

DIE STAATLICHE GEMEINSCHAFT ANGESICHTS DER ZUNEHMENDEN INDIVIDUALISIERUNG IN DER MODERNE

Eine Besinnung auf Hegels "Rechtsphilosophie"

von Detlef Horster, Hannover

in: Der Staat, 31. Jg. Nr. 4/1992, S. 481 - 494; zugleich in: Detlef Horster, Politik als Pflicht, Frankfurt/M. 1993, S. 9 - 26.

Zunächst werde ich die Analysen amerikanischer Forscher zur zunehmenden Individualisierung in der Moderne vorstellen (1). Die Erörterung der aus dieser Individualisierung entstehenden Probleme nehme ich sodann unter Bezugnahme auf Hegels "Rechtsphilosophie" vor (2). Daß Hegels Einsichten durch die gegenwärtige Sozialisationsforschung bestätigt werden, wird im dritten Teil zu zeigen sein. Im letzten Teil will ich die Stellungnahmen der amerikanischen Kommunitarier, die eher an Hegel orientiert sind, im Zusammenhang ihrer Auseinandersetzung mit den deutschen Gegenwartsphilosophen, die stärker an Kant orientiert sind, wieder aufnehmen. Auf diese Weise soll die mögliche Geltung starker, gar universaler Gemeinschaftswerte erörtert werden.

1. Individualisierung

Von amerikanischen Forschern [1] wird für die gegenwärtige Gesellschaft die Diagnose gestellt, daß die Bürger der USA die mobilsten seien, die es jemals in der Menschheitsgeschichte gegeben habe. Dies drücke sich in den hohen Scheidungsraten, dem häufigen Wechsel von Beziehungspartnern, Wohnorten und Arbeitsplätzen aus. Bei solchen Wechseln werde meist eine neue religiöse Gemeinschaft oder eine andere politische Zugehörigkeit gefunden. Diese geographische, soziale und politische Mobilität wachse weiterhin.

In den sozialwissenschaftlichen Analysen wird von der "Tyrannei des Marktes" gesprochen. Für die destruktive Wirkung dieser Tyrannei des Marktes werden von den Kommunitariern Beispiele genannt, mit denen die Aussage gestützt wird, daß kein Mensch ohne sich selbst zu schaden, gegen die Logik des menschlichen Zusammenlebens verstoßen könne [2]: "Wenn aber jeder, dem es wirtschaftlich gut geht, das bestmögliche Haus für die Familie kaufen möchte, ohne sich über die Wohnraumversorgung für Leute mit niedrigem oder mittlerem Einkommen in der Gemeinde Gedanken zu machen, dann steigen eben die Wohnungskosten so hoch, [...] daß selbst die Wohlhabenden zu Dienern ihrer Hypotheken werden. [...] Wenn jeder von uns in seinem eigenen Auto zur Arbeit fährt, dann brauchen wir jedesmal mehr Zeit auf der Straße und atmen dabei die schlechte Luft, die unsere Autos produzieren." [3] Diese individualistischen Verhaltensweisen sind so dysfunktional, daß "die Summe individuellen Wohlstands, die nur durch die Tyrannei des Marktes zustande kommt, [...] häufig ein Gemeinübel hervor[bringt], das letztendlich auch die Befriedigung unserer persönlichen Bedürfnisse unmöglich macht." [4]

In diesem Individualismus sehen die amerikanischen Forscher darüber hinaus eine große Gefahr für den Bestand der Demokratie. In einer Gemeinschaft von bindungslosen Individuen fehle das Gemeinschaftsinteresse und das Interesse an der Erhaltung der demokratischen Staatsform. Bei dem Hinweis auf diese Gefahr beziehen sie sich auf *Alexis de Tocquevilles* klassische Analyse "Über die Demokratie in Amerika" [5]: Eine von zunehmender Individualisierung angekränkelte Gesellschaft könne ein Despot leicht unter seine Gewalt bringen, denn "die Privatisierungstendenzen der modernen Kultur, die größere Mobilität einschließen, der Niedergang traditioneller Gemeinschaften, das Wachstum der Riesenstädte, die Zwänge der Konsumgesellschaft (die selbst teilweise ein Resultat der Privatisierung ist), tendieren dahin, eine atomistische Bewußtseinshaltung aufkommen zu lassen und in den Menschen das Bewußtsein von und den Glauben an die republikanische Dimension unserer Gesellschaft dahinschwenden zu lassen." [6]

Gegenüber diesen negativ-dramatischen Folgen der zunehmenden Individualisierung sind aus der Sichtweise der kommunitarischen Forscher auf der anderen Seite die positiven, für unsere aufgeklärte Gegenwart erfreulichen, vermerkt worden: "Aus dieser Perspektive heißt psychologisches Freisein, die eigene Loslösung von den Werten erfolgreich abgeschlossen zu haben, in denen man durch seine Vergangenheit oder durch Anpassungsforderungen des sozialen Milieus befangen war, so daß der einzelne entdecken kann, was er eigentlich will." [7]

Auffallend widersprüchlich ist darüber hinaus, daß die Freiheit des Menschen und die individuelle Entfaltung nur möglich ist auf der Basis starker Gemeinschaftswerte. Die Gerechtigkeitsauffassung der Aufklärung spricht nur dann von gerechten Gesetzen, wenn diese die Freiheit des einzelnen garantieren.

Umgekehrt kann sich ein freies Individuum, das eine stabile Ich-Identität ausgebildet hat, mit seinen eigenen individuellen Bedürfnissen und Neigungen in die gesellschaftliche Normdiskussion einbringen und Gehör finden. Es kann also

gestaltend auf die Gesetze einwirken, die ihrerseits die individuelle Freiheit garantieren. Wir bemerken hier eine Wechselwirkung, die schon die Leser der Kantischen Schriften verwirrt hat, denn Kant sieht einerseits, daß der Kategorische Imperativ die Bedingung für die Freiheit des Menschen ist, andererseits aber nur freie Individuen den Kategorischen Imperativ formulieren und nach ihm handeln können. "Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück." [8] - Darum kann es sich bei der Diagnose der amerikanischen Forscher nur darum handeln, daß dieses von Kant beschriebene Gleichgewicht gestört ist. Die individuelle Freiheit hat ein Übergewicht bekommen gegenüber den Gemeinschaftswerten, auf deren Basis die individuelle Freiheit aller erst möglich ist. (Vgl. dazu die ausführlichere Analyse in Kapitel 5.)

2. Hegels "Rechtsphilosophie"

Die Erörterung dieses Ungleichgewichts will ich in Rückbesinnung auf eine klassische politische Theorie vornehmen und das wie folgt begründen. *Michael Oakeshott* hält drei politische Staatstheorien für die zentralsten: *Platons* "Staat", *Hobbes'* "Leviathan" und *Hegels* "Rechtsphilosophie". [9] Ich füge noch die *Aristotelische* "Ethik" und "Politik" und *Kants* "Metaphysik der Sitten" hinzu.

Alle genannten Theorien haben das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu ihrem zentralen Thema gemacht. [10] Daraus kann man schließen, daß es sich um ein wesentliches Menschheitsproblem - mindestens in den vorangegangenen zweieinhalb Jahrtausenden abendländischer Geschichte - handelt. Ich will mich auf Hegels "Rechtsphilosophie" beziehen, in der nach meiner Ansicht die anderen genannten Theorien aufgehoben sind. Ausgangspunkt für Hobbes wie für Kant sind die menschlichen Individuen als Rechtsträger im Sinne des rationalen Naturrechts, die als vergesellschaftete Individuen vertragsschließend den Staat realisieren. Bei Platon und Aristoteles bildet das Gemeinwesen den Ausgangspunkt ihrer Staatstheorie. Den Zustand wechselseitigen Bedingens von Individuum und Gemeinschaft erreicht Hegel, indem er beide Theoriestränge aufnimmt. In der Entwicklung seiner Darstellung im dritten Teil der "Rechtsphilosophie" ist bei Hegel vom Zustand der "Sittlichkeit" die Rede, nachdem er vom abstrakten Recht der Individuen im ersten Teil ausgegangen ist. Er kommt im zweiten Teil zur individuellen Moral und den konkreten Trägern der abstrakten Rechte, ohne die kein Gemeinwesen existieren könne. Der wechselseitig sich bedingende Zustand von Individuum und Gemeinschaft wird in Hegels Darstellung durch die dialektische Entwicklung über die beiden ersten Elemente erreicht, aus denen sich der Zustand der "Sittlichkeit" im Staat als der höchsten Form menschlicher Vergemeinschaftung institutionalisiert.

Die unterschiedliche Zugangsweise zu dem, was der Staat im Verhältnis zu den vergesellschafteten Individuen ist, wird beispielsweise sichtbar an dem unterschiedlichen Charakter der Grundrechte des Grundgesetzes. Sie sind zum einen Abwehrrechte, zum anderen Vornahmerechte und drittens Mitwirkungsrechte. Abwehrrechte sind sie, insoweit sie den privaten Gestaltungswillen des Bürgers vor Eingriffen des Staates schützen. Ausgangsvorstellung ist hierbei ein ursprünglich freies Individuum, das mit Rechten ausgestattet ist und vertraglich mit anderen zum Schutz der individuellen Rechte den Staat gründet. Eine solche Ausgangssituation liegt auch der Theorie der Vornahmerechte zugrunde. Vornahmerechte sind sie, insofern sie ein Recht auf Vornahme staatlicher Handlungen begründen können, die den Schutz vor Eingriffen Dritter gewähren. Mitwirkungsrechte sind sie, insofern sie das Mitgestaltungsrecht an der staatlichen Gemeinschaft begründen. Der Staat ist somit in allen Fällen auch - besonders aber bei den Mitwirkungsrechten - ein Gebilde, das diese Funktion nur haben kann, insofern jedes einzelne Individuum eine hohe Identifikation mit ihm hat. Auch bei den beiden erstgenannten Funktionen ist eine hohe Identifikation nötig. Denn man kann sich nur dann an den Staat wenden, um von ihm den Schutz gegen Übergriffe zu erlangen, wenn man ein hohes Vertrauen in diese Institution hat. Auch bei den Abwehrrechten vertraut man darauf, daß die staatlichen Institutionen sich zurückhalten.

Hegel hat nun seinerseits im dritten Teil der "Rechtsphilosophie" nicht wie Hobbes und Kant, sondern wie Platon und Aristoteles "die Konstruktion der politischen Gemeinschaft nicht mit dem Grundsatz begonnen, daß menschliche Individuen als Träger von Rechten begriffen werden sollten, die sich zur Sicherung ihrer Rechtssphären zu einer staatlichen Vereinigung zusammenschließen. Sie hatten den Menschen als ein Wesen aufgefaßt, das grundsätzlich auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen ist. Aus diesem Grunde kann die Ordnung der Gemeinschaft nicht als prinzipiell den Ansprüchen des Individuums entgegengesetzt aufgefaßt werden. Nach diesem Ansatz hatten sie den Ursprung des Staates in den einfachsten Formen menschlicher Gemeinschaft gesucht, um den allmählichen Hervorgang der politischen Gemeinschaften aus diesen ursprünglichen Gemeinschaftsformen aufzuzeigen. Diesem Aufbau folgt Hegel im dritten Teil der 'Rechtsphilosophie', wenn er aus der Familie die Bürgerliche Gesellschaft und aus dieser schließlich den Staat hervorgehen läßt." [11]

Kritisch sich gegen den Kantischen Formalismus abgrenzend geht Hegel im Abschnitt "Moralität" zunächst davon aus, daß das Individuum sich mit seinen "Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfällen usf." (§ 123) [12] selbst verwirklichen will. Denn vom empirischen Inhalt soll es abhängen, ob eine Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung taugt, weil man sonst wie in der formalen Logik mit falschen Prämissen zu formal richtigen Schlüssen kommen könne. Hegel will, um das zu vermeiden, den Kantischen Formalismus hinter sich lassen. Schon hier, im § 123, ist im handschriftlichen Zusatz die Notiz von Hegel angebracht, daß der einzelne sich mit seiner Selbstverwirklichung auf ein Ganzes bezieht und daß sein Wohl sich von selbst erweitere zum Wohl der anderen, weil das eigene Wohl ohne das Wohl der anderen keinen Bestand haben könne. (Zusatz zu § 126) Das ist an dieser Stelle noch eine Behauptung Hegels, die - folgt man Hegels systematischer Konstruktion seit der "Phänomenologie" - so nicht stehenbleiben kann. Wird Moralität auch als Selbstverwirklichung des Individuums bestimmt, so ist es lediglich eine Möglichkeit, auf das Ganze bezogen sein zu können und noch nicht Wirklichkeit. "Innerhalb der Moralität, so weit sie bis dahin entwickelt wurde, ist keine Form des Willens denkbar, die beides notwendig verknüpfte." [13] Darum muß der Übergang zur Sittlichkeit erfolgen, denn "es sind nunmehr zwei Rechte vorhanden", sagt Hegel in § 69 der Vorlesung von 1817/18, "das absolute Recht der Substanz und das Recht der Einzelnen, und zwar dieses als substantielles Recht, als gegen die Einzelheit oder Subjektivität als solche, wie auch als Recht der Einzelnen für sich, welches wesentlich aber dem substantiellen Recht untergeordnet ist. [...] Die Sittlichkeit aber ist die Durchdringung des Subjektiven und Objektiven [...] Das Recht und die Moralität sind nur ideelle Momente, ihre Existenz ist erst die Sittlichkeit. Die wirkliche Moralität ist nur die Moralität des Ganzen, in der Sittlichkeit. [...] Die Sittlichkeit ist die Wahrheit deswegen, weil hier die Wirklichkeit mit dem Begriff identisch ist." [14]

Allerdings erreicht Hegel in diesem Abschnitt des dritten Teils der "Rechtsphilosophie", der mit "Bürgerliche Gesellschaft" überschrieben ist, seine Zielvorstellung noch nicht, sondern erst im Abschnitt "Staat". Hegel unterscheidet zwischen beiden. In der bürgerlichen Gesellschaft erfolgt die Vergesellschaftung über "selbstsüchtige Zwecke", Zwecke eines Wesens in Wirtschaftsbeziehungen oder "allseitiger Abhängigkeit" (§ 183). Das Utilitaritätsprinzip, das schon früher beispielsweise bei dem schottischen Nationalökonom und Moralphilosophen *Adam Smith* zur theoretischen Darstellung kam, findet bei Hegel seine - wie *Manfred Riedel* formuliert - "deutsch-philosophische Form". [15] Smith stellt die utilitaristische Haltung des einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft so dar: "Da nun jedermann nach Kräften sucht, sein Kapital in der heimischen Erwerbstätigkeit selbst so zu leiten, daß ihr Erzeugnis den größten Wert erhält, so arbeitet auch jeder notwendig dahin, das jährliche Einkommen der Gesellschaft so groß zu machen, als er kann. Allerdings strebt er in der Regel nicht danach, das allgemeine Wohl zu fördern, und weiß auch nicht, um wieviel er es fördert. [...] Er verfolgt [...] lediglich seinen eigenen Gewinn und wird in diesen wie in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, einen Zweck zu fördern, den er in keiner Weise beabsichtigt hatte. Auch ist es nicht eben ein Unglück für die Gesellschaft, daß dies nicht der Fall war. Verfolgt er sein eigenes Interesse, so fördert er das der Gesellschaft weit wirksamer, als wenn er dieses wirklich zu fördern beabsichtigt." [16] So schrieb Smith im Jahre 1776. Hegel nennt die so beschriebene bürgerliche Gesellschaft auch "äußeren Staat - Not- und Verstandesstaat" (§ 183), weil sie noch "der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist." (§ 289 A) In der Heidelberger Vorlesung heißt es zusammenfassend und treffend: "Indem so die Einzelheit der Person zur Basis gemacht wurde, entstand ein Notstaat." (§ 71)

Es geht Hegel aber um *Übereinstimmung* mit dem Allgemeinen und nicht um ein utilitaristisch-lockeres Band oder ein Gemeinwesen, das sich seinen Bestand dem konkurrierenden Verhalten der das Gemeinwesen ausmachenden einzelnen verdankt. Für Hegel ist das Vergesellschaftungsmodell der bürgerlichen Gesellschaft nicht tragfähig. [17] Diese Gesellschaft ist nicht mehr politisch. Sie hat "ihre politische Gliederung dem Staate" anheimgegeben. [18] "Was Hegel mit der 'bürgerlichen Gesellschaft' in das Bewußtsein der Zeit erhob, war nichts Geringeres als das Resultat der modernen Revolution: die Entstehung einer entpolitisierten Gesellschaft durch die Zentralisierung der Politik im fürstlichen bzw. revolutionären Staat und die Verlagerung ihres Schwerpunktes auf die Ökonomie, die eben zur selben Zeit diese Gesellschaft mit der industriellen Revolution [...] erfuhr." [19]

Nur der Staat ist also zu Hegels Zeit noch ein politisches Gemeinwesen, nicht aber die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft. Dies wurde Hegel selbst erst um 1820 bewußt. [20] Damit ein Gemeinwesen politisch sein kann, müssen ihm andere Prinzipien zugrunde liegen, als die, die der bürgerlichen Gesellschaft den Zusammenhalt gewähren. Die Prinzipien müssen so gestaltet sein, daß das "Allgemeine [...] durch Besonderung wirklich, der besondere Wille durch Übereinstimmung mit dem Allgemeinen 'sittlich' wird." [21] In der Anmerkung zu § 71 der Heidelberger Vorlesung stellt Hegel die Vorstellung seines politischen Vergesellschaftungsmodells so dar: "Die Einheit des Geistes muß die Substanz ausmachen, nicht der Geist als einzelnes Wollen. Die sittliche Substanz ist frei von dieser Besonderheit, die Einzelheit ist

aufgehoben; der wirkliche Geist, der gerade in der Gesinnung als einer allgemeinen sein Wesen hat, insofern er für sich herausgehoben wird, ist der substantielle Geist. In Beziehung auf das öffentliche Leben ist der substantielle Geist der eigene Geist des Volkes, der in allen ist, aber in ungetrübter Einigkeit bleibt." Das Subjekt soll also von dem Ganzen Zeugnis geben wie "von seinem eigenen Wesen" (§ 147). "Die Substantialität ist wesentlich Gesinnung. [...] Anerkennen der Gesetze [...] Was man zu tun hat, muß man geradezu ohne weiteres Bedenken tun." [22] Und umgekehrt: "Das sittliche Ganze [hat] keine anderen Interessen als die wesentlichen Interessen des Individuums. Das sittliche Ganze seinerseits weiß, daß es sein eigenes Selbstbewußtsein und Wissen nur in den einzelnen Individuen besitzt und daß es nichts anderes will als die besonderen Willen der Individuen, insofern diese vernünftig sind." [23]

Es muß demnach "ein vorausliegendes Einigsein der Individuen" geben, das Ausgangspunkt für Hegels Rechts- und Staatstheorie ist. [24] Hegel spricht davon in der Anmerkung zu § 150: "Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist." Diese seine vorgezeichneten Möglichkeiten zu realisieren, heißt für das Individuum Selbstverwirklichung, die auch vom Staat, nicht aber von der bürgerlichen Gesellschaft befördert wird: "Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält." (§ 289 A)

In der von Hegel geschilderten Identität sind diese besonderen Sphären auch die Sphären des Ganzen, welche sich in Regeln manifestieren. Rechtsregeln sind bei Hegel nicht nur die geschriebenen Gesetze, sondern Sitten, Überlieferungen und Gewohnheiten, eben das, was in den sozialen Verhältnissen liegt (vgl. § 211 A und § 213). Aber auch die Gesetzesnormen sind nichts anderes als das "normativ verfestigte und konservierte Wertsystem". [25] Rechtsregeln "entstehen durch unbewußt übereinstimmende Verhaltensweisen". [26] Dieses "vorausliegende Einigsein der Individuen" [27] ist das grundlegende Konstitutionsmoment für den Staat. Und das so definierte Recht ist es, was bei Hegel die zentrale Rolle für die Vergemeinschaftung bekommt. [28]

"Der gute Mensch weiß, daß Grundlage und Inhalt seiner Freiheit nicht außerhalb der konkreten Objektivität des Systems der Gesetze und Einrichtungen (§§ 144 - 145) zu finden ist." [29] So wird nach antikem Vorbild die Moralphilosophie Teil der Politik. [30] Moral und Politik sind für Hegel keine getrennten Konfessionen. Das Subjekt aktualisiert in seinem moralischen Handeln die Sittlichkeit. [31] Dies wird durch den Wortlaut der §§ 153 - 154 bestätigt: "Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen [...] Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert." [32]

3. Die gegenwärtige Sozialisationsforschung

Ich kommen zunächst noch einmal zurück auf meinen Ausgangspunkt. Auch die Kommunitarier sind der Auffassung, daß die Moral sich in den "konkreten Gemeinschaften" bilde. [33] "Wir müssen die moralische Welt nicht erst entdecken, da wir immer schon in ihr gelebt haben." [34] Jede Moraltheorie habe "von den Gütern und der Alltagspraxis auszugehen, die tatsächlich in einer gegebenen Gesellschaft vorhanden sind". [35] Das bedeute natürlich eine "Aufwertung der Betrachtung des Alltagslebens". [36] Soweit die Stellungnahme der amerikanischen Gegenwartsphilosophen. Ihre Ergebnisse und auch die Ergebnisse Hegels werden durch die gegenwärtige Sozialisationsforschung bestätigt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Ethik oder Moral stets im kulturellen Zusammenhang entstehen und immer kulturell gebunden sind. Das alt-griechische "ethos" bedeutet in der Übersetzung Gewohnheit und Sitte. Ethik bezeichnet das Gesamt der Werte in einer Kultur. Der Lateiner übersetzte mit "mos/moris", woher der Begriff der Moral kommt, der synonym für Ethik stehen kann und was ebenfalls Gewohnheit, Sitte oder Brauch bedeutet. Sehen wir uns den Entstehungszusammenhang von Ethik oder Moral im folgenden an. Wir sehen dabei zugleich wie sich die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft herstellt, erhält und fortsetzt.

"Das Kind entdeckt sich selbst, in dem es erfahren lernt, was Gesellschaft ist." [37] Wie ist dieser Satz zu deuten? Einer der Klassiker der amerikanischen Philosophie, *George Herbert Mead*, ist bei seinen Forschungen zu dem Ergebnis gekommen, daß das Individuum sich im Wechselspiel mit anderen als Subjekt herausbildet. Es orientiert sich an anderen. "Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu anderen." [38] Es ist von dem Sozialphilosophen George Herbert

Mead ebenso wie fast zur gleichen Zeit von dem Individualpsychologen *Alfred Adler* die Auffassung der neuzeitlich-rationalen Naturrechtslehren, die seit Hobbes von einem vorgesellschaftlichen Zustand freier Menschen ausgehen, bestritten worden: "Vor dem Einzelleben der Menschen war die Gemeinschaft. Es gibt in der Geschichte der menschlichen Kultur keine Lebensform, die nicht als gesellschaftlich geführt worden wäre. Nirgends sind Menschen anders als in Gesellschaft aufgetreten." [39] Dennoch wird ein Mensch in der Sozialisation nicht identisch mit den anderen seiner Gemeinschaft, denn jedes Individuum hat seinen persönlichen Lebensstil; oder seine individuellen, handlungsleitenden Gebote, die nur es selbst versteht. Sie bilden sich für das Individuum in der je eigenen Kombination von Primär- und Sekundärsozialisation, von Bezugsgruppensozialisation und Welterhaltungsmechanismen heraus. [40] In der Primärsozialisation beispielsweise lernt das Kind, "artig, sauber und ehrlich" zu sein. [41] Als Beispiel dafür kann folgendes stehen: Wenn ein Kind Suppe verschüttet, lernt es sehr schnell, daß "Mami böse ist". Der nächste Lernschritt ist, daß Mami immer böse ist, wenn Suppe verschüttet wird. "Wenn weitere signifikante Andere - Vater, Oma, große Schwester und so weiter - Mammis Abneigung gegen verschüttete Suppe teilen, wird die Gültigkeit der Norm subjektiv ausgeweitet. Der entscheidende Schritt wird getan, wenn das Kind erkennt, daß jedermann etwas gegen Suppeverschütten hat. Dann wird die Norm zum 'Man verschüttet Suppe nicht' verallgemeinert." [42]

Jedes Individuum aktualisiert dann in seinem Handeln die gemeinschaftlichen Normen. Die Gemeinschaft ist also kein bloßes "Äthersphärenspiel" oder "Luftgebilde" für den einzelnen Menschen, sondern empirische Realität in jedem einzelnen Mitglied einer Kulturgemeinschaft. Das Individuum lebt in der Gemeinschaft, die es selbst ist. Dabei übernehmen die einzelnen nicht nur die Einstellungen und Normen der anderen, sondern auch deren Weltsicht, also den vortheoretischen Hintergrund, auf dem jeder einzelne Mensch für sich die Welt auslegt.

Auch in den Bezugsgruppen werden Normen gelernt und Anleitungen dazu, wie die Welt auszulegen ist. Dazu ein Beispiel: In seiner Bezugsgruppe lernte mein Sohn, daß eine schwarz-weiß gehaltene Zimmereinrichtung "in" ist. Dazu gehört auch schwarz-weiße Bettwäsche. Eines Tages besuchte er seine Freundin. Er schlief dort in Bettwäsche, die mit Pferdemotiven bedruckt war. Als er zurück kam, berichtete er, daß es ein schönes Wochenende war, nur habe er nicht gut geschlafen. - Berger gibt als Beispiel für das Lernen in einer Bezugsgruppe ein Experiment an: Eine Versuchsperson hat einen 30 cm langen Gegenstand zunächst ganz richtig geschätzt. Die eingeweihten Mitglieder einer Versuchsgruppe behaupteten steif und fest, daß der Gegenstand 15 cm lang sei. Die Versuchsperson ließ sich verunsichern und korrigierte sich. [43]

Was wird nun in den verschiedenen Sozialisationsinstanzen gelernt? Was wichtig ist für das Zurechtkommen in der Gesellschaft und für die Welterkenntnis. Man nennt es das vortheoretische Wissen. Es gibt *unserer* Wirklichkeit die Struktur. "Es ist das summum totum all dessen, 'was jedermann weiß', ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheiten, Werten, Glauben, Mythen und so weiter." [44] Dieses "summum totum" nennt man Lebenswelt in Abgrenzung zum je individuellen Lebensstil. Die Lebenswelt besteht aus individuellen Fertigkeiten, aus intuitivem Wissen, aus sozial eingeübten Praktiken und aus Hintergrundüberzeugungen. [45] Hegel bezeichnete das in der genannten Anmerkung zu § 150 als die vorgezeichneten Möglichkeiten, die der Mensch in seiner Erkenntnis und seinem Handeln realisiert.

4. Kann es Rechtsnormen mit universaler Geltung geben?

Wenn Rechtsauffassungen wie beschrieben entstehen, dann dürfte eine Weiterentwicklung des Rechts nicht möglich sein. Ob das so ist, soll im folgenden geklärt werden. Weil Habermas an einer Weiterentwicklung gesellschaftlicher Rechtsauffassungen interessiert sei, wähle er - meint Taylor [46] - eine universale Norm, die unabhängig von irgendeiner realen Gesellschaft ist. Sie könne Geltung für jede nur denkbare Gesellschaft erlangen. Mit ihr könne man sich überdies kritisch gegenüber bestehenden Moralvorstellungen verhalten. Sie könne für die Weiterentwicklung von Rechtsnormen auch als anzustrebende regulative Idee gelten. Diese universale Grund-Norm lautet: Nur solche Normen können allgemeine Anerkennung und somit gesellschaftliche Gültigkeit erlangen, deren Folgen alle Betroffenen tragen wollen, ganz gleich, ob sie nun im einen Fall die Norm aktiv anwenden oder zu einer anderen Zeit von der Anwendung passiv betroffen werden. [47] Dieser diskursethische Grundsatz, den Habermas entwickelt hat, steht in der Traditionreihe rationaler Ethik-Konzeptionen Kantischer Prägung. Kants Kategorischer Imperativ in seiner "Kritik der praktischen Vernunft" lautet: "Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." (A 54)

Ich werde in Kapitel 9 a zeigen, daß das Abstraktionsprinzip den Denk- und Handlungsweisen der Menschen in unserer Kultur zugrunde liegt, daß also auch das Aufstellen einer so abstrakten Moralnorm Produkt unserer Kultur ist. Andere Autoren zeigen, daß die Tendenz dazu, moralische Normen als abstrakte Prinzipien zu formulieren, mit der eingangs beschriebenen Individualisierung in unserer Gesellschaft zusammenhängt: "Der ethische Universalismus erscheint [...] in einer [...] wichtigen Hinsicht als echtes geistiges Produkt des massendemokratischen Zeitalters. Die Reduktion des Menschen auf sein bloßes vernunftbegabtes Menschsein übersetzt in die idealisierende Sprache der Philosophie das Faktum der extremen Atomisierung, das für die demokratische Massengesellschaft konstitutiv ist. Eben diese Reduktion und diese Atomisierung ermöglichen den Übergang zum Universalismus, da das Ausrufen der Vernunft zur allein entscheidenden Anlage des Menschen alle substantiellen Bindungen (zum Beispiel die an die Familie oder an die Nation) und somit alle Barrieren und Grenzen zwischen allen einzelnen auf diesem Planeten beseitigt. Vernunft kann sich erst dann mit ethischer Absolutheit setzen und alle einzelnen Menschen miteinander vereinigen, nachdem der Vorgang der Atomisierung weit fortgeschritten ist." [48]

Es hat den Anschein als wiederhole sich hier eine Diskussion über die Moral wie sie vor nunmehr fast 200 Jahren schon einmal stattgefunden hat. Ich meine die Auseinandersetzung Hegels mit Kant. Hegel hatte - wie oben gesagt - den leeren Formalismus von Kants Kategorischem Imperativ kritisiert, der rein formal die Widerspruchsfreiheit der Handlungsmaximen aller Menschen in einer Gemeinschaft ohne inhaltliche Füllung fordere. Vor allem kritisiert Hegel, daß die sittlichen Einstellungen der einzelnen bei der Aufstellung einer allgemein geltenden Norm keine Berücksichtigung fänden. Daß diese Einstellungen der einzelnen - wie oben erörtert - allerdings durch die soziale Sittlichkeit und Gewohnheit geprägt wird und daß die Gesetze auf dem Wege der Reform den gewandelten Sitten angepaßt werden müßten, sieht auch Hegel. "Die Rechtsphilosophie Hegels unternimmt es, diese 'Abstraktheit' zu korrigieren. Sie erneuert dafür die zur Tradition der 'Politik' des Aristoteles gehörige institutionelle Ethik, aber so, daß sie das große Prinzip der Subjektivität und Moralität in diese einbringt und zu ihrem Subjekt macht." [49]

Daß der Mensch mit einer universalen Ethik wie der Diskursethik auf sein Vernünftigsein reduziert würde und sogar reduziert werden müßte, weil sich sonst - wie *Kondylis* behauptet - "universale ethische Ziele kaum ins Auge fassen, geschweige denn verwirklichen" [50] ließen, dagegen hat Habermas ins Feld geführt, daß sich gerade in einem praktischen Diskurs die Menschen mit ihrem Unbehagen und ihren Bedürfnissen zu Wort melden könnten, daß sie gehört würden und auf diese Weise auf die Normbildung Einfluß nehmen könnten. Hiermit hat Habermas nach seiner Ansicht der Kritik Hegels an Kant Rechnung getragen. [51]

Wenn Habermas sich in dieser Weise auf Hegel gegen Kant beruft, dann muß auch dem "Kommunitarier" Charles Taylor Recht gegeben werden, wenn er sagt, daß es kein *reines* Verfahrensprinzip wie es der Habermassche Universalisierungsgrundsatz sein will, geben könne, weil es nämlich selbst auf "starken Wertungen" [52] basiere und somit gar nicht rein formal sei. Denn wenn man frage, warum man denn nach den Regeln des rationalen Diskurses verfahren solle, so müsse man antworten, weil Vernünftigkeit für mich ein hoher Wert ist. [53] Dies nicht zu sehen, darin besteht für Taylor die Inkohärenz der Habermasschen Universal-Ethik. [54] Auch Kant beantworte die Frage, warum man eigentlich nach diesem Verfahrensgrundsatz vorgehen solle, "mit seinem Begriff eines vernünftigen Wesens, dem Würde zukommt". [55] Und das sei nicht mehr nur formal. Sehe man das nicht, so würde der eigentliche Grund für ein solches Verfahrensprinzip, das beansprucht, gerecht in dem Sinne zu sein, daß alle Menschen gleich behandelt würden, auch nicht gesehen: Alle Menschen gleich zu behandeln ist "nämlich die Achtung, die die Würde des Menschen verdient". [56] - Ich vermute, daß Habermas die der Logik des Diskurses zugrunde liegenden "starken Werte" deshalb nicht sieht, weil er religiösen Fragestellungen aus dem Weg geht und sich auf diesem Gebiet für inkompetent erklärt. [57] Sonst hätte er auch nicht an der Tatsache vorbeisehen können, daß der Gedanke der universalen Geltung von Normen nicht zuletzt durch das Christentum in unsere Kultur hineingetragen und verbreitet worden ist. [58]

Darüber hinaus ist anzumerken, daß eine universale Verfahrensethik in eigentümlicher Widersprüchlichkeit zu ihrem Begriff kontextabhängig ist. Die universale Diskurs-Ethik wird in einer Gesellschaft formuliert, die wir als aufgeklärte Gesellschaft bezeichnen. Die Aufklärung ist nun aber nicht irgendein Datum, sondern "ein entscheidendes historisches Ereignis" [59], von dem Habermas selbst sagt, daß es "so wenig rückgängig gemacht werden kann, wie [es] willkürlich produziert worden ist. Der Aufklärung ist die Irreversibilität von Lernprozessen eigen, die darin begründet ist, daß Einsichten nicht nach Belieben vergessen, sondern nur verdrängt oder durch bessere Einsichten korrigiert werden können." [60] Also sieht auch Habermas, daß die Aufklärung ein *spezifisches* gesellschaftliches Ereignis ist. Nur in einer den Aufklärungsprinzipien verpflichteten Tradition kann die von Habermas präsentierte universale Diskursethik formuliert werden. Sie ist darum kontextabhängig.

Nun ist die Diskussion damit nicht beendet, denn auch Taylor würde zugeben, daß in einer sich entwickelnden Weltgesellschaft andere Normen gebraucht würden, denn die neue planetarische Wirklichkeit bildet den von Taylor reklamierten neuen kulturellen Hintergrund für moralische Normen aus. Auf diesem Hintergrund könnte Taylor aus seinem Blickwinkel der Universal-Norm, so wie Habermas sie entwickelt, zustimmen. Jedenfalls wird für eine Weltgesellschaft das gelten, was für eine nationale Gemeinschaft in kleinerem Rahmen ebenso gilt: Menschen werden in die Gemeinschaft hinein geboren und entwickeln ihre Identität durch die Orientierung an den anderen in ihrer Gemeinschaft. Sie sind von der Gemeinschaften abhängig, weil sie das, was sie sind, durch ihr Verhältnis zu anderen sind. Daraus erklärt sich die mögliche Gefährdung und chronische Anfälligkeit unseres versehrbaren Selbstwertgefühls. Wir sind auf die Anerkennung von anderen angewiesen. Bekommen wir sie nicht, sind wir verletzt. Auf die Schonung der Identität der einzelnen in einer Gemeinschaft ist jede Moral zugeschnitten. Darum ist eine Universal-moral in einer Weltgemeinschaft notwendig. Dies würde auch Charles Taylor anerkennen. [61]

Es scheint, daß die vor 200 Jahren begonnene Diskussion zwischen Kant und Hegel auch heute noch nicht beendet ist.

Anmerkungen

- [1] Sie werden auch "Kommunitarier" genannt, weil sie nach Gemeinschaftswerten suchen. Zu den "Kommunitariern" kann man die Philosophen Alasdair MacIntyre und Charles Taylor, sowie die Sozialwissenschaftler Robert N. Bellah, William M. Sullivan und Michael Walzer zählen.
- [2] Vgl. Alfred Adler, Die Technik der Individualpsychologie 2, Frankfurt/M. 1974, S. 20.
- [3] Robert N. Bellah u. a.: Gegen die Tyrannei des Marktes, in: Frankfurter Rundschau Nr. 23 vom 28. Januar 1992, S. 9.
- [4] Ebenda.
- [5] Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, ausgewählt und herausgegeben von J.P. Mayer, Stuttgart 1985, S. 340 ff. Auch durch Emile Durkheims Befund in seiner Untersuchung "Über die Teilung der sozialen Arbeit" (1893) könnten sich die Kommunitarier in ihrer Individualisierungsthese bestätigt sehen.
- [6] Charles Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988, S. 183 f.
- [7] Robert N. Bellah u. a., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987, S. 47. Die beiden Seiten der modernen Individualisierung arbeitet Thomas Ziehe mit aller wünschenswerten Konsequenz nun nicht auf der Ebene staatlicher Gemeinschaft, sondern auf der Ebene moderner Interaktion heraus; vgl. Thomas Ziehe, Die Tyrannei der Selbstsuche. Überlegungen zu Richard Sennetts Zeitdiagnose, in: Michael Buchholz (Hg.), Intimität, Weinheim/Basel 1989, S. 129 - 145.
- [8] Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 52.
- [9] Michael Oakeshott, "Introduction", in: Thomas Hobbes, Leviathan, Blackwell 1957.
- [10] Vgl. z. B. zu Aristoteles: Detlef Horster, Die Aporie individuelle vs. allgemeine Interessen oder Bedürfnisse und ihre Behandlung bei Aristoteles, in: Alfred Schöpf (Hg.), Bedürfnis, Wunsch, Begehren, Würzburg 1987, S. 83 - 97.
- [11] Karl-Heinz Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Manfred Riedel (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt/M. 1975, Band 2, S. 61 f.
- [12] Zitiert wird hier wie im folgenden nach der Ausgabe G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: ders., Werke, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969 ff., Band 7.
- [13] Ludwig Siep, Was heißt: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie? in: Hegel-Studien, 17. Jg., 1982, S. 80.

- [14] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18). Nachschrift P. Wannemann, hrsg. von C. Becker u.a., mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Hamburg 1983, S. 82 f.
- [15] Manfred Riedel, Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: ders., Studien zur Hegelschen Rechtsphilosophie, Frankfurt/M. 1969, S. 158.
- [16] Adam Smith, Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes, Jena 1923, Band 2, S. 235 f.
- [17] Vgl. Armin von Bogdandy, Hegel und der Nationalstaat, in: Der Staat, 30. Jg., Nr. 4/1991, S. 520.
- [18] Manfred Riedel, a. a. O., S. 165.
- [19] Ebenda, S. 156.
- [20] Vgl. ebenda, S. 155 f.
- [21] Ludwig Siep, a. a. O., S. 85.
- [22] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18), a. a. O., S. 84.
- [23] Adriaan Peperzak, Hegels Pflichten- und Tugendlehre, in: Hegel-Studien, 17. Jg., 1982, S. 101.
- [24] Armin von Bogdandy, a. a. O., S. 521.
- [25] Bernd Rüthers, Rechtsordnung und Wertordnung, Konstanz 1986, S. 23.
- [26] Ludwig Siep, a. a. O., S. 94.
- [27] Armin von Bogdandy, a. a. O., S. 521.
- [28] Vgl. ebenda, S. 522.
- [29] Adriaan Peperzak, a. a. O., S. 100 f.
- [30] Vgl. ebenda, S. 106.
- [31] Vgl. ebenda, S. 113.
- [32] Wiedergegeben ohne Hegels Hervorhebungen.
- [33] Charles Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt/M. 1986, S. 114.
- [34] Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1987, S. 29.
- [35] Charles Taylor, a. a. O., S. 124. Vgl. dazu auch Charles Taylor, Sprache und Gesellschaft, in: Axel Honneth/Hans Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt/M. 1986. S. 45 f. und Charles Taylor, Negative Freiheit? a. a. O., S. 165. Vgl. dazu weiterhin die Beispiele von Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/M. 1987, S. 82 und 83. MacIntyre zeigt wie in unser Alltagsverständnis der Gedanke des funktional Guten eingebettet ist. Wir wissen z.B., was ein "guter" Kapitän oder was ein "guter" Bauer ist.
- [36] Charles Taylor, Die Motive der Verfahrensethik, a. a. O., S. 124.
- [37] Peter L. Berger, Einladung zur Soziologie, München 1977, S. 111.

- [38] George Herbert Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1968, S. 430.
- [39] Alfred Adler, Menschenkenntnis, Frankfurt/M. 1966, S. 38.
- [40] Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1980, S. 157 ff.
- [41] Peter L. Berger, a. a. O., S. 112.
- [42] Peter L. Berger/Thomas Luckmann, a. a. O., S. 143. Den Prozeß des Morallernens, der natürlich sehr viel differenzierter ist als hier geschildert, expliziert Monika Keller als einen kognitiven und zugleich emotionalen Lernprozeß: Die soziale Konstitution sozialen Verstehens: Universelle und differentielle Aspekte, in: Wolfgang Edelstein/Monika Keller (Hg.), Perspektivität und Interpretation. Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens, Frankfurt/M. 1982, S. 266 - 285.
- [43] Vgl. Peter L. Berger, a. a. O., S. 132.
- [44] Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, a. a. O., S. 70.
- [45] Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1981, Band 2, S. 205 und ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, S. 593.
- [46] Vgl. Charles Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, a. a. O., S. 128.
- [47] Jürgen Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M. 1983, S. 75 f.
- [48] Panayotis Kondylis, Wider die universale Ethik. Ist der einzelne so vernünftig, wie die Kommunikationstheorie es möchte?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 36 vom 12. Februar 1992, S. N 3.
- [49] Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969, S. 300.
- [50] Panayotis Kondylis, a. a. O.
- [51] Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, S. 9 ff.
- [52] Charles Taylor, Sprache und Gesellschaft, a. a. O., S. 45.
- [53] Vgl. ebenda, S. 46.
- [54] Vgl. Charles Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, a. a. O., S. 118.
- [55] Charles Taylor, Sprache und Gesellschaft, a. a. O., S. 45.
- [56] Charles Taylor, Negative Freiheit? S. 154.
- [57] Jürgen Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, S. 127 ff.
- [58] Karl-Otto Apel, Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/Basel 1980, S. 40 f.
- [59] Ernst Tugendhat, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, S. 127.
- [60] Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, S. 104 f.

[61] Vgl. zu der Habermas-Taylor-Debatte auch das Kapitel 13 b. des vorliegenden Buches. Ernst Tugendhat kommt mit einem anderen Zugang zu dem gleichen Ergebnis: Vgl. Ernst Tugendhat, Zum Begriff und zur Begründung von Moral, in: ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1992, S. 315 - 333.