

## Zweiter Teil: Kommunitarische Moraltheorien

Die Darstellung muss bei den Kommunitariern einen etwas anderen Weg einschlagen als bei den übrigen moraltheoretischen Ansätzen, denn wollte man bei jedem Einzelnen der in diesem Umfeld zu behandelnden Theoretiker die von mir vorgegebenen Grundprobleme der Begründung, Anwendung, Motivation, Institutionalisierung und Differenzierung einzeln abfragen, ergäbe sich ein Schematismus, der der Vielfalt und der Besonderheit der hier zu behandelnden Autoren nicht gerecht werden könnte. Nach meinem Verständnis von begrifflicher Durcharbeitung ist es zwar zum Zweck der Entwicklung von Übersicht angemessen, verschiedene Ansätze nachträglich unter Oberbegriffen zusammenzufassen. Tut man dies aber von vornherein, dann entsteht die Gefahr, die Analyse gegen möglicherweise ganz anders gelagerte Problemsichten einzelner Autoren von vornherein abzuschirmen. Gefällige Gruppierungen gerade aktueller Theoretiker werden zumindest immer dann notwendigerweise irreführend, wenn sie zu stark definitorisch ausgearbeitet werden und keinerlei Spielräume mehr lassen.

Charles Taylor wehrt sich z.B. ausdrücklich gegen das Etikett „kommunitarisch“, weil er nicht verantwortlich gemacht werden möchte für Aussagen anderer Autoren, die er in keiner Weise steuern oder beeinflussen kann. Die Kommunitarier sind so vielfältig und unorganisiert wie die meisten Theorieströmungen der Geschichte. Die bewusste Wahrnehmung dieser Vielfalt ist ein methodisches Grundprinzip, hinter das ich auf keinen Fall zurückgehen will. Es wird sich zeigen, dass eine intensive und deutliche Familienähnlichkeit all dieser Theorien besteht, die sich auch belegen und strukturell festmachen lässt. Es wäre aber ungerecht und eine Überschätzung derartiger begrifflicher Zuordnungen, aus einer solchen Familienähnlichkeit gleich auf eine Einheit zu schließen.<sup>580</sup>

Ein zweiter Punkt kommt hinzu. Die Schwerpunkte der verschiedenen Theoretiker liegen in unterschiedlichen Bereichen. Bei Michael Sandel, Alasdair MacIntyre und Charles Taylor überwiegt die Liberalismuskritik. An ihren Texten lässt sich die bei allen Kommunitariern ständig präsente Grundkritik am vorhergehenden öffentlichen Theorieparadigma in der am meisten ausgearbeiteten Form und mit den stärksten Argumenten darstellen.

Bei Robert Bellah, William Galston und Stephen Macedo geht es um die Analyse vorhandener sozialer Tugenden und, da diese Autoren allesamt entschlossene Normativisten sind, auch um die Formulierung, Förderung und Verbreitung sozialadäquater Grundhaltungen. An ihnen lässt sich das tugendtheoretische Paradigma der Kommuni-

---

<sup>580</sup> Selbst in einer sehr stark konzentrierenden Überblicksdarstellung kommunitarischen Denkens habe ich deshalb den Weg gewählt, die begrifflich zu isolierenden Grundprobleme wie hermeneutische Methode, Kritik des atomistischen Individualismus, Kritik der Motivationsschwäche universalistischer Ethik, Gemeinschaftsdenken und Rehabilitierung der Tugenden jeweils exemplarisch an den Autoren festzumachen, die zu diesen Problemen die am meisten ausgearbeiteten Argumente beizutragen haben. Nur so ließ sich in der Verknappung und Verdichtung der Darstellung die Verkürzung vermeiden. Vgl. Walter Reese-Schäfer: *Kommunitärer Gemeinsinn und liberale Demokratie*. Gegenwartskunde 42. Jg. 1993, Heft 3, S. 305-318.

tariert darstellen und kritisieren. Selbstverständlich ist diese Einteilung nicht ganz ohne Willkür. Man könnte z.B. fragen, warum MacIntyres *After Virtue*, das doch ausdrücklich die Tugenden thematisiert, nicht auch hier eingruppiert wird. Die Antwort: MacIntyre trägt keine positive Tugendlehre vor, sondern eine vernichtend gemeinte Kritik gegenwärtigen Verfalls im öffentlichen Moralbewusstsein. Ein Rezept stellt er nicht aus. Am Schluss lässt er nur Raum für unbestimmte Hoffnungen. Seine Stärke ist die Kritik, nicht die Rezeptur.

Das sieht bei Benjamin Barber, Amitai Etzioni und Martha Nussbaum ganz anders aus. Sie gehören zu den kommunitarischen Theoretikern, die praktische und möglicherweise auch praxisrelevante Vorschläge und Strategien entwickeln. Ich habe sie deshalb als Praktiker behandelt, obwohl bei allen dreien auch erhebliche diagnostische Potentiale und Ansätze vorhanden sind.

Schließlich hätte ich Michael Walzer von seiner Methode her gewiss unter die Kommunitarier einordnen können. Ich meine aber, dass er mit kommunitarischen Methoden erheblich weiter kommt als die anderen Kommunitarier. Einmal schafft er es, aus dem vordergründig polemischen Gegensatz gegen „den Liberalismus“ herauszukommen, indem er diesen hermeneutisch-reflexiv als die inzwischen für westliche Gesellschaften prägende Tradition darstellt. Zweitens erkennt er die Chancen einer Theorie und Tradition der Sphärentrennung, die durch einen unreflektierten Gemeinschaftsbegriff, ob er nun konservativ oder radikaldemokratisch geprägt ist, immer in der Gefahr steht, verwischt zu werden. Diese beiden Punkte rechtfertigen es, seine Überlegungen nicht mehr im Feld der Problemformulierung und bloßen Lösungsangebote, sondern schon im Feld der tatsächlich aussichtsreichen Lösungen anzusiedeln. Hier habe ich von dem Recht des Autors Gebrauch gemacht, seine These nicht bloß zu formulieren und vorzutragen, sondern schon in der Anlage und im Aufbau der Darstellung deutlich werden zu lassen.

Dennoch werde ich am Ende des Abschnitts über die Kommunitarier wenigstens ein kursorisches Resümee im Hinblick auf das in diesem Buch zugrundegelegte heuristische Schema vornehmen.

## **5. Kapitel: Kritiken des liberalen Individualismus**

### **5.1 Die Kritik des ungebundenen Selbst und der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie: Michael Sandel**

Der Begriff „kommunitarisch“ bekam in Michael Sandels Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) erstmals eine tragende Rolle. Mit diesem Buch hat die systematische kommunitarische Kritik an der liberalen Vorstellung begonnen, dass Gerechtigkeit Fairness gegenüber den Anspruchsrechten der Individuen sei. Andere Kritiken, wie die vom Charles Taylor, die ich im nächsten Kapitel behandeln werde, sind zwar älteren Datums, haben den Kommunitarismusbegriff aber nicht in dieser schulbildenden Weise verwendet.

Sandel argumentiert gegen John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Seine Kritikpunkte treffen auf den gegenwärtigen Stand von Rawls' Theorieentwick-

lung, der sich seit den frühen achtziger Jahren abzuzeichnen beginnt, nicht mehr zu. Ich werde diesen „nachklassischen“ Stand im zwölften Kapitel behandeln. Den vielfältigen Darstellungen von Rawls' „klassischer“ Theorie auf dem Stand der siebziger Jahre will ich keine weitere hinzufügen, um die Konzentration auf den aktuellen Stand der Diskussion nicht aufzugeben, sondern nur die Aspekte skizzieren, die im Mittelpunkt von Sandels Kritik stehen.<sup>581</sup>

Rawls hatte mit nachhaltiger Wirkung einen Kerngedanken Immanuel Kants in die angelsächsische Diskussion eingeführt: Eine politische Ethik dürfe nicht ein bestimmtes Konzept des Glücks und des guten Lebens zu ihrem Grundprinzip nehmen, weil solche Konzepte völlig unterschiedlich, zufällig zustande gekommen und nicht intersubjektiv verbindlich begründbar seien. Selbst wenn alle den Wunsch hätten, glücklich zu sein (was in der wirklichen Welt nicht unbedingt zutrifft), wären die Vorstellungen vom Glück doch zu unterschiedlich. Vielmehr komme es darauf an, den Bürgern zu ermöglichen, ihre eigenen Zielvorstellungen zu verfolgen, solange dies mit der Freiheit eines jeden zusammenstimme. Dafür müssen gerechte Rahmenbedingungen geschaffen werden. Diese zu definieren, ist die entscheidende Aufgabe der politischen Ethik.

Rawls ersetzt Kants Idee vom autonomen Subjekt durch die Konstruktion eines Urzustandes (*original position*), einer Modellsituation, an der wir unsere politischen und moralischen Überlegungen einem Gerechtigkeitstest unterwerfen können. In diesem Urzustand sind im Prinzip alle gleich und treffen alle Entscheidungen hinter einem Schleier des Nichtwissens über mögliche individuelle Besonderheiten, aus denen sie einen Vorteil ziehen könnten. Es gibt keine Beschränkung bezüglich des allgemeinen Wissens über Gesetzmäßigkeiten und Theorien. Keiner jedoch weiß, ob er zu den Armen oder Reichen, zu den Privilegierten oder zu den Benachteiligten gehören wird, keiner kennt seine besondere Situation und seine besondere Gruppenzugehörigkeit und kann deshalb bei keiner Entscheidung davon ausgehen, dass er aus ihr einen Vorteil nur für sich oder seine Gruppe ziehen wird. Keiner weiß zum Beispiel, wenn es in dieser fiktiven Diskussion um die Rechte von Behinderten geht, ob er nicht vielleicht selbst zu dieser Gruppe gehören wird. Die Prinzipien, die wir in einer solchen Situation vernünftigerweise wählen würden, sind nach Rawls die Prinzipien der Gerechtigkeit.

An dem Bild des fiktiven Selbst, das in dieser Situation agiert, setzt die kommunitarische Kritik Michael Sandels an. Zwar wird nicht vorausgesetzt, welche konkrete Person wir sein werden. Voraussetzung ist aber „ein bestimmtes Bild der Person, der Art, wie wir sein müssen, wenn wir Wesen sind, für die Gerechtigkeit die erste Tugend

---

<sup>581</sup> Vgl. zum damaligen Stand die Bibliographien in Otfried Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977, sowie in John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, Herausgegeben von Otfried Höffe mit einem Beitrag „Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit“, Freiburg und München 1977. Zur heutigen Diskussion des „klassischen“ Rawls im Gesamtrahmen des Kontraktualismus vgl. besonders Peter Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987; Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994; Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit, Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg 1990 sowie für einen einordnenden Rückblick auf die gesamte Debatte: Amy Gutmann, „The Central Role of Rawls' Theory“, in: *Dissent*, Summer 1989, S. 338-342 und Brian Barry, *Theories of Justice, A Treatise on Social Justice*, Bd. 1, Berkeley: University of California Press 1989.

ist. Dies ist das Bild des ungebundenen Selbst, eines Selbst, das vorrangig und unabhängig gegenüber Absichten und Zielen ist.<sup>582</sup>

Dieses ungebundene oder freischwebende Selbst (*the unencumbered self*) ist der Hauptgegenstand der Kritik. Denn wenn eine derartige Konzeption des Selbst unserem heutigen Selbstverständnis zugrunde liegt, hat das „Konsequenzen für die Art von Gemeinschaft, zu der wir fähig sind.“<sup>583</sup> Wir können dann nämlich im Grunde nur freiwillig entstandenen Gemeinschaften beitreten, aber keine weitergehende Verpflichtung für solche Gemeinschaften entwickeln, in die wir hineingeboren sind, wie z.B. die Familie, in gewisser Weise aber auch die Nation.

Diesen Punkt betrachtet Michael Sandel als eine recht ambivalente Angelegenheit. Die Idee des ungebundenen Selbst ist zunächst einmal als Befreiung zu verstehen: als Befreiung von den Diktaten der Natur und den Zwängen sozialer Rollen. Man kann sich durch eigene Entscheidung von seiner Familie, seiner Heimat, seinem Land lösen. Dadurch wird das Subjekt erst souverän. In diesem Punkt liegt die starke philosophische und politische Attraktivität des Autonomiedenkens. Im Lichte solchen Denkens erscheinen alle traditionellen Bindungen als voraufklärerisch. Zweifellos wird diese liberale Vorstellung weitgehend von uns geglaubt und mit gewissen Einschränkungen wohl auch gelebt. Michael Sandel hält sie aber für philosophisch falsch und für politisch gefährlich, weil sie ihre eigenen Grundlagen verkennt und durch diese systematische Verkennung gefährdet.

Er verdeutlicht seine Kritik an den zwei Grundprinzipien des Rawlsschen Urzustandes: Das erste fordert gleiche Grundrechte für alle, das zweite erlaubt soziale und ökonomische Ungleichheiten nur dann, wenn diese den am wenigsten begünstigten Mitgliedern der Gesellschaft zugutekommen.

Bei dem zweiten Prinzip, dem sogenannten *Differenzprinzip*, handelt es sich um ein Teilungsprinzip. Das höhere Einkommen der oberen sozialen Schichten ist nur dann gerechtfertigt, wenn auch die Unteren einen Vorteil dadurch haben, den sie andernfalls nicht hätten. Im Zweifel müssten die Oberen also bereit sein zu teilen, etwas abzugeben. Damit ergibt sich die Frage, was genau sie dazu verpflichtet. Warum sollte ein ungebundenes Selbst eigentlich irgendjemandem zu irgendetwas verpflichtet sein? Warum sollte man mit anderen ungebundenen Individuen einen Vorteil teilen? Offenbar muss die Bereitschaft, zu teilen bzw. den Vorteil der anderen in die eigenen Überlegungen mit einzubeziehen, auf mehr beruhen als auf diesem ungebundenen Selbst. Voraussetzung des Teilens ist die Existenz einer verbindlichen Gemeinschaft, innerhalb derer geteilt werden soll.

Das Differenzprinzip geht von der Überlegung aus, dass die Einkommensvorteile eines Individuums, die es z.B. aus Talent, Schönheit oder Intelligenz zieht, nicht eigenes Verdienst, sondern zufällig sind und insofern Allgemeinbesitz: „Da nun Ungleichheiten der Geburt und der natürlichen Gaben unverdient sind, müssen sie irgendwie

<sup>582</sup> Michael J. Sandel, „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, in: *Political Theory* 12, Heft I, 1984, S. 81-96, hier S. 86 (deutsch: „Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 18-35, hier S. 24). Wo der englische Text deutlicher und pointierter formuliert ist, schlage ich eigene Übersetzungen vor, ohne dass damit in diesem Fall eine Kritik an der vorliegenden Übersetzung von Alex Burri intendiert ist.

<sup>583</sup> Ebd., (Übers. WRS), vgl. die deutsche Übersetzung a.a.O. S. 25.

ausgeglichen werden.<sup>584</sup> Einen besonderen Nutzen soll der Einzelne nur dann daraus ziehen, wenn auch die Allgemeinheit - und zwar in Gestalt der am wenigsten Bevorzugten, davon einen Nutzen hat: z.B. einen besonders begnadeten Fußballspieler oder Violinspieler bewundern kann. Die Verteilung bestimmter Gaben ist „das Ergebnis der Lotterie der Natur, und das ist unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich.“<sup>585</sup>

Dieser Gedanke von der Zufälligkeit der persönlichen Vorzüge, die dadurch zur Disposition einer moralischen Allgemeinheit stehen, ist philosophisch aber nicht haltbar. Denn so sehr Talent und Intelligenz durch Zufälle der Geburt bedingt sein mögen, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, zu einem bestimmten Sozialstaat, innerhalb dessen die Teilungsprinzipien gelten, ist es nicht weniger. Es gibt keinen schlüssigen Grund dafür, einen zufälligen Vorteil mit anderen zu teilen oder überhaupt nur Abstriche an einem solchen Vorteil in Kauf zu nehmen, wenn diese anderen nur in einer zufälligen Gemeinschaft mit uns stehen. Lotteriegewinne zum Beispiel gelten nach allgemeiner Auffassung durchaus als rechtmäßig erworben. Sandel behauptet sogar, dass in diesem Sinne auch die Zugehörigkeit zur ganzen Menschheit in moralischer Sicht zufällig ist.<sup>586</sup> Aus der Sicht eines wirklich unabhängigen Selbst kann das Rawlssche Differenzprinzip nicht als gerecht angesehen werden. Die Bereitschaft zum Teilen, die Michael Sandel als guter Kommunitarier durchaus befürwortet, bedarf eines anderen, stärkeren moralischen Fundaments, als es die Vorstellung des Liberalismus von unserer Person liefern kann. Es muss zunächst einmal herausgefunden werden, wem gegenüber man verpflichtet sein kann, seine Vorteile als Allgemeinbesitz zu betrachten, welche Gemeinschaft es also ist, die jemanden von vornherein zu einem solchen Denken und zu einer solchen Praxis verpflichten kann.

Wir stehen damit vor einem Dilemma: Entweder betrachten wir uns gut liberal als ungebundenes Selbst, dann sind solche Verpflichtungen nicht zu begründen und wir müssen Rawls' zweites Gerechtigkeitsprinzip aufgeben. Oder wir betrachten uns kommunitarisch als „Mitglieder dieser Familie, Gemeinschaft, Nation oder dieses Volkes, als Träger dieser Geschichte, als Bürger dieser Republik“<sup>587</sup>. Solche Zugehörigkeiten verpflichten uns nicht wie freiwillig eingegangene Verträge oder wie jene „natürlichen Pflichten“, die man der Menschheit als solcher schuldet. Es handelt sich vielmehr um „die mehr oder weniger dauerhaften Einbindungen und Verpflichtungen, die zusammengenommen zu einem Teil die Person definieren, die ich bin.“<sup>588</sup> Wenn wir also das zweite Gerechtigkeitsprinzip aufrechterhalten wollen, dann müssen wir den liberalen Begriff der Person aufgeben. Sandel wählt diesen Weg, bei dem die linksliberalen Zielvorstellungen erhalten bleiben, deren theoretische Grundlegung aber aufgegeben werden muss.

Die Bindungen, von denen Sandel ausgeht, sind nicht bloß solche der freiwilligen Kooperation, sondern sie sind konstitutiv für die eigene Personwerdung und den eigenen Charakter. „Sich eine Person vorzustellen, die solcher konstitutiven Einbindungen

<sup>584</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975, 121.

<sup>585</sup> Ebd., S. 94.

<sup>586</sup> Sandel: „Die verfahrensrechtliche Republik“, a.a.O., S. 28.

<sup>587</sup> Ebd., engl. S. 90. Vgl. dt. S. 30.

<sup>588</sup> Ebd.

unfähig ist, bedeutet nicht, sich einen idealen, frei und rational Handelnden zu denken, sondern sich eine Person ohne jeglichen Charakter, ohne moralische Tiefe vorzustellen. Denn Charakter haben bedeutet zu wissen, dass ich in eine Geschichte einrücke, die ich weder in meiner Verfügungsgewalt habe noch beherrschen kann, die aber dennoch Folgen hat für meine Wahlmöglichkeiten und mein Verhalten.<sup>589</sup> Zwar ist eine Selbstreflexion der eigenen Geschichte möglich, die auch eine gewisse Distanzierung ermöglicht - aber einen Reflexionspunkt außerhalb der Geschichte kann es nicht geben. Die liberale Ethik indes versucht, das Selbst als bloßes Konstrukt zu begreifen und damit außerhalb der Reichweite der eigenen Erfahrung, jenseits von Überlegung und Reflexion anzusiedeln.<sup>590</sup>

Nach Sandel ist die liberale Konzeption der Person nicht selbsttragend, sondern verhält sich „parasitisch zu einem Begriff der Gemeinschaft, den sie offiziell verwirft“<sup>591</sup>. Damit steckt sie in der Schwierigkeit, sich auf einen Gemeinschaftssinn stützen zu müssen, den sie „nicht unterstützt und vielleicht gar unterminiert“.<sup>592</sup> Hier liegt das zentrale Problem, das fast alle Kommunitarier in gewissen Nuancierungen behandeln. Es ist dadurch so wirkmächtig, dass es direkte politische Auswirkungen hat. Es geht um die politische Grundfrage, auf welche Einheit sich das Gemeinschaftsgefühl und die Verpflichtung beziehen soll.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts „war, grob gesprochen, die Partei der Demokratie in Amerikas politischer Debatte stets die Partei der Provinzen, der dezentralisierten Macht, des kleinstädtischen und kleinformatigen Amerika.“<sup>593</sup> Die Demokratie lebte in der regionalen Selbstverwaltung. „Als aber nationale Märkte und Großunternehmen die dezentralisierte Wirtschaftsform ersetzten, waren auch die dezentralisierten politischen Formen der frühen Republik überholt. Um der Demokratie das Überleben sichern zu können, musste der Konzentration ökonomischer Macht eine vergleichbare Ballung politischer Macht entgegengestellt werden.“<sup>594</sup> Das bedeutete eine nationalstaatliche Zentralisierung der Politik: die primären Bindungen der Staatsbürger mussten von den kleinen und regionalen Gemeinschaften umgestellt werden auf den Gesamtstaat, die Union. Dieses Projekt hatte selbstverständlich seine Vorläufer in den Schriften der Verfassungsväter wie Alexander Hamilton und James Madison. Analog zum europäischen Nationalismus hatte man anfangs geglaubt, dass eine stärkere, intensivere Form der nationalen Gemeinschaft dann auch durch entsprechende Erziehungspolitik und andere öffentliche Maßnahmen gefördert werden musste. Im akademischen Diskurs der USA nennt man das die „nationale Republik“, in der Bürgertugenden und Patriotismus eine wichtige Rolle spielen. Dieses Konzept eines gemeinsamen Selbstverständnisses, das in den USA immer auch recht künstliche Züge gehabt hatte, ist nicht nur nach der Einschätzung Michael Sandels seit längerer Zeit überlebt. Die Nation war offenbar zu groß und zu heterogen, um ein wirkliches Gemeinschaftsbewusstsein konstituieren zu können. Ganz im Sinne der liberalen Philosophie wurde das Kon-

<sup>589</sup> Ebd., engl. S. 90, unter teilweiser Heranziehung der dt. Übers. a.a.O., S. 30.

<sup>590</sup> Ebd., engl. S. 90, dt. S. 30.

<sup>591</sup> Ebd., engl. S. 91.

<sup>592</sup> Ebd.

<sup>593</sup> Ebd., engl. S. 92, dt. Übers. S. 32.

<sup>594</sup> Ebd.

zept der gemeinschaftlichen Ziele, des gemeinschaftlichen Guten ersetzt durch eines der fairen Verfahren. Der Staat verstand sich jetzt als „verfahrenrechtliche Republik“ (*procedural republic*).<sup>595</sup>

Freiheit wurde in dieser Konstruktion „in Opposition zur Demokratie definiert, als ein Schutz des Einzelnen vor den möglichen Ansprüchen der Mehrheit.“<sup>596</sup> In der traditionellen, meist „republikanisch“ genannten Konzeption dagegen war Freiheit das, was man in den gemeinsamen Beratungen und Aktionen der Bürger ausleben konnte - nicht aber gegen diese. Die Macht hat sich bei der nationalstaatlichen Modernisierung und Zentralisierung verlagert von den demokratischen Beratungsinstitutionen (also etwa den Parlamenten und Parteien) auf solche Institutionen, die dazu geschaffen sind, dem Basisdruck zu widerstehen (also auf Gerichte und Bürokratien), um individuelle Anrechte zu verteilen und zu verteidigen.<sup>597</sup> Gleichzeitig aber verlangt der Wohlfahrtsstaat ein erhebliches gegenseitiges finanzielles Engagement der Bürger. Ein Selbstverständnis, das lediglich auf Rechtsansprüche des Einzelnen gestützt ist, vermag dieses hohe Engagement nicht ausreichend zu legitimieren. Daher resultiert nach Sandels Meinung das Gefühl der Machtlosigkeit, des Ausgeliefertseins gegenüber den Großbürokratien, dem „*big government*“. Zwar wurde das Wahlrecht ausgeweitet (z.B. durch die Institution der Vorwahlen, die den Wählern ein Mitentscheidungsrecht bei der Kandidatenauswahl ermöglichten, die bis dahin den Parteifunktionären in ihren rauchgefüllten Hinterzimmern vorbehalten gewesen war), zwar wurde eine Reihe individueller Rechte durch Gesetze oder Urteile des *Supreme Court* gestärkt - das hat aber dem Gefühl der Ohnmacht der Bürger nicht wirklich etwas entgegensetzen können. Der Staat erscheint immer mächtiger, bleibt aber auch seinerseits unfähig, „die heimische Wirtschaft wirkungsvoll zu kontrollieren, den fortdauernden sozialen Mißständen zu begegnen oder Amerikas Willen in der Welt durchzusetzen.“<sup>598</sup>

Sandels Diagnose: das ungebundene Selbst der liberalen Theorie scheint Wirklichkeit geworden zu sein - aber es ist „weniger befreit als entmachtet und verfangen in einem Netzwerk von Verpflichtungen und Verwicklungen ohne direkte Willensentscheidung, die dazu noch unvermittelt sind durch gemeinschaftliche Identifikationen oder überindividuelle Selbstdefinitionen, die sie erträglich machen würden.“<sup>599</sup> Indem er dieses Problem benennt, hofft Sandel zur Auflösung des Dilemmas von individueller Befreiung und daraus resultierender Entmachtung des Einzelnen beitragen zu können.

Dieses Konzept erscheint auf den ersten Blick als eine eher akademische Diagnose, hat aber weitreichende politische Implikationen. Die Kommunitarier sind - vielleicht mit Ausnahme des philosophisch radikalsten unter ihnen, nämlich Alasdair MacIntyre - ausgesprochen politische Theoretiker, und so hat auch Sandel sich nicht gescheut, auf der Basis dieser philosophischen Problemdiagnose ein politisches Konzept zu entwerfen, wie die demokratische Partei die Präsidentschaftswahlen von 1988 gewinnen könnte. Damals sind diese Empfehlungen nicht befolgt worden. Bill Clinton

<sup>595</sup> So der Titel von Sandels Aufsatz.

<sup>596</sup> Ebd., engl. S. 93 f., dt. S. 33.

<sup>597</sup> Ebd., dt. S. 34.

<sup>598</sup> Ebd., dt. S. 31.

<sup>599</sup> Ebd., dt. S. 34, engl. S. 94.

hat es dann im Wahlkampf 1992 geschafft, die Sehnsucht nach der Gemeinschaft anzusprechen und zu mobilisieren.

Michael Sandels Konzept resultiert aus einer Diagnose der amerikanischen Politik seit Roosevelts *New Deal*, also seit 1932. Die demokratische Partei hatte die argumentative Hegemonie in der Debatte über die Regierungsfunktionen in der Marktwirtschaft und im sozialen Bereich gewonnen und so mit der Ausnahme der Eisenhower-Jahre jede Präsidentschaftswahl bis 1968 gewonnen. Ab Beginn der siebziger Jahre ist deutlich zu beobachten, dass auf der Rechten wie auf der Linken vor allem solche Kandidaten Stimmen auf sich zogen, die populistische Protestmomente gegen die Zentralstaatlichkeit zu artikulieren verstanden. Sandel verweist darauf, dass viele Wähler des extrem rechten George Wallace den linken George McGovern als ihre zweite Wahl angaben. Die Wahl Jimmy Carters 1976, aber auch die Ronald Reagans 1980 trugen ebenfalls Züge populistischen Protestes. Selbsterklärte Außenseiter, die gegen die Zentralregierung Präsidenten werden wollten, entschieden die Wahlen für sich.

„Auf unterschiedliche Art haben sowohl Carter als auch Reagan die Ängste angesprochen, auf die die New-Deal-Agenda nicht reagierte. Beide nahmen eine wachsende Furcht wahr, dass wir, individuell wie kollektiv, immer weniger Kontrolle über die Mächte haben, die unser Leben bestimmen.“ Der Lebensstandard hörte auf, ständig zu steigen, die Reallöhne fielen und eine zeitweise zweistellige Inflation setzte ein. Persönliche Ziele konnten nicht mehr den eigenen Vorstellungen gemäß gestaltet werden. Der Traum von der Beherrschung des Geschehens war vorbei. Das wurde symbolisiert „durch den Krieg in Vietnam, der nicht zu gewinnen war, durch die Geiselnahme im Iran, die nicht gerächt werden konnte, und den Zusammenbruch der Aktienkurse, den selbst die Experten nicht erklären konnten.“<sup>600</sup> Alles wurde noch schlimmer dadurch, dass „der Machtzufluß zu Großorganisationen zusammenfiel mit einem Verfall traditioneller Gemeinschaften. Familien und Nachbarschaften, Groß- und Kleinstädte, religiöse, ethnische und regionale Gemeinschaften wurden erodiert oder angeglichen, wodurch die Einzelnen den unpersönlichen Mächten der Wirtschaft und des Staates ohne die moralischen oder politischen Ressourcen der dazwischenstehenden Gemeinschaften ausgesetzt wurden.“<sup>601</sup>

Diese Sorgen und Probleme waren es, die Ronald Reagan erfolgreich artikulierte, aber überhaupt nicht zu lösen verstand, als er dann Präsident geworden war. Die Probleme verschärften sich in einigen Bereichen noch. Sandel vertrat schon 1988 die Meinung, dass die demokratische Partei aber nur dann von Reagans Scheitern in diesen Bereichen profitieren könne, wenn sie von seinem Erfolg lernen würde, wieder die Sprache der Selbstverwaltung und der Gemeinschaft zu sprechen. Er empfahl also, dass die neue öffentliche Philosophie des amerikanischen Liberalismus in diesen Punkten bei Reagan in die Lehre gehen sollte. Hier wird vielleicht am ehesten nachvollziehbar, weshalb die Kommunitarier in Europa zunächst als neue konservative Denkrichtung verstanden wurden, auch wenn sie meist eher der demokratischen Partei nahestehen

---

<sup>600</sup> Hierzu und zum Folgenden: Michael J. Sandel, „Democrats and Community, A Public Philosophy for American Liberalism“, in: *The New Republic*, 22. Feb. 1988. S. 20-23, hier S. 21.

<sup>601</sup> Ebd.



und sich wie Michael Walzer und Martha Nussbaum sogar als amerikanische Sozialdemokraten begreifen.

Nach Sandels Einschätzung konnte Reagan die von ihm rhetorisch angerufenen Werte der Gemeinschaft letztlich nicht wirklich umsetzen, weil sein politischer Erfolg auf der Koalition zweier konservativer Richtungen beruhte: die erste war individualistisch, libertarianisch und in Richtung einer laissez-faire-Marktwirtschaft orientiert, die andere traditionalistisch, kommunal, religiös und moralisierend orientiert. Beide Richtungen konnten auf Dauer nicht zusammengehen.

Die Marktliberalen passten nur vorübergehend zu der traditionalistisch und religiös ausgerichteten sogenannten „moralischen Mehrheit“. „Die ersten suchen eine größere Rolle für die Märkte im öffentlichen Leben, die zweiten für die Moral.“<sup>602</sup> Die Marktliberalen konnten durchaus für Drogenfreigabe, Freigabe von Pornographie und auch meist für eine Freiwilligenarmee eintreten, während die traditionalistischen Konservativen zur Verteidigung der Nation selbstverständlich die Wehrpflicht befürworteten und auch weniger Einwendungen gegen den Wohlfahrtsstaat hatten, wenn er nur genügend paternalistisch geprägt war. Traditionalistische Konservative haben meist einige Reserven gegen die Ellbogenfreiheit der Marktliberalen. Aber auch der Libertarianismus der Marktwirtschaftler enthält einen wesentlichen konservativen Zug: die Reduktion von Regierungsausgaben, die sie generell außer im Bereich der Rüstung befürworten, hilft eher denen, die schon auf der Gewinnerseite des Verteilungskampfes stehen.

Die Reagan-Koalition konnte so lange funktionieren, wie die breite amerikanische Mittelklasse sich durch die wohlfahrtsstaatliche Umverteilungsbürokratie der Demokraten in ihrem sozialen Interesse übervorteilt fühlte und solange die Rüstungsanstrengungen ihr gegenüber glaubhaft motiviert werden konnten. Sie war am Ende, als die sozialen Folgen dieser Politik größeren Teilen dieser Mittelklasse als nicht mehr akzeptabel erschienen. Und vor allem, als von der politischen Gegenseite wieder eine motivierende Vision angeboten wurde - wie 1992 geschehen.

Solche Visionen sind nicht allein Fragen der politischen Rhetorik, sondern auch der dahinterstehenden öffentlichen Philosophie. Hier hatten die Demokraten in den achtziger Jahren wenig zu bieten. Ihrem Individualismus der Rechtsansprüche, der gegen den Individualismus der Marktkräfte auf der konservativen Seite stand, fehlte die zweite Stimme der Gemeinschaftsorientierung, der Kommunalität, der Selbstregierung, während die Konservativen eine solche zweite Stimme der Gemeinschaftlichkeit und der Moral auf ihre Weise mit den Gefühlsdiskursen der Sektenprediger und Abtreibungsgegner eine Zeitlang zu mobilisieren vermochten.

Hier gilt es genau zu differenzieren: Lernen von Reagan sollte nicht, wie gelegentlich unterstellt, die Übernahme des ohnehin durch eine Reihe von Skandalen wichtiger Prediger unglaublich gewordenen religiösen Konservativismus in das Denken der demokratischen Partei bedeuten. Gemeint war vielmehr, dass der amerikanische Sozialliberalismus eine neue Sprache entwickeln sollte, um das Verlangen nach Gemeinschaft, das Misstrauen gegenüber zu großer zentralisierter Regierungs- und Unternehmensmacht glaubhaft zu artikulieren. Die alte Sprache der Familie und der Nachbar-

---

<sup>602</sup> Ebd.

schaft, mit der noch demokratische Präsidenten wie Lyndon B. Johnson und demokratische Präsidentschaftskandidaten wie Walter Mondale (1984) die Nation verglichen, wirkte fadenscheinig und unglaubwürdig. Man kann heute nicht mehr wie Johnson Amerika „als eine Familie sehen, sein Volk zusammengehalten von gemeinschaftlichen Banden des Vertrauens und der Zuneigung“ oder wie Mondale deklamieren: „Laßt uns eine Gemeinschaft sein, eine Familie, wo wir uns umeinander kümmern, zusammengeknüpft vom Band der Liebe.“<sup>603</sup> Diese Metaphern sind abgeschliffen und wenig überzeugungskräftig. Das Verlangen nach Gemeinschaft allerdings ist nicht nur faktisch vorhanden, sondern auch eine notwendige Voraussetzung der Bereitschaft zum Teilen. Insofern kann das kommunitarische Projekt als ein Versuch verstanden werden, für diese Dinge eine neue zeitgemäße Sprache zu finden.

Der für einen Demokraten ein wenig ketzerische Gedanke, man solle von Reagan lernen, ist allerdings wie viele Pointierungen nur halbbrichtig. Das kommunitarianische Denken, wie es sich in den achtziger Jahren herausgebildet hat, ist gewiss auch eine Antwort auf den rücksichtslosen ökonomischen Individualismus der Reagan-Jahre, auf das Streichen von Sozialprogrammen, auf die Ausweitung der Armut, aber auch auf die Brutalität, mit der Fabrikschließungen und der Konkurs etwa der Sparkassen das Alltagsleben sehr vieler Arbeiter und Angestellter unmittelbar und fast ohne Abmilderung betrafen.

Die Debatte zwischen den „Liberals“ und den „Communitarians“ ist also nicht nur eine philosophische Grundsatzdiskussion, sondern auch eine Auseinandersetzung um die Grundfragen der amerikanischen Innenpolitik seit den sechziger Jahren. Wäre sie allein das zweite, wäre sie hauptsächlich für die Amerikaexperten unter uns interessant. Wäre sie allein das erste, bedürfte sie kaum politisch-zeitgeschichtlicher, sondern vor allem philosophisch-begrifflicher Erläuterungen. Aber schon bei den Begriffen beginnt es, weil der Dreh- und Angelpunkt der Kontroverse der Streit um den Liberalismus ist, und dieser Begriff ist, wie eben schon zu sehen war, in den USA um einige wesentliche Nuancen anders belegt als bei uns.

Anders als bei uns nämlich wird in den USA unter *Liberalismus* noch immer vor allem ein *reformorientierter Sozialliberalismus* verstanden. Als Erben von Franklin D. Roosevelts *New Deal* der dreißiger Jahre sind Liberale für mehr Staatsausgaben zur Ankurbelung der Wirtschaft und für die Ausweitung der Sozialausgaben. Im Geiste der Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre sind sie für die Gleichstellung der Schwarzen und waren selbstverständlich gegen den Vietnamkrieg. Ihre Forderungen richten sie in erster Linie an den Wohlfahrtsstaat. Das kommunitarische Denken steht weitgehend in der Tradition dieses Sozialliberalismus. Wenn man dies verkennt, ergibt sich leicht das Missverständnis, die Kommunitarier seien prinzipiell der politischen Rechten zuzuordnen.

Die andere große Strömung liberalen Denkens, der *individualistische Marktliberalismus*, der die wohlfahrtsstaatliche Bürokratie verabscheut und glaubt, dass möglichst viele staatliche Aufgaben bis hin zu Polizei und sogar Militär durch Privatunternehmer effizienter erledigt werden können, hat in den USA selbstverständlich immer als mächtige öffentliche und akademische Denkströmung existiert, wird dort aber zumeist als

---

<sup>603</sup> Zitiert nach ebd., S. 22.



<http://www.springer.com/978-3-658-00166-7>

Grenzgötter der Moral

Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur  
politischen Ethik

Reese-Schäfer, W.

2013, XLIII, 500 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-00166-7