in den Augen der Kommunitaristen dazu beigetragen, im Rahmen liberaler Praxis ein irriges, ja sogar gefährliches Selbstverständnis zu nähren: daß nämlich die eigene liberale Theorie und Praxis über jeder Tradition stehe bzw. keine eigene Tradition habe, daß also ihre Werte nicht von irgendwelchen konkreten historischen oder gesellschaftlichen Umständen abhängen. MacIntyre drückt diese Ansicht folgendermaßen aus:

"When men and women identify what are in fact their partial and particular causes too easily and too completely with the cause of some universal principle, they usually behave worse than they would otherwise do."
(MacIntyre 1985, 221)

Noch konkreter meint Walzer, dieser universalistische Anspruch habe bis heute schreckliche Folgen wie etwa die Rechtfertigung des Imperialismus und der Unterjochung vermeintlich 'barbarischer' oder 'rückständiger' Nationen. Der liberale Universalismus (den er dem sogenannten *covering-law universalism* zurechnet) sei, so Walzer, "always a cover for expansion and exploitation", oder mit einer theologischen Metapher: "Covering-law universalism is a jealous God, and all other gods but mine are idols." (Walzer 1990b, 541)

Man beachte jedoch, daß diese Kritik nichts darüber sagt, wie der Inhalt der konkreten Auffassung vom Guten in einer Gemeinschaft aussehen sollte. Darüber hinaus ist der Kritik zu entnehmen, daß die liberale Theorie selber auf der substantiellen Ebene eine Auffassung vom Guten widerspiegele und daß die liberale Praxis eine Tradition sei wie jede andere auch. Diese Auffassung vom Guten

proklamiere unter anderem individuelle Rechte, den Wert der Autonomie, die Freiheit, (innerhalb gewisser Grenzen) unterschiedliche Lebenspläne zu verfolgen usw. Die erste Kritik des Kommunitarismus besagt also nur, daß sich die liberale Theorie irrt, wenn sie behauptet, gegenüber bestimmten Werten oder Auffassungen vom Guten neutral zu sein bzw. wenn sie einen universalistischen Anspruch vertritt.

Wenn aber der universalistische und der neutralistische Anspruch des Liberalismus tatsächlich unerfüllbar wären, dann würde dies bedeuten, daß wir sozusagen an bestimmte Mengen von Werten oder Idealen 'gebunden' wären, die wir nicht aus der Distanz neutral beurteilen könnten. Der eigene Rahmen wäre dann – um ein bei den Kommunitaristen häufig vorkommendes Wort zu benutzen – 'unentrinnbar', weil er uns als moralische Agenten erst konstituieren würde. Taylor drückt diesen Gedanken unmißverständlich aus:

"... our discussion of identity indicates rather that it belongs to the class of the inescapable, i. e., that it belongs to human agency to exist in a space of questions about strongly valued goods, prior to all choice or adventitious cultural change." (Taylor 1989, 31)

Das impliziert nun aber notwendigerweise, daß jemand, der einer liberalen Gesellschaft (die die Werte der substantiellen liberalen Theorie vertritt) angehört, davon ebenfalls keinen Abstand gewinnen kann und folglich liberal sein *muß*. Es kann daher nicht überraschen, daß dies auch für die Kommunitaristen selbst gilt. Tatsächlich ist es so, daß offenbar keiner der bedeutenden Kommunitaristen etwa auf den Diskurs der individuellen Rechte oder der demokratischen Werte zu verzichten bereit ist: Keiner will in einen präliberalen Konservatismus zurückfallen. Bei Walzer etwa heißt es dazu:

"The language of individual rights – voluntary association, pluralism, toleration, separation, privacy, free speech, the career open to talents, and so on – is simply inescapable. Who among us seriously attempts to escape? If we are situated selves [...] then our situation is largely captured by that vocabulary." (Walzer 1990a, 14)

Anders ausgedrückt sagt Walzer damit folgendes: Wenn die kommunitaristische Kritik richtig ist, wenn es also zutrifft, daß die metaethische liberale Theorie falsch ist und unsere Identität von dem Rahmen bzw. der Tradition, zu der wir gehören, bestimmt wird, und wenn es richtig ist, daß der Liberalismus eine Tradition ist, dann müssen wir, die wir der liberalen Tradition angehören, Liberale sein. Kurz gesagt: Wer in einer liberalen Gemeinschaft auf der metaethischen Ebene Kommunitarist ist, muß auf der substantiellen Ebene ein Liberaler sein.

2. Die zweite Kritik führt zu einer substantiell stärkeren Position, weil sie den Liberalismus nicht nur in metaethischer Hinsicht (also für seinen liberalen Neutralismus), sondern auch in substantieller Hinsicht kritisiert. Sie besagt, daß nicht nur die metaethische, sondern auch die *substantielle* liberale Theorie – also die liberalen Werte und Normen – abzulehnen seien. Warum sollen diese Werte aber abgelehnt werden? Weil zwar der Liberalismus, wie die erste Kritik (im Gegensatz zur metaethischen liberalen Theorie) feststellt, eine Tradition und ein gemeinschaftlicher Rahmen wie alle anderen sein mag, die substantielle liberale

Theorie aber dazu geführt habe, daß dieser Rahmen nicht hinreichend *homogen* sei. Der Liberalismus sei zwar eine Tradition, aber eine allzu schwache. Hier erhält die vom Kommunitarismus häufig vertretene Vorstellung, daß Moral eine Auffassung vom Guten und die Identität eines moralischen Agenten einen gemeinschaftlichen Rahmen voraussetzt, eine erheblich andere und viel stärkere Bedeutung als im Fall der ersten Kritik. Es wird nämlich die Notwendigkeit einer *gemeinschaftlichen* Auffassung vom Guten und vom moralischen Agenten vertreten, also einer Auffassung, in der Werte oder Tugenden wie Solidarität, Familien-, Nachbarschafts- und nationale Bande vorherrschen. Gerechtigkeit wird lediglich als bittere Arznei verstanden, als ein kleineres Übel, wenn eine Gemeinschaft krank ist und keine wahren Tugenden mehr hat.

Paradigmatisch ist die Position Sandels, wenn dieser auf das Problem der Umstände der Gerechtigkeit in der Rawlsschen Theorie eingeht. Die Umstände der Gerechtigkeit subjektiver Art bestehen grundlegend in begrenztem Altruismus und neidfreiem Eigeninteresse. Wenn diese Umstände vorliegen – so Sandel – dann ist Gerechtigkeit logischerweise notwendig. Sie liegen aber genau dann vor, wenn andere Tugenden, wie die schon genannten, *nicht* vorhanden sind. Zur Erläuterung seines Arguments verweist Sandel auf das Beispiel der Familie. In einer Familie mit starken Gefühlsbindungen und einer gewissen Harmonie herrscht Großzügigkeit. Niemand ist ständig hinter dem her, was ihm nach Gerechtigkeitskriterien zukommt. Wenn aber die Harmonie abnimmt und Konflikte zunehmen, dann verlieren Zuneigung und Spontaneität ihre Wirkung, und man muß auf Gerechtigkeit und die Einhaltung der Rechte jedes einzelnen zurückgreifen (Sandel 1982, 33). Heißt das aber, daß eine moralische Verbesserung eingetreten wäre? Keineswegs, sondern im Gegenteil: "If an increase in justice does not necessarily imply an unqualified moral improvement, it can also be shown that in some cases, justice is not a virtue but a vice." (Sandel 1982, 34) Das entspricht ganz der Sichtweise Humes, die Sandel in diesem Zusammenhang zitiert:

"Increase to a sufficient degree the benevolence of men, or the bounty of nature, and you render justice useless, by supplying its place with much nobler virtues, and more favourable blessings." (Zitiert nach Sandel 1982, 32)

Wenn diese Kritik richtig wäre, dann ginge es nicht mehr nur darum, daß eine Gesellschaft irgendeine Auffassung vom Guten vertreten soll, sondern – wie schon gesagt – auch darum, daß dies eine Auffassung vom Guten mit *gemeinschaftlichen* im Gegensatz zu individualistischen Zügen sein sollte.

Ein weiteres Beispiel zur Illustration dieser Kritik ist der Patriotismus, wie ihn bekanntlich MacIntyre diskutiert. Als Haltung unbedingter Loyalität gegenüber einer Gemeinschaft oder Nation könne Patriotismus nur entstehen, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Man müsse eine besondere Art von Dankbarkeit oder Verpflichtung gegenüber seiner Nation empfinden, und zwar nicht deswegen, weil man von ihr irgendwelche konkreten Vorteile empfangen hätte, sondern weil es die *eigene* Nation sei (MacIntyre 1993, 86). Diese Beziehung zur eigenen Nation könne aber nur dann greifen, wenn diese für eine Person einen

höheren Wert darstellt, so daß ihr Leben ohne sie ihren Sinn verliert (daher auch die Bereitschaft, es für sie zu opfern). Diese Wertschätzung entstehe ihrerseits aus der Überzeugung, daß die eigene Nation eine besondere historische Mission zu erfüllen habe, die ihrer Existenz erst Sinn verleiht.

Man kann sicher darüber streiten, ob *alle* diese Bedingungen notwendigerweise erfüllt sein müssen, um patriotische Bindungen zu erzeugen; nicht zu bezweifeln ist aber, daß eine liberale Gesellschaft *keine* von ihnen erfüllt. Liberale Gesellschaften beschränken sich (jedenfalls nach der liberalen Theorie) darauf, einen gewissen Rahmen von Regeln zu schaffen, die es den Menschen erlauben, ihre unterschiedlichen Ziele zu verfolgen; weder gibt es eine 'Mission', die zu erfüllen wäre, noch einen einenden Zweck. Der Liberalismus ist folglich nach dieser zweiten Kritik nicht nur abzulehnen, weil er klammheimlich eine bestimmte Auffassung vom Guten verkörpert, sondern auch deswegen, weil diese Auffassung vom Guten die Entstehung der für die Konstituierung moralischer Agenten und die Herausbildung echter moralischer Tugenden (für die der Patriotismus ein Beispiel ist) notwendigen gemeinschaftlichen Bande nicht gestattet.

II.

Je nach ihrer Haltung in bezug auf die beiden geschilderten kritischen Positionen lassen sich zwei Arten von Kommunitaristen unterscheiden: Einerseits gibt es solche – ich werde sie 'schwache' Kommunitaristen nennen –, die sich nur der ersten Kritik anschließen und es z. B. für möglich halten, zugleich Kommunitarist und liberal zu sein (wenn nämlich der eigene Rahmen durch die substantiellen liberalen Werte gebildet wird). Nach Meinung der schwachen Kommunitaristen stellt der Liberalismus als substantielle Theorie und als politische Praxis – anders als es die metaethische liberale Theorie behauptet – eine Tradition und eine Auffassung vom Guten wie jede andere auch dar. Er ist außerdem weitgehend auch der gemeinschaftliche Rahmen der Kommunitaristen selbst. Sie wollen also ihre eigenen Grundprinzipien nicht aufgeben und sehen sich, wie Walzer sagt, an deren Vokabular 'gefesselt'. Andererseits gibt es auch diejenigen, die man 'starke' Kommunitaristen nennen könnte. Diese vertreten beide Positionen, wobei sie besonders die zweite betonen; sie meinen also, eine echte Tradition verlange mehr als der Liberalismus bieten könne. Diese Kommunitaristen sind auch mit dem Inhalt der substantiellen liberalen Werte nicht einverstanden, weil sie glauben, diese könnten nicht die für die Entstehung echter moralischer Tugenden notwendigen Bindungen schaffen. Betrachten wir die beiden Typen des Kommunitarismus nun etwas genauer.

1. Der schwache Kommunitarismus vertritt, wie wir gesehen haben, eine ziemlich moderate Position. Er besteht nicht auf bestimmten, den liberalen entgegengesetzten Werten, sondern betont lediglich, daß zwischen den Werten, die das moralische Ich konstituieren, und denen des Kontexts oder Rahmens, in den dieses Ich gehört, ein notwendiger Zusammenhang besteht. Dieser Rahmen sei insofern konstitutiv, als er die Auffassung vom Guten und die letzten Zwecke

jedes Individuums bestimme. Der Rahmen kann nun seinerseits liberal oder nichtliberal sein. Im ersten Fall – also im Fall des Kontexts der Kommunitaristen selbst – seien die zugehörigen Individuen darauf festgelegt, liberal zu sein, da ja der Rahmen 'unentrinnbar' sei. Genauer gesagt müßten sie, sofern sie sich nichts vormachen und glauben wollten, sie seien aus irgendeinem universalen, neutralen Grund liberal, auf der substantiellen Ebene liberal und zugleich auf der metaethischen Ebene kommunitaristisch sein.

Die Frage ist nun, ob diese ethische Position konsistent ist. Kann man wirklich auf der substantiellen Ebene – wie ich sie weiter oben definiert habe – liberal sein, ohne es auch auf der metaethischen Ebene zu sein? Ich denke, daß dies nicht möglich ist. Der Hauptgrund dafür ist, daß die beiden Ebenen nicht logisch unabhängig sind, sondern in einer engen logischen Beziehung stehen. Ich will versuchen, diese Beziehung zwischen den substantiellen liberalen Thesen und der metaethischen universalistischen These deutlich zu machen.

Ein schwacher Kommunitarist müßte behaupten, daß man zwar auf der substantiellen Ebene liberal sein (also individuelle Rechte, politische Freiheiten, den Individualismus usw. verteidigen) kann, daß aber diese Werte nur für liberale Gesellschaften gelten (d. h. er müßte diesbezüglich den Partikularismus vertreten). Ich denke, ein guter Weg um zu erklären, warum das nicht möglich ist und wo der Kern des Problems liegt, ist der Rückgriff auf ein konkretes Beispiel.

Angenommen, wir vertreten die substantielle liberale Theorie (in irgendeiner ihrer möglichen Varianten). Um mich nicht auf innerhalb des Liberalismus unsicheres Gebiet zu begeben, will ich ein unumstrittenes Beispiel nehmen: die Religionsfreiheit. Ein schwacher Kommunitarist muß als ethischer Partikularist die Existenz verschiedener Traditionen, verschiedener Gemeinschaften mit unterschiedlichen Werten akzeptieren, von denen jede eine bestimmte Auffassung vom Guten, eine bestimmte Menge von Zielen verkörpert. Ein schwacher Kommunitarist, der einer liberalen Gesellschaft angehört, wird also die Meinung vertreten, daß seine Gemeinschaft das gleiche Recht hat, ihre liberalen Werte zu verteidigen, wie jede andere Gemeinschaft das Recht auf Verteidigung ihrer jeweiligen Auffassung vom Guten hat, also auch eine Gemeinschaft, die ein religiös begründetes Ideal menschlicher Vortrefflichkeit vertritt. Der schwache Kommunitarist müßte seine eigenen Werte und die seiner Gemeinschaft für ebenso gültig halten wie die einer Gemeinschaft, in der keine Religionsfreiheit herrscht und eine bestimmte Religion zwangsweise durchgesetzt wird.

Andererseits hält die substantielle liberale Theorie (die der schwache Kommunitarist verfechten würde, da er ja selbst in diesen Rahmen gehört) die Tatsache, daß man in Land *A* oder in Land *B* geboren ist, für die Bestimmung, ob ein Individuum ein bestimmtes Recht besitzt, für irrelevant. Ein Liberaler wird sagen, daß das Individuum wichtiger ist als die Nation und daß eine Nation, in der eine Religion zwangsweise durchgesetzt wird, eine Gesellschaft ist, in der Rechte verletzt und Meinungen unterdrückt werden. Denn welchen Grund könnte ein Liberaler haben, religiöse Diskriminierung in Land *A* für schlecht und in Land *B* für gut zu halten? So etwas zu behaupten, wäre mit wesentlichen Aspekten der substantiellen liberalen Position unvereinbar.

Wenn meine Argumentation bezüglich des schwachen Kommunitarismus richtig und das gewählte Beispiel hinreichend repräsentativ ist (wovon ich ausgehe), dann heißt das, daß es eine enge argumentative Verbindung zwischen typisch liberalen substantiellen Normen und (zumindest) der universalistischen metaethischen These gibt: Man kann nicht auf der substantiellen Ebene wirklich liberal sein, ohne auch davon überzeugt zu sein, daß die liberalen Normen unabhängig von spezifischen Kontexten, Gemeinschaften und Nationen gelten.

2. Kommen wir nun zum starken Kommunitarismus. Man könnte meinen, daß hier das soeben beschriebene Problem nicht auftritt. Schließlich behauptet der starke Kommunitarismus, daß ein Kommunitarist die Werte oder Prinzipien der substantiellen liberalen Theorie *nicht* vertreten kann. Er kritisiert die liberale Theorie sowohl auf der metaethischen als auch auf der substantiellen Ebene und will die konstitutiven Werte der liberalen Auffassung vom Guten (Individualismus, Egoismus, usw.) durch eine gemeinschaftliche Auffassung vom Guten (Solidarität, Patriotismus, Gemeinschaftsbande usw.) ersetzen. Das scheint konsistenter zu sein, da der starke Kommunitarist ein moralischer Partikularist ist (er bestreitet den Universalismus und den liberalen Neutralismus), der außerdem die substantiellen liberalen Normen ablehnt. Solange der eigene Rahmen ein gemeinschaftlicher ist, scheint dies gut zu funktionieren.

Was passiert aber in einem liberalen Kontext? Wieder ergibt sich eine ganz paradoxe Situation. Einerseits ist der starke Kommunitarist ein moralischer Partikularist, der also behauptet, daß das moralische Ich (d. h. die Werte und Normen, die man annimmt) durch den Rahmen oder Kontext konstituiert wird, dem man angehört. Dies ist die metaethische Kritik, die der starke mit dem schwachen Kommunitarismus gemein hat. Andererseits aber kann der eigene Rahmen auch ein liberaler sein, wie es ja bei den Kommunitaristen selbst der Fall ist. Trotzdem lehnt der starke Kommunitarist – anders als der schwache – diesen Rahmen, diese individualistischen und egoistischen Werte ab.

Was ist aber die Grundlage für seine kritische Haltung gegenüber der eigenen Gemeinschaft? Wie kann es sein, daß er sich nicht an das liberale Vokabular 'gefesselt' fühlt? Der starke Kommunitarismus fällt aus seinem eigenen, liberalen Kontext heraus. Interessanterweise braucht der starke Kommunitarist neutrale Gründe, um eine bestimmte Auffassung vom Guten (nämlich die liberale) zurückzuweisen und eine *andere* (die gemeinschaftliche) anzunehmen. Er muß Gründe dafür vorbringen, daß eine liberale Gesellschaft keine echten Tugenden fördert, eine gemeinschaftliche Gesellschaft aber sehr wohl.⁵ Und diese Gründe kann er in *seinem eigenen* Gemeinschaftsrahmen nicht finden, denn der ist ja – zu seinem Leidwesen – liberal. Diese Fähigkeit, sich vom eigenen Rahmen zu lösen, ist genau das, was die neutralistische metaethische These behauptet. Und eben diese Fähigkeit ist es, die der starke Kommunitarist braucht, um seinen eigenen Rah-

⁵ Man vergleiche die Klassifizierung verschiedener Arten von Tugenden bei MacIntyre, wobei die höchste Klasse besteht in "having an adequate sense of the traditions to which one belongs or which confront one" (MacIntyre 1985, 223). Die Behauptung, daß dies eine Tugend ist, ist zweifellos universalistisch.

men kritisieren zu können. Wieder ist es also, um die kommunitaristische Position verteidigen zu können, erforderlich, eine zutiefst anti-kommunitaristische These zu übernehmen: die These nämlich, daß wir von unserem Rahmen oder unserer Tradition gar nicht (zumindest: nicht *so sehr*) 'gefesselt' sind und daß dieser Rahmen gar nicht (so sehr) konstitutiv ist.

Der starke Kommunitarist könnte, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, vielleicht mit einem Argument reagieren, das häufig von Kommunitaristen vorgebracht wird, die vermeiden wollen, in einen konservativen Traditionalismus zu verfallen. MacIntyre hat es mit großer Deutlichkeit formuliert: "Notice that rebellion against my identity is always one possible mode of expressing it." (MacIntyre 1985, 221)⁶ Ein starker Kommunitarist würde demnach behaupten, daß er gerade dann, wenn er die substantiellen Thesen des Liberalismus angreift, seiner liberalen Identität in gewisser Weise treu ist. Diese Strategie ist ein Paradebeispiel für das, was nach Popper als 'Ad-hoc-Hypothese' bezeichnet wird. Wenn eine Möglichkeit, meine Identität auszudrücken, darin besteht, sie abzulehnen, dann ist in der Tat *alles* mit meiner Identität vereinbar. Was immer ich tue, sage oder ausdrücke, kann dann als Ausdruck meiner Identität ausgelegt werden. Aber auch wenn der Liberalismus keine monolithische Theorie ist, sondern durchaus unterschiedliche Versionen zuläßt, und auch wenn die Möglichkeit von Kritik und Hinterfragung zum liberalen Denken gehört, gibt es doch klare Grenzen, außerhalb derer man nicht mehr sinnvoll von der Verteidigung liberaler Werte sprechen kann.

Auch hier ist der Rückgriff auf ein Beispiel hilfreich. Einer der traditionell liberalen Grundsätze besagt, daß es nur *individuelle* moralische Verantwortung gibt. Das beruht zum Teil auf der Überzeugung, daß nur Individuen moralische Agenten sind und es keine kollektiven Gebilde gibt, denen man diese Qualität zusprechen kann. Dieses Prinzip ist keine Leerformel; es handelt sich um eine substantielle These, die viele konkrete moralische Urteile prägt und bedingt. Ein konsequenter Liberaler *muß* beispielsweise vertreten, daß die große Mehrheit der Deutschen heute keinerlei moralische Verantwortung für die von den Nazis begangenen Verbrechen hat: Sie sind weder als Individuen dafür verantwortlich (da sie die Verbrechen nicht begangen haben) noch als Kollektiv (da es keine moralisch relevanten Kollektive gibt).⁷ Dies ist eine starke und diskussionswürdige These. Wichtig für unsere Zwecke ist dabei aber, daß der Kommunitarismus diese Sichtweise ablehnen *muß*, und manche Kommunitaristen tun dies tatsäch-

⁶ Zur Verwendung dieses Arguments, um einer konservativ-traditionalistischen Position zu entgehen, die *jede* Tradition gutheißen würde, vgl. Anm. 9.

⁷ Ausgenommen sind hier selbstverständlich die noch lebenden Verbrecher, die für ihre Taten individuell verantwortlich sind. Ich möchte betonen, daß ich mich bei diesem Beispiel lediglich auf die direkte *moralische* Verantwortung beziehe. Mit dem Liberalismus keineswegs unvereinbar ist es selbstverständlich, die Existenz einer *politischen* Verantwortung Deutschlands für die Wiedergutmachung von Schäden zu vertreten, die den Opfern des Nationalsozialismus zugefügt wurden, oder auch die einer *indirekten* moralischen Verantwortung, die darin bestehen mag, diese politische Verantwortung zu übernehmen und einen Beitrag zur Wiedergutmachung zu leisten.

lich auch ausdrücklich.⁸ Es handelt sich um eine substantielle Meinungsverschiedenheit. Wenn nun ein Individuum, dessen Identität von der liberalen Tradition konstituiert wird, die liberale Position in diesem Punkt *ablehnt* und die Vorstellung vertritt, es gebe eine Kollektivschuld, dann ist es einleuchtender, einfach zu sagen, daß diese Person sich von den liberalen Werten gelöst hat und nicht mehr liberal ist. Im Grunde geht es ja nicht darum, ob sich jemand das Etikett 'liberal' anheftet bzw. wer dazu berechtigt ist, sondern daß wir es hier mit zwei *verschiedenen* Positionen zu tun haben, die man nicht beide zugleich vertreten kann.

Man beachte die Ähnlichkeit der Paradoxie, in der sich jede der beiden Arten des Kommunitarismus befindet: der schwache Kommunitarist ist ein moralischer Partikularist, der aufgrund seiner spezifischen Lage ein Universalist sein muß; der starke Kommunitarist ist ein moralischer Partikularist, der, um seiner spezifischen Situation (die ihn dazu verdammen würde, liberal zu sein) zu entinnen, auf neutrale Kriterien zurückgreifen muß.⁹

⁸ Die Position wird – bzgl. dieses und anderer Beispiele – von MacIntyre 1985, 220 f., explizit abgelehnt.

⁹ Nebenbei bemerkt ist es interessant, daß sich eine Verbindung zwischen den zwei analysierten kommunitaristischen Positionen und einem gewissen ethischen Relativismus soziologischer Prägung herstellen läßt: Gemäß dieses soziologischen Relativismus sind die moralischen Urteile und Werte, die wir vertreten, nicht universal, weil sie von den besonderen sozialen Umständen, in denen wir stehen, bestimmt werden. Man könne sich nicht 'loslösen' und neutrale moralische Bewertungen vornehmen. (Mehr zur Beziehung zwischen Kommunitarismus und moralischem Relativismus bei Nino 1991, 101 ff.) Der ethische Relativismus – unabhängig von seinen eventuellen eigenen Vor- oder Nachteilen – hat jedoch einen wesentlichen Vorteil gegenüber dem Kommunitarismus. Der ethische Relativismus (oder zumindest eine bestimmte Version davon) beansprucht nicht, eine normative Theorie zu konstruieren. Es handelt sich im Gegenteil um eine destruktive Theorie der Moral: Demnach gibt es lediglich unterschiedliche ethische Kodizes, aber kein Kriterium, das deren moralische *Gültigkeit* festzustellen erlaube. Damit ist ein grundlegender Unterschied zum Kommunitarismus gegeben. Der ethische Relativismus als Grundlage einer skeptischen Haltung gegenüber ethischen Begründungen kann zusammen mit dem Liberalismus das folgende bedingte Urteil akzeptieren: *Wenn* es ein gültiges Moralsystem gibt, dann muß dieses universal sein. Der skeptische Determinist bestreitet zwar das Antezedens, kann aber durchaus anerkennen, daß, wenn man von einem rechtfertigungsfähigen Moralsystem sprechen könnte, zumindest einige seiner Normen universale Gültigkeit haben müßten. Der Kommunitarismus dagegen muß diesen Bedingungssatz bestreiten und behaupten, es könne rechtfertigungsfähige Moralsysteme geben, denen *keine* Norm gemein ist. Der ethische Determinismus bestreitet den Universalismus, aber auch die Möglichkeit der Rechtfertigung ethischer Normen. Der Kommunitarismus dagegen bestreitet den Universalismus, will aber eine bestimmte Moral rechtfertigen. Um den Unterschied mit einem groben Beispiel zu erläutern: Der deterministische Skeptizismus meint, die demokratische Moral und die Moral der Nazis befänden sich auf der gleichen Ebene. Wer durch seinen Kontext dazu bestimmt sei, Demokrat zu sein, glaube an erstere; wen sein Kontext dazu bestimmt habe, Nazi zu sein, an letztere; *keine von beiden* lasse sich jedoch als gültige Moral rechtfertigen. Der Kommunitarismus meint ebenfalls und aus den gleichen Gründen, daß sich beide auf der gleichen Ebene befinden; aber außerdem hält er *beide* für moralisch gültig. Ein Kommunitarist kann dieser unerfreulichen Schlußfolgerung selbstverständlich dadurch entgehen, daß er sagt, der Nationalsozialismus sei eine

III.

Ein letzter Versuch könnte darin bestehen, eine Version der *universalistischen* These zu akzeptieren und lediglich den *Neutralismus* (und damit auch den liberalen *Neutralismus*) zu bestreiten. In diese Richtung zielt Walzers Versuch in seinen *Tanner Lectures*, auf den ich nun noch kurz eingehen möchte.

Walzer unterscheidet zwei Arten von Universalismus: einerseits das, was er "covering-law universalism" nennt, und andererseits einen "reiterativen Universalismus". Ein typisches Beispiel für ersteren sei der Liberalismus (Walzer schließt allerdings auch andere universalistische Theorien wie den Marxismus und gewisse Interpretationen von Judentum und Christentum in die Diskussion ein); letzterer ist ein Vorschlag Walzers, der mit gewissen kommunitaristischen Werten – etwa dem Wert der Nationalität – vereinbar sei.

Ich will hier nicht die komplexe (und nicht immer klare) Argumentation Walzers im einzelnen darstellen, sondern nur einige ihrer Hauptthesen. Erstens habe der "covering-law universalism", wie schon gesagt, einen hegemonialen Anspruch: Wenn das, was rechtens ist, für jede Gesellschaft dasselbe ist, dann sollte man ja wohl auch versuchen, diese Werte einer Nation auch gegen ihren Willen und die herrschende Kultur einzupflanzen. Es drohen Imperialismus und Unterwerfung. Der reiterative Universalismus dagegen respektiere die Besonderheiten und den Weg, den jede Nation oder Gemeinschaft zur Umsetzung ihrer eigenen Werte wähle.

Worin liegt nun aber der Unterschied zwischen reiterativem Universalismus und Partikularismus? Wie wir im Fall des Kommunitarismus gesehen haben, hat der Partikularismus das Problem, daß er die eigene und andere Kulturen nicht von neutraler Warte einschätzen und bewerten kann. Er kann, mit Walzers Worten, keine objektive "Rangordnung" von den besten bis zu den schlechtesten Gemeinschaften oder Nationen aufstellen. Auch der reiterative Universalismus erhebt nicht den Anspruch, dies zu tun, denn "the rank ordering of cultures always threatens the men and women whose culture it devalues" (Walzer 1990b, 546). Er beansprucht aber doch zumindest ein "very limited ranking". Diese objektive Minimalordnung (die das *universale* Element des "reiterativen Universalismus" ausmacht) bezieht sich nicht auf die innerhalb einer Nation geltenden kulturellen Maßstäbe, sondern lediglich auf ihr Verhalten gegenüber anderen: die Unterdrückung einer Nation durch eine andere ist demnach ebenso verboten wie die Behinderung des Entstehens neuer nationaler Gemeinschaften.¹⁰

Verzerrung oder Entstellung der deutschen Tradition, während die Demokratie dieser Tradition tatsächlich entspreche. Dies ist aber offenkundig ein *ad hoc*-Argument, das im übrigen ein universales Kriterium erfordert, um wahre und verzerrte Positionen voneinander unterscheiden zu können. Diese Strategie findet sich z. B. in MacIntyres Arbeit über den Patriotismus, wenn er auf den Fall des deutschen Widerstands gegen die Nazis eingeht (MacIntyre 1993, 97).

¹⁰ Walzer 1990b, 551: "There is no universal model for a national culture, no covering law or set of laws that control the development of a nation. But there is a universal model for the behavior of one nation toward the others." Und etwas weiter (552): "... reiterative

Der reiterative Universalismus erlegt also eine universale Beschränkung auf. Sie besteht im Prinzip der Nichtintervention oder Nichtexpansion. Damit sind Nationalitätsauffassungen ausgeschlossen, die den Wert einer Nation mit universaler 'Mission' proklamieren (Walzer 1990b, 540). Eine solche Vorstellung von einer Mission sei dagegen dem *covering-law universalism* eigen (obwohl wir gesehen haben, daß sie im Zusammenhang mit MacIntyres Verteidigung des Kommunitarismus auftaucht). Der Wunsch einer Nation, auf Kosten einer anderen zu expandieren, müsse in der Regel von politischen und intellektuellen Führern gerechtfertigt werden: "... they need to justify themselves; hence their reasons are moral reasons, which take the form – I am not sure that any other is available – of covering-law universalism". (Walzer 1990b, 539)

Ohne Walzers Vorschlag hier im Detail interpretieren zu wollen, stellt sich die Frage, auf welche Weise bei dieser Position universalistische mit partikularistischen Elementen vermischt werden. Grob gesagt ist der Grundgedanke folgender: Es gebe zwar gewisse universale Werte, wie etwa das Prinzip "that human beings are entitled to equal respect and concern" (Walzer 1990b, 529). Der *covering-law universalism* habe jedoch diesen Grundsatz zu einem hegemonialen Gesetz gemacht und versucht, *seine* Auslegung dieses Grundsatzes durchzusetzen, was wiederum nur ein Vorwand zur Unterdrückung und Ausbeutung anderer Kulturen gewesen sei. Der Grundsatz sei jedoch reiterativ zu interpretieren, d. h. jeder Kultur sei zuzugestehen, ihren Umständen und ihrer Kultur entsprechend ihre eigene Interpretation zu geben und ihren eigenen Weg zu gehen. Dies führe, so das Argument weiter, zum Respekt vor der Eigenart anderer insofern, als jene Werte nur *durch* die je eigene Kultur bzw. Nation zu erfahren und zu verwirklichen seien. Die Respektierung der Eigenart anderer und des (nicht-expansionistischen) Nationalismus sei der sicherste und beste Weg, um jene universalen Werte umzusetzen.

Diese Argumentation läßt meines Erachtens zwei Auslegungen zu:

1. Der *covering-law universalism* (insbesondere der liberale) und der reiterative Universalismus haben formal dieselben Ideale oder Grundsätze.¹¹ Nur der Weg zur Umsetzung dieser Ideale ist verschieden. Der *covering-law universalism*, der diese Ideale *aufzwingen* will, erreicht sie nicht, weil er nicht zuläßt, daß sie sich spontan auf der Grundlage der Unterschiede entwickeln, die die Kulturen ausmachen. Diese Interpretation beruht auf einer *faktischen* Prämisse, die Walzer tatsächlich zu belegen versucht: nämlich daß der *covering-law universalism* die Hauptquelle von Imperialismus und Unterdrückung gewesen sei, während Befreiungsbewegungen nationalen Charakter hätten (vgl. bes. Walzer 1990b, 536 ff.).

universalism operates as a constraint, ruling out policies that are inconsistent with the further 'development of native talent' and local cultures" (Walzer bezieht sich hier auf Berlin).

¹¹ Das in der letzten Anmerkung zitierte Prinzip kommt bekanntlich von Dworkin (vgl. Dworkin 1977, 180).

Abgesehen davon, ob dies empirisch stichhaltig ist,¹² zeigt sich, daß sich Walzers Position nach dieser Interpretation im Grunde nicht wesentlich von der liberalen unterscheidet. Es geht nur um einen Unterschied in der Strategie zur Verwirklichung gemeinsamer Werte. Immerhin ist es ja auch *innerhalb* des Liberalismus durchaus umstritten, ob die Intervention in andere Staaten etwa zur zwangsweisen Durchsetzung des demokratischen Systems oder zur Befreiung von einer Diktatur ethisch zu rechtfertigen ist.¹³

2. Die zweite Interpretation läßt sich folgendermaßen rekonstruieren: Es handelt sich nicht um eine empirische oder strategische, sondern um eine begriffliche Frage. Der liberale Universalismus (wie jeder *covering-law universalism*) vertrete ein spezifisches Gerechtigkeitsideal. Er glaube darüber hinaus, *die einzige* angemessene Interpretation des Ideals der gleichen Respektierung und Berücksichtigung zu vertreten. Eine solche einzig richtige Interpretation gebe es aber nicht. Jede Gesellschaft müsse (auf je verschiedene, eigene Weise) die Suche nach diesem Ideal und seine Auslegung neu leisten. Das einzige universalistische Element müsse daher in der Respektierung des "Rechts auf Wiederholung" bestehen.¹⁴ Auch wenn diese zweite Auslegung plausibler (und den Absichten Walzers wohl eher entsprechend) scheint, ist sie noch immer ziemlich unklar. Versteht man 'Wiederholung' in einem eher engen Sinn, dann muß man sagen, daß das Recht auf 'Wiederholung' nicht als Recht auf völlige Selbstbestimmung – welchen

¹² Ich halte die These empirisch für falsch. Es ist *nicht richtig*, daß nur (oder vornehmlich) universalistische Lehren den Imperialismus, den Expansionismus und die Unterdrückung anderer Völker geschürt haben. Ich will hier keine Auflistung vornehmen; aber wenn wir unvoreingenommen an die Dinge herangehen, müssen wir zugeben, daß alle Arten von Doktrinen als Vorwand für Aggression und Domination gedient haben und nicht nur solche, die davon sprechen, barbarischen Völkern die Zivilisation (wie im Fall des Liberalismus) oder unterdrückten Völkern Befreiung (wie im Fall des Marxismus) zu bringen. Es gab schließlich auch solche, die vom 'Lebensraum' oder in jüngerer Zeit von der 'ethnischen Säuberung' der eigenen Nation gesprochen haben. Welcher dieser Vorwände zu größeren Greueln geführt hat, ist zwar eine interessante Frage; aber man muß auch zugeben, daß keiner in dieser Hinsicht ein Exklusivrecht beanspruchen kann. Andererseits ist es aber auch *falsch*, daß die Bewegungen zur Befreiung von Unterdrückung und Imperialismus immer (oder hauptsächlich) nationalistischer Ausrichtung gewesen sind. Es ist daran zu erinnern (wie Walzer selbst dies schließlich auch tut), daß auch die liberalen Werte – zumindest in ihrer demokratischen Version – gegen Unterdrückung und für das Recht auf Selbstbestimmung sind. Wir können also nicht deswegen für oder gegen die eine oder andere Art von Werten sein, weil sie für gute oder schlechte Zwecke gebraucht worden wären. Alle Werte sind für die besten wie für die schlechtesten Zwecke in Anspruch genommen worden.

¹³ Mehr noch: Die klassische liberale Auffassung (wie man sie bei Kant oder Mill findet) lehnt jede Form von Intervention ab. Für eine Darstellung der verschiedenen Positionen und eine Verteidigung der Rechtfertigung von Interventionen in bestimmten Fällen vgl. Garzón Valdés 1991.

¹⁴ Vgl. Walzer 1990b, 535: "We act immorally whenever we deny to other people the warrant for or what I will now call *the right of reiteration*, that is, the right to act autonomously and the right to form attachments in accordance with a particular understanding of the good life." (Hervorhebung hinzugefügt)

Inhalts auch immer – ausgelegt werden kann. 'Wiederholung' bedeutet, daß gewisse Minimalgehalte des Universalen sich 'wiederholen' müssen.

Damit haben wir es erneut mit einer Position zu tun, die dem liberalen Universalismus sehr nahe steht. Auch dieser bestreitet ja nicht das Recht auf kulturelle Eigenarten oder auf die Wahl einer "particular understanding of the good life". Er versucht im Gegenteil, solche Unterschiede zu respektieren. Aber er setzt ihnen auch genaue Grenzen, für die Universalität beansprucht wird (Walzer 1990b, 547). Wenn nun das Recht auf Wiederholung nicht bestimmte Grenzen erhält, dann heißt dies, daß es durchaus geschehen kann, daß *keinerlei* Wiederholung stattfindet; dann ist aber auch nicht zu verstehen, warum von 'Wiederholung' gesprochen wird und worin das universalistische Element des "reiterativen Universalismus" besteht.

Eine Entgegnung auf diesen Einwand könnte lauten, daß sich mit der spontanen Entwicklung der Kulturen auch die Wiederholung spontan ergeben wird. Dies wird jedoch von Walzer ausdrücklich bestritten: "Reiterative universalism, by contrast, makes no predictions [...] about the substance of successive reiterations." (Walzer 1990b, 547) Der reiterative Universalismus würde sich demnach also nicht wesentlich vom Partikularismus unterscheiden: Jeder Inhalt ist legitim, und das Prinzip der gleichen Respektierung und Berücksichtigung läßt jede Auslegung zu. In diesem Fall aber gilt die gleiche Kritik, wie ich sie in Abschnitt II am Kommunitarismus geübt habe.

Schlußbemerkung

Abschließend möchte ich zusammenfassen, zu welchem Ergebnis wir gekommen sind. Sowohl der schwache als auch der starke Kommunitarismus haben sich für den Fall als paradoxe Positionen erwiesen, daß der moralische Agent, der über seine moralische Identität nachdenkt und sie zu verstehen sucht, nicht einer gemeinschaftlichen, sondern einer liberalen Praxis angehört. Die Lage des schwachen Kommunitaristen ist deswegen paradox, weil er sich angesichts seines eigenen liberalen Rahmens gezwungen sieht, die metaethischen liberalen Thesen anzuerkennen, die er eigentlich zurückweisen möchte, d. h. weil er sich genötigt sieht, den ihm eigenen ethischen Partikularismus abzulehnen. Die Lage des starken Kommunitaristen ist paradox, weil er die neutralistische These übernehmen muß, um die substantielle liberale Theorie kritisieren zu können.

Die Paradoxe lösen sich auf, sobald man die universalistische These nicht mehr bestreitet, wie dies bei Walzers reiterativem Universalismus der Fall ist. Nur ist es dann sehr fraglich, ob wir es noch mit einem echten Kommunitarismus zu tun haben: Wenn den verschiedenen Versionen des Kommunitarismus etwas gemein ist, dann die Betonung des grundlegenden (oder, wie man bei Taylor findet (Taylor 1989, 32), sogar im Kantischen Sinne 'transzendentalen') Zusammenhangs zwischen moralischem Ich und dem spezifischen Rahmen, in den dieses Ich gehört. Soweit ich es verstanden habe, impliziert dies die Ablehnung der eigentli-

chen universalistischen These, die besagt, daß es Normen gibt, die diese 'konstitutive' Beziehung beschränken oder bedingen.

Wenn letzteres richtig ist und wenn die kommunitaristischen Versionen, die ich unterschieden habe, hinreichend repräsentativ sind (in dem Sinne, daß sie das mögliche Spektrum kommunitaristischer Theorien mehr oder weniger erschöpfend abdecken), dann müssen wir zu der Schlußfolgerung gelangen, daß der Kommunitarismus vor erheblichen theoretischen Problemen steht.

Unsere Suche nach einem echten, konsistenten Kommunitaristen ist also gescheitert – zumindest was solche Kommunitaristen betrifft, deren eigene Tradition genau diejenige ist, deren Sturz sie anstreben.

Bibliographie

- Borges, J. L. (1989), El escritor argentino y la tradición, in: *Discusión. Obras Completas. Bd. I*, Barcelona, 267-274
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Cambridge
- Garzón Valdés, E. (1991), Interventionismus und Paternalismus, in: *Rechtstheorie* 22:2, 145-164
- MacIntyre, A. (1985), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2. Aufl., London
- (1993), Ist Patriotismus eine Tugend?, in: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M., 84-102
- Nino, C. S. (1991), *The Ethics of Human Rights*, Oxford
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge
- (1984), The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: *Political Theory* 1, 81-96
- Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge
- Walzer, M. (1990a), The Communitarian Critique of Liberalism, in: *Political Theory* 1, 6-23
- (1990b), Nation and Universe, in: G. Peterson (Hrsg.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, 506-556