

Dies ist eine leicht gekürzte Version eines Beitrags, der erschienen ist in: Gertraud Diem-Wille, Ludwig Nagl, Friedrich Stadler (eds.), Weltanschauungen des Wiener Fin de Siècle 1900/2000. Festgabe für Kurt Rudolf Fischer, Frankfurt am Main et. al: Peter Lang 2002, 93-104.

HERLINDE PAUER-STUDER

ZIVILGESELLSCHAFT – WAS KANN UND SOLL ES BEDEUTEN?

### *Einleitende Bemerkungen*

Es war auf einer Konferenz im September 2000 in London, einer Konferenz über feministische Bioethik. Eine kanadische Kollegin hielt einen Vortrag, in dem sie mit Hilfe der geometrischen Figur der Fraktale, jener komplexen Dreiecksstrukturen, die angeblich den strukturellen Aufbau aller Entitäten bestimmen, das Wesen der Schwangerschaftsbeziehung zu erklären versuchte, also jener Beziehung, die angeblich mehr als eines und weniger als zwei umfasst. Die Reaktionen auf den Vortrag reichten von euphorischer Zustimmung bis zu verständnislosem Kopfschütteln. Am nächsten Morgen fragte mich eine Kollegin, es war Alison Jaggar, die den Vortrag nicht gehört hatte, nach dessen Inhalt und Thesen. Und als ich ihr zu erklären versuchte, was Fraktale sind und was diese mit dem Thema Schwangerschaft zu tun haben könnten, meinte sie: “Ah, I see, that’s just like civil society. It can be anything.“ Die seit geraumer Zeit ungebrochene Konjunktur der Idee der Zivilgesellschaft gibt genügend Anlass und Gelegenheit, über Alison Jaggars kritische Bemerkung nachzudenken.

Was bedeutet „Zivilgesellschaft“? Intuitiv wissen wir eine Menge darüber – es hat irgendetwas mit Demokratie zu tun, es muss mit der Idee freier und gleicher Bürgerinnen und Bürger zusammenhängen, es geht um Gruppen, Gemeinschaftswerte, kommunitaristische Bindungen, identitätskonstitutive Zugehörigkeiten und Gesinnungsgemeinschaften, es hat mit Bestrebungen gesellschaftlicher Reform und dem Zurückdrängen kontrollierender staatlicher Bürokratien zu tun, es ist die Auflehnung gegen die Beschneidung bürgerlicher Rechte, es setzt irgendwie auf zivile Initiative, nicht auf staatliche Vorgabe, es ist die Welt der Vereine, der spontanen Unterschriftenaktionen, der Bürgerversammlungen, der Grenzblockaden, der Demonstrationen, es ist das Bemühen um Autonomie und die freie Gestaltung politischer Teilnahmerechte, es ist die Sphäre der *Human Rights Organizations* und der NGO’s, es konkretisiert sich in spontanen Protest- und Widerstandsformen gegen staatliche Organe, denen man bestenfalls Legalität und nicht Legitimität zugestehen mag und unter Umständen

beides gleichermaßen nicht, es sind alle jene Aktionsformen, in denen sich die Gesellschaftsmitglieder plötzlich als Bürgerinnen und Bürger entdecken und sich ihrer Autonomie und Rechte gewiss werden - ob gleichermaßen als Feministinnen, Berufsprogressive, Lesben, Schwule, Angehörige ethnischer Minderheiten oder als Vertreter lokaler Trachtenvereine und hinterwäldlerischer Schützengilden bleibe dahingestellt, aber auf jeden Fall, so hören wir, artikuliere sich dieses Bewusstsein von bürgerbetonten Aktionsräumen neuerdings nicht nur im nationalen Kontext, sondern in der weltumspannenden Dimension einer globalen Gesellschaft des Zivilen.

All das, und möglicherweise noch vieles mehr, lässt sich unter den Begriff der „Zivilgesellschaft“ subsumieren. Angesichts dieser semantischen Komplexität und polyglotten Dehnbarkeit ist man versucht, die neuerdings gängige Rede von der „Karriere eines Begriffs“ durch die Formel „von der Karriere eines Kaugummis“ zu ersetzen.

Ich weiß nicht, was eine Zivilgesellschaft genau ist – und Alison Jaggars Hinweis ist wohl auch als deutliche Warnung davor zu verstehen, sich auf eine entsprechende empirische Expedition zu begeben. Es könnte die Reise zum Mond werden. Wenn überhaupt, dann lässt sich der Begriff „Zivilgesellschaft“ nur über eine mutige normative Definition stipulativ präzisieren. Aber nicht einmal dies möchte ich tun – schlicht und einfach deshalb, weil selbst der präskriptive Umgang mit Kaugummis leicht im klebrigen Desaster endet.

Ich möchte den Begriff der Zivilgesellschaft vorläufig beiseite lassen und mich statt dessen auf jenes oder – etwas bescheidener - eines jener Probleme konzentrieren, die das Nachdenken über die Kategorie der Zivilgesellschaft so dringlich gemacht haben. Es ist, so denke ich, das Problem der Stabilität demokratischer Gesellschaften, das Problem, welchen Spielraum an Gesinnungen und individuellen Präferenzen demokratische Gesellschaften ihren Mitgliedern gewähren, wie weit diese gute oder tugendhafte Bürgerinnen und Bürger sein müssen oder wie weit sie über die Freiheit zu ethisch wenig anspruchsvollen Lebensgeschichten verfügen. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Zivilgesellschaft ist letztlich die Frage nach der Abgrenzung von Legalität und Moralität, es ist die Frage nach den ethisch und politisch relevanten Zwischenräumen, die sich zwischen einer jedem staatlichen Zugriff entzogenen persönlichen Moral und der Sphäre des positiven Rechts auf tun.

*Drei Sphären des Normativen*

Um dieses Problem genauer diskutieren zu können, ist es wichtig, klar zwischen drei Bereichen des Normativen zu unterscheiden: der Individualmoral oder der persönlichen Moral, der öffentlichen Moral und dem positiven Recht.

Im Mittelpunkt der Individualmoral steht die Frage nach den Bedingungen eines moralisch richtigen Personseins. Wann handelt eine Person im moralischen Sinne gut? Wann können ihre Einstellungen als moralisch untadelig, wann ihre Handlungen als erlaubt oder lobenswert gelten? Die Individualmoral kann nur ein internalistischer Standard sein, was bedeutet, dass sich ihre Normativität allein über die Möglichkeit herstellt, dass Individuen selbst die Richtigkeit der einschlägigen Kriterien einsehen können. Die Autonomie, nicht die Heteronomie in Form von Überredung, Manipulation und Zwang, leistet die begründungstheoretische Absicherung der Ethik. Individualethische Prinzipien zielen auf die charakterliche Bewertung von Menschen – ihre Tugendhaftigkeit steht auf dem Prüfstand.

Die Sphäre der öffentlichen Moral zeichnen grundlegende Prinzipien aus, die für den ethisch akzeptablen strukturellen Zuschnitt von Gesellschaften maßgeblich sind. Die öffentliche Moral ist die Menge der Grundsätze, die eine ideal gerechte oder eine anständige Gesellschaft definieren.<sup>1</sup> Der öffentlichen Moral geht es um Institutionen, nicht um Personen. Die Grenzziehung zwischen Individualmoral und öffentlicher Moral deckt sich nicht mit der gängigen Differenz von Privatem und Öffentlichem. Individualethik ist selbstredend keine Privatmoral, sondern greift normierend in den intersubjektiven Raum unserer Beziehungen zu anderen in Relation zu unserem eigenen Personsein ein.

Das Recht grenzt sich gegenüber der Moral durch seinen Sanktionscharakter ab. Positive Rechtsnormen sind zwangsbewehrt – der Staat kann Menschen notfalls zwingen, diese zu befolgen. Formeller Zwang ist nicht die Sache der Moral, schon gar nicht in demokratischen Gesellschaften. Die Moral begnügt sich mit informelleren Sanktionen wie Enttäuschung, Groll, Empörung und Verachtung. Im Gegensatz zur Individualethik gelten der Rechtstheorie die Motive der Rechtsbefolgung als irrelevant. Die Rechtsperspektive kümmert sich nicht darum, ob man sich an die Gesetze aus innerer Überzeugung hält, weil sie einem ethisch richtig erscheinen oder bloß aus Gehorsamsmentalität.

Die Individualmoral ist Gesinnungsethik. Es geht um die ethische Qualität unserer Handlungsmotive, darum, ob uns moralische Gründe zum Handeln bewegen oder nicht, ob wir – in Kants Formulierung – aus Achtung vor dem moralischen Gesetz handeln oder ob uns die Idee des moralischen Sollens kalt lässt. Die Ebene des Rechts ist hingegen frei vom moralischem Perfektionismus der guten Gesinnungen, weil für das Recht das Prinzip der

Neutralität der Motivbefolgung gilt. Es genügt, dass wir Gesetze befolgen, warum wir dies tun, ist unerheblich. Selbstredend ist es möglich, wie Kants Kategorie der ethischen legalen Pflichten beweist, dass wir auch Rechtsregeln aus innerer Achtung respektieren, aber dies ist nicht gefordert. Zwischen Individualethik und Recht steht die öffentliche Moral, die Menge basaler Grundsätze der Gerechtigkeit oder des Anstands - und diese moralische Sphäre kommt ohne die Vorstellung gerechtigkeitsorientierter Bürgerinnen und Bürger nicht aus.

### *Liberalismus und Republikanismus*

Inwieweit ist diese Grenzziehung zwischen persönlicher Moral, öffentlicher Moral und Recht relevant für unser Problem? Demokratische Gesellschaften kennzeichnet, dass sie allen Bürgerinnen und Bürgern gleiche Grundrechte gewähren, also gleiche subjektive Freiheitsrechte (negative Abwehrrechte), politische Teilnahmerechte und soziale Rechte. Abgesehen von dieser formalen Rechtsgleichheit gilt für liberal-demokratische Gesellschaften ein Toleranzpostulat. Eine liberal-wertepluralistische Gesellschaft überlässt es den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern, ihre Konzeption des Guten oder des guten Lebens zu definieren. Und diese Autonomie in der Festlegung der eigenen Lebensweise ermöglicht einen Spielraum der eigenen Identitätsfindung, der zulässt, dass Individuen nicht nur gute, sondern auch wenig noble oder gar böse Präferenzen kultivieren und zum Ausdruck bringen.

Müssen also liberale demokratische Gesellschaften zulassen, dass ihre Bürger und Bürgerinnen in einem gravierenden Maße moralische Prinzipien verletzen? Sind demokratische Gesellschaften zur Toleranz gegenüber Phänomenen wie korrupten Gesinnungen, bösartiger Menschenfeindlichkeit und aggressivem Rassismus gezwungen? Gilt das Axiom liberaler Toleranz auch, wenn diese Erscheinungen nicht nur beklagenswerte Ausnahmefälle darstellen, sondern zur mehrheitsfähigen Doktrin werden? Mit anderen Worten: Was kann und soll eine liberale Gesellschaft gegenüber jenen moralischen Defiziten tun, die sich nicht zu staatlich verfolg- und sanktionierbaren Rechtsverletzungen summieren, die aber dennoch für tiefgehende soziale Spannungen sorgen und die in gewissen politischen Konstellationen offenbar das Potential haben, die Stabilität demokratischer Gesellschaften zu gefährden? Die Frage stellt sich also, ob demokratische Gesellschaften nicht doch eine gemeinsame Vorstellung des Guten in Form eines Konsenses über grundlegende moralische

---

<sup>1</sup> Zu den Prinzipien des Rechts zählt die Garantie subjektiver Freiheitsrechte und Prinzipien der

Standards benötigen und dieser Konsens auch eine Einschränkung der zulässigen individuellen Gesinnungen legitimiert.

In der Auslegung des liberal-demokratischen Toleranzpostulats zeigen sich die Differenzen zwischen jenen politischen Theorien, aus denen die Demokratietheorie ihre Ressourcen und spezifischen Akzentuierungen bezieht, dem Liberalismus und dem Republikanismus.

Zwei Versionen des Liberalismus sind zu unterscheiden, der radikale Liberalismus oder Libertarianismus, als dessen Ahnvater John Locke gilt und der soziale oder egalitäre Liberalismus, der wohl seinen prominentesten Vertreter in John Rawls findet.

Für den Radikalliberalismus steht die Schutzfunktion des Staates im Vordergrund. Primäre Aufgabe sei die Sicherung der negativen Freiheit der Individuen und das Schaffen jener rechtlichen Rahmenbedingungen, die den Gesellschaftsmitgliedern das Verfolgen ihrer jeweiligen ökonomischen und privaten Interessen ermöglichen. Der egalitäre Liberalismus betont darüber hinaus die positive Funktion des Staates, in dem dieser auf eine Verteilung der gesellschaftlichen Güter achtet, so dass sich die gleichen Rechte zum gleichen Wert der realen Freiheit summiert.

Der Republikanismus begnügt sich nicht mit der Gewährleistung der negativen Freiheit, sondern unterstreicht die Sicherung der positiven Freiheit in Form politischer Teilnahmerechte. Die politische Selbstgesetzgebung im Prozess der gemeinsamen politischen Willensbildung sichert den Bürgerinnenstatus in der Sphäre des Öffentlichen. Das republikanische Demokratiemodell transzendiert die Ebene antagonistischer Individualinteressen zugunsten der gemeinschaftlichen Willensbildung. Dies setzt aber die Gemeinwohlorientierung der Bürgerinnen und Bürger voraus, und der politische Deliberationsprozeß bleibt angewiesen auf diese zivile oder politische Tugend – eine Abhängigkeit, von der sich viele politischen Philosophinnen und Philosophen lieber lösen wollen, denn auf eine so zufällige, so fragile und so vergängliche Basis wie die menschliche Tugendhaftigkeit sollte eine Demokratietheorie nicht bauen.

Interessant ist nun, dass auch der egalitäre Liberalismus, wie er sich bei Rawls findet, nicht auf die Kategorie der zivilen Tugend, genauer der gerechtigkeitsbezogenen Tugend der Gesellschaftsmitglieder verzichten kann. Denn Rawls' Konzeption einer auf Grundsätzen der Gerechtigkeit aufbauenden wohlgeordneten Gesellschaft gewinnt letztlich nur dann normative Stärke, wenn die Gesellschaftsmitglieder von den Prinzipien der Gerechtigkeit überzeugt sind

und sich daran halten. Von dieser Bereitschaft zur Akzeptanz der Gerechtigkeitsgrundsätze hängt die Stabilität der Gesellschaft ab. Wie löst Rawls dieses Problem?

In der *Theorie der Gerechtigkeit* nimmt Rawls an, dass die Menschen über einen Gerechtigkeitssinn verfügen, der sie zur Einhaltung und Respektierung der Grundsätze der Gerechtigkeit motiviert. Der Gerechtigkeitssinn, den Individuen im Zuge einer intakten Sozialisation erwerben, drückt sich in ihrer Empfänglichkeit für eine grundsatzorientierte Moralität aus, eine moralische Haltung, die Menschen veranlasst, kooperative soziale Systeme nicht zu ihrem egoistischen Vorteil auszunützen, sondern die gemeinsamen Vorteile und Lasten zu tragen. Gerechte Gesellschaften sind nach Rawls dann stabil, wenn die mit dem Gerechtigkeitssinn korrelierenden Gesinnungen „stark genug (sind), um die Versuchungen zur Verletzung der Regeln zu überwinden“.<sup>2</sup> Anders gesagt: Die Gesellschaftsmitglieder halten sich an die Grundsätze des Rechts, weil sie aufgrund ihres Gerechtigkeitssinns deren Richtigkeit einzusehen vermögen und sie die Einsicht in das Richtige auch motiviert, sich daran zu halten.<sup>3</sup>

In seinem 1993 erschienenen Buch *Politischer Liberalismus* modifiziert Rawls diesen Vorschlag. Rawls nimmt nun das Faktum des Pluralismus viel ernster. Für demokratische Gesellschaften sind differierende religiöse und philosophische Vorstellungen konstitutiv, und die Einigung auf eine bestimmte umfassende moralische oder religiöse Lehre ist nicht möglich. Und deshalb lässt sich auch das Stabilitätsproblem nicht über die rationale Einsicht in die Richtigkeit bestimmter Grundsätze und ihre Kohärenz mit einer bestimmten umfassenden Konzeption lösen.

Die Antwort auf die Stabilität kann, wie Rawls nun meint, nur in einem übergreifenden Konsens gefunden werden, der sich dann herstellt, wenn sich aus der Perspektive verschiedener philosophischer oder religiöser Konzeptionen Argumente für die Akzeptanz der Gerechtigkeitsgrundsätze generieren lassen. Die in den Gerechtigkeitsgrundsätzen ausgedrückten politischen Werte definieren eine freistehende politische Konzeption – eine Konzeption, die in ihrer Überzeugungsfähigkeit nicht abhängig ist von einer bestimmten umfassenden Lehre. Rawls verzichtet auch in seiner Spätlehre nicht auf den Gerechtigkeitssinn: Der Gerechtigkeitssinn garantiert nach wie vor, dass Menschen, die eine Sozialisation unter einigermaßen gerechten Bedingungen durchlaufen, sich gerechten Institutionen fügen – und zwar aus Einsicht fügen.<sup>4</sup> Doch die Gründe für die Akzeptanz der in

<sup>2</sup> John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 540.

<sup>3</sup> Ebda., § 76.

<sup>4</sup> John Rawls: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 228.

den Gerechtigkeitsprinzipien konkretisierten politischen Werte entstammen nun verschiedenen weltanschaulichen Hintergründen.

Rawls' Liberalismus integriert also einen erheblichen Teil republikanischer Elemente, wenn er der Disposition zum gerechten Handeln einen so zentralen Stellenwert einräumt. Doch das republikanische Unternehmen der Bürgertugend, der Suche nach den Zwischenräumen, die eine nicht auf Rechte reduzierte Gesellschaftskonzeption solidarischen Bindungen, gemeinschaftlichen Wertgefügen und sozialen Bestrebungen öffnet, ist eine höchste ambivalente Sache. Die Ziele sind klar: Man will Entfaltungsräume eines substantiell reichen zivilen Lebens ermöglichen, jene sozial-moralischen Zusammenhänge, die ein vorrangig an negativen Freiheitsrechten orientierter Liberalismus nicht herzustellen vermag. Gleichzeitig will man sich nicht bedingungslos für eine an Hegelschen Ideen geschulte Vorstellung sittlich durchformter und wohl auch kontrollierter Gesellschaften aussprechen, die letztlich individuelle Freiheit und Autonomie stark einschränkt.

### *Civic virtue und demokratische Gesellschaft*

Doch wie lässt sich eine libertäre Gesellschaft über den Zugewinn sozial-moralischer Ressourcen zur humanistischen Gemeinschaft transformieren, einer Gemeinschaft, die sich trotz bester Ambitionen zur Verwirklichung des Guten nicht in die repressive Tugendrepublik verkehrt? Ich denke, dass uns die bereits erläuterte Trennung von Individualmoral, öffentlicher Moral und Recht weiterhelfen kann. Erinnern wir uns an Kant: Kant trennt zwischen den Sphären der inneren und der äußeren Freiheit, der Moral (im Sinne der Individualmoral) und des Rechts. Das Recht regelt nur unsere Handlungen, was ihre externen Konsequenzen in bezug auf die Freiheit der anderen betrifft. Die Moral schränkt die innere Freiheit ein, doch hier ist es die einzelne autonome Person, die ihrem Handeln in der Figur der Selbstgesetzgebung normative Grenzen setzt.

Die Individualmoral ist Gesinnungsethik. Sie verlangt von uns das tugendhafte Handeln. Doch dies ist nicht weiter alarmierend, wenn diese Tugendforderung von der Autonomie der Person ausgeht und nicht der Heteronomie untersteht, also nicht der Kontrolle und dem Zwang durch andere. Wenn Menschen bestimmen können, welche Person sie sein wollen und welches Bild von sich sie anderen vermitteln möchten, dann sind all jene ambitionierten und fast perfektionistischen Ideale des Guten und jene Verdammungen des Bösen, wie sie uns Philosophien, Religionen, Mythen, literarische Texte und Lebensratgeber vermitteln, keine gesinnungsterroristischen Missionierungen, sondern Angebote des

Axiologischen, die wir prüfen und akzeptieren oder verwerfen können – nach Maßgabe unserer Einsicht und Urteilsfähigkeit.

Doch die normativ durchsetzte Welt des Sozialen, so der naheliegende Einwand, kann sich doch nicht in persönlicher Moral und Recht erschöpfen. Zwischen Individualethik und Recht, zwischen die Sphären der Autonomie und des staatlichen Zwangs muss doch ein weiterer Bereich treten, die Sphäre des Politisch-Öffentlichen, der Deliberation und Interessenaushandlung. Neben die persönliche Reflexion über das individuelle Sollen und die zwangsbewehrte Institution des Rechts tritt demnach die politische Willensbildung, die politische Selbstgesetzgebung der Gemeinwesen, wie sie sich etwa in Rousseaus Vorstellung einer *volonté générale* konkretisiert. Und diese Ebene, so lässt sich das Argument abrunden, ist genau der Bereich der *civic virtue*, jener Sphäre, die ihre normative Vision einer von den egoistischen Interessenkalkülen gelösten und im allgemeinen Interesse liegenden Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf den Fähigkeiten der Bürgerinnen und Bürger zum gemeinwohlorientierten Handeln in politischen und sozialen Kontexten aufbaut.

Ich denke, dass hier zwei Dinge vermischt werden, die strikt zu trennen sind. Die Idee der politischen Selbstgesetzgebung, wie sie von Rousseau über Kant bis zu Habermas die Demokratietheorie durchzieht, berührt die Fragen der Rechtfertigung staatlicher Autorität und der Festlegung der Verfassung, die für ein an der abstrakten politischen Partizipation aller orientiertes Staatsgefüge angemessen ist. Die Idee der *civic virtue* bezieht sich auf zwei andere Aspekte, nämlich erstens, ob und wie weit Bürgerinnen und Bürger bereit sind, sich an die im Einklang mit der Verfassung stehenden Gesetze zu halten, und zweitens, wie, mit welchen Werthaltungen, weltanschaulichen Identifikationen und Identitäten sie sich in den durch die staatlichen Institutionen definierten und rechtlich geschützten Räumen bewegen.

Vor dem Hintergrund der obigen Abgrenzungen von Individualmoral und Recht ordnen sich die beiden Ausformungen der *civic virtue* unterschiedlichen Ebenen zu: die *civic virtue* im ersten Fall kann der Staat für gewöhnlich von Bürgerinnen und Bürgern erwarten und vor allem verlangen. Die *civic virtue* im zweiten Sinn fällt nicht mehr unter staatlich Forderbares. Im Gegenteil: Es ist der Bereich, der Individuen überlassen bleiben muss, der Bereich, in dem gesetzliche Zugriffe nicht zulässig sind. Was auch immer sich an Defiziten in diesem Bereich abspielt – diese zu kritisieren ist den Bürgerinnen und Bürgern und der Art ihrer Beziehungen überantwortet. In diesem Bereich spielt sich das soziale Leben in seinen Höhen und Tiefen, seinen positiven und negativen Dimensionen ab. Und eine demokratische Gesellschaft hat die rechtlichen Rahmenbedingungen zu sichern, damit Individuen ihre Formen des Sozialen leben können – ob die Gesellschaftsmitglieder diese soziale Ebene aber



als gute oder als weniger gute, als tugendhafte oder moralisch windige Personen betreten, kümmert den Staat nicht, und es sollte auch andere Menschen, vor allem als unbeteiligte Dritte, nicht über die Maßen aufregen.

Wenn es dieser Bereich ist, auf den sich die Rede von der Zivilgesellschaft bezieht, dann ist mit der Aktualisierung dieses Begriffs nichts anderes gemeint, als aufs Neue die Grenzen individueller Autonomie gegenüber allgegenwärtigen staatlichen Zugriffen abzustecken, jener Autonomie des Subjekts, die in nichts anderem als in der Wahrnehmung der über verfassungsmäßig garantierte Grundrechte geschützten Räume des Personseins und des Freiseins von Bevormundung seit langer Zeit das Anliegen der liberalen politischen Theorie war und ist. Ob Individuen diese Sphäre der Freiheit nutzen, um sich zu moralisch idealen Wesen zu perfektionieren oder nicht, sollte ihre Sache sein. Anders gesagt: Wenn die Idee der Zivilgesellschaft nur dies meint, dann ist sie nichts anderes als das, was wir schon kennen: das Kunterbunt sozialer Lebensformen in provinziellen und weniger provinziellen Ausformungen.

Vielleicht ist aber mit der Idee der Zivilgesellschaft gemeint, dass Individuen verstärkt beginnen, ihre Grundrechte einzufordern, zu protestieren, wenn diese verletzt und untergraben werden und wenn sich in den politischen und öffentlichen Institutionen gewohnheitsrechtliche Praktiken einschleichen, die den demokratischen Verfassungen innewohnenden Werten von Freiheit und Gleichheit Hohn sprechen, dass sich Widerstand formiert, weil formal gleiche Rechte zur leeren Rhetorik verkümmern und trotz verfassungsmäßig garantiertem Gleichheitsgrundsatz ganze Gruppen von Gesellschaftsmitgliedern keine gleichen Chancen haben. Wenn sich die Idee der Zivilgesellschaft darauf bezieht, dann ist es auch nichts Neues – es ist nur das, was für eine demokratische Gesellschaft mit einer offenen Konfliktkultur selbstverständlich sein sollte.

So gesehen sollte man höchst vorsichtig und misstrauisch sein, wenn die Programmatik der politischen Parteien beginnt, sich des Begriffs der Zivilgesellschaft zu bemächtigen, vor allem in einem Land wie Österreich, wo die Dominanz der politischen Parteien in einem freiheitsschädigenden Ausmaß das gesellschaftliche Leben durchdringt und die Parteien häufig alles andere als bürgerrechtsorientiert agieren. Was soll man schon erwarten, wenn ein Politiker von der Zivilgesellschaft zu dozieren beginnt, der sich öffentlich als Klerikaler bezeichnet und damit zum Ausdruck bringt, dass er elementarste Abgrenzungen zwischen funktionaler politischer Rolle und privater Gesinnungskundgebung nicht respektiert und bewusst vermischt.

Ich ziehe die demokratische Gesellschaft der Zivilgesellschaft vor, also die über Grundrechte definierte Gesellschaft der im nebulösen Bereich des Sozial-Assoziativen angesiedelten Werte-, Gesinnungs- oder Verbandsgemeinschaft. Doch, so kann man fragen, lehrt uns nicht der Blick auf Rawls' Theorie, dass auch demokratische Gesellschaften die *civic virtue* benötigen und somit in diesem Sinn die *civil society* voraussetzen? Recht besehen muss einem angst und bange werden, sollte die Stabilität demokratischer Gesellschaften von der Existenz tugendhafter Bürgerinnen und Bürger abhängen. Denn abgesehen davon, dass dann sittliche Kontrollfeldzüge eigentlich zur Staatsaufgabe werden müssten, kann ein anderer Effekt auftreten, dass nämlich Mitbürger, die in ihrem Streben nach dem Guten und der moralischen Perfektionierung ihrer Gesellschaften sich daran stoßen könnten, dass demokratisch-liberale Verhältnisse so viel an Spielraum für moralisch nachlässige und anstößige Lebensweisen zulassen und sie sich nach restriktiveren Gesellschaftsformen mit klaren Verbannungen des Verwerflichen zu sehnen beginnen.

Ich denke, der Zusammenhalt demokratischer Gesellschaften speist sich aus einer Vielzahl von Gründen – die Einsicht in die tiefe Überzeugungskraft der Werte von Freiheit und Gleichheit mag ein Grund sein, ein anderer sind schlicht rationalegoistische Überlegungen des größten individuellen Vorteils der Sicherheit (es gilt als höchst unwahrscheinlich, dass Demokratien gegeneinander Krieg führen) und des gedeihlichen Zusammenlebens. Wenn sich Demokratien vorteilsversprechend präsentieren, dann stellen sich auch die Dispositionen der Bürgerinnen und Bürger ein, sich an die Grundrechte garantierenden Gesetze zu halten.

*Civic virtue* kann und sollte nicht mehr bedeuten als die Bereitschaft, demokratische Grundrechte zu respektieren. Ein Mehr an bürgerlicher Tugend verkehrt die politischen Verhältnisse - die Konsequenzen sind eine problematische Moralisierung der Sphäre des Politischen und möglicherweise katastrophale Freiheitseinbrüche auf dem Weg zur vormodernen Tugendrepublik. Gerade aus feministischer Perspektive sollten wir hier höchst wachsam und kritisch sein. Denn genau in jenen Staaten dieser Erde, die eine fest umrissene und möglicherweise religiös-fundamentalistisch untermauerte Vorstellung des Guten zur Staatsdoktrin erklären, ist das Leben für Frauen den härtesten Formen der Unterdrückung ausgesetzt. Ein Leben ohne volle Meinungsfreiheit, ohne volle Bewegungs- und Berufsfreiheit, ohne volle politische Rechte und ohne die Freiheit, das Leben als das eigene zu leben und in seinen Akzentuierungen zu bestimmen, ist ein Leben der Diskriminierung und des Terrors. Doch der Terror ist in diesem Fall die Konsequenz nicht eingeräumter oder grob verletzter Grundrechte. Es ist nicht so, dass die Idee der Moral und der hochfliegenden

moralischen Ambitionen für sich genommen den Terror auslöst, dieser kommt erst aufgrund der plötzlichen Durchlässigkeit oder gar der Nicht-Existenz rechtlicher Rahmenbedingungen zustande.

Eine demokratische Gesellschaft braucht zweifellos viel mehr als nur die Garantie von Grundrechten. Doch all das, was für kulturell dichte und bereichernde Lebensformen sorgt, entstammt den persönlichen Zielen und Bestrebungen der Menschen, jenen Ambitionen, die Menschen als die Wesen, die sie sind, unter einigermaßen intakten Bedingungen ohnehin entwickeln – es genügt also, für die Entwicklung und Artikulation dieser Bestrebungen die rechtlichen Voraussetzungen zu schaffen. So formuliert sehen wir auch die konditionalen Zusammenhänge klar: Es wäre schlicht absurd, den spontanen und individuellen Ambitionen der Gesellschaftsmitglieder Priorität vor den staatlich-rechtlichen Strukturierungen einzuräumen. Denn jedes Argument in diese Richtung lässt sich nur allzuschnell für die Abfederung einer beinharten und brutalen, weil staatlich-ungeregelten Form der parteilichen Interessendurchsetzung instrumentalisieren.

Die wesentliche Aussage dieses Textes besteht in einem Plädoyer für eine auf der Idee grundlegender Rechte aufbauende Konzeption einer demokratischen Gesellschaft. Die These dahinter ist, dass die Verfassungen demokratischer Gesellschaften mit ihrer Orientierung an den Ideen von Freiheit und Gleichheit so viel an Rechtsgarantien für die Bürgerinnen und Bürger bereithalten, dass ein relativ gutes gesellschaftliches Leben möglich ist, wenn die Gesellschaftsmitglieder auf die Gewährung der Grundrechte und der davon abgeleiteten Rechte achten. Rechte sind keine beliebte Kategorie weiter Teile der zeitgenössischen politischen Philosophie und der feministischen Theorie. Rechte bleiben assoziiert mit dem Formalen, Universellen, Unparteilichen und dem Strittig-Kompetitiven. Viele postmodernistische Theoretiker und feministische Philosophinnen haben andere Vorstellungen des gedeihlichen sozialen Zusammenlebens – es sind nicht zuletzt die identitätsüberschreitenden Welten des Dissoziativen, der multiplen Zugehörigkeiten und komplexen Bindestrich-Identitäten oder die konkurrenzgelösten Welten der Empathie, der Anteilnahme und der Fürsorglichkeit gegenüber abhängigen Anderen. Doch diese Welten schließen sich nicht aus – die eine ermöglicht die andere. Personale Rechte bilden die Basis allen Hinterfragens konventioneller Identitätsmuster. Gerade aus feministischer Perspektive gilt es, genau zu betrachten, welcher Teil zivilgesellschaftlicher Aktivitäten Frauen programmatisch überantwortet wird und ob Frauen nicht unter einem neuen Etikett nichts anderes als jenes uralte Muster moralischer und nicht-moralischer Arbeitsteilung aufgezwängt wird, das Männern so viel zugesteht und Frauen so unverschämt viel abverlangt.

