

(Auszug)

Herlinde Pauer-Studer Der liberale Staat als Schöpfer seiner eigenen Voraussetzungen

Die These Ernst-Wolfgang Böckenfördes, dass nämlich der liberale Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne, ist im deutschsprachigen Raum längst zum Leitmotiv all jener geworden, die sich nach wie vor schwer tun mit den Zumutungen liberaler Demokratien. Wie es im Falle von symbolhaften Formeln üblich ist, verselbständigt sich deren Gehalt irgendwann - wie es genau gemeint war, wie genau das dahinter stehende Argument lautet, das ist sekundär geworden. Was bleibt und was unterschiedlich verstanden und benützt wird, ist die Botschaft von den Grenzen und Defiziten des liberalen Staates. Und die Liste dieser Mängel ist bekanntlich lang. Die Vorwürfe reichen von der Wehrlosigkeit gegenüber politischem Radikalismus und religiösem Fundamentalismus über die ethische Unterbestimmtheit, ja gar Laxheit des Liberalismus, bis hin zu einer gegenüber Zersetzung, Verfall und Korruption hilflosen weltanschaulichen und moralischen Indifferenz.

Die Gegenstrategien sind bekannt: mehr von Sittlichkeit und Religion, mehr an Werteorientierung und Wertekonsens, mehr an Gemeinschaft, Gemeinsinn und starker kultureller Identität, mehr an weltanschaulicher Orientierung, möglicherweise mehr an politischer Autorität. So berechtigt manche dieser Anliegen auch sein mögen, so fraglich ist es, warum ausgerechnet dem liberalen Staat vorgeworfen wird, diesen Ansinnen nicht entsprechen zu können. Denn autoritäre Regime und Diktaturen haben es meist weder mit der Ethik noch der Religion besonders gut gemeint, sie haben weder die Autonomie der Gesinnung noch die Freiheit der Rede respektiert – und Korruption gedeiht bekanntlich im Dunstkreis intransparenter Machtstrukturen besonders gut.

Was also ist es, was viele an liberalen Demokratien so irritierend finden? Ich meine, es ist der Grundsatz der Neutralität, der erklärten Nicht-Einmischung in die wertebezogenen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger. Kants strikte Trennung von äußerer und innerer Freiheit, von Recht und Moral, rechtlicher Verbindlichkeit und ethischer Gesinnung, von Freiheitsverhältnissen und Wohlergehen, scheint vielen ein schwer verständliches und kaum umsetzbares normatives Programm. „Niemand kann mich zwingen“, schreibt Kant, „auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“, nicht Abbruch tut. Freiheit ist das Grundrecht der Menschen – und dieses zu schützen ist Aufgabe des Staates – dieser hüte sich aber vor Beförderung der Glückseligkeit und der noblen Gesinntheit seiner Untertanen.

Die Idee der Autonomie der Individuen in der Suche nach dem guten Leben klingt ansprechend, wenn man sich die Einzelnen als nach ethischer und sozialer Verwirklichung und Sinngebung strebende Personen vorstellt. Aber wie stellt sich dieses moralische Recht auf

Autonomie dar, wenn sich die Freiheit in wenig anspruchsvollen Lebenskonzepten konkretisiert, wenn sich die Nutzenordnung der Einzelnen aus so genannten bösen Präferenzen konstituiert und sich Grundsätze wie gleiche Achtung und Anerkennung auf hohle Rhetorik reduzieren?

Im Folgenden möchte ich an drei Problemfeldern aufzeigen, dass liberale Demokratien durchaus in der Lage sind, ihre eigenen Voraussetzungen herzustellen – und dies trotz Wertpluralismus, Neutralität und strikter Trennung von äußerer und innerer Freiheit. Diese drei Themen sind: Religion, kulturelle Identität unter Bedingungen der Globalisierung, und die Idee der ethisch-sozialen Qualitätssicherung und Verbesserung von Gesellschaften, die Frage des Perfektionismus.

Religion und liberale Demokratie

Böckenfördes Formel wurde von vielen so verstanden, dass freiheitlich-säkulare Staaten auf religiöse Bindungen angewiesen sind; manche haben diese Interpretation zu dem Argument zugespitzt, dass recht besehen die Trennung von Staat und Kirche neu durchdacht werden müsse. Meines Erachtens sind diese Folgerungen falsch, da sie die Idee der Demokratie konterkarieren.

In seinem Werk *Dialoge über natürliche Religion* schreibt David Hume: „Gibt es in der Politik einen Grundsatz, der sicherer und unangreifbarer ist als der, dass Anzahl und Autorität der Priester in sehr engen Grenzen zu halten sind und dass die bürgerliche Obrigkeit die Insignien ihrer Macht von so gefährlichen Händen stets fernhalten sollte?“ Hume, der sein Alter Ego, den Skeptiker Philo, so sprechen lässt, wusste nur zu gut um die leidvollen Spuren kirchlicher Machtentfaltung – war es doch religiöses Eiferertum, ja die Schottische Kirk selbst, die dafür sorgten, dass ihm zeitlebens eine Universitätsprofessur versagt blieb.

Historisch haben die Herrschaftsansprüche von Religionen nicht nur persönliche Schicksale geschaffen, sondern das öffentliche Leben polarisiert. Die Antwort der Aufklärung auf ungebetene Bekehrungsprogramme und Religionskriege war bekanntlich eine Staatskonzeption, die sich über die Trennung von Staat und Kirche definiert. Und der liberale Rechtsstaat versteht sich als der sorgsame Hüter dieser Tradition: Die Wahl einer religiösen oder religiös unbegnadeten Lebensform avanciert zum bürgerlichen Grundrecht. Religion gilt fortan als so genannte Privatsache.

Trotz des unbestrittenen Erfolgs dieser politischen Befriedung bleibt eine beunruhigende Frage: Lässt sich das, was man hier zur Privatsache erklärt, wirklich aus dem öffentlichen Raum verbannen? Verfehlt diese Lösung nicht die Bedeutsamkeit, die unzählige Menschen religiösen Überzeugungen zuschreiben? Wird die Idee von der Privatheit der Religion nicht tagtäglich durch eine weltpolitische Situation relativiert, in der die Wahrheitsansprüche von Religionen einmal mehr die treibende Kraft hinter gefährlichsten politischen Konflikten bilden? Präsentieren sich liberale Staaten nicht schizophran, wenn die maßgeblichen politischen Repräsentanten den obersten Vertretern der Kirchlichen Macht durchaus

öffentliche Aufmerksamkeit und Würdigung zuteil werden lassen? Was also soll die Formel von der Religion als individueller Gesinnungsform, wenn auch auf Wertpluralismus eingeschworene Demokratien offenbar zutiefst von Religion durchdrungen sind?

Wie stark diese Ambivalenz nicht nur das Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften berührt, sondern auch die Demokratietheorie bestimmt, verdeutlicht die unterschiedliche Thematisierung der Religion in den Theorien von John Rawls und Jürgen Habermas. Rawls hat sich in seinem Spätwerk intensiv mit der Religion auseinandergesetzt, da er erkannte, wie sehr die amerikanische Gesellschaft ungeachtet einer liberalen Verfassungsgeschichte religiös geprägt ist. Und Habermas hat im europäischen Kontext die Anerkennung des Stellenwerts religiöser Argumente in öffentlichen Diskursen eingemahnt.

Rawls unterwirft religiöse Äußerungen erheblichen Einschränkungen. Sein Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, das die Basis demokratischer Legitimität bildet, verlangt, politische Argumente und Begründungen den Grundwerten von Freiheit und Gleichheit anzupassen und sich einer neutralen Sprache unabhängig von besonderen Religionen und Weltanschauungen zu bedienen. Selbst wenn Menschen religiös sind, müssen sie ihre Argumente so *freistehend* von spezifisch religiösen Inhalten formulieren, dass ihre säkular gesinnten Mitbürgerinnen und Mitbürger diese nachvollziehen und grundsätzlich akzeptieren können.

Laut Habermas benachteiligt Rawls' Demokratiekonzeption indirekt religiöse Menschen gegenüber liberal-säkularen Gesellschaftsmitgliedern; man könne von gläubigen Menschen nicht verlangen, ihre politischen Argumente völlig getrennt von ihren religiösen Grundsätzen zu rechtfertigen. Der liberale Staat darf, so Habermas, „die gebotene *institutionelle* Trennung von Religion und Politik nicht in eine unzumutbare *mentale und psychologische* Bürde für seine religiösen Bürger verwandeln.“ Rawls verlange von religiösen Menschen eine Art Identitätsspaltung: Privat dürfen sie ihre religiösen Überzeugungen leben, öffentlich müssen sie sich religiös neutral verhalten. Streng genommen werde Religion von Rawls mit Fundamentalismus politischer Art gleichgesetzt. Doch weder entsprechen sich diese beiden Phänomene in allen Fällen noch wird damit der Religion auf der Ebene persönlicher und sozialer Sinnstiftung Rechnung getragen. Religiöse Gemeinschaften und Kirchen erfüllen erhebliche ethische Sozialisationsaufgaben und sorgen häufig für die Wahrnehmung sozialer Verantwortlichkeiten.

Habermas ist, was den Raum der Religionsgesinnung betrifft, erheblich großzügiger als Rawls. Verständlich wird dies, bedenkt man, dass Habermas als philosophischer Chronist und Vordenker eines sich demokratisierenden Deutschland gar nichts anders kann als eine umfassende Diskursoffenheit zu postulieren, in der religiös fundierte und säkulare Meinungen gleichermaßen Platz finden können. Kriterium der Legitimität von Ansprüchen ist der vernunftbestimmte Konsens aller Bürgerinnen und Bürger, die als Bewohner demokratischer Gemeinwesen naturgemäß an kooperativer Kommunikation und reziproker Anerkennung interessiert sind.

Rawls scheint ein solches Demokratiekonzept normativ unterbestimmt. Nicht alle im öffentlichen Raum vorgetragenen Positionen und Gründe sind verhandelbar. Die Zustimmung aller kann nicht das Kriterium für legitime Gründe sein, denn die Quintessenz demokratischer

Verhältnisse ist gerade, dass Konsens über weltanschaulich heikle Fragen nicht herstellbar ist. Für Rawls ist es notwendig, den öffentlichen Diskurs bereits im Vorfeld auf zulässige und unzulässige Anliegen und Begründungen einzugrenzen. Man darf die Bühne öffentlicher Diskussion nicht mit solchen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen betreten, die jede vernünftige Einigung mit Andersdenkenden a priori verunmöglichen.

Fundamentalismus aller Art hat im demokratischen Rechtsstaat keinen Platz. Darüber sind sich Habermas und Rawls einig. Beider Konzeptionen greifen aber zu kurz, wenn es um die Mechanismen der Neutralisierung fundamentalistischer Einflüsse geht. Habermas vertraut auf die dialogischen Reflexions- und Lernleistungen religiös gesinnter wie auch säkular denkender Bürger. Dies ist erheblich zu wenig, denn die Inszenierungen von Kommunikation und Diskussion verschleiern nicht selten eine aggressive Hintergrundstrategie, die letztlich die Privilegierung der eigenen Position verfolgt. Bedeutungen sind nicht leicht zu entschlüsseln. So ist im Falle religiöser Äußerungen nicht immer transparent, ob diese innere Überzeugungen reflektieren oder primär die unlauteren Ziele der Missionierung, Manipulation, Kontrolle und handfesten Machtausübung verfolgen.

Habermas und Rawls verlagern die Kriterien der legitimen Gesinnungsäußerung letztlich auf Personen: Habermas auf die kooperativen und redlichen Kommunikationspartner, Rawls auf die demokratisch-idealen politischen Repräsentanten, die ihre persönlichen Standpunkte hinter die öffentlich-neutrale Perspektive stellen. Während Habermas ein möglicherweise zu optimistisches Demokratiekonzept voraussetzt, wiederholt sich bei Rawls das Dilemma der Spaltung des Subjekts. Denn was tun, wenn die politischen Amtsträger selbst tief religiös sind und sie die Zumutungen der Neutralisierung schlicht als schweren Identitäts- und Integritätsbruch erleben?

Politiker neigen immer dazu, ihre persönlichen religiösen Überzeugungen in den öffentlichen Raum zu tragen. Die Biopolitik kann als Beispiel dienen – Parlamentarier machen nicht selten ihre religiösen Überzeugungen zur Grundlage der Bioethik. Sie tun dies oft in dem ehrlichen Glauben, dass die Stimme der Religion, die Stimme eines Kardinals oder gar des Papstes die Wahrheit verkörpert. Nicht die individuelle Überzeugung für sich genommen ist zu kritisieren, denn diese kann ehrlich sein und verdient Toleranz und Respektierung. Kritisieren kann man jedoch die demokratiepolitisch fragwürdige Strategie, eine religiöse Meinung bereits als Argument zu verstehen und damit eine Verlagerung von Kontroversen auf die Ebene prozeduraler demokratischer Diskussion zu verhindern. Pluralistische Gesellschaften lassen Menschen sehr viel sagen und mitteilen. Die Mechanismen der deliberativen Demokratie sind es, die solche Gesinnungskundgebungen letztlich einordnen: nämlich als persönliche Artikulationen, die eine Meinung neben anderen darstellen und die sich an gut begründeten normativen Standards erst bewähren müssen.

Aus der Geschichte ist es verständlich, dass die Einmischung der Kirche in öffentliche Kontroversen nicht selten als Relikt unausrottbar schlechter Angewohnheiten wahrgenommen und beurteilt wird. Stabile demokratische Gemeinwesen können aber durchaus gelassen reagieren, auch wenn die öffentlichen Auftritte nicht eben bescheiden ausfallen: Es geht um nicht weniger aber auch um nicht mehr als das Einbringen bestimmter Argumente und Perspektiven in den öffentlichen Raum. Für Alleingänge und religiöse Leitkulturansprüche

lässt eine liberale Verfassung letztlich ohnehin keinen Platz. Hume war zu Recht besorgt, was den Einfluss der Religion betrifft, denn er kannte Macht nur in der Person unberechenbarer Fürsten: mal paternalistisch gutwillig, mal despotisch unerträglich. Demokratische Rahmenbedingungen hätten seine Ängste vor der Zahl der Priester und ihren Herrschaftsansprüchen nachhaltig besänftigt.

Liberalen Demokratien schaffen die Voraussetzungen für religiöse und nicht-religiöse Konzeptionen eines guten Lebens. Es gibt die staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften – und es gibt staatliche Förderungen für die Vermittlung und Tradierung religiöser Konfession. Es ist aber gleichermaßen Aufgabe des Staates, die Freiheit der Gesinnung jener zu schützen, die, wie Habermas es nennt, „religiös amüsikalisch“ sind und ihre Sinnstiftungen aus anderen Ressourcen beziehen.

Um diesen Punkt zusammenzufassen: Gerade in der normativen Einordnung von Religion zeigt sich die konstruktive Kraft liberaler Demokratien: Ermöglichung einerseits, Verzicht auf Zwang andererseits. Kaum eine Lösung kann mehr an Befriedung versprechen.

Kulturelle Identität unter Bedingungen der Globalisierung

Die wesentlichen Probleme der Globalisierung liegen jenseits der Ökonomie. Weltumfassende Märkte funktionieren nicht ohne einen gewissen normativen Konsens über grundlegende Werte. Wie also sollen wir auf eine Welt reagieren, die sich auf wirtschaftlicher Ebene interdependenten denn je präsentiert und in ihren kulturellen Praktiken so divergent und konfliktbegabter wie eh und je? Wie sollen wir mit dem Widerspruch zwischen der Berufung auf universelle geltende Menschenrechte und dem global gesehen höchst eingeschränkten Zugang zu politischen Rechten, Arbeit, Gesundheitsversorgung und wirtschaftlicher Absicherung umgehen? Wie vertragen sich globale Migrationsbewegungen und nationalstaatliche Strukturen, die nolens volens auf die Identifikation und politische Partizipation der Bürgerinnen und Bürger angewiesen sind?

Die gefährliche Brisanz der gegenwärtigen Konflikte sind nicht zu unterschätzen. Dennoch scheint es mir die Analyse der Irrtümer, die zur Vertiefung und Verfestigung der Probleme beitragen, sehr wichtig. Drei Faktoren spielen dabei eine wesentliche Rolle: die Verwechslung von Relativismus und Toleranz, die Politisierung von Identität und religiöser Zugehörigkeit, historische Ignoranz und die Dramatisierung kultureller Differenz.

Ich denke, ein ethischer Relativismus, der universell gültige moralische Standards negiert und in wertbezogenen Kontroversen nicht Position beziehen will, ist wenig hilfreich. In vielen Kulturen beinhaltet die Wahrnehmung der Welt auch immer eine Wahrnehmung normativer Fakten. Diese Sicht der Welt als einer auch immer normativ strukturierten entspringt einem moralischen Sinn für Gepflogenheiten, die in Form von Tabus Negativerscheinungen des sozialen Lebens unterbinden. Soziale Imagination vermag Konventionen zu schaffen, in denen sich das Gebot der Achtung vor anderen konkretisiert – etwa in dem Gebot, die Ansprüche anderer zumindest zu prüfen. Die Sitten mögen kulturspezifisch sein, aber die

dahinter stehenden moralischen Strukturen berühren oft allgemein geteilte Überzeugungen und Gründe. Oft verbirgt sich hinter dem pauschalen Hinweis auf „Andersartigkeit“ eine herablassende, vielfach rassistische Haltung.

Kulturalistische Relativierungen enden oft in einem Multikulturalismus, der unkritisch alle sozialen Traditionen als a priori gleichwertig betrachtet. Die Unterschiedlichkeit der Kulturen rechtfertigt aber nicht Missstände, Schaden, Leid und Rechtsverletzungen. Wir dürfen den kritischen Blick auf kulturell hergestellte repressive Verhältnisse nicht verlieren.

Autonomie in Form der Wahlfreiheit und der Freiheit, seine eigenen Vermögen und Fähigkeiten zu entwickeln, sind auch in der globalen Perspektive unverzichtbare Standards – und sie sind auch jene Werte, auf die sich Menschen unterschiedlicher kultureller Zugehörigkeit, die mit Rechtlosigkeit konfrontiert sind, berufen. Der Appell an universell geltende Normen ist weltweit die Sprache der Opposition.

Der Wert der Autonomie verträgt sich schlecht mit Identitätspolitik, also dem Verharren in stereotypen und starren Konzepten kultureller oder nationaler Identität. So hat Amartya Sen wiederholt eine verkürzte und quasi-deterministische Identitätszuschreibung als gravierende Fehlleistung des Westens im Umgang mit dem Islam kritisiert. Dass die Religionszugehörigkeit die Identität muslimischer Menschen bestimmt, scheint Sen mehr eine Fixierung des Westens, denn ein konkret gelebtes Selbstverständnis. Die Religionszugehörigkeit allein definiert nicht Identität. Faktoren wie Geschlechtszugehörigkeit, Beruf, soziale Situierung, Sprache und Ethnizität sind ebenso wichtig und formend. Identitäten sind, wie Sen an einem reichen Fundus historischer Beispiele belegt, keine unumstößlich vorgegebenen kulturellen, religiösen oder nationalen Parameter. Es gibt nach Sen keinen „Kampf der Kulturen“, da Kulturen keine geschlossenen und fest definierten Gebilde sind, sondern permanenten Transformationen unterliegen.

Sen ist alles andere als blind für die Gefahren des Terrors; er spricht sich aber vehement für die Trennung von politischer Kriminalität und religiöser Zugehörigkeit aus. Gerade die USA und einige europäische Länder laufen seiner Meinung nach Gefahr, in ihren Reaktionen die für sich genommen problematische, weil die Inhalte vielfach verzerrende, Inanspruchnahme einer Religion für gewaltgeprägte Aktivitäten zu übernehmen und damit einen Zusammenhang zum Faktum zu stilisieren, den es real so gar nicht gegeben hat. Anti-westliche und westliche Rhetorik treffen sich über stereotype Zuschreibungen im Zementieren von Vorurteilen, die sich politisch desaströs auswirken.

Die muslimische Welt ist sehr differenziert: der Islam ist so phasenweise offen und geschlossen wie fast jede andere Religionsgemeinschaft. Historisch kennt der Islam, wie Sen argumentiert, durchaus Perioden der religiösen Toleranz und der philosophischen Aufklärung – und dies zu Zeiten, als im christlichen Abendland die Inquisition die Menschen das Fürchten lehrte. An einem Punkt aber ist Sens Kritik aber sehr deutlich und entschieden: die Duldung indoktrinierender islamischer Religionsschulen in westlichen Demokratien im Rahmen eines weit ausgelegten Rechts auf Redefreiheit scheint ihm falsch. Seine Einwände basieren einmal mehr auf dem Wert der Freiheit und Autonomie: Sinn und Zweck einer Schulbildung ist die Erziehung zum eigenen Denken, die Ermöglichung der Entscheidung für oder gegen bestimmte Weltanschauungen, Religionen und politische Meinungen.

Die Grenzen zwischen Deeskalierung und Naivität mögen angesichts der vielfachen Unberechenbarkeit politischer Entwicklungen fließend sein. Doch gemessen an soliden zivilgesellschaftlichen Ressourcen, vor allem der normativen Kraft geteilter menschlicher Bedürftigkeiten und Verletzlichkeiten, scheint eine gewisse Besonnenheit und Entspannung zielführender als die Beschwörung abendländischer Untergangsszenarien. In westlichen Demokratien, dies ist eine Realität, leben viele Menschen islamischer Religionszugehörigkeit. Sie arbeiten in diesen Gesellschaften, sie zahlen Steuern – sie gehören qua Rechtsstatus dazu. Ihre mangelnde Integration wird häufig beklagt. Integration aber läuft über Identifikation – und die Chancen dafür stehen schlecht, wenn Gesellschaften stereotype Identitätspolitik betreiben.

Liberaler Demokratie und perfektionistische Bestrebungen

Eine merkwürdige Konsequenz der Debatten über die Vorzüge und Schwächen des Liberalismus ist die jüngste Renaissance des Perfektionismus: die Idee, dass ein politisches System nur dann legitim ist, wenn es auf die moralische Verbesserung der Verhältnisse, aber auch der Bürgerinnen und Bürger abzielt. Auf den ersten Blick gilt der Perfektionismus als hoffnungslos überholte Position der politischen Philosophie. Mit dem Perfektionismus verbinden wir Platons Entwurf eines Staates, in dem die Regierenden über absolutes Wissen und über noblere Gesinnungen als die Regierten verfügen. Ihre epistemisch und ethisch privilegierte Position verleiht den Regierenden die Autorität, von den Regierten verlangen zu können, nach jenem Ideal des Guten zu leben, welches die staatlichen Autoritäten als das Richtige erkannt haben.

Die moderne Demokratietheorie schaudert vor dieser Form des Perfektionismus. Mit seiner Berufung auf das absolut Wahre und Ideale gilt der Perfektionismus als gefährlich, als Hort der Intoleranz und als potentieller Wegbereiter totalitärer Entwicklungen. Doch die zeitgenössischen Vertreter dieser Doktrin verteidigen eine Form des Perfektionismus, die beansprucht, sowohl mit dem grundlegenden Prinzip individueller Autonomie als auch mit dem Faktum des Wertpluralismus verträglich zu sein.

Die derzeitige Aktualität des Perfektionismus wird von einem neu erwachten Interesse am Begriff der bürgerlichen Tugend begleitet. Eine zentrale These des Perfektionismus lautet, dass sich die politischen Institutionen an der Idee der Beförderung des Guten orientieren sollten. Die Frage der bürgerlichen Tugend wird insofern relevant, als sich die moralische Qualität von Gesellschaften nicht zuletzt am moralischen Status der Konzeptionen des Guten der einzelnen Gesellschaftsmitglieder bemisst. Wenn man sich an der Annahme „Je anständiger die Gesellschaftsmitglieder, umso besser die Gesellschaft“ orientiert, dann folgt daraus, dass sich die staatlichen Institutionen und Funktionsträger für die moralischen Standards interessieren sollten, welche das Verhalten der Bürgerinnen und Bürger in der Regel leiten. Doch diese Position steht im Widerspruch mit dem grundlegenden Postulat des

Liberalismus, dass nämlich die politischen Institutionen einer Gesellschaft gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen des Guten der Bürgerinnen und Bürger neutral sein sollten.

Kann der Liberalismus überhaupt eine akzeptable Konzeption der bürgerlichen Tugend entwickeln? Kann der Liberalismus dem Einwand begegnen, dass er dabei unweigerlich auf Prämissen und Annahmen des Perfektionismus zurückgreifen muss? Ich meine, dass der Liberalismus durchaus der Idee der bürgerlichen Tugend Raum zu geben vermag. Eine demokratische Gesellschaft lässt sehr wohl perfektionistische Bestrebungen zu, verzichtet aber auf den Perfektionismus, wenn es um die Rechtfertigung der grundlegenden politischen Institutionen geht. Der Perfektionismus ist ein fehlgeleiteter Versuch, die sozio-moralischen Grundlagen demokratischer Gesellschaften zu festigen.

Die Anhänger des Perfektionismus konzentrieren ihre Einwände auf das Neutralitätsprinzip. Wenn die Neutralität nicht gilt, dann scheint es durchaus plausibel, eine Lebensform als wertvoller als eine andere und einige Konzeptionen des Guten als besser als andere zu betrachten. Aus dem abstrakten Gleichheitsprinzip, dem Recht auf gleiche Achtung und Berücksichtigung, folgt die Rechtfertigung von Neutralität. Es widerspricht schlicht der Idee der Gleichheit und Gleichwertigkeit, wenn Regierungen und politische Institutionen die Bürgerinnen und Bürger zu einer bestimmten Form des guten Lebens zwingen würden. Die Bürgerinnen und Bürger, die eine von der Majorität abweichende Vorstellung des Guten verfolgen, würden nicht gleiche Beachtung erfahren.

Das Prinzip liberaler Gleichheit ist aber nicht neutral gegenüber allen vorstellbaren Konzeptionen des guten Lebens. Jene, die nicht mit der Idee der Gleichwertigkeit aller und dem Prinzip der Gleichheit der Ressourcen übereinstimmen, werden nicht gefördert. Neutralität verbietet nicht, wie Ronald Dworkin dies ausdrückt, die besonderen Ansprüche eines Rassisten auf rassische Überlegenheit und daraus resultierende besondere Zuwendungen anzuerkennen.

Wir können die Freiheit, unterschiedliche Vorstellungen des Guten zu verfolgen, auf der Basis von Gründen der Gerechtigkeit oder aufgrund von ethischen Gründen einschränken. Im ersten Fall verbietet eine Gesellschaft eine bestimmte Form des Verhaltens, weil dies unverträglich ist mit den von der Gerechtigkeit gewährten individuellen Rechten. Im anderen Fall untersagt eine Gesellschaft ein bestimmtes Verhalten, weil dieses als herabsetzend, wertlos, erniedrigend, korrumpierend oder als einfach schlecht und böse wahrgenommen wird. Aus demokratietheoretischer Perspektive ist nur die erste Art von Gründen zulässig. Die Tatsache, dass eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, ja sogar die Majorität, die ethischen Überzeugungen einer Person als falsch oder herabsetzend beurteilt, kann keine Begründung dafür sein, die Freiheit dieser Person einzuschränken.

Es wäre mit der Idee der Gleichheit unvereinbar, wenn eine Regierung ihre Entscheidungen von den besonderen Präferenzen einiger Gesellschaftsmitglieder dahingehend, wie andere leben sollten, abhängig macht.

Der Liberalismus ist nicht indifferent gegenüber unterschiedlichen umfassenden Konzeptionen. Denn er betrachtet nur jene als zulässig, die mit den grundlegenden demokratischen Prinzipien übereinstimmen. Der Liberalismus zeigt sich auch nicht indifferent gegenüber den Verhaltensweisen der Gesellschaftsmitglieder, sondern ermutigt die

Bürgerinnen und Bürger zur Annahme gewisser moralischer und politischer Tugenden. Die Stabilität einer liberalen Gesellschaft hängt davon ab, dass ihre Mitglieder Haltungen entwickeln, die sie zur Akzeptanz der Gerechtigkeitsprinzipien motivieren. Die politischen Tugenden, die wesentlich sind für den Liberalismus, beinhalten Arten des Urteils und des Verhaltens, die eine soziale Kooperation ermöglichen. Diese grundlegenden politischen Tugenden sind aber von jenen Tugenden zu trennen, die Teil einer bestimmten Religion oder Weltanschauung sind.

Liberales Demokratien setzen den Konzeptionen des Guten und des guten Lebens der Individuen durchaus Grenzen. Nicht alles und jedes ist erlaubt. Die Einschränkungen leiten sich aber aus einer Konzeption der Gerechtigkeit ab, die den Kern einer Demokratiekonzeption bildet. Dennoch kritisieren die Vertreter des Perfektionismus selbst diese limitierte Neutralität. Worin liegen genau die Gründe ihres Unbehagens? Was kann denn so falsch daran sein, dass man Individuen eine gewisse Freiheit im Entwickeln einer ihnen wertvoll scheinenden Lebenskonzeption zugesteht? Warum sollte eine Gesellschaft mehr Ambitionen haben als die, Freiheit und Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger zu garantieren?

Der wesentliche Einwand der Vertreter des Perfektionismus geht dahin, dass die limitierte Neutralität ein zu großes Maß an Indifferenz gegenüber den Konzeptionen des Guten der Individuen beinhaltet. Die politischen Institutionen müssen sicherstellen, dass die Bürgerinnen und Bürger die wertvolleren Lebensformen den moralisch defizienten vorziehen. Gesellschaften haben ihre politischen Maßnahmen an Verbesserungen in diesem Sinn auszurichten.

Es gibt einen neuralgischen Punkt, der die Einwände von Seiten der Verteidiger des Perfektionismus zumindest verständlich macht. So muss, wie zum Beispiel Dworkin behauptet, eine liberale Gesellschaft öffentliche Demonstrationen rassistischer und antisemitischer Haltungen tolerieren. Eine solche Gesellschaft muss in Kauf nehmen, dass einige Gesellschaftsmitglieder „böse Präferenzen“ kultivieren und diese auch öffentlich kundtun. Dies scheint genau der Punkt zu sein, auf den die Anhänger des Perfektionismus ihre Kritik richten – dass der Liberalismus, indem er böse Präferenzen zur Kenntnis nimmt, aber nicht verbietet, die Grenzziehung zwischen wertvollen und moralisch mangelhaften Lebensformen vernachlässigt.

Ich halte diese Konklusion für falsch. Dworkins Toleranz rassistischer Äußerungen und Kundgebungen folgt nicht aus seinem Neutralitätspostulat, sondern ergibt sich als eine direkte Konsequenz seiner Interpretation des Rechts der freien Meinungsäußerung. Nach Dworkin haben Regierungen keinerlei Grund, rassistische, sexistische oder antisemitische Äußerungen gesetzlich zu verbieten. Im Kontext einer demokratischen Gesellschaft belaufen sich solche Äußerungen, wie Dworkin betont, auf eine Verletzung von Gefühlen. Doch dieser Umstand könne keine Rechtfertigung für ein gesetzliches Verbot sein. Denn dann wäre der Zensur Tür und Tor geöffnet, einer Zensur, die mit Hilfe einer bequemen Berufung auf Beleidigung und verletzte Gefühle letztlich vor der Unterdrückung politischer Kritik in Form von Satire und Pamphlet nicht halt machen würde.

Dworkin subsumiert Verhaltensformen unter die Kategorie "Rede", die recht besehen aber Handlungsarten darstellen – und gefährlich sind, weil sie normative Grenzen verschieben. Es sind Worte, die Dinge tun: nämlich Ausgrenzungen schaffen und Nicht-Zugehörigkeit zum Faktum machen. Mit Bezug auf Antisemitismus haben einige Länder wesentlich restriktivere legale Bestimmungen, als Dworkins Theorie erlaubt – und dies zu Recht. Im Kontext unserer Diskussion muss Dworkins Interpretation des Rechts der freien Meinungsäußerung von der Frage der Neutralität getrennt werden. Es gibt gute Gründe, Dworkins zu weite Auslegung des Rechts der freien Meinungsäußerung zu kritisieren. Doch seine äußerst liberale Auslegung dieses Rechts bedeutet nicht, dass er indifferent gegenüber Rassismus und Antisemitismus ist. Obwohl wir, wie er betont, kein Recht zum gesetzlichen Verbot solcher Kundgebungen haben, so haben wir doch genügend Anlass und jede Berechtigung, diese Weltanschauungen auf politischer Ebene mit politischen Mitteln zu bekämpfen. Liberale wie Dworkin setzen selbstredend nicht Rassismus mit moralisch wertvollen Lebensformen auf eine Stufe. Sie betrachten lediglich die Tatsache, dass eine politische Anschauung moralisch defizitär ist, als nicht ausreichend für das gesetzliche Untersagen ihrer öffentlichen Äußerung.

Ich denke aber, der Kontext zählt, wenn man die Reichweite des Prinzips der Redefreiheit bestimmt. So haben antisemitische Äußerungen und Kundgebungen einen anderen Stellenwert in einem Land mit einer mehr als 200-jährigen demokratischen Verfassungsgeschichte als in Ländern wie Österreich und Deutschland, in denen sich der Antisemitismus durch mangelnde rechtliche Einschränkung zum industriellen Massenmord steigern konnte.

Jede einigermaßen plausible politische Philosophie muss eine Unterscheidung zwischen gut und schlecht, zwischen wertvoll und wertlos machen. Der Liberalismus verfügt aber durchaus über einen Sinn für das Wertvolle und für die Suche nach einer besseren Gesellschaft. Da sich die liberale Neutralität nicht auf Indifferenz reduziert, kann der Perfektionismus nicht den Liberalismus mit dem Einwand widerlegen, es sei wichtig, wertvolle politische Entscheidungen zu fördern. Vielleicht sind die Ziele des Perfektionismus „höherer Art“. Möglicherweise geht es dem Perfektionismus nicht darum, von zwei Alternativen die moralisch wertvollere zu wählen, sondern um das wahre Gute und das absolut Beste für Gesellschaften und ihre Mitglieder. Wenn dies das Ziel des Perfektionismus ist, dann müssen sich die Vertreter des Perfektionismus fragen, ob die Maßnahmen, die sie zum Erreichend dieses Zieles einsetzen, nicht schlussendlich mit dem Prinzip der individuellen Freiheit in Konflikt geraten.

Die liberalen Theoretiker überantworten die ethische Perfektion dem Bereich der persönlichen Moral. Kant identifiziert zum Beispiel die moralisch gute Handlung mit einem Handeln in Übereinstimmung mit den Kriterien, die für den guten Willen konstitutiv sind. Moralische Perfektion bedeutet, einen guten Willen zu entwickeln. Kants Teilung zwischen Moral und Recht, und die Art, wie er Moral mit der inneren Freiheit und das Recht mit der äußeren Freiheit assoziiert, zeigt klar, dass ein politischer Liberalismus die moralische Perfektion den Individuen überlässt. Autonome Individuen entscheiden, ob sie willens sind, den Ansprüchen der Moral zu folgen, ob sie sich selbst als unter dem moralischen Gesetz stehend begreifen. Im Bereich der persönlichen Moral ist die Einmischung des Staates nicht

erlaubt. Der Staat darf nicht vom inneren Leben der Gesellschaftsmitglieder Besitz ergreifen, um sie zu zwingen, moralisch perfekte und tugendhafte Wesen zu sein. Die Einmischung des Staates ist nur in der Sphäre des Rechts erlaubt, also dann angemessen, wenn die Freiheit der einen Person mit der Freiheit der anderen in Konflikt gerät. Kant betrachtet jeden Versuch, die Bürgerinnen und Bürger zu einer bestimmten Konzeption des guten Lebens zu zwingen, als Despotismus. Dass man den Perfektionismus im persönlichen Bereich zulässt, etabliert nicht den Perfektionismus als Doktrin der politischen Philosophie.

Der Liberalismus rechtfertigt Restriktionen der individuellen Autonomie auf der Basis von drei Prinzipien, dem Prinzip der gleichen Freiheit, dem Prinzip der negativen Konsequenzen, und dem Schadensprinzip (*harm principle*). Das erste Prinzip betrachtet Einschränkungen als zulässig, wenn sie notwendig sind, um die Freiheitsrechte anderer zu schützen. Gemäß dem zweiten Prinzip sind Einschränkungen dann legitim, wenn die Nichteinmischung zu größeren negativen Konsequenzen für eine andere Person führt als die Einmischung. Nach dem Schadensprinzip gelten Einschränkungen der Freiheit als legitim, wenn diese helfen, insgesamt Schaden zu vermeiden. Das Schadensprinzip und das Prinzip der negativen Konsequenzen gehören zu der liberalen Tradition. Der Liberalismus kann ebenso gut wie der Perfektionismus paternalistische Interventionen rechtfertigen.

Warum brauchen demokratische Gesellschaften tugendhafte und wertorientierte Bürgerinnen und Bürger? Benötigen demokratische Gesellschaften mehr an moralischen Vorgaben als die rationale Erwartung, dass sich ein großer Teil der Bürgerinnen und Bürger an die Gesetze halten? Ein Rechtsstaat entspricht nicht einer Institution moralischer Verdienstlichkeiten und moralischer Empfindungen; dem Rechtsstaat geht es vor allem darum, Regeln für die friedliche und gewaltfreie Koexistenz der Gesellschaftsmitglieder zu schaffen.

Das Problem ist, dass die Kritiker des Liberalismus manchmal keine scharfe Unterscheidung zwischen der öffentlichen Moral und der persönlichen Moral ziehen, zwischen den Tugenden, die mit der Akzeptanz der grundlegenden Prinzipien einer demokratischen Gesellschaft zusammenhängen und jenen Tugenden, die zum Bereich der persönlichen Moral zu zählen sind. Selbstredend ist eine Gesellschaft, in der sich die Mitglieder an den hohen Standards der persönlichen Moral orientieren und Empathie und Mitgefühl für ihre Mitmenschen zeigen, besser als eine Gesellschaft ohne diese moralischen Verbindlichkeiten. Fürsorglichkeit, Empathie, Freundlichkeit, und Mitgefühl schaffen ein Klima des Vertrauens und der Toleranz und der sozialen Qualität. Es ist aber wichtig ins Kalkül zu ziehen, dass diese Phänomene Teil der persönlichen Moral sind und dass sie von der individuellen Bereitschaft der Individuen erzeugt werden, sich auf die moralischen Prinzipien einzulassen, welche diesen Haltungen zugrunde liegen.

Der Begriff „Tugend“ kann die Tugenden der persönlichen Moral meinen, also die Einstellungen einer moralisch anständigen Person. Darüber hinaus kann sich der Begriff aber auch auf die spezifischen Tugenden beziehen, die Bürgerinnen und Bürger auf der Ebene der öffentlichen Moral zeigen. In demokratischen Gesellschaften konzentriert sich die öffentliche Moral auf die grundlegenden Werte von Freiheit, Gleichheit und Autonomie. Die bürgerlichen Tugenden umfassen im Kontext der öffentlichen Moral, wie schon betont, die

Achtung für die Rechte anderer, nämlich ihre Rechte auf Nichteinmischung, auf politische Teilnahme und ihre sozialen Rechte. So sehen wir, dass die sozio-moralischen Grundlagen des Rechtsstaates von beiden Sphären konstituiert werden, von der Sphäre der persönlichen sowie jener der öffentlichen Moral.

Wenn wir die Trennung zwischen persönlicher und öffentlicher Moral berücksichtigen, wird auch deutlich, dass die Kritik an der liberalen Konzeption der bürgerlichen Tugend nicht gerechtfertigt ist. Der egalitäre Liberalismus definiert den Begriff der bürgerlichen Tugend als die Disposition, sich an die Regeln zu halten, welche den vorrangigen Werten der öffentlichen Moral, nämlich Freiheit und Gleichheit, korrespondieren. Der Einwand, dass dies einer reduzierten Konzeption der Tugend entspricht, geht ins Leere. Denn diese Kritik beruht auf der Überlegung, dass der Begriff der Tugenden, um sinnvoll zu sein, von den vollen Möglichkeiten der persönlichen Moral Gebrauch machen muß. Selbstredend summieren sich die individuelle ethischen Maximen und Haltungen im günstigsten Fall zu einer reichen Konzeption des sozialen Lebens und machen die Gesellschaften besser. Wer wollte dieser Banalität widersprechen? Es ist aber nicht die Aufgabe einer politischen Doktrin, eine Theorie der persönlichen Moral zu entwickeln. Es genügt, wenn die politische Theorie Raum schafft für die Individualmoral.

Die jüngste Renaissance des Perfektionismus hat viel mit dem Projekt zu tun, die politische Philosophie moralisch substantieller zu gestalten. Der Perfektionismus bewegt sich auf beiden Ebenen - der Ebene der persönlichen Moral und der Ebene der öffentlichen Moral. Ich habe in diesem Artikel argumentiert, dass die Idee der moralischen Perfektion ihren adäquaten Ausdruck im Bereich der individuellen Moral findet. Liberalismus und Perfektionismus sind dann miteinander verträglich, wenn sich die Idee der Perfektion auf Vorstellungen der Vorzüglichkeit und Exzellenz in der Sphäre der Individualethik bezieht. Dass eine Gesellschaft Bürgerinnen und Bürger braucht, die nach moralischer Verbesserung und sogar nach Perfektion streben, ist aber noch lange kein Grund, den Perfektionismus als politische Lehre zu unterschreiben.

Kann der politische Perfektionismus eine Alternative zum Liberalismus sein? Der klassische Perfektionismus verteidigt ein Zwangsmodell der moralischen Erziehung der Bürgerinnen und Bürger. Die zeitgenössischen Vertreter des Perfektionismus betonen jedoch sorgfältig, dass sie die Grundsätze der individuellen Autonomie und das Faktum des Pluralismus respektieren. Doch dann reduziert sich die Verbesserung der moralischen Qualität des Lebens der Bürgerinnen und Bürger auf eine recht bescheidene Angelegenheit - ein Ziel, das überdies vom Liberalismus geteilt wird: dass nämlich der Staat die rechtlichen und sozialen Rahmenbedingungen für die moralischen Ambitionen der Bürgerinnen und Bürger schaffen sollte. Der Staat kann nur Anreizsysteme schaffen, indem er Erziehung und kulturelle Förderung anbietet. Genau dies führt uns zum Liberalismus als der dahinter stehenden politischen Theorie zurück. Der Perfektionismus kann schlicht nicht über diese vorsichtige Form der Motivationsverstärkung hinausgehen, da alle weitergehenden Ambitionen das zentrale Prinzip der Demokratietheorie, jenes der Autonomie, verletzen würden.

Autonomie besagt, dass die Bürgerinnen und Bürger jene Form des Lebens wählen, die sie leben wollen. Selbst wenn wir die Autonomie als ein perfektionistisches Prinzip, das auf das Wertvolle gerichtet ist, verstehen, gilt, dass die moralische Verbesserung dem autonomen Willen der Leute überlassen bleibt. Die Sinnhaftigkeit des Schaffens von Anreizsystemen für die moralische Verbesserung kann für sich genommen den Perfektionismus nicht als politische Alternative zum Liberalismus ausweisen.

Gesellschaften sind bessere Orte des Zusammenlebens, wenn ihre Mitglieder gute Personen sind. Aber wie gut sie sein wollen, das bleibt ihnen überlassen. Es mag unbefriedigend scheinen, einen solch großen Teil der moralischen Qualität der Gesellschaft dem Willen der Leute zu überlassen, gut zu handeln. Doch die politische Philosophie sollte der Versuchung widerstehen, sich in einer stärkeren Form der Idee der bürgerlichen Tugend zu bemächtigen. Die Haltungen der bürgerlichen Tugend entwickeln sich am besten in den Händen der Bürgerinnen und Bürger. Der Preis einer freiheitsbezogenen politischen Philosophie ist, den Bürgerinnen und Bürgern zu vertrauen, dass sie das Beste aus ihren moralischen Ambitionen und Anstrengungen machen. Es wird unweigerliche Enttäuschungen geben, aber insgesamt wird eine solche Gesellschaft viel besser sein als die möglichen Alternativen – bei weitem nicht perfekt, aber auch kein despotisches Desaster.