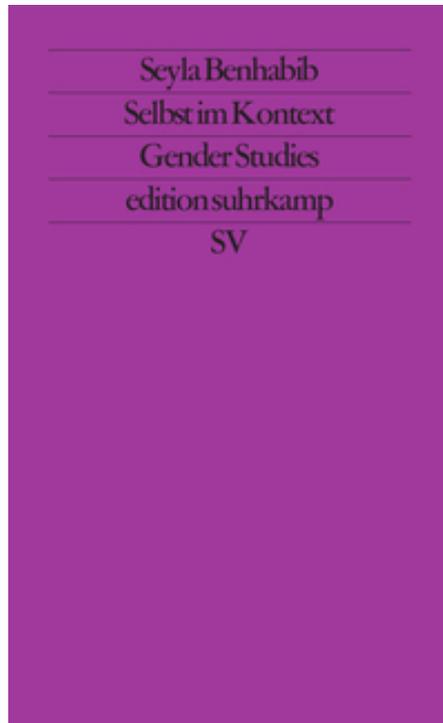


# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Benhabib, Seyla  
**Selbst im Kontext**

Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne  
Aus dem Amerikanischen von Isabella König

© Suhrkamp Verlag  
edition suhrkamp 1725  
978-3-518-11725-5

es 1725  
edition suhrkamp  
Neue Folge Band 725

*Gender Studies*  
*Vom Unterschied der Geschlechter*

Zeitgenössische Moral- und Politiktheorien, in den USA repräsentiert durch John Rawls und in Deutschland durch Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, sind in den letzten Jahren unter starke Kritik geraten. Theorien der Postmoderne, des Feminismus und des Kommunitarismus haben die Perspektiven verändert.

Die in diesem Band vorliegenden Essays von Seyla Benhabib setzen sich mit diesen neuen Positionen auseinander, zumal unter dem Gesichtspunkt der Geschlechterdifferenz. Diese wird ernst genommen, zugleich aber auch auf alte Konzepte von Autonomie und Selbstbestimmung nicht verzichtet. Die hier vorgetragene Position versteht sich als eine radikale Verteidigung universalistischer Theorie unter Einbeziehung neuerer philosophischer Richtungen. Sie ist als post-metaphysische Reformulierung einer praktischen Philosophie das Denken eines Universalismus als dialogischer Prozeß einer »erweiterten Denkungsart«.

Seyla Benhabib ist Professorin an der Harvard-Universität.

Seyla Benhabib  
Selbst im Kontext

*Kommunikative Ethik im Spannungsfeld  
von Feminismus, Kommunitarismus  
und Postmoderne*

Aus dem Amerikanischen  
von Isabella König

Suhrkamp

Titel der amerikanischen Ausgabe:  
*Situating the Self*

4. Auflage 2015

Erste Auflage 1995  
edition suhrkamp 1725  
Neue Folge Band 725

© 1992 by Seyla Benhabib

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1995  
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn  
Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept  
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11725-5

# Inhalt

Einleitung .....	7
------------------	---

## Teil I

### *Moderne, Moralität und Sittlichkeit*

Im Schatten von Aristoteles und Hegel. Kommunikative Ethik und Kontroversen in der zeit- genössischen praktischen Philosophie .....	33
Autonomie, Moderne und Gemeinschaft. Kommunitarismus und kritische Gesellschaftstheorie im Dialog .....	76
Modelle des »öffentlichen Raums«. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas .	96
Über das Urteilen und die moralischen Grundlagen der Politik im Denken Hannah Arendts .....	131

## Teil II

### *Autonomie, Feminismus und Postmoderne*

Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Die Kohlberg/Gilligan-Kontroverse aus der Sicht der Moraltheorie .....	161
Ein Blick zurück auf die Debatte über »Frauen und Moraltheorie« .....	192
Feminismus und Postmoderne .....	221
Hegel, die Frauen und die Ironie .....	258
<i>Anmerkungen</i> .....	277



## Einleitung

Das zwanzigste Jahrhundert geht zu Ende und mit ihm nicht nur eine Epoche im chronologischen Sinn. Um mit den alten Griechen zu sprechen: *kronos* beherrscht unser Leben; aber auch *kairos*, die subjektiv erlebte Zeit mit ihrem symbolischen Bedeutungsgehalt, unterliegt Mächten, die wir in der jeweiligen Gegenwart nur undeutlich erfassen. Die vielen »post-Ismen« – Posthumanismus, Poststrukturalismus, Postmoderne, Postkeynesianismus, Posthistoire –, die unser intellektuelles und akademisches Leben beherrschen, sind in dieser Hinsicht Ausdruck eines allgemeinen, ausgeprägten Gefühls, daß sich bestimmte Aspekte unserer gesellschaftlichen, symbolischen und politischen Welt tiefgehend und vermutlich dauerhaft verändert haben.

In solchen Zeiten tiefgreifenden Wandels blicken wir, die Zeitgenossen, »in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse«, wie es bei Paulus heißt. Die klärende Distanz der Betrachtung im Rückblick fehlt notwendig; und wir gleichen auch nicht der Eule der Minerva, die »erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug« beginnt. Als kritische Intellektuelle können wir mit dem Schreiben nicht warten, bis die Philosophie »ihr Grau in Grau malt« und somit »eine Gestalt des Lebens alt geworden« ist – wir wollen es auch nicht. Im Gegensatz zu Hegels Prognose vom Ende der Geschichte, die Francis Fukuyama, jener späte Schüler Hegels (eines Hegel aus der Sicht Alexandre Kojèves) vor einiger Zeit wiederaufgegriffen hat<sup>1</sup>, steckt die Gegenwart voller Ironie, voller Widersprüche und Rätsel. Besser läßt sich der vielfach gebrochene Geist unserer Zeit daher mit Ernst Blochs Wort von den »ungleichzeitigen Gleichzeitigkeiten« fassen.<sup>2</sup>

Zur Ironie der Geschichte, die dieser gebrochene Zeitgeist nährt, gehört zum Beispiel der Umstand, daß die kulturellen und politischen Ideale der Moderne, darunter auch, was Richard Rorty »die Metaerzählungen der liberalen Demokratien«<sup>3</sup> nennt, der geisteswissenschaftlichen und künstlerischen Avantgarde in den spätkapitalistischen westlichen Gesellschaften suspekt geworden sind, während gleichzeitig ebendiese Ideale in Osteuropa und der Ex-Sowjetunion durch die politischen Entwicklungen neuen Einfluß auf das Leben gewonnen haben. Während die Völker Ost-

europas und der Sowjetunion für parlamentarische Demokratie, gesetzlich geregelte Ordnung und freie Marktwirtschaft auf die Straße gingen, trotz Staatspolizei und der drohenden Gefahr eines möglichen Einsatzes fremder Militärtruppen, schuf der akademische Diskurs der letzten Jahrzehnte, allen voran die sogenannte Postmoderne, ein geistiges Klima, das die moralischen und politischen Ideale der Moderne, der Aufklärung und der liberalen Demokratie grundsätzlich in Frage stellt.

Die Skepsis, die viele dem Projekt der Moderne heute entgegenbringen, wurzelt in der verständlichen Enttäuschung über eine Lebensform, die weiterhin Kriege zeugt, aufrüstet, die Umwelt zerstört und wirtschaftlich ausbeutet, anstatt die menschlichen Grundbedürfnisse menschenwürdig zu befriedigen; eine Lebensform, die nach wie vor viele Frauen, Nichtchristen und Menschen anderer Hautfarbe in moralischer wie politischer Hinsicht als Menschen oder Völker zweiter Klasse einstuft und die Grundlagen solidarischer Koexistenz im Namen von Profit und Konkurrenz untergräbt. Es gehört zu den dringlichen Fragen unserer Zeit, ob sich die Massendemokratie der hochentwickelten Industriestaaten von innen heraus erneuern kann. Ich selbst bin jedenfalls überzeugt davon, daß das Projekt der Moderne nur im Rahmen und aufgrund jener intellektuellen, moralischen und politischen Möglichkeiten reformfähig ist, die sich uns durch die Entwicklung einer Moderne auf globaler Ebene seit dem 16. Jahrhundert eröffnet haben. Zu den Hinterlassenschaften der Moderne, die wir heute zwar neu überdenken, aber nicht »in die Vergangenheit hinab versenken« sollten, zählt der moralische und politische Universalismus mit seinen gegenwärtig »altmodisch«, ja geradezu suspekt erscheinenden Idealen der Achtung vor dem Menschen als Menschen; der moralischen Autonomie des einzelnen; der ökonomischen und sozialen Gerechtigkeit und Gleichheit; der aktiven Teilnahme am demokratischen Prozeß; der größtmöglichen bürgerlichen und politischen Freiheit, soweit sie mit den Prinzipien der Gerechtigkeit vereinbar ist; der Bildung menschlicher Gemeinschaften auf der Grundlage von Solidarität.

Das vorliegende Buch stellt den Versuch dar, dieses Erbe zu rekonstruieren. Die Leitfrage lautet, welche Prämissen und Schlußfolgerungen der universalistischen Politik- und Moraltheorien der Gegenwart nach der kommunitaristischen, feministischen und postmodernen Kritik noch Anspruch auf Gültigkeit erheben

können. Es ist mein Plädoyer für die Tradition des Universalismus angesichts jener dreifachen Herausforderung, ein Plädoyer auf der Grundlage engagierter und lernbereiter Auseinandersetzung mit den kommunitarischen, feministischen und postmodernen Forderungen.

Kommunitaristische Kritiker des Liberalismus wie Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor und Michael Walzer haben sowohl die epistemologischen Voraussetzungen als auch den normativen Gehalt der liberalen politischen Theorien in Frage gestellt. Feministische Denkerinnen wie Carol Gilligan, Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser oder Drucilla Cornell haben die Kritik der Kommunitaristen an der liberalen Vision des *unencumbered self*, des endgültig von allen Fesseln befreiten Menschen, weitergeführt und auch darauf hingewiesen, daß sowohl die Liberalen als auch die Kommunitaristen vielfach offensichtlich immer noch auf einem Auge blind sind: Frauen und deren Aktivitäten spielen in ihren Gerechtigkeits- und Gemeinschaftstheorien nach wie vor keine Rolle. Die Vertreter der Postmoderne – eine recht verschwommene Bezeichnung, die sich für die Werke von Michel Foucault, Jacques Derrida und Jean-François Lyotard eingebürgert hat – teilen die Skepsis der Kommunitaristen und der Feministinnen gegenüber den Metazählungen der liberalen Aufklärung und der Moderne. Sie haben diese Kritik noch weiter zugespitzt und stellen grundsätzlich das Ideal eines autonomen ethischen und politischen Subjekts sowie die normativen Grundlagen demokratischer Politik insgesamt in Frage. Jeder dieser Denkansätze hat Wesentliches zu einer Neubewertung der aufklärerischen Tradition in Ethik und Politik, von Immanuel Kant über John Rawls bis Jürgen Habermas, beigetragen.

Ich möchte im folgenden drei Themen herausgreifen, um die jene Neuformulierung des aufklärerischen Universalismus heute kreisen müßte. Kommunitaristen, Feministen und die Denker der Postmoderne haben bezweifelt, daß ein reines Gerechtigkeitsdenken, dem es um die Formulierung allgemeingültiger Prinzipien geht, wirklich in der Lage sei, die notwendigen Voraussetzungen eines »moralischen Gesichtspunktes«, eines »Urzustandes« (*original position*) oder einer »idealen Sprechsituation« zu artikulieren. Sie haben auch das abstrakte, freischwebende, verzerrende und nostalgische Ideal des autonomen männlichen Ich in Frage ge-

stellt, dem die universalistische Tradition huldigt. Sie haben des weiteren gezeigt, daß diese universalistische Gerechtigkeitsvernunft den fließenden Übergängen der tatsächlichen, komplexen Erfahrungswelt – mit der es die praktische Vernunft immer zu tun hat – nicht gewachsen ist. Dem vorliegenden Buch liegt die Ansicht zugrunde, daß in dieser Kritik mehr als ein Körnchen Wahrheit steckt; daß jede zeitgemäße universalistische Theorie die Ansprüche ernst nehmen muß, die sich durch das Nachdenken über Gemeinschaftsformen (*community*), Geschlechtsidentität (*gender*<sup>4</sup>) und die »postmoderne Lage« ergeben. Dennoch: Weder die Anmaßungen einer normativen Vernunft noch die Fiktion eines losgelösten, autonomen männlichen Ich, noch Gleichgültigkeit oder Unsensibilität gegenüber kontextuellem Denken sind *conditio sine qua non* einer praktischen Philosophie in der universalistischen Tradition. Eine nachaufklärerische Verteidigung des Universalismus, ohne metaphysische Requisiten und ohne Geschichtsdünkel, hat nach wie vor ihre Daseinsberechtigung. Einem Universalismus dieser Art wäre es um das tatsächliche Zusammenspiel menschlicher Handlungen zu tun, nicht nur um das Aufstellen allgemeingültiger Regeln; er wäre sich der Geschlechterdifferenz bewußt, nicht »geschlechtsblind«, und er wäre kontextsensibel statt situationsindifferent. Mit den Aufsätzen, die dieser Band versammelt, möchte ich für ein solches nachaufklärerisches Projekt eines interaktiven Universalismus eintreten.

Indem ich widerstreitende Denkansätze der Gegenwart miteinander in Dialog bringe, ihre Forderungen gegeneinander abwäge, will ich die starren Grenzlinien durchbrechen, die vielfach zwischen den universalistischen Theorien, feministischen Positionen, kommunitaristischen Forderungen und dem postmodernen Skeptizismus gezogen werden. Solche Oppositionen sind zu einfach, greifen zu kurz angesichts der vielfachen Überschneidungen zwischen theoretischen und politischen Verbindlichkeiten unserer Zeit. So stellt etwa ein feministischer Universalismus nicht einfach einen Widerspruch in sich dar, sondern eine aus logischer Schlußfolgerung resultierende Möglichkeit. So gegensätzlich die politischen Botschaften des Kommunitarismus und der Postmoderne auch sein mögen, in ihrer Fortschritts- und Modernekritik werden sie zu Verbündeten. Indem ich das zerbrechliche und stets sich wandelnde Wesen solcher Denkbündnisse und Gegnerschaften

zum Brennpunkt mache, hoffe ich die einander nur vermeintlich ausschließenden Möglichkeiten des historischen Moments für unser intellektuelles Leben fruchtbar zu machen. Ich möchte auf die Risse und Sprünge im ehrwürdigen Gebäude der Tradition hinweisen, die groß genug sind, um das Licht einer neuen Vernunft erblicken zu lassen; einer Vernunft, die dem Prinzip der Gerechtigkeit seine Würde und seinen angestammten Platz beläßt, ohne das individuelle Glücksverlangen auf die hinteren Ränge zu verweisen.

Eine zentrale These des vorliegenden Buches lautet, daß die entscheidenden Erkenntnisse der universalistischen Tradition in der praktischen Philosophie heute neu formuliert werden können, ohne daß man sich den metaphysischen Illusionen der Aufklärung hingeben müßte – der Illusion einer sich selbst erkennenden, in sich selbst gründenden Vernunft; der Illusion eines losgelösten und entkörperlichten Subjekts und der Illusion eines archimedischen Punkts jenseits aller geschichtlichen und kulturellen Bewegung. Daran glaubt längst niemand mehr. Wie lange man diesen liebgewordenen Illusionen aber trotzdem noch verbunden bleibt, wie lange man sich trotzdem noch gern in ihrer behaglichen Wärme rekelte, hängt von der Entschiedenheit der einmal beschlossenen Trennung ab; mein eigener Abschiedsgruß an diese Vorstellungen ist dieses Buch.

Die Denker der Aufklärung, von Hobbes und Descartes bis zu Rousseau, Locke und Kant, hielten die Vernunft für eine naturgegebene Disposition des menschlichen Geistes, die, auf rechte Weise gefördert, die Erkenntnis bestimmter Wahrheiten ermöglichen würde. Sie gingen weiters davon aus, daß die Klarheit und Bestimmtheit dieser Wahrheiten beziehungsweise der lebhaftere Eindruck, den sie auf unsere Sinne machen, genügen, um eine tragfähige Übereinstimmung gleichdenkender, vernunftorientierter Geister zu bewirken. Selbst Kant, dessen kopernikanische Revolution den aktiven Anteil des Wissenden am Prozeß des Wissens sichtbar gemacht hat, vermischte die Entdeckung der Voraussetzungen, die die Gegenständlichkeit der Erfahrung des transzendentalen Subjekts ermöglichen, mit jenen Voraussetzungen, die die Geltungsansprüche der intersubjektiv verifizierbaren Erfahrungssätze konstituieren. Im Gegensatz dazu gehe ich von der Prämisse aus, daß wir klar unterscheiden müssen zwischen jenen Voraussetzungen, die es erlauben, die Gültigkeit von Aussagen zu

überprüfen, und jenen Merkmalen der kognitiven Fähigkeiten des menschlichen Subjekts, die dafür verantwortlich sind, wie dieses Subjekt seine Wahrnehmung und Erfahrung der Wirklichkeit ordnet.<sup>5</sup> Eine universal-pragmatische Neuformulierung der transzendentalen Philosophie, wie sie Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas unternommen haben, ist postmetaphysisch in dem Sinn, daß Wahrheit nicht mehr als psychologisches Attribut des menschlichen Bewußtseins gilt, als Element einer Realität jenseits des Geistes, oder als ein Prozeß der Verknüpfung von »Gegebenheiten« im Bewußtsein mit »Gegebenheiten« in der Erfahrungswelt.<sup>6</sup> In der diskursiven Rechtfertigung und Einschätzung von Wahrheitsansprüchen hat kein Moment das Privileg, eine Gegebenheit, ein endgültig bewiesenes, nicht mehr hinterfragbares Gefüge zu sein. Erst der Diskurs der »Gemeinschaft der Fragesteller« (der *community of inquirers*, wie Charles Sanders Peirce formuliert) schreibt Aspekten unseres Bewußtseins oder unserer Erfahrung Beweiskraft zu und bringt sie als Faktoren ins Spiel, die den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit unserer Überzeugungen stützen. Im fortwährenden, potentiell unendlichen Diskurs dieser Gemeinschaft der Fragesteller gibt es keine Gegebenheiten, sondern nur Elemente des Bewußtseins und der Lebenswirklichkeit, die wir jeweils nur als interpretierte »Tatsachen« in unsere Überlegungen aufnehmen können und die uns nur durch solche Interpretationen zur Absicherung unserer Behauptungen zwingend erscheinen. Der erste Schritt auf dem Weg zu einer postmetaphysischen universalistischen Position ist die Verabschiedung der substantialistischen zugunsten einer diskursiven, kommunikativen Auffassung von Vernunft.

Der zweite Schritt ist die Erkenntnis, daß die Subjekte der Vernunft zeitliche, körperhafte und ausgesetzte Wesen sind, keineswegs körperlose Denkmaschinen, »unwirkliche marklose Schatten«, wie Hegel es nennt, abstrakte Einheiten der transzendentalen Wahrnehmung, die einen oder beliebig viele Körper haben können. Die empirische Tradition, die das Selbst in Unterscheidung zu Descartes und Kant als ein »Ich weiß nicht, was« oder als ein »Bündel von Eindrücken« beschreiben würde, ignoriert nicht in erster Linie die Körperhaftigkeit, sondern versucht, die Einheit des Selbst nach dem Denkmodell der Kontinuität einer Substanz in der Zeit zu postulieren. Im Gegensatz zur Verabschiedung des Körpers im einen Fall, und der Reduktion von Ich-Identität auf

die Kontinuität einer Substanz im anderen, betrachte ich das Subjekt der Vernunft als menschliches Kind, das nur innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, in die es geboren wurde, überleben, seine Bedürfnisse befriedigen und sich selbst entfalten kann. Dieses Menschenkind wird ein »Selbst«, ein sprech- und handlungsfähiges Wesen, indem es lernt, im Bezugsrahmen einer menschlichen Gemeinschaft zu handeln; es wird zum Individuum, indem es ein soziales Wesen wird, begabt mit der Fähigkeit zu sprechen, auf andere bezogen zu handeln und zu erkennen. Die Identität des Ich konstituiert sich in einer Zusammenhang stiftenden Erzählung, die alles, was Ich tun kann, je getan habe oder noch zustande bringen werde, mit dem zusammenführt, was die anderen von mir erwarten, wie sie meine Handlungen und Absichten verstehen, welche Zukunft sie mir wünschen. Weder das aufklärerische Konzept eines losgelösten denkenden Ich noch die empiristische Illusion eines substanzhaften Selbst werden jenen vielfach bedingten Vorgängen der Sozialisation gerecht, durch die das Kind zur Person wird, Sprache und Vernunft erwirbt, Gerechtigkeitssinn und ein Bewußtsein seiner Autonomie entwickelt und so fähig wird, eine Erzählung, deren Verfasser und Protagonist es zugleich ist, auf die Welt zu projizieren. Die »erzählerische Struktur alles Handelns und jeder personalen Identität« ist die zweite Prämisse, die es uns ermöglicht, über die metaphysischen Annahmen des aufklärerischen Universalismus hinauszugelangen.

Wenn Vernunft eine kontingente Errungenschaft sprachlich sozialisierter, zeitlicher und körperhafter Wesen ist, müssen wir auch die gesetzgebenden Ansprüche der praktischen Vernunft im Rahmen dieses Handlungsgefüges sehen. Es läßt sich auch tatsächlich ein Wandel von einer gesetzgebenden zu einer interaktiv definierten Vernunft beobachten, der den Begriff des »moralischen Gesichtspunktes« grundsätzlich verändert.<sup>7</sup> Dieser moralische Gesichtspunkt ist kein archimedischer Punkt, von dem aus der Moralphilosoph die Welt bewegen könnte. Er bringt vielmehr eine bestimmte Stufe in der Entwicklung sprachlich sozialisierter menschlicher Wesen zum Ausdruck, auf der sie, in einem hypothetischen Selbstverhör gewissermaßen, über die allgemeinen Regeln ihres Zusammenlebens nachzudenken beginnen: Unter welchen Bedingungen können wir diese allgemeinen Handlungsregeln als tatsächlich gültig betrachten, nicht, weil wir dazu erzogen wurden zu glauben, oder weil die Eltern, die Nachbarn oder die Sipschaft

es so erwarten, sondern weil diese Regeln fair, gerecht, unparteilich und im Interesse aller sind? Der moralische Gesichtspunkt entspricht der Stufe des Nachdenkens, die Individuen erreicht haben, für die eine Kluft entstanden ist zwischen der sozialen Gültigkeit von Normen und normativen, institutionalisierten Übereinkünften einerseits und deren hypothetischer Gültigkeit vom Standpunkt einer bestimmten Wertvorstellung andererseits. »Sage mir, Eüthyphro: Ist etwas heilig, weil die Götter es lieben, oder lieben es die Götter, weil es heilig ist?« fragt Sokrates. Im ersten Fall wird das moralisch Gültige von den Göttern meiner Stadt diktiert; im zweiten Fall erkennen selbst die Götter meiner Stadt bestimmte, für alle gültige Normen der Pietät und Gerechtigkeit an. Der moralische Standpunkt entspricht der Entwicklungsstufe von Individuen und Gemeinschaften, die über ein »Du sollst« ist gleich »in der Gesellschaft gültige Norm«, das heißt über eine *konventionelle* Auffassung von ethischem Leben hinaus zu einer Haltung des Fragens und der hypothetischen Überlegungen gelangt sind. Die meisten Hochkulturen in der Geschichte der Menschheit, die zwischen der natürlichen und der sozialen Welt unterscheiden, sind in der Lage, eine solche Fragehaltung zu entwickeln und damit zu einer Trennung von »moralischem Sollen« und »sozialer Geltung«. <sup>8</sup>

Die Elemente eines postmetaphysischen, interaktiven Universalismus sind: die universale, pragmatische Neubestimmung der Grundlagen, auf denen die Gültigkeit von Wahrheitsansprüchen im Sinne einer diskursiven Rechtfertigungstheorie erwiesen werden kann; die Vision eines körperhaften, in Zusammenhänge eingebetteten menschlichen Selbst, dessen Identität sich durch eine Erzählung konstituiert; und die Neubestimmung des moralischen Gesichtspunktes als stets vorläufiges Ergebnis einer an Handlungszusammenhängen orientierten, interaktiven Vernunft anstelle des scheinbar zeitlosen Standpunkts eines starren Gerechtigkeitsdenkens. Zusammen ergeben diese Prämissen einen breit angelegten Begriff von Vernunft, Individuum und Gesellschaft. Welche Stelle nehmen sie nun im Projekt eines postmetaphysischen und interaktiven Universalismus ein?

Diese Frage läßt sich vielleicht am besten beantworten, wenn wir John Rawls' Forderung nach einer »politischen Konzeption von Gerechtigkeit« jener umfassenden Vorstellung von Vernunft, Selbst und Gesellschaft gegenüberstellen, wie ich sie oben skiz-

ziert habe. Als Antwort auf Einwände der Kommunitaristen, allen voran Michael Sandel, gegen die Auffassung des Selbst und die Vision des Guten, die Rawls' Gerechtigkeitstheorie voraussetzt oder zumindest mit einschließt, hat dieser zwischen einem »metaphysischen« und einem »politischen« Begriff von Gerechtigkeit unterschieden. Während der metaphysische Gerechtigkeitsbegriff grundsätzliche philosophische Prämissen hinsichtlich der Natur des Selbst, der eigenen Vision der Gesellschaft und sogar der eigenen Vorstellungen über die menschliche Vernunft erfordert, entwickelte sich der politische Gerechtigkeitsbegriff aus einer Reihe von Annahmen über das Selbst, die Gesellschaft und die Vernunft, die »nicht in den Begriffen irgendeiner umfassenden Lehre, sondern in denen bestimmter grundlegender intuitiver Gedanken formuliert ist, von denen angenommen wird, daß sie implizit in der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft vorhanden sind«. <sup>9</sup> Rawls glaubt an die »gesetzgebende Pflicht« der Vernunft; er schränkt den Spielraum philosophischen Fragens entsprechend seinen Vorstellungen darüber ein, was für die öffentliche Kultur liberaler Demokratien zweckdienlich sei. Er formuliert seine philosophischen Vorannahmen so, daß sie einen *Übergreifenden Konsensus* zutage fördern und deshalb akzeptabel sind für das implizite Selbstverständnis der öffentlichen Handlungsträger eines demokratischen Gemeinwesens. Die Aufsätze der vorliegenden Sammlung schränken den Spielraum normativen Fragens *nicht* ein auf die real existierenden Einschränkungen des öffentlichen Diskurses in real existierenden Demokratien, denn letztlich können die Vorstellungen über das Selbst, die Vernunft und die Gesellschaft nicht von ethischen und politischen Visionen getrennt werden. Man sollte solche Vorstellungen vom Selbst, von der Vernunft und der Gesellschaft nicht als Elemente einer »umfassenden«, »endgültigen« Weltanschauung betrachten, sondern als stets neu zu überprüfende und zu hinterfragende Voraussetzungen. Solche Vorannahmen über den Menschen, die Vernunft und die Gesellschaft sind die substantiellen Voraussetzungen, ohne die prozedurales Denken nicht möglich ist – das gilt auch für Rawls' eigenes Programm eines *Übergreifenden Konsensus*. Es gibt eine Art der normativen philosophischen Analyse von Grundannahmen, die dazu dient, Fragen der Ethik in den größeren Zusammenhang der epistemischen und kulturellen Debatten innerhalb einer Gesellschaft zu stellen. Sie sollte nicht als Versuch

betrachtet werden, eine umfassende, für alle annehmbare Morallehre hervorzubringen, sondern als dialektisches Entdecken von Prämissen und Argumenten, die nicht nur die kulturellen und intellektuellen Debatten unserer Zeit, sondern auch die Institutionen und die Praxis unseres Gemeinschaftslebens prägen. In Hegelscher Sprache wäre es eine Untersuchung der Ethik als einer Lehre vom »objektiven Geist«; in meiner Sprache ist es eine Untersuchung zu Fragen der Ethik im Kontext einer kritischen Gesellschafts- und Kulturtheorie.<sup>10</sup>

Während ich mich im Rahmen des philosophischen Paradigmenwechsels von legislativer zu interaktiver Vernunftbewegung, den vor allem Jürgen Habermas mit seinem Werk eingeleitet hat, entferne ich mich in diesem Buch auf entscheidende Weise von seiner Version einer Diskurs- oder kommunikativen Ethik. Es geht mir darum, jene Aspekte einer Diskursethik zu betonen und womöglich zu radikalieren, die universalistisch sind, ohne rationalistisch zu sein; die eine verständnisvolle Übereinkunft der Menschen wünschen, den Konsens aller aber als kontrafaktische Illusion betrachten und uns für unterschiedliche Selbstverständnisse, Bedürfnisse und Denkweisen sensibilisieren, anstatt diese Unterschiede durch das Ideal einer einheitlichen, rationalen moralischen Autonomie zu verwischen. Man muß die Diskursethik meines Erachtens vor Auswüchsen ihres rationalistisch-aufklärerischen Erbes retten, wobei sich drei Schwerpunkte ergeben. Der moralische Gesichtspunkt muß so formuliert werden, daß die Perspektiven, die sich daraus ergeben, stets reversibel sind, und er muß auf dem beruhen, was Hannah Arendt das »repräsentative Denken« nennt. Man muß dem Subjekt der Moraltheorie ein Geschlecht geben – nicht, um Moralforderungen zu relativieren, das heißt, sie den unterschiedlichen Geschlechterrollen anzupassen, sondern um eine Sensibilität für und ein Wissen um diese Unterschiede zu erreichen; und man muß, zumindest in Ansätzen, eine Phänomenologie des moralischen Urteilens entwickeln, die zeigt, wie sich eine Moral auf der Basis universalistischer Prinzipien und kontextbewußtes moralisches Urteilen zusammenbringen lassen. Mein Ziel ist es, Vernunft und das moralische Selbst bestimmter als bisher in die Zusammenhänge von Geschlechtsidentität und Gemeinschaft zu stellen, wobei ich allerdings auf der diskursiven Fähigkeit des einzelnen beharre, seine Gebundenheit an reale Lebenszusammenhänge im Namen universalistischer Prinzipien, zu-

künftiger Identitätsmöglichkeiten und erst noch zu entdeckender Gemeinschaftsformen auch in Frage zu stellen.

Das erste Kapitel enthält die wesentlichen Punkte meines Plädoyers für eine kommunikative Ethik – unter Berücksichtigung der Einwände von Neuaristotelikern wie Hans-Georg Gadamer und Alasdair MacIntyre auf der einen und Neuhegelianern wie Charles Taylor auf der anderen Seite, wobei ich mich zunächst mit *dem* hegelianischen Einwand gegen jeden formalistischen ethischen Universalismus auseinandersetze, der Auffassung, Universalisierungsverfahren seien im besten Fall inkonsequent, im schlimmsten Fall schlicht inhaltslos. Was die Diskursethik betrifft, so halte ich dagegen, daß weder Inkonsequenz noch Inhaltsleere unvermeidliche Schwächen eines diskursiv konzipierten Nachdenkens über Moral darstellen. Mein Vorschlag ist eine prozedurale Neubestimmung des Prinzips der Verallgemeinerung, Hand in Hand mit dem Modell einer Auseinandersetzung in Sachen Moral, in der die Fähigkeit, die Perspektiven reversibel zu machen, das heißt die Bereitschaft, auch vom Standpunkt des anderen zu argumentieren, sowie ein feines Gehör für die Stimme der anderen die führende Rolle spielen. Hannah Arendt hat, Kant folgend, dieses Herzstück universalistischer Ethik- und Politiktheorien überzeugend formuliert:

Die Urteilskraft beruht auf einer potentiellen Übereinkunft mit anderen, und der Denkprozeß, der stattfindet, wenn wir über etwas urteilen, ist nicht, wie der Denkprozeß der reinen Vernunft, ein »Dialog« zwischen mir und meinem Selbst, sondern befindet sich immer und vorrangig, auch wenn ich mir meine Meinung in aller Einsamkeit bilde, in einer vorweggenommenen Kommunikation mit anderen, von denen ich weiß, daß ich mich letztlich mit ihnen einigen muß. Diese erweiterte Denkungsart, die als Urteil ihre individuelle Beschränktheit zu überwinden weiß, kann sich in vollständiger Isolation oder Einsamkeit nicht entwickeln; sie braucht die Gegenwart anderer, »an deren Stelle« gedacht werden muß, deren Perspektive in Betracht gezogen werden muß und ohne die eine solche Denkungsart niemals zum Tragen kommen kann.<sup>11</sup>

Im Zentrum meiner Neuformulierung der universalistischen Tradition in der Ethik steht die Konstruktion des »moralischen Gesichtspunktes« im Rahmen des Denkmodells einer »*moral conversation*«, eines immer neuen Gesprächs über Moral, und als Übung in der Kunst der »erweiterten Denkungsart«. Ein solches Gespräch soll nicht Einstimmigkeit oder einen Konsens aller herbei-

führen, sondern Verständigung, die »vorweggenommene Kommunikation mit anderen, von denen ich weiß, daß ich mich letztlich mit ihnen einigen muß«. Diese Unterscheidung zwischen Einstimmigkeit und Verständigung haben die Kritiker der kommunikativen Ethik nicht immer beachtet. Gelegentlich hat Habermas selbst den Boden dafür bereitet, indem er darauf beharrte, daß es Zweck der Universalisierungsverfahren in der Ethik sei, ein »verallgemeinerungsfähiges Interesse« auszumachen.<sup>12</sup> Ich schlage vor, den Begriff eines allgemeinen oder verallgemeinerungsfähigen Interesses in Ethik und Politik eher als regulatives Ideal zu betrachten denn als Gegenstand einer tatsächlichen gesellschaftlichen Übereinkunft. In der Ethik garantiert das Verfahren der Universalisierung, wenn man es als eine Perspektivenumkehr versteht und als Bereitschaft, vom Standpunkt des oder der anderen aus zu denken, keineswegs Konsens. Es signalisiert nur den Willen und die Bereitschaft zur Verständigung mit den anderen und das Bestreben, in einem stets fortgeführten Moralgespräch eine vernünftige Übereinkunft zu erreichen. Ebenso kommt es in der Politik weniger darauf an, daß »wir« »das« allgemeine Interesse entdecken; wichtig ist vielmehr, daß Entscheidungen, die das Gemeinwesen betreffen, auf (für alle) faire und radikal offene Weise zustande kommen. Vor allem dürfen diese Entscheidungen nicht die Stimmen jener ersticken, deren Interessen vielleicht nicht in das Korsett der offiziellen Sprachregelungen passen, die aber allein durch ihre Präsenz in der Öffentlichkeit die Grenzen zwischen privaten Bedürfnissen und öffentlichen Forderungen, individuellem Mißgeschick und repräsentativen Mißständen sprengen.

Wenn man Universalisierbarkeit im Sinne einer Perspektivenübernahme und einer »erweiterten Denkungsart« neu formuliert, muß man auch einen neuen Begriff der *Identität des moralischen Selbst* entwickeln. Genauer: diese Neuformulierung erlaubt uns, jene Vorannahmen des legalistischen Universalismus von Kant bis Rawls in Frage zu stellen, die eine ganz bestimmte Vorstellung vom moralischen Selbst begünstigten. Will man Universalisierbarkeit als ein Umkehren der Perspektive definieren und als Bemühen, den Standpunkt des oder der anderen zu verstehen, so darf man diese anderen nicht nur als allgemeine Andere denken, man muß sie auch als konkrete andere wahrnehmen. Vom Standpunkt des verallgemeinerten Anderen ist jeder einzelne eine moralische Person mit den gleichen moralischen Rechten wie wir selbst; diese

moralische Person ist auch ein argumentierendes und handelndes Wesen, fähig, einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln, festzulegen, was es für moralisch gut hält, und dementsprechend zu handeln. Die Vorstellung vom konkreten anderen hingegen läßt uns jede moralische Person als einzigartiges Individuum mit einer ganz bestimmten Lebensgeschichte, bestimmten Veranlagungen und Begabungen, Bedürfnissen und Grenzen sehen. Die Einschränkung des Universalisierungsverfahrens auf den Gesichtspunkt des verallgemeinerten Anderen führte dazu, daß der Andere als der vom eigenen Ich Verschiedene verschwindet. Wie ich in meinem Aufsatz »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere« dargelegt habe, gibt es aber keine schlüssige Umkehr der Perspektiven und Positionen, wenn nicht die Identität des Anderen in seiner Verschiedenheit vom eigenen Selbst, nicht nur im Sinne körperlicher Andersheit, sondern als konkreter anderer, erhalten bleibt.

Ich stelle mir die Beziehung zwischen dem verallgemeinerten und dem konkreten anderen als Kontinuum vor. Ausgangspunkt ist das universalistische Bekenntnis zum Recht jedes Menschen auf universale moralische Achtung. Diese Norm, die auch Teil der liberalen Tradition ist, institutionalisiert sich in einem demokratischen Gemeinwesen durch die Anerkennung von gesetzlich verankerten, zivilen und politischen Rechten; sie alle spiegeln die Moralität des Gesetzes wider oder, wenn man so will, die Gerechtigkeitsprinzipien eines wohlgeordneten Gemeinwesens. Der Gesichtspunkt des konkreten anderen hingegen ist jenen ethischen Beziehungen implizit, die sich immer schon inmitten der realen Lebenswelt abspielen. Ein Familienmitglied zu sein bedeutet, daß man in der Lage sein muß, auch vom Standpunkt des konkreten anderen aus zu urteilen. Wir können im Rahmen solcher ethischer Beziehungen unmöglich auf die von uns erwartete Weise handeln, wenn wir nicht fähig sind, vom Standpunkt unseres Kindes, unseres Gatten, unserer Schwester oder unseres Bruders, unserer Mutter oder unseres Vaters aus zu denken. In einer solchen ethischen Beziehung zu stehen bedeutet, daß wir als konkrete einzelne kraft der sozialen Bande, durch die wir mit den anderen in Zusammenhang stehen, wissen, was man von uns erwartet.

Wenn wir den Standpunkt des verallgemeinerten und des oder der konkreten anderen als Kontinuum denken, das von der universalen Achtung vor allen als moralischen Personen bis zur Anteil-

nahme, Fürsorge, Solidarität und dem Beistand reicht, die man von uns verlangt und die auch wir von jenen bekommen, mit denen wir am engsten verbunden sind<sup>13</sup>, dann kann der rechtliche Bereich nicht länger die Vorrangstellung beanspruchen, die ihm in den universalistischen Theorien traditionell eingeräumt wird; dann ist es auch nicht mehr zulässig, ausschließlich Gerechtigkeitsbeziehungen in den Mittelpunkt zu stellen. Gegen Kohlberg und Habermas vertrete ich die Ansicht, daß sich die Frage der Moral nicht in der Frage der Gerechtigkeit erschöpft, wenn sie auch einen wichtigen Platz einnimmt (siehe S. 199 ff.). Um noch einmal einen Gedanken Hegels aufzugreifen: Die »Sittlichkeit« umfaßt wesentlich mehr als die Beziehung zwischen verallgemeinerten Anderen als Trägern bestimmter Rechte. Auch wenn die Kantische Tradition zwischen rechtmäßig und moralisch unterscheidet, ist es bis heute eine Tendenz innerhalb der kantianischen Ethik geblieben, ethische Verbindlichkeiten nach dem Muster juridischer (»rechtsfrömmiger«) Verbindlichkeiten zu formulieren. Vom Standpunkt eines interaktiven Universalismus, wie ich ihn im vorliegenden Buch zu entwickeln suche, stellt sich das Problem jedoch anders dar. Meine Frage lautet, was auf der Grundlage einer postkonventionellen, universalistischen Moral über ethisches Leben – in der Familie nicht weniger als im modernen Rechtsstaat – zu sagen wäre. Gelegentlich argumentiert Hegel, als seien der moralische Gesichtspunkt und »Sittlichkeit« unvereinbar; aber die wahre Herausforderung seiner *Rechtsphilosophie* besteht darin, einen universalistischen moralischen Gesichtspunkt *innerhalb* einer ethischen Gemeinschaft zu erarbeiten, die Vision einer »postkonventionellen Sittlichkeit«, wenn man so will.

Durch das Leitbild einer solchen postkonventionellen Sittlichkeit unterscheiden sich meine Vorstellungen von jenen kommunitaristischer Kritiker, vor allem Michael Sandel und Alasdair MacIntyre. Im Kapitel über »Autonomie, Moderne und Gemeinwesen. Kommunitarismus und kritische Gesellschaftstheorie im Dialog« lege ich dar, daß es im Kommunitarismus zwei Denkrichtungen – eine »integrationistische« und eine »partizipatorische« – gibt, wenn es um die Frage nach der Wiedergeburt von »Gemeinschaft« unter den Bedingungen der Moderne geht. Während Anhänger der ersten Richtung Gemeinschaft wiederherstellen wollen durch Rückbesinnung auf eine einheitliche Vision unumstößlicher Werte und Prinzipien, sehen die Vertreter der partizipatorischen Linie