

Philosophische vs. politische Vernunft

oder

Demokratie und Wahrheit¹

Vorbemerkung

Das Thema Wahrheitsfähigkeit normativer Überzeugungen und speziell die Rolle normativer Überzeugungen und normativer Wahrheitsansprüche für die Politik hat mich seit Jahrzehnten beschäftigt und ich bin heute der Ansicht, dass das, was ich früher für ein Problem hielt, nicht wirklich ein Problem ist. Ich bin mir aber nicht sicher, ob ich Sie davon ebenfalls in der kurzen Frist einer Antrittsvorlesung überzeugen kann. Ich gehe in sieben Schritten vor. Wahrheit und Konflikt (I). Ziviler Friede und staatliche Neutralität (II). Welche Konsense sind in der Demokratie erforderlich, unverzichtbar (III)? Und dann zwei philosophische Exkurse: einer zur Wahrheitstheorie (IV) und einer zu dem, was ich die Wittgenstein'sche Perspektive nennen möchte, ohne zu behaupten, dass das die einzig mögliche Interpretation von Wittgenstein ist (V). Demokratie und Wahrheit, der Titel des Vortrages (VI). Zum Schluss will ich einige Bedenken zerstreuen, die natürlicherweise auftreten, nämlich, wie man die partikularen Aspekte des Politischen, die an einen Ort, die Kultur, die Zeit gebunden sind, in eine solche Sichtweise integrieren kann (VII).

Einführung: Philosophische vs. politische Vernunft

Wir sind bis in die Gegenwart, und dafür ist auch die Art und Weise wie wir Politische Theorie lehren verantwortlich, orientiert an einem im Grunde platonischen Modell von Erkenntnis und Wahrheit, speziell in der Politik. Platon hat, das macht ihn nicht nur zum Philosophen sondern auch zum Poeten, an Stellen, die besonders schwierig sind, zu Bildern gegriffen. Eines ist das des Höhlengleichnisses. Da sitzen Menschen in der Höhle, sind

¹ Redigierter Tonbandmitschnitt der Antrittsvorlesung anlässlich der Übernahme eines Lehrstuhls für Politische Theorie und Philosophie gehalten am 21. Juli 2004 in der Großen Aula der Ludwig-Maximilians-Universität München

gefesselt, schauen auf die Wand und sehen Schattenbilder; diese Schattenbilder entstehen durch Gegenstände, die in der Höhle herumgetragen werden, und ein Feuer wirft die Schatten an die Wand. Jemand von diesen Gefesselten wird nun losgebunden und heraufgeführt. Der Weg nach oben ist beschwerlich, die Person kommt vorbei an den Gegenständen, an dem Feuer, tritt aus der Höhle, ist geblendet, sieht nichts, sieht zunächst nur nachts und tagsüber Spiegelungen und zuletzt, nachdem sie sich ans Licht gewöhnt hat, auch die Sonne. Die Sonne als Quelle allen Wachstums, aber auch Voraussetzung der Erkenntnis, sie symbolisiert die Idee des Guten, die Bedingung der Erkenntnis und die Bedingung allen Entstehens, allen Gedeihens. Die Geschichte ist jedoch hier noch nicht zu Ende: die Person kehrt in die Höhle zurück, trifft auf diejenigen, die dort unten immer gefesselt waren und versucht ihnen zu erklären, was die Schattenbilder eigentlich bedeuten und trifft auf Unverständnis. Das ist die Aporie der Rolle von Erkenntnis für die Politik. Platon meint diese dadurch auflösen zu können, dass sich alle auf ihre jeweiligen spezifischen Fähigkeiten konzentrieren sollen, die einen sollen Dinge herstellen, die anderen sollen sich der philosophischen Erkenntnis widmen und das Ganze wird durch Besonnenheit (Sophrosyne) zusammengehalten. Aber er war offenbar mit dieser Lösung nicht zufrieden, das zeigt sein Spätwerk *Die Gesetze (Nomoi)*, das Modell des Rechtsstaates. Dieses Spannungsfeld, das da skizziert ist, diese Aporie prägt ein Gutteil auch unserer heutigen Diskurse über die Rolle von Erkenntnis in der Politik. Man kann regelmäßig Aufsätze in Feuilletons lesen, die besagen, dass jemand der für politische Programme einen Wahrheitsanspruch erhebt, übersieht, dass es sich lediglich um Interessen handelt, und es dürfte sich auch um nichts anderes handeln, weil sonst die Demokratie als solche gefährdet wäre, die Konflikte nicht mehr moderierbar wären.

Ich möchte *vier unterschiedliche Oppositionen* zu der Auffassung benennen, dass Politik nichts mit Erkenntnis zu tun habe. Das ist einmal die Opposition, die man mit ganz unterschiedlichen Denkern in Verbindung bringen kann, z.B. Thomas Hobbes oder Carl Schmitt, dass das Politische im Wesentlichen durch das Verfügen über Gewaltmittel und die – bei Thomas Hobbes – befriedende Rolle, die die *Konzentration aller Gewaltmittel* in einer Hand spielt, bestimmt sei. Die zweite Opposition ist die, dass das, was als Argument auftritt, nur eine andere Form ist, in der Interessen verfolgt werden. Dies sei auch kein Schaden, da es in der Politik ja um nichts anderes gehen könne, als um Interessenwahrnehmung. Eine insbesondere in den USA starke Strömung der „Libertarians“, also derjenige Strang des Liberalismus, für den die *Marktbeziehungen im Zentrum* stehen, für die der Markt das Paradigma vernünftiger Interaktion ist, führt das stringent zu einer Theorie des Politischen: Die Befriedung entsteht durch den Ausgleich von Angebot und Nachfrage, durch Transfers

materieller wie immaterieller Güter. Man kann das auch anders formulieren: Es gibt eine Befriedung der Konflikte in der Form, dass an die Stelle der alten großen Leidenschaften die die Politik in der Menschheitsgeschichte angetrieben haben, eben die bloßen, rational verfolgbaren Interessen im Rahmen einer Marktordnung treten. Eine dritte Opposition stellt der Erkenntnis, stellt Wahrheitsansprüchen in der Politik *Identität* gegenüber. Die leitenden Wertvorstellungen in der Politik sind dennoch geprägt durch die Zugehörigkeit zu Communities, zu bestimmten wie auch immer regional, kulturell oder ethnisch verfassten Gemeinschaften und dementsprechend geht es in der Politik nicht wirklich um Erkenntnisfragen, sondern um Identitätsfragen. Die vierte Opposition sei mit dem Stichwort „Kooperation“ charakterisiert. Politik ist eine Form der Praxis, die darauf beruht, dass Personen als Citoyens, nicht als Bourgeois miteinander in ein Verhältnis der Kooperation treten. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal später zurückkommen. Auch da geht es nicht um Erkenntnis, sondern um eine Form der kooperativen Praxis.

(I) Wahrheit und Konflikt

a) Die Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges

Ich denke es ist nicht abwegig zu sagen, dass die Demokratie in Europa, die europäische Demokratie, zumindest einen, wenn nicht den wesentlichsten Ursprung hat in der *Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges*. Ein zweiter Ursprung ist die über Jahrhunderte tradierte Erinnerung der Intellektuellen an die Athenische Demokratie, an die *Polis-Demokratie der Griechischen Klassik*. Eine Auseinandersetzung zwischen zwei Weltanschauungen, zwei christlichen Konfessionen, hatte Europa an den Abgrund geführt. In weiten Bereichen, und das betrifft in besonderem Maße den deutschsprachigen Raum, waren als mittelbare und unmittelbare Kriegsfolge zwei Drittel der Bevölkerung umgekommen. Wenn man diese europäische Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges wirklich verstehen will, muss man sich in eine andere kulturelle Situation hinein versetzen, die sich deutlich von dem unterscheidet, was wir Modernen, zumal als Angehörige einer multikulturellen westlichen Demokratie kennen. Die Frage welcher christlichen Konfession man anhängt, wird von uns heute nur selten als eine existentielle begriffen. Die nachlassenden Bindungen an die christlichen Kirchen sind in den vergangenen Jahrzehnten von einer Haltung der Toleranz aus Indifferenz begleitet. Der Nordirland-Konflikt erscheint uns als ein unverständliches Relikt mittelalterlicher Zeiten. Aber es gab im Siebzehnten Jahrhundert und zuvor schon einen Vorboten dieser modernen Toleranz aus Indifferenz, die in der Formel *cuius regio, eius religio* zusammengefasst wurde.

Nur diese Formel war jedoch nicht geeignet die Konfliktlage, die sich auf die jeweils andere Art zu leben, zu denken und mit Gott in Beziehung zu treten, bezog und die seit dem frühen sechzehnten Jahrhundert entstanden war, zu entschärfen und so eskalierte sie angereichert durch ökonomische und hegemoniale Interessen in nicht enden wollenden Konfessionskriegen. Die Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges war: Es gibt existentielle Konflikte, die sich um die richtige Art zu leben und zu sterben, um die richtige Art vor Gott zu treten, drehen und es muss möglich sein, trotz dieser existentiellen Konflikte, und ohne, dass man diese Differenzen aufgibt, miteinander so auszukommen, dass das nicht in der wechselseitigen Vernichtung endet. Alles was später an Toleranzmodellen der Demokratie vorausging und in die Demokratie eingeflossen ist, kann man auf diese Erfahrung zurückführen.

b) Objektivität theoretischer und praktischer Gründe

Es gibt Studien, die zeigen, dass amerikanische College Studenten der ersten Semester sich selbst bezüglich normativer Fragen als Subjektivisten charakterisieren. Sie sind also der Auffassung, dass es keine objektiven Kriterien des Richtigen und Falschen gibt, sondern dass hier subjektive Haltungen, die durch unterschiedliche Kulturen oder individuelle Lebensgeschichten geprägt sind, aufeinander treffen. Das Merkwürdige ist allerdings, dass die gleichen College Studenten sehr dezidierte normative Auffassungen äußern, die sie auch zu begründen im Stande sind, etwa zu Fragen der internationalen Gerechtigkeit oder zur Korruption in der Politik. Sie führen Gründe an, warum andere, die anderer Auffassung sind, sich irren. Nicht nur für amerikanische College Studenten ist dieses Spannungsverhältnis charakteristisch, man könnte es als dasjenige zwischen einem *Subjektivismus zweiter Ordnung*, einem metatheoretischen Subjektivismus und einem *Objektivismus erster Ordnung*, einem Objektivismus der moralischen Urteilspraxis charakterisieren. Beides lässt sich jedoch zusammen nicht vertreten, so scheint es zumindest. Aber wie so oft gibt es auch hier mindestens einen Philosophen, der die Auffassung beides sei miteinander vereinbar, zu einer Theorie ausgebaut hat. Ich denke da etwa an John Mackie.

Zu meinem 16. Geburtstag schenkte mir die Nichte des katholischen Theologen und Philosophen Dietrich von Hildebrand und Enkelin des Münchner Bildhauers Adolf von Hildebrand, in dessen Atelier-Haus ich mit meiner Schwester aufgewachsen bin, ein Buch mit dem Titel „Objektive Erkenntnis“ von Josef Seifert. Die guten Absichten lagen auf der Hand: Sie machte sich Sorgen angesichts des rebellischen Wesens, das der Junge, den sie hat aufwachsen sehen, in den letzten Jahren entwickelt hatte und wollte ihn zu christlicher

Gläubigkeit anhalten und vor subjektivistischen Verirrungen bewahren. Dieses Buch des heutigen Rektors der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Lichtenstein verbindet katholische Theologie und phänomenologische Philosophie in einer Traditionslinie, die in München ihren Ausgangspunkt nahm und die zu einer einflussreichen Strömung innerhalb der katholischen Theologie wurde, der unter anderem auch Papst Johannes Paul II. zuzurechnen ist.

Das Geschenk hatte nicht ganz die erhoffte Wirkung, mein philosophisches Denken orientierte sich eher an Bertrand Russell, George Edward Moore und Ludwig Wittgenstein, aber es hatte einen wunden Punkt getroffen: Je tiefgehender Meinungskonflikte sind, desto naheliegender ist ihre Relativierung in Gestalt der einen oder anderen Form des philosophischen Subjektivismus. Es sind dann eben bloße Meinungen, deren Richtigkeit oder Falschheit nicht erwiesen werden kann, so dass es lediglich um einen *modus vivendi* geht, so miteinander umzugehen, dass diese Meinungsdivergenzen nicht zu unerträglichen Konflikten führen. Die Konflikte, die es zu vermeiden oder jedenfalls zu mäßigen gilt, betreffen praktische Fragen, d.h. sie treten dort auf, wo der Erfolg eigenen Handelns vom Handeln anderer abhängig ist, wo es um Interaktion geht. Es sind die praktischen Implikationen unserer Meinungen, die zur Mäßigung anhalten. Mäßigung durch die Aufgabe von Wahrheitsansprüchen, Mäßigung durch die subjektivistische Relativierung eigener und fremder Meinungen.

Sie tritt in zwei Grundformen auf: einer, die man als „existentielle“, und einer, die man als „spielerische“ oder „postmoderne“ bezeichnen könnte. Für die existentielle stehen Thomas Hobbes, der vor dem Hintergrund der europäischen Glaubenskriege im 17. Jahrhundert, die Europa bis an den Abgrund geführt hatten, den zivilen Frieden durch die Konzentration aller Gewaltmittel in einer Hand und das Ende konkurrierender Wahrheitsansprüche in der Politik sichern wollte. Die spielerische Variante dagegen sichert den zivilen Frieden durch Indifferenz. Der linksliberale amerikanische Philosoph und Intellektuelle Richard Rorty steht dafür ebenso wie der eher konservative französische Denker François Lyotard.

Menschen bringen für ihre normativen Überzeugungen Gründe vor. Die meisten zeitgenössischen Philosophen versuchen dieses Gründe-Vorbringen, Gründe-Austauschen zu subjektivieren. Bernard Williams hat mir vor ein paar Jahren einen Brief geschrieben, in dem er meinte, er könne gar nicht verstehen wie man – wie ich – Gründen eine handlungsleitende Rolle zuschreiben kann, wenn diese nicht letztlich *desires*, also Wünsche, seien oder solche zum Ausdruck brächten. Heute sind sich die meisten analytischen Philosophen einig, dass

derjenige, der einen Subjektivismus bezüglich moralischer Überzeugungen vertritt, sich auf eine *Irrtumstheorie der Moral* festlegt, d.h. der Auffassung sein muss, dass die tatsächliche Praxis der moralischen Argumentation, der wechselseitigen moralischen Kritik, der Einflussnahme, die reaktiven moralischen Einstellungen und Empfindungen nur in einer *objektivistischen* Interpretation Sinn machen. Dass etwa die Tatsache, dass es unvereinbare moralische Überzeugungen gibt, dass generelle Überzeugungen mit wenigen Modifikationen den Gesetzen der Aussagenlogik entsprechen, auf einem umfassenden Irrtum beruhe, den diese Praxis der Moral zum Ausdruck bringt, nämlich der Irrtum, moralische Überzeugungen könnten objektiv zutreffend und objektiv unzutreffend sein. Die tatsächliche Form in der wir moralisch argumentieren, ist zweifellos nicht subjektivistisch. Es gibt ernst zu nehmende Argumente, die für eine solche Irrtumstheorie sprechen. John Mackie bringt das Argument der *ontological queerness*, d.h., dass wir die Ontologie, die Theorie dessen, was existiert, mit merkwürdigen Entitäten anreichern müssten, wenn wir einer objektiv und realistisch verstandenen Moralsprache Sinn verleihen wollten. Es mag sein, dass das, was als Phänomen der Relativität moralischer Forderungen diskutiert wird, also die ganz unterschiedlichen Pflichten und Rechte, wie sie in verschiedenen Kulturen akzeptiert sind, zu einem Argument gegen die objektivistische Interpretation der Moralsprache ausgearbeitet werden kann. Aber eines ist ganz zweifelsfrei: die Logik der Moralsprache, die Art und Weise wie wir uns über moralische Gründe austauschen, auch wie wir emotional auf moralische Verfehlungen reagieren, ist objektivistisch.

Wenn ich Gründe für etwas vorbringe, sagen wir eine Überzeugung, dass etwas der Fall ist, dann bringe ich damit zum Ausdruck, dass die Sachverhalte, die ich als Gründe anführe, dafür sprechen, dass meine Überzeugung wahr ist. Gründe sind von ihrer logischen Rolle und von ihrer grammatischen Form her als bloß Subjektives gar nicht fassbar. Eine solche Interpretation stünde in einem fundamentalen Konflikt mit der Grammatik und der Logik unserer alltäglichen Verständigungspraxis. Es gibt eine in die Logik und Grammatik unserer Alltagssprache eingelassene Objektivität die sich auf praktische und theoretische Gründe – auf Gründe zu handeln und Gründe zu urteilen gleichermaßen bezieht.

c) Sonderrolle kooperativer Gründe

Unter den praktischen Gründen spielt ein Typus eine ganz besondere Rolle. Ich möchte ihn als Typus kooperativer Gründe bezeichnen. Was sind kooperative Gründe? Nehmen wir an eine Person hat bestimmte Wünsche und Absichten und sie versucht diesen Wünschen und

Absichten in ihrem Handeln gerecht zu werden. Eine andere Person hat ihre Wünsche und Absichten und sie versucht ebenfalls diesen Wünschen und Absichten in ihrem Handeln gerecht zu werden. Nun kann es allerdings sein, dass beide Personen ihre Wünsche und Absichten gerade dadurch nicht realisieren, dass sie sich lediglich an diesen orientieren. Es gibt Situationen in denen die je individuelle Optimierung eigener Ziele dazu führt, dass diese Ziele in geringerem Maße erreicht werden, als es für beide möglich ist. In solchen Situationen müsste jede einzelne beteiligte Person eine Strategie wählen, die ihre eigenen Ziele nicht optimiert. Paradoxerweise führt gerade die Kombination dieser individuell nicht optimierenden Strategien dazu, dass beide ihre Ziele in höherem Maße erreichen. Der Vorteil der Kooperation lässt sich nur erreichen, wenn eine gewisse Distanzierung von der eigenen Interessenlage insofern stattfindet, als diese nicht allein zum Kriterium der Entscheidung gemacht wird. Andererseits geht in erfolgreiche Kooperation nicht notwendigerweise so etwas ein, wie altruistische Gefühle oder Rücksichtnahme auf Andere. Es genügt die Struktur der Interaktionssituation zu erfassen und seinen Teil dazu beizutragen, dass Kooperation realisiert wird. Das klingt paradox – man erreicht seine Ziele in vielen Situationen am besten, wenn man seine Ziele nicht optimiert –, aber es lässt sich mit elementaren spieltheoretischen Mitteln nicht nur zeigen, dass es solche Situationen gibt, sondern je nach empirischer Modellierung zugleich auch, dass solche Situationen permanent vorkommen – im Alltag, in institutionellen Handlungsbezügen und besonders auch in der Politik. Die Spieltheorie nennt eine Interaktionssituation diesen Typs ein *prisoner's dilemma*. Der Titel meiner Publikation von 1999 „Demokratie als Kooperation“ ist so zu verstehen, dass im Zentrum einer demokratischen Ordnung nicht so sehr Wahlverfahren stehen, sondern ein Gefüge der Kooperation, das Individualrechte sichert und gemeinsam verantwortete politische Gestaltung erlaubt.

(II) Ziviler Friede durch Neutralität

a) Indifferente Neutralität

Ich hatte vom Dreißigjährigen Krieg gesprochen und eine mögliche Reaktion auf diese historische Erfahrung ist die von Thomas Hobbes: Diese hat im Wesentlichen zwei Elemente: Konzentration aller Gewaltmittel in einer Hand und keine konkurrierenden Wahrheitsansprüche in der Politik. Was gerecht ist, bestimmt der Souverän, der über alle Gewaltmittel verfügt. Eine Form von staatlicher Neutralität, die mit dieser Hobbes'schen Konzeption auf den ersten Blick gar nichts zu tun hat und die seit einigen Jahren Konjunktur

hat, besagt: lasst uns die Differenzen nicht mehr so wichtig nehmen. Es ist doch alles letztlich nur ein Spiel. Die Einen verfolgen in ihrem Leben die einen Ziele, und die Anderen eben andere. Wir können doch dennoch miteinander umgehen, wir müssen diese Differenzen doch nicht bis zur letzten Konsequenz austragen. Niemand sollte seine eigenen Wertorientierungen, seine eigene Lebensform allzu wichtig nehmen, es gibt andere und diese Vielfalt ist zu begrüßen. Nennen wir diese Form der Neutralität die postmoderne. Der demokratische Staat sollte sich nicht auf eine dieser Wertorientierungen und Lebensformen festlegen, er sollte, soweit das geht, Neutralität halten und die Rahmenbedingungen so abstecken, dass diese Pluralität von Wertorientierungen und Lebensformen co-existieren können. (Richard Rorty ist ein prominenter Vertreter dieser Auffassung).

b) Markt statt Politik

Eine zweite Form den zivilen Frieden zu sichern setzt auf die Transformation von schwer bezämbaren Leidenschaften in rational kontrollierte Interessen, oder kurz: sie ersetzt die Politik durch den Markt.

Der ungehinderte Gütertransfer, dessen reibungsloses Funktionieren der Staat mit seiner Rechtsordnung und seinen Sanktionen zu garantieren hat, aus dem er sich aber ansonsten heraushält, soll den Staat neutralisieren und politisches Handeln zurückdrängen. Und natürlich haben heute viele, ermutigt durch die weltpolitischen Veränderungen die Hoffnung, dass das, was wir in der Vergangenheit als politische Konfliktquellen kennen und fürchten gelernt haben, im globalen Markt versiegt. Meine persönliche Vermutung ist, dass sich das als ein großer Irrtum herausstellen wird. Die eschatologische Hoffnung vom Ende der Geschichte im globalen Markt wird sich nicht erfüllen. Eher ist zu erwarten, dass sich das wiederholt, was im späten 19. Jahrhundert vorbereitet wurde und dann im Ersten Weltkrieg eskalierte, das nämlich die Dominanz des Marktes, die zunehmende Beeinflussung politischer Entscheidungen durch wirtschaftliche Interessen das Politische nicht auflöst, sondern neue Konflikte schafft, jenseits politischer Institutionen. Die Kolonialkriege sind dafür ein Beispiel, aber mehr noch der Erste Weltkrieg, der Niedergang der Weimarer Republik, die kommunistische und die nazistische Bewegung und die Auflösung politischer Institutionen in der nazistischen und stalinistischen Diktatur. Das Politische, so die erste Erfahrung mit ökonomischer Globalisierung, wird nicht verdrängt, sondern kehrt in außerinstitutionellen Formen pervertiert zurück. Der radikale Islamismus scheint mir eine weitere Gestalt dieser pervertierten Form von Politik zu sein. Statt der erhofften Befriedung durch den globalen

Markt beobachten wir ein Schwinden politischer und institutioneller Gestaltungskraft und zeitgleich das Erstarken außerinstitutioneller und gewaltbereiter politischer Kräfte.

c) Rechtspositivismus

Der Rechtspositivismus ist ein weiterer Versuch der Neutralisierung, der darin besteht, abgesehen von Verfahrensregeln, die normative Kraft des Rechtssystems an keinerlei inhaltliche Bestimmung zu knüpfen. Der Staat wird gewissermaßen wertneutral, seine Setzungen gewinnen Legitimität allein auf Grund sekundärer Regeln bzw. Verfahren. Erst die Erfahrung der NS-Zeit machte deutlich, dass diese Form staatlicher Neutralität nicht trägt, das Recht ohne ethische Bindung seinen Verpflichtungscharakter verliert.

(III) Konsens und Demokratie

Damit sind wir bei der Frage welches normativen und deskriptiven Fundamentes die Demokratie bedarf. In der Sprachphilosophie ist in jüngster Zeit eine Auffassung gut begründet worden, dass Verständigung ohne einen sehr umfassenden Konsens nicht möglich ist. Ich denke da besonders an Ronald Davidson. Damit wir überhaupt eine Sprache verwenden können, muss jede Person, die daran teilhat, sich darauf verlassen können, dass Andere in ihrem Sprachgebrauch verlässlich sind. Dazu gehört u.a. auch, dass das, was die Leute sagen in der Regel mit dem übereinstimmt, was sie glauben und dem, was tatsächlich der Fall ist – die Regel der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens. Möglicherweise sind weitere komplexe Regelsysteme erforderlich. Welche dies sind und wieweit diese tragen, da gehen die Meinungen zwischen Diskursethik und intentionalistischer Semantik auseinander. Unbeschadet dieser unterschiedlichen Interpretationsansätze besteht Übereinstimmung darin, dass *Verständigung ohne Konsens nicht möglich ist*. Etwa ein Konsens darüber, was den richtigen Gebrauch eines sprachlichen Ausdrucks eigentlich ausmacht. In dieses Regelsystem ist schon von der grammatischen Form her der Realismus eingebaut. Wir erkundigen uns, wir wollen Informationen. Wir wollen wissen, was ist der Fall? Auch in der politischen Verständigungspraxis ist eine gewisse Übereinstimmung der Teilnehmer darüber erforderlich, wie Begriffe angemessen gebraucht werden, in welchem Zusammenhang Sprache und Meinen steht und damit welche Sachverhalte als gültig angenommen werden. Dieser Konsens umfasst auch normative Bestimmungen des Politischen. John Rawls spricht hier treffend, wie mir scheint, von einem *overlapping consensus*, der die unterschiedlichen sonstigen Prägungen etwa der Kultur und der Lebensform gewissermaßen überwölbt und er versucht in seinem Werk das, was die Demokratie prägt, nämlich den öffentlichen Vernunftgebrauch, das was er

zunächst *public reason* und später zunehmend *public culture* nennt, zu rekonstruieren, es auf einzelne normative Begriffe wie *Fairness* und *Rationalität* zu bringen.

Wie ist zu interpretieren, dass wir uns als Bürgerinnen und Bürger wechselseitig als frei und gleich verstehen? Kann man genauer sagen, was hinter diesen normativen Grundorientierungen westlicher Demokratien steht? Der *overlapping consensus* muss allerdings so verstanden werden, dass er mit Differenzen in der Kultur, der Lebensform, der Wertorientierungen vereinbar ist. Wenn die Meinungsunterschiede etwa bezüglich der Frage des richtigen Lebens hinreichend groß sind, dann bricht die Verständigung an diesem Punkt zusammen. Dann verstehen die Menschen wechselseitig die jeweils vorgetragene Kritik nicht mehr oder sind nicht bereit, sie sich anzuhören. Dies darf aber nicht auf die Ebene des Austausches politischer Argumente und Handlungsgründe durchschlagen. Der Kommunitarismus hat an Rawls und anderen kritisiert, dass er diese Dimension der Gemeinschaftsbindung, der kulturellen Identität nicht hinreichend berücksichtigt. Dass die Menschen sich doch primär als Mitglieder einer *community*, einer Gemeinschaft verstünden, die durch das geprägt ist, was Kommunitaristen gerne *community values* nennen. Dass es eben nicht die Individuen sind, die sich in einem Kooperationsverhältnis gegenüberstehen – wobei Rawls, irritierend genug, ohnehin schon in der ersten Gestalt seiner Theorie von „Gruppen“ spricht –, dass (in den radikalsten Varianten) es nicht die Individuen sind, die handeln, sondern Gemeinschaften, die durch gemeinsame Wertorientierungen gestiftet werden. Die Perspektive des philosophischen Liberalismus politische Institutionen und politisches Handeln so zu konzipieren, dass sie *gegenüber jeder einzelnen Person rechtfertigbar* sind, dass man sich eine vertragliche Übereinkunft vorstellen könne, die allgemeine Zustimmung findet, sei deswegen nicht nur eine utopische, sondern auch eine gefährlich irreführende Doktrin. Diesen Idealtypus eines Bürgers, der seine Optionen wägt, der rationale Lebenspläne verfolgt, bereit ist, sich in kooperativer Grundhaltung mit anderen abzustimmen und seine Institutionen entsprechend zu gestalten, den gebe es nicht. Er sei nicht nur eine Fiktion, sondern eine Irreführung. Menschen werden in dieser Weise von dem, was ihrem jeweiligen Leben Sinn gibt, entfremdet. Zur Atomisierung durch den modernen Markt der Konsumenten tritt die Atomisierung der politischen Theorie.

Wir können diese Kontroverse zwischen Kommunitarismus und Liberalismus hier nicht näher beleuchten. Ich will nur so viel sagen: Man sollte den Kommunitarismus, diese philosophische aber auch soziale und politische Bewegung, seit den 80er Jahren zunächst in den USA und dann zunehmend auch in Europa, die ihren Höhepunkt erkennbar schon überschritten hat, nicht als eine Alternative, sondern als eine Korrektur des politischen und

philosophischen Liberalismus ansehen. Korrektur schon aus folgendem banalen Grund: Natürlich spielen Gemeinschaftsbindungen für unser jeweiliges individuelles Leben und für unsere politischen Orientierungen und Projekte eine wichtige Rolle. Aber es ist immer eine Pluralität von Gemeinschaften die die individuelle Lebensform prägen. Die moderne multikulturelle Gesellschaft bedarf Personen, die Ich-Stärke haben, die navigieren können durch eine soziale Welt, die durch unterschiedliche kollektive Identitäten, durch Bindungen und Zugehörigkeiten geprägt ist, ohne ihre eigene Identität zu verlieren. Die Person muss Argumente vorbringen können, warum sie so und nicht anders entscheidet, sich diesem statt jenem Projekt verbindet – wohl wissend, dass es existentielle Entscheidungen gibt, die einer Rationalisierung weitgehend widerstehen. Wir müssen in der modernen multikulturellen sozialen Welt über unterschiedliche Gemeinschaftsbindungen hinweg miteinander umgehen können und dieser Umgang kann nur solange human- und demokratieverträglich sein, als er z.B. durch die Haltung des Respekts, der Rücksichtnahme geprägt ist, die das Maß an autonomer Lebensgestaltung erst ermöglicht, das für eine demokratische Ordnung unverzichtbar ist. Natürlich sind unsere Wertorientierungen eingelassen in Lebensformen und Gemeinschaftsbindungen. Aber wir müssen uns jedenfalls über denjenigen Ausschnitt dieser Wertorientierungen verständigen können, die die gesellschaftlichen und politischen Interaktionen außerhalb des jeweiligen Nahbereichs tragen. Wenn in einer solchen Gesellschaft zwischen den unterschiedlichen kulturellen und ethnischen Gemeinschaften das, was einen respektvollen Umgang ausmacht, umstritten ist, wird die Pluralität der Gemeinschaften mit einer demokratischen politischen Verfassung unverträglich. Ein humaner Umgang mit kulturellen Differenzen wird erschwert und die Gefahr des gewalttätigen Konfliktaustrages steigt.

Natürlich stellt sich die Frage, ob dieses Bild von gleichen freien Bürgerinnen und Bürgern, die versuchen ein kooperatives System von Institutionen zu etablieren, das akzeptabel und gerecht erscheint aus jeder individuellen Perspektive nicht von einer spezifischen historischen und kulturellen Situation abhängt. Auch John Rawls hat im Laufe seines fast lebenslangen Nachdenkens über Fragen der politischen Gerechtigkeit eine zunehmende Kontextualisierung seiner Auffassungen vorgenommen. Am Ende erscheinen seine Texte zunehmend als eine Beschreibung der öffentlichen Kultur einer westlichen Demokratie deren normativer Anspruch immer mehr abgeschwächt wird. Aber man muss genau hinsehen: Was ist lediglich Beschreibung und was ist noch normative Theorie? Eine normative Theorie kann nicht unabhängig von aller empirischen Bestimmung überzeugend sein, aber sie unterscheidet sich von Beschreibungen dessen, was in einer spezifischen politischen Kultur als akzeptabel gilt.

Solange wir eine normative Theorie vertreten, sind einer Kontextualisierung oder Kulturbezogenheit enge Grenzen auferlegt. Die jeweiligen kulturellen, historischen und sozialen Bedingungen können für eine konkrete normative Theorie der Demokratie eine Rolle spielen, deren Beschreibung kann diese nicht ersetzen. Man könnte es, etwas vergrößert, dahingehend zusammenfassen: Eine Demokratie unterscheidet sich von anderen Staatsformen darin, dass sie eine Brücke schlägt, ohne die eine Demokratie im Gegensatz zu anderen Staatsformen nicht lebensfähig ist, eine Brücke *zwischen der Lebenswelt und der in diese eingelassenen normativen und deskriptiven Überzeugungen einerseits und dem politischen System und der politischen Praxis andererseits*. Damit legt sich die Demokratie gewisse Bindungen auf, die sie von anderen Regierungsformen unterscheidet.

(IV) Wahrheitstheorie (philosophischer Exkurs 1)

Mir scheint, dass die Diskussion um Wahrheitsansprüche in der Politik belastet ist durch eine Denktradition, die Wahrheit und Gewissheit eng miteinander verknüpft. Wer Wahrheitsansprüche hat, muss nach dieser Auffassung sagen können warum er sich *sicher* ist, dass es sich so und nicht anders verhält. Entsprechend hat die philosophische Erkenntnistheorie über Jahrhunderte in besonderer Weise in der frühen Neuzeit nach einem *sicheren Fundament* gesucht, das diese Gewissheit sicherstellen könnte und damit eine Vielfalt von Fundamentalismen hervorgebracht, hier nicht im Sinne des religiösen oder politischen Fundamentalismus verstanden, sondern im Sinne dessen, was im Englischen als *foundationalism* verstanden wird. Ein solcher Fundamentalismus ist der in der frühen Neuzeit aufkommende *Rationalismus*. Er sucht sein gesichertes Fundament in reinen Vernunftwahrheiten, nicht in den empirischen Phänomenen. Der gesamte Korpus gesicherten Wissens, also wissenschaftlich begründeten Wissens, sollte aus wenigen Vernunftwahrheiten, Axiomen in diesem Sinne, hergeleitet, deduziert werden können. Dagegen steht eine andere Form des Fundamentalismus, die des Empirismus, die ebenfalls in ihren Ursprüngen bis in die frühe Neuzeit zurückweist. Nicht für jede Form des *Empirismus*, aber für die fundamentalistische Form beruht alle wissenschaftliche Erkenntnis auf Empirie. Der sog. logische Empirismus des 20. Jahrhunderts für den in ganz besonderer Weise Rudolf Carnap steht, zunächst als Mitglied des Wiener Kreises, Begründer der deutschsprachigen Strömung der analytischen Philosophie und dann, nach seiner Emigration über Jahrzehnte zur Zentralfigur der US-amerikanischen Philosophie avanciert, steht für eine besonders differenzierte Variante dieses Programms. Nachdem sich allerdings die sorgsame Trennung

von Beobachtungssprache und theoretischer Sprache und die Idee einer empiristischen Verifikation von Theorien als Chimären herausgestellt hatten, konnte auch diese Erneuerung des empiristischen Fundamentalismus als gescheitert gelten. Dieser Konflikt zwischen Rationalismus und Empirismus ist ein ganz anderer als der zwischen Idealismus und Realismus. Der traditionelle Realist sagt: meine Überzeugungen sind wahr, wenn sie mit der Realität übereinstimmen und die Realität ist unabhängig vom erkennenden Subjekt. Der Idealist bestreitet das. Wir haben diesen Zugang zur Realität nicht, der Vergleich von Überzeugung und real existierenden Sachverhalten ist nicht möglich, ja in seinen radikaleren Varianten: eine Realität, die mehr ist, als begründete Überzeugung, ist nicht vorstellbar oder begrifflich unmöglich. Das einzige, was wir haben, ist die Übereinstimmung mit anderen Überzeugungen: ideale Kohärenz konstituiert Wahrheit.

Um meine eigene Auffassung deutlich zu machen, markiere ich zunächst zwei gegensätzliche erkenntnistheoretische Positionen indem ich je einen bedeutenden Vertreter zitiere.

Da heißt es in der *Übersicht über die folgenden Sechs Meditationen* bei Descartes:

„In der Ersten Meditation werden die Gründe auseinandergesetzt, weshalb wir an allen, besonders aber an den materiellen Dingen zweifeln können; solange nämlich unser Wissen nicht festere Grundlagen hat als bisher. Allerdings dürfte wohl der Wert eines so umfassenden Zweifels nicht auf den ersten Blick klar sein. Er ist gleichwohl sehr groß, insofern er uns nämlich von allen Vorurteilen befreit und uns den Weg ebnet, um ganz leicht den Verstand von den Sinnen abzuziehen. Schließlich bewirkt er, dass wir an dem, was wir hernach für wahr befinden, nie wieder zweifeln können.“

Das ist Zertismus pur.

„In der Zweiten Meditation macht der Geist von der ihm eigenen Freiheit Gebrauch und nimmt an, dass nichts existiere, an dessen Dasein auch nur der geringste Zweifel möglich ist.“

Prägnanter kann man das nicht ausdrücken.

Und in der Vierten Meditation:

„Es ist mir in diesen Tagen zur Gewohnheit geworden, meinen Geist von den Sinnen abzuziehen. Denn ich habe ganz deutlich bemerkt, wie wenig wir an den Körpern ‚in Wahrheit‘ auffassen, wieviel mehr wir vom menschlichen Geist erkennen, noch weit mehr aber von Gott. So vermag ich schon ohne Schwierigkeit mein Denken von den

Dingen der sinnlichen Anschauung abzuziehen und den rein begrifflichen und gänzlich immateriellen Gegenständen zuzuwenden.“

Und nun ein zweites Zitat. Es stammt von Ludwig Wittgenstein, dem späten Ludwig Wittgenstein, etwa eineinhalb Jahre vor seinem Tod, seinem früheren Lehrer und dann Freund George Edward Moore diktiert, aus *Über Gewissheit*. Für manche gilt dieser Text als eine Art Ergänzung zu den *Philosophischen Untersuchungen*, mir scheint er eher eine dritte Phase des Denkens Wittgensteins zu charakterisieren.

„Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und dass sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.“ (ÜG 96)

Und nun die berühmte Flussbett-Metapher:

„Die Mythologie kann wieder in Fluss geraten, das Flussbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flussbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.“ (ÜG 97)

Und schließlich:

„Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräftigen einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebelement der Argumente.“ (ÜG 105)

Lassen Sie mich im Anschluss an dieses Zitat versuchen, das zu charakterisieren, was ich die „Wittgenstein’sche Perspektive“ nenne.

- (a) Die Regeln des Begründens, die unsere alltägliche Praxis der Verständigung leiten, sind in unserer Lebenswelt vorgegeben, sie sind nicht erfunden oder gesetzt und sie können auch nicht erfunden oder gesetzt werden. Die Wittgenstein’sche Perspektive ist mit einem radikalen Konstruktivismus unvereinbar.
- (b) Diese Regeln des Begründens sind nicht vollständig explizierbar. Wir folgen Regeln ohne sie angeben zu können. Wir müssen uns, um die Regeln des Begründens zu umreißen, oft darauf beschränken auf Beispiele zu verweisen, in denen etwas falsch

ist, eine Regel des Begründungsspiels verletzt wurde: Wir sind gezwungen zu zeigen statt zu beschreiben.

- (c) Die Regeln sind nicht starr. Auch die Trennung zwischen Meta-Regeln und Regeln, also Regeln, die unser alltägliches Begründen steuern und solche die wir anführen, um das Begründungsspiel zu charakterisieren, lassen sich nicht trennscharf unterscheiden.
- (d) Diese Regeln sind in einem gewissen Sinne unhintergebar.
- (e) Diese Perspektive beinhaltet einen Gradualismus, einen Gradualismus des Begründens. Es gibt fließende Übergänge zwischen der unhintergebaren Basis unserer Begründungsspiele und den erst noch zu begründenden einzelnen Überzeugungen, seien sie deskriptiver oder normativer Natur. Der Übergang zwischen Fluss und Flussbett ist fließend. Und das Flussbett ändert seine Lage.
- (f) Diese erkenntnistheoretische Position ist anti-platonistisch und anti-kartesianisch. Es gibt keine letzte Gewissheit durch die Schau des Guten und erst recht keine Gewissheit in der Abstraktion von aller Wahrnehmung und dem Vertrauen auf die von aller Empirie und aller lebensweltlichen Praxis abgelöste Rationalität.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Wittgenstein'schen Perspektive für unsere Thematik?

Man könnte es versuchen so zu charakterisieren:

- (a) Es gibt eine Vielfalt von etablierten Begründungsspielen, in der Lebenswelt, in den Wissenschaften, in den politischen Auseinandersetzungen gleichermaßen. Eine Vielfalt miteinander vernetzter und voneinander abhängigen Begründungsspiele.
- (b) Eine gute Begründung muss nicht auf metaphysische oder ontologische Annahmen rekurren. Begründung, so verstanden, ist metaphysik- und ontologiefrei.

Da stellt sich natürlich sofort auch die Frage, ob die sorgsame Unterscheidung, die eine große Tradition hat, und die für das moderne Denken eine zentrale Rolle spielt, zwischen Gründen für deskriptive und Gründen für normative Überzeugungen, vorausgesetzt dieses hohe Maß an Metaphysik- und Ontologiefreiheit, noch substantiiert werden kann. Das ist natürlich ein eigenes Thema und wir haben hier nicht die Möglichkeit darauf wirklich einzugehen, aber wir können das doch festhalten: Ohne unterschiedliche metaphysische und ontologische Annahmen, die diese beiden Bereiche voneinander separieren, stehen vor uns nur diese Spiele des Begründens oder besser dieses miteinander verflochtene *Netzwerk von Begründungsspielen*, die unsere Lebensform und ihre Verständigungspraxis bestimmen.

Wenn wir diese Wittgenstein'sche Perspektive ernst nehmen, also die je etablierten Begründungsspiele gewissermaßen als gegeben hinnehmen, dann begnügen wir uns damit festzustellen, dass uns begründete oder begründbare Überzeugungen gewisser erscheinen, als unbegründete, wenn sie nicht schon zu denjenigen gehören, die die Basis der Begründungsspiele ausmachen und weitgehend fixiert selbst keiner weiteren Begründung mehr unter lebensweltlichen Bedingungen zugänglich sind. Wir sind uns in vielen normativen Fragen (ich tue jetzt einmal so, als wüssten wir genau was eine normative Frage ist) einig, weil ihre Antwort uns unbezweifelbar erscheint. So wäre es sicher unrecht jetzt auf die Straße zu gehen und den nächstbesten Passanten zu erschlagen. Es bedarf keiner ethischen Theorie, um zu begründen, warum es sich da um ein Unrecht handelt. Das erscheint uns nicht nur sehr gewiss, sondern es ist kaum eine ethische Theorie denkbar, die diese Gewissheit erschüttern könnte. Die Begründungsspiele im Wittgenstein'schen Sinne enden nicht in ethischen Theorien. Eine ethische Theorie, die mit solchen normativen Überzeugungen in Konflikt gerät, kann als gescheitert gelten. Nun sind auch solche Überzeugungen nicht losgelöst von anderen, sie hängen mit anderen über Begründungsspiele zusammen, dabei können gewisse Invarianzbedingungen eine ähnliche Rolle spielen, wie in der Physik etwa die Isotropie des Raumes. Ein Gutteil der modernen Ethik hat versucht alles auf solche Invarianzbedingungen meistens unter dem Etikett „Universalisierung“ zur eigentlichen Grundlage allen moralischen Urteilens zu machen – mit mäßigem Erfolg. Die Wittgenstein'sche Perspektive ernst nehmen, heißt, jedenfalls diese in die Lebenswelt eingebetteten Begründungsspiele nicht zu dispensieren, nicht den Versuch zu unternehmen sie durch ethische Theorie zu ersetzen. Wir bleiben als Handelnde, als soziale Wesen, als Mitglieder einer Sprachgemeinschaft auf den Fortbestand dieser Begründungsspiele angewiesen, die Option da herauszuspringen und von einem äußerem Standpunkt das Ganze neu aufzubauen, steht uns nicht offen. Der *Gradualismus*, von dem ich zuvor gesprochen habe, besagt, dass es in vielen Fällen, in denen du und ich uns einig sind, ausreicht, um einen Dissens an anderer Stelle rational zu klären. Wir prüfen, ob die eine oder andere der umstrittenen Auffassungen mit dem, worin wir uns einig sind, vereinbar ist oder nicht. Für eine solche Klärung ist es nicht erforderlich, dass sich die beiden Opponenten einigen, was die Geltung ganzer normativer und/oder deskriptiver Theorien angeht. Die Begründungsspiele sind immer *lokal*, wenn auch nicht *isoliert*.

Allerdings scheinen mit der Wittgenstein'schen Perspektive zwei Probleme verbunden zu sein.

(a) Führt die Wittgenstein'sche Perspektive, wie viele in der Sekundärliteratur behaupten, nicht geradewegs in den Anti- oder mindestens den Irrealismus? Führt sie nicht dazu, dass

man sich in letzter Konsequenz gezwungen sieht den Wahrheitsbegriff ganz aufzugeben und lediglich der Begründung Bedeutung beizumessen? Ich halte diese Konsequenz für keineswegs zwingend. Ich würde sogar sagen, umgedreht wird ein Schuh daraus: Wer die Art und Weise, wie wir Argumente für Handlungen oder Überzeugungen anführen, ernst nimmt, muss eine in die Grammatik begründender Argumente eingelassene Konsequenz anerkennen, nämlich dass jede Form von Begründung darauf gerichtet ist zu zeigen, dass die betreffende Handlung oder das betreffende Urteil richtig ist. Das Prädikat „richtig“ ist sowohl auf Handlungen wie für Urteile anwendbar. Handlungen können nicht wahr sein, Überzeugungen sehr wohl. Können Überzeugungen wahr sein, die sich auf die Richtigkeit einer Handlung beziehen? Der Mainstream der zeitgenössischen Philosophie meint „nein“, dieser Typus von Überzeugungen sei nicht wahrheitsfähig. Die Grammatik unserer normativen, d.h. auf die Richtigkeit von Handlungen bezogenen Argumente spricht gegen diese Auffassung. Auch in diesem Sinne normative Überzeugungen sind grammatisch gesehen zweifellos wahrheitsfähig. „Es ist *wahr* (oder zutreffend), dass diese Handlung verbrecherisch, falsch, moralisch unzulässig etc. war“, ist grammatisch korrekt und Äußerungen dieser Art bilden einen selbstverständlichen Bestandteil unserer Alltagsdiskurse. Wir wollen nicht lediglich wissen, ob die betreffende Handlung oder Überzeugung in dem jeweiligen Begründungsspiel erfolgreich ist, sondern ob sie richtig ist *sans phrase*, um eine Unterscheidung David Ross' in *The Right and the Good* aufzugreifen. Wir wollen *sans phrase* herausbekommen was der Fall ist, was richtig ist, was angemessen ist, was wahr ist oder was moralisch geboten ist. Uns interessiert nicht der Erfolg als solcher im Begründungsspiel, sondern die damit begründete, man könnte auch sagen *rationale*, propositionale Einstellung. Soll ich annehmen, dass diese Handlung richtig ist oder diese Überzeugung zutreffend? Wittgenstein wird da ziemlich deutlich, wenn er meint, dass jemand, der vor einem Baum stehe und bezweifle, dass dort ein Baum stehe, nicht damit rechnen kann, dass ihm die Irrtümlichkeit seiner propositionalen Einstellung deutlich gemacht wird. Er hat sich vielmehr damit aus der Verständigungsgemeinschaft oder Sprachgemeinschaft oder der Gemeinschaft, die durch die Tatsache, dass ihre Mitglieder die im ganzen gleichen Begründungsspiele spielen, konstituiert ist, ausgeschlossen. Er gilt dann, wie Wittgenstein sagt, als „Halb-Irrer“. Man kann eine solche propositionale Einstellung nicht zum Ausdruck bringen ohne sich auszuschließen – jedenfalls nicht außerhalb des philosophischen Seminarraums. Die Form der Begründungsspiele und die Grammatik der Äußerungen, mit denen sie gespielt werden, sprechen eher für eine *realistische* als für eine irrealistische oder gar anti-realistische Interpretation.

(b) Der gravierende Einwand ist ein anderer. Führt dieser Pluralismus, der in die Wittgenstein'sche Perspektive eingebaut ist, insofern sie die ganze Vielfalt von Begründungsspielen in den Blick nimmt und sich einer externen Systematisierung enthält, nicht zu weit? Ist damit nicht jeder rationalen Kritik der Boden entzogen? Bleibt uns dann letztlich nur der Verweis auf die je etablierten Begründungsspiele, die selbst keiner Prüfung mehr unterzogen werden können? Führt diese irreduzible Vielfalt nicht in letzter Konsequenz dazu, dass das aufgegeben werden muss, was wir in unserem wahrheitstheoretischen Exkurs oben als für Verständigung unverzichtbar behauptet haben, nämlich ein normative und deskriptive Überzeugungen betreffender *overlapping consensus*? Ist nicht speziell im Blick auf das Politische die Idee einer normativ integrierten Bürgerschaft, einer inklusiven Politik zu einer Chimäre geworden? Kündet sich hier nicht am Horizont die Verschmelzung von Wittgenstein und Postmoderne an? Ist dann nicht am Ende doch Francois Lyotard der späte Testamentvollstrecker Wittgensteins?

Gegen diese postmodernistische Radikalisierung der Wittgenstein'schen Perspektive spricht zweierlei.

Zum einen die Vernetzung unterschiedlicher Begründungsspiele, ja der ganzen Vielfalt von Begründungsspielen durch Praxis. Nennen wir dieses Phänomen Einheitsstiftung durch (gemeinsame) Praxis oder pragmatische Einheit. Zum zweiten beziehen sich diese unterschiedlichen Begründungsspiele nicht nur auf eine gemeinsame Praxis, sondern auch auf ein gemeinsames Wissen, auf Annahmen, die wir gemeinsam haben und die wir in toto nicht in Frage stellen können, für die lediglich eine lokale Skepsis möglich ist. Nennen wir dies: Einheit durch lebensweltliches deskriptives Orientierungswissen, oder kurz: *epistemische Einheit*. Gegen einen radikalen und irreduziblen Pluralismus von Begründungsspielen spricht, dass Menschen und Gruppen von Menschen, kulturelle und Sprachgemeinschaften über die Zeit und über unterschiedliche Orte und Kontexte hinweg kohärent handeln (pragmatische Einheit) und kohärent urteilen (epistemische Einheit). Das Phänomen personaler Identität und die damit zusammenhängenden Zuschreibungen von Verantwortung, Freiheit und Rationalität sind ohne pragmatische und epistemische Kohärenz, sind bei einer radikalen und irreduziblen Pluralität normativer und deskriptiver Begründungsspiele, bloße Chimären. Sie werden einwenden: Das ist es doch, was postmoderne Theoretiker reklamieren. Meine Antwort wäre: Und genau darin besteht ihr zentraler Irrtum. Dass die postmoderne Interpretation der Wittgenstein'schen Perspektive lebensweltliche Essentialia zurückweisen muss, macht sie gerade aus einer Wittgenstein'schen Perspektive wenig vertrauenswürdig.

(VI) Demokratie und Wahrheit

Und damit sind wir, nach diesem philosophischen Exkurs, wieder bei unserer Ausgangsfrage, dem *Verhältnis von Demokratie und Wahrheit* bzw. dem *Verhältnis von philosophischer und politischer Vernunft* angelangt. Ich denke, dass nun die wesentlichen Elemente zusammengetragen sind, um sich ein genaueres Bild dieses Verhältnisses zu machen.

(a) Deliberative Demokratie

Dass in der Demokratie Argumente ausgetauscht werden, dass Kritik und Gegenkritik vorgebracht werden, ist ein allgegenwärtiges empirisches Phänomen, das sich anhand jeder Bürgerversammlung, jeder Bundestagssitzung und jeder Folge von Christiansen leicht empirisch verifizieren lässt. In der politischen Theorie und Publizistik gibt es eine bedeutende Tradition ganz unterschiedlicher Provenienz, die dieses empirische Phänomen als falschen Schein entlarvt. Nun will ich, gerade vor dem Hintergrund eigener praktischer Erfahrungen in der Politik, nicht leugnen, dass das, was Jürgen Habermas „strategische Kommunikation“ nennt, in der Politik eine wichtige Rolle spielt. Die Repräsentanten der Fraktionen sind durch Beschlüsse ihrer Partei oder ihrer Fraktion gebunden, sie tragen Argumente vor, die oft nur zum Teil aus eigenen Ressourcen stammen und von denen sie oft genug und oft genug deutlich sichtbar, selbst wenig überzeugt sind. Eine der für viele Beobachter besonders abstoßenden Merkmale politischer Kommunikation ist die mit großem schauspielerischen Talent dargebotene Attitüde der Empörung: der jeweilige politische Opponent irrt nicht nur, was natürlich im Regelfalle abgrundtiefe Dummheit gepaart mit Borniertheit vermuten lässt, sondern ist auch von niedrigen Beweggründen geleitet: Er täuscht nicht nur die Wähler, sondern ist zugleich arglistig und ausschließlich von Motiven persönlichen Vorteilsstrebens geleitet. Das eigene Handeln aber ist immer *ausschließlich* und ohne jeden Abstrich auf das Gemeinwohl gerichtet, persönliche Interessen werden selbstverständlich hinten gestellt, Wahrhaftigkeit und Idealismus sind die Leitschnur. Diese Karikatur dessen, was Platon schon an der Sophistik und Rhetorik vor 2500 Jahren kritisiert hat, ist gelegentlich amüsant, oft genug ärgerlich und führt in täglicher Dosis genossen bei nur allzu Vielen zu politischer Abstinenz, ja Abscheu dem Politikbetrieb gegenüber. Und dennoch will ich – ohne das hier durch wissenschaftlich erhobene oder durch persönlich verfügbare Daten stützen zu wollen und zu können – dagegen halten: Strategische Kommunikation, die die Fundamente der Verständigung langfristig unterminiert, die also nur als Parasit wahrhafter, vertrauensvoller und verlässlicher Kommunikation bestehen kann, stößt sich an robusten Realitäten der Lebenswelt. Der politische Gegner hört die eigenen Zweifel und Widerstände schon in den

Diskussionen der Ausschussberatungen heraus, sobald die Journalisten den Saal verlassen haben. In den Kaffeepausen erfährt er welche internen Konflikte es gegeben hat, um diese oder jene Linie durchzusetzen und dass nur eine Drohung am Ende eine Mehrheit zu diesem Fraktionsbeschluss bewogen hatte. Auch dort wo der Selbstbetrug durch das verbreitete Phänomen der Autosuggestion, verstärkt durch emotional beeindruckende Reden in großen Sälen und mit gewaltigen Phonstärken, die Zweifel für eine Weile erstickt, lässt am Ende eine Brise Realität, etwa in Gestalt einer Pisa-Studie oder einer Untersuchung über die Situation unterschiedlicher Migrantengruppen in Deutschland, der bloße Hinweis auf die Exportstärke der Deutschen Wirtschaft etc., eindrucksvolle ideologische Konstrukte, entstanden im Zusammenspiel von politischer Strategie und strategischer Kommunikation, kollabieren. Argumentation wider die besseren Gründe lässt sich auch in der Sphäre der Politik nicht unbegrenzt durchhalten. Dies gilt für jede Form von Politik, aber in ganz besonderem Maße für die demokratische Variante. *In der Demokratie spielt der Austausch von Argumenten, der Appell an gute Gründe eine größere Rolle als in jeder anderen Staatsform.* Die politische Sphäre steht in einem engen Wechselverhältnis zur Mediensphäre und beide wiederum zur lebensweltlichen Verständigungspraxis der Bürgerschaft. Zu den Institutionen, die den öffentlichen Vernunftgebrauch, das was John Rawls als *public culture* zu den Essentialia einer gerechten politischen Ordnung zählt, tragen, gehört aber auch die Justiz und das Bildungswesen. Hier spannt sich ein komplexes institutionell gestütztes System innerhalb dessen diejenigen untereinander vernetzten Begründungsspiele gespielt werden, die die politische Öffentlichkeit prägen. Meinungen werden gebildet, transportiert und wieder verworfen, normative Haltungen in konkrete politische Praxis umgesetzt und damit auch einer Art Prüfung unterworfen, Argumente ausgetauscht, als unglaubwürdig zurückgewiesen, gelegentlich sogar einer wissenschaftlichen Überprüfung ausgesetzt.

Man könnte dieses Phänomen auch folgendermaßen formulieren: Die tatsächliche Praxis einer Demokratie ist deliberativ. Dieser deliberative Charakter mag durch die Medienentwicklung der letzten Jahre, die zunehmende Dominanz von Bildmedien gegenüber Printmedien, die insbesondere für Bildmedien typische Verkürzung der politischen Stellungnahmen, durch die Inszenierung der Politik, die Rolle von spin doctors (wenn es sich da nicht doch eher um einen Mythos handelt), die Aufmerksamkeitsverschiebung der Medienkonsumenten zugunsten Unterhaltung und Sport, heute weniger ausgeprägt zu sein, als in den besten Jahren der Nachkriegsrepublik. Dennoch spricht alles dagegen, dass die politischen Akteure von der professionellen Politik bis zum Stadtviertelengagement und der Nachbarschaftsinitiative, vom bedeutenden politischen Kommentator bis zum Lokalreporter, von der wissenschaftlichen

Politikberatung bis zum Stammtisch, in einem großen Illusionstheater leben. Auch das gehört zur Wittgenstein'schen Perspektive, die tatsächliche Praxis der (hier politischen) Verständigung ernst zu nehmen und sie nicht als bloße Schatten einer darunter verborgenen wahren Realität zu entlarven zu suchen. Sie ist komplex genug: Der Explikationsbedarf ist groß auch wenn man die politische Praxis so nimmt, wie sie sich gibt. Der Theoretiker, der sagt, „dies hört sich so an wie das Vorbringen von Gründen, in Wirklichkeit aber handelt es sich um etwas ganz anderes“, versucht von außen auf das politische System zu blicken, einen *externen Standpunkt* einzunehmen. Diesen externen Standpunkt gibt es nicht, der Theoretiker wird vergeblich nach ihm suchen. Wenn er glaubt fündig geworden zu sein, kann das Werk der Entlarvung, der Destruktion gegebener Begründungspraxis beginnen. Aber da sich dieses Projekt außerhalb stellt, kann es sich nicht selbst dieser gleichen Begründungspraxis bedienen und wird daher mangels lebensweltlicher Verankerung ideologisch.

In der Demokratie wird gestritten etwa über die geeigneten Maßnahmen die Arbeitslosigkeit zu verringern oder die Finanzierbarkeit der sozialen Sicherungssysteme auch für die nächsten Jahrzehnte zu sichern. Die vorgebrachten Argumente für und wider eine politische Maßnahme etwa ein Gesetzesvorhaben, sollten wir als solche verstehen, nämlich als Argumente – wie irrtümlich und schlecht fundiert sie auch immer sein mögen. Manche Irrtümer werden durch Interessenlagen gefördert andere Irrtümer werden durch Interessenlagen erst aufgedeckt. Aber es bleiben Argumente. Hinter der Oberflächengrammatik des Argumentes verbirgt sich nicht etwas anderes, das Argument ist nicht in Analogie zum Emotivismus in der Ethik, bloßer Ausdruck einer Präferenz, eines Wunsches, eines Interesses, einer politischen Bindung etc. Es bleibt ein Argument, wie immer es motiviert sein mag. Und als ein solches ist es kritisierbar. In diesem Sinne ist Demokratie immer deliberativ, ohne das Argument, ohne den öffentlichen Streit um die Angemessenheit politischer Entscheidungen, gibt es keine Demokratie. Und wir sollten dieses Charakteristikum ernst nehmen. Wir leben in einer deliberativen Demokratie oder wir leben nicht in einer Demokratie. Wir sollten uns weder in zynischer Attitüde, noch in entschuldigender Absicht darauf zurückziehen zu meinen, dies oder jenes sehe zwar aus wie ein politisches Argument, sei aber in Wirklichkeit keines, sei doch nichts anderes als Ausdruck dieses oder jenes Interesses, dieses oder jenes Wunsches, dieser oder jener Bindung. Es ist ein Argument und als solches kann es irrig sein. Die Präferenz, der Wunsch, die Bindung sind keine geeigneten Kandidaten für Wahrheit und Falschheit. Aber Argumente sind solche Kandidaten. Und was wir für wahr oder richtig halten ist keineswegs beliebig, ist eben nicht dem bloßen Spiel der Interessen, Wünsche und Bindungen überlassen, sondern ist etablierten Begründungsspielen unterworfen. Diejenigen, die für die politische

Kommunikation konstitutiv sind, lassen sich nicht isolieren, wie Luhmann und seine Schule meinen, sondern sie sind Teil eines mehr oder weniger *kohärenten Netzwerks von Begründungsspielen*, das tief in unsere Lebenswelt hineinreicht, ja dort verankert ist. Diese Feststellung, dass wir in einer deliberativen Demokratie leben, hat eine konzeptionelle, eine empirische und eine normative Lesart. Konzeptionell, weil der Demokratiebegriff ohne Deliberation unvollständig ist. Empirisch, weil die Deliberation in einem solchen unideologischen Sinne verstanden, wie oben skizziert, zu den offenkundigsten Merkmalen von Demokratien gehört. Und schließlich normativ, weil die Verständigungspraxis einer Demokratie, die deliberative Demokratie mit Betonung auf deliberativ, die Befolgung derjenigen Regeln voraussetzt, die für Kommunikation generell, und für politische Kommunikation speziell konstitutiv sind. Die Diskursethik hat einen Teil dieser Regeln zum Zentrum einer normativen Theorie des Politischen gemacht. Diese Regeln sind, wie ich schon an anderer Stelle zu zeigen versucht habe (*Strukturelle Rationalität*, Stuttgart 2001, Kap. 6), nicht vollständig, aber mehr noch: Die normative Dimension des Politischen lässt sich auch auf vollständig gedachte konstitutive Regeln der Kommunikation nicht reduzieren. Hier besteht eine Differenz, aber eher im Sinne eines Inklusionsverhältnisses: Der diskursethische Befund ist eben nur Teil einer normativen Theorie der Demokratie. Die zentrale normative Orientierung an wechselseitigem Respekt und Selbstachtung, eben das, was in einer säkularen, der Tradition der Aufklärung entsprechenden Lesart in Art. 1, GG als Unantastbarkeit der Menschenwürde bezeichnet wird, geht nicht auf in der wechselseitigen Anerkennung als tatsächliche oder potentielle Diskurspartner, aber diese Anerkennung ist ein wesentlicher Teil einer *Politik der Würde*, um die deutsche Übertragung von *Decent Society* von Avishai Margalit hier zu zitieren.

(b) Öffentlicher Vernunftgebrauch

Der öffentliche Vernunftgebrauch oder die *public culture* einer Demokratie, darauf fokussieren nicht zufällig die beiden bedeutendsten politischen Philosophien der Gegenwart, diejenige von Jürgen Habermas und John Rawls, bei allen inhaltlichen Unterschieden, die sie aufweisen. Es ist der öffentliche Vernunftgebrauch, der politisches Handeln in der Demokratie legitimiert, nicht die dauernde Zustimmung zu jeder einzelnen politischen Entscheidung in Parlament und Regierung, sondern das öffentlich vorgetragene Argument und die dann am Ende erreichte Zustimmung an den Wahlurnen. Dieser Akt der Wahl konstituiert keinen kollektiven Akteur und es setzt nicht den Mehrheitswillen gegen Minderheitswillen durch, sondern er beauftragt zu politischen Entscheidungen für die die

besseren Argumente zu sprechen scheinen, die dann wiederum öffentlich vorzutragen sind und sich der Kritik zu stellen haben.

Ich muss dazu eine Anmerkung machen, die möglicherweise boshafter klingt, als sie gemeint ist. Wenn man sich die Rekrutierung des politischen Personals seit dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik vor Augen führt, dann hat zweifellos eine Verengung des Spektrums stattgefunden. Die Bundes- und Landesparlamente sind heute in höherem Maße, als das in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall war, von Menschen geprägt, die Politik frühzeitig zu ihrem Beruf gemacht haben und die außerhalb dieses Berufes zwar meist ehrenwerten Tätigkeiten nachgehen, in diesen aber nicht zu Persönlichkeiten gereift sind und dort wenig Spuren hinterlassen. Dies ist geeignet den deliberativen Charakter der Demokratie abzuschwächen. Wenn das politische Amt Karriereziel ist und die bedingungslose Loyalität Aufstiegshilfe, dann schwindet der Mut zum eigenen Urteil und wenn der geistige Horizont sich auf die Politik und ihre Akteure verengt, beeinträchtigt das die politische Urteilskraft. Ein stärkerer personeller Austausch zwischen Politik und Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, Politik und Kultur etc. würde nicht nur weitere Erfahrungsbereiche und Kenntnisse in die Parlamente bringen, sondern Urteilskraft und Standfestigkeit befördern.

Die größere Beeinträchtigung der deliberativen Demokratie geht jedoch sicherlich von der Medienentwicklung aus, die dem durchdachten und differenziert vorgetragenen politischen Argument immer weniger Raum gibt. Da hilft auch Christiansen am Sonntagabend nicht, zumal sich die Akteure dort, ungebremst von der Moderatorin, angewöhnt haben, den anderen nicht ausreden zu lassen. Wohin eine solche Entwicklung führen kann, zeigt das Beispiel Italien. Wohl in keiner anderen europäischen Demokratie ist das deliberative Element derart beschädigt, wie dort. Die Konzentration von ökonomischer Macht, Medienmacht und politischer Macht in Verbindung mit skrupelloser eigener Interessenverfolgung ist dabei nur eine der Ursachen, eine andere ist die rasante Verflachung der Fernsehprogramme.

(c) Fallibilismus

Manche werden einwenden, dass diese Akzentuierung des deliberativen Charakters der Demokratie, zumal wenn sie mit Wahrheitsansprüchen aufgeladen ist, eine Gefährdung des zivilen Friedens in einer modernen, multikulturellen und pluralistischen Gesellschaft bedeutet. Dass gerade, um sich des postmodernen Jargons zu bedienen, die Depotenzierung des Argumentes befriedende Wirkung entfaltet. Dass in der modernen Markt- und Mediengesellschaft Menschen sich eben primär als Konsumenten definieren und die Politik

dieses Spiel mitzuspielen habe, wenn sie nicht ganz marginalisiert werden will. Mein Befund sei daher doppelt falsch, weder sei die Deliberation ein wesentliches Element der Demokratie, noch sei die Auflösung öffentlichen politischen Vernunftgebrauches in einem medialen Markt der Angebote und Botschaften ein Verlust, vielmehr könnten die demokratischen Institutionen ihre befriedende Rolle gerade deswegen spielen, weil das politische Argument nicht als solches ernst genommen wird, sondern lediglich als Ausdruck von Interessenlagen interpretiert und damit depotenziert wird. Aber abgesehen davon, dass diese Form der Depotenzierung uns gar nicht offen steht, aus Gründen, die in diesem Vortrag dargelegt wurden, leuchtet die Verknüpfung von Wahrheitsanspruch und Konflikt gar nicht ein. Diese Verknüpfung scheint nur Sinn zu machen, wenn mit Wahrheitsansprüchen auch eine *zertistische* Orientierung verbunden ist. Wahrheitsansprüche sind aber mit *Fallibilismus* nicht nur vereinbar, sondern nur im Rahmen einer fallibilistischen Epistemologie begründbar. Begründung setzt immer ein Gefälle von Gewissheiten voraus und unsere Hoffnung ist, dass ein *umfassendes* Begründungsspiel eher zu *verlässlichen* Überzeugungen führt, als ein personell, lokal oder kulturell begrenztes. Eine fallibilistische Epistemologie ist *inklusiv*: Sie führt zur Einbeziehung Aller die zur Aufhellung beitragen können. Die aufklärerische Haltung der kritischen Prüfung ist zwangsläufig *universalistisch*. Die Suche nach dem Gegenargument kennt grundsätzlich keine regionalen, ethnischen oder kulturellen Grenzen. Dass die Pragmatik des politischen Diskurses Grenzen anerkennen muss, steht damit nicht im Widerspruch. Eine *fallibilistische Epistemologie* korrespondiert mit *Toleranz aus Respekt*. Ich erkenne auch dann ein Argument an, wenn es nicht zu den mir plausibel erscheinenden Urteilen passt. Paradoxerweise ist der *robuste Realismus unserer lebensweltlichen Überzeugungen*, die in die Politik (auch in die Wissenschaft) hinein wirken, der eine fallibilistische Epistemologie plausibel und die mit ihr korrespondierenden Wertorientierungen der Toleranz und der Inklusion unverzichtbar macht. Skepsis gegenüber eigenen Überzeugungen gehört ebenso wie Respekt gegenüber dem opponierenden Argument zum Kern des Ethos moderner Wissenschaft. In einer modernen Gesellschaft, die sich an den Werten der Aufklärung orientiert, ist dieses Ethos in der lebensweltlichen Verständigungspraxis verwurzelt und prägt die politische Kommunikation. Fallibilismus fördert Toleranz, Zertismus fördert Intoleranz. Die Transformation von Argumenten in Indikatoren von Interessen ist nicht friedensfördernd sondern transformiert Deliberation in einen, zumindest ökonomischen, Machtkampf.

(d) Politische Relevanz

Dennoch gibt es zwischen Wissenschaft und Politik eine fundamentale Differenz. Das politische Argument, der öffentliche Vernunftgebrauch muss anders als der wissenschaftliche mit der Einbeziehung all derjenigen, um deren Angelegenheiten es sich handelt, d.h. mit der *Einbeziehung der gesamten Bürgerschaft*, vereinbar sein. Die wissenschaftliche Verständigungspraxis ist *inklusiv* insofern sie niemanden aufgrund der Region aus der er stammt, der Tradition, der er angehört, der Kultur, die ihn geprägt hat, etc. ausschließt, aber sie ist *exklusiv*, insofern sie Fachsprachen und Methoden etabliert, die eine entsprechende Ausbildung und Expertise erforderlich machen. Die wissenschaftliche Verständigungspraxis ist in hohem Maße spezialisiert. Diese Möglichkeit der Rationalisierung durch Spezialisierung und Methodenschärfung steht dem öffentlichen politischen Diskurs nicht offen. Er kann seine Verständlichkeit nicht von Expertise abhängig machen. Damit gerät das politische Argument in ein Spannungsverhältnis zwischen populistischer Vergrößerung, aber Allgemeinverständlichkeit einerseits und szientifischer Verfeinerung, aber Verlust an allgemeiner Öffentlichkeit andererseits. Dieses Spannungsverhältnis auszuhalten und immer wieder neu auszutarieren, gehört in der modernen Demokratie zu den zentralen Kunstfertigkeiten politischer Praxis. Jedenfalls gilt, dass das wissenschaftliche Argument, sofern es politisch relevant ist, in eine Sprache übersetzt werden muss, die von der gesamten Bürgerschaft verstanden werden kann. Die Wissenschaft kann nur soweit eine die Politik orientierende Rolle spielen, als sie sich in den öffentlichen Vernunftgebrauch einbetten lässt. Die Modi des Begründens sind spezifische in der Politik und die Medien, zumal solche mit öffentlichem Bildungsauftrag, wie die öffentlich-rechtlichen, haben eine besondere Verantwortung diesen Modi Raum zu geben.

(VII) Partikularismus vs. Universalismus

Ist diese hier skizzierte Konzeption deliberativer Demokratie in der Gründe eine zentrale Rolle spielen und damit Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Argument und Kritik, mit unseren *partikularen* Intuitionen vereinbar? Geht hier nicht der kulturelle und historische Kontext, die Bindungen der Gemeinschaft und der geteilten Lebensform, verloren? Mit anderen Worten: Geht diese hier vertretene Rationalisierung des Politischen nicht viel zu weit? Ich will zum Schluss auf drei Aspekte hinweisen, die diese Sorgen zerstreuen können.

(a) Deontologische Normativität

Das Richtige und das Falsche lässt sich innerhalb und außerhalb der Politik nicht so bestimmen, wie sich das z.B. der Utilitarismus und andere konsequentialistische Ethiken vorgestellt haben, nämlich als Optimierung des anthropologisch Guten. Eine angemessene Ethik ist *deontologisch*. Eine deontologische Ethik beschränkt sich darauf, Regeln zu bestimmen, innerhalb derer Differenzen – Differenzen der Interessen, aber auch der Lebensformen und der mit ihnen einhergehenden Wertorientierungen – möglich sind. Es sind damit die Regeln und nicht die Werte, die den *normativen Grundkonsens* tragen. Ich will Ihnen ein politisch relevantes Beispiel geben: Gegen deontologische Ethik wird eingewandt, dass sie nicht auf besondere Bindungen, z.B. Nähe-Verhältnisse wie die der Familie, oder der Nachbarschaft Rücksicht nähme, dass sie das Mehr an Verpflichtung, das ich gegenüber Freunden empfinde, ebenso wenig berücksichtigen könnte, wie der utilitaristische Gegenentwurf. Man müsse beide Varianten moderner universalistischer Handlungsethiken zugunsten etwa einer Tugendethik überwinden, oder gar jede systematisierende Klärung der normativen Grundlagen menschlichen Handelns unterlassen. Diese Kritik beruht auf einem Missverständnis. Wir wollen in einer Gesellschaft leben, in der es besondere Verpflichtungen und besondere Nähe-Beziehungen gibt. Wir wollen nicht, dass sich Eltern in der gleichen Weise um fremde Kinder kümmern, wie um ihre eigenen. Wir wissen, dass Hilfsbereitschaft aus der anonymen Ferne schwächer ausgeprägt ist, als bei konkreter Konfrontation mit einem Einzelschicksal. Wir alle wünschen uns keine soziale Welt, in der das Partikulare sich auflöst zugunsten allgemeiner unparteilicher Wohltäterei. Eine deontologische Ethik verlangt in der Hinsicht Verallgemeinerungsfähigkeit unserer Maximen, als sich diese einbetten lassen in eine Form von Interaktion, die generell, d.h. aus jeder Perspektive, befürwortet werden kann. Nur solche Partikularitäten geraten in die Kritik deontologischer Ethik, die diesem Kriterium nicht entsprechen, dazu gehört Rassismus oder allgemeiner *soziale Exklusion*.

Deontologische Ethik ist mit der Integrität der Person vereinbar, erlaubt, dass sie spezifische Projekte verfolgt, die ihrem Leben Struktur und Sinn geben. Sie erlaubt, dass personale Bindungen dabei eine wichtige Rolle spielen. Deontologische Ethik spaltet den Akteur nicht, sondern zwingt ihn seine selbst verantwortete Handlungs- und Lebensweise so zu gestalten, dass sie mit anderen selbst verantworteten Handlungs- und Lebensweisen kompatibel ist. Deontologische Ethik ist mit Partikularitäten der Persönlichkeit, der lokalen und kulturellen, aber auch der politischen Gemeinschaft selbstverständlich vereinbar. Deontologische Ethik ist die systematische Perspektive, in der Partikularität und (normative) Wahrheitsansprüche vereinbar sind.

(b) Demokratie als Kooperation

Kooperation heißt, wie wir oben gesehen haben, dass die einzelnen an der Kooperation Beteiligten darauf verzichten ihre je individuelle Interessenlage zu optimieren, dass sie so handeln, dass ihr Handeln sich einbettet in eine Struktur kooperativer Handlungsweise aller an der Kooperation Beteiligten, und damit erst das erreichen, das niemand erreicht hätte, wenn es zu dieser Kooperation nicht gekommen wäre und alle nur ihren eigenen Interessen gefolgt wären. Alle haben ein je individuelles Interesse an Kooperation, das paradoxerweise verlangt auf die Optimierung der eigenen Interessen zu verzichten. In die Kooperation gehen nicht nur Interessen, sondern auch Wertorientierungen ein. Wir können uns das Gefüge gesellschaftlicher Kooperation mehrstufig vorstellen: Zunächst geht es lediglich um Interessen und die kollektive Rationalität, die diese Interessen eher erreichen lässt, als je individuelle Rationalität, dann um Wertungsdifferenzen und schließlich um Überzeugungskonflikte. Kooperation hat diese merkwürdige und faszinierende Doppelnatur, sie transzendiert den je individuellen Standpunkt und hebt ihn doch nicht auf.

(c) Epistemischer Optimismus

Die realen Begründungsspiele sind lokal, regional, kulturell und politisch begrenzt. Diese Grenzen sind selbstverständlich fließend und die unterschiedlichen Begründungsspiele sind, wie wir gesehen haben, untereinander vernetzt. Dies allein reicht aber nicht hin, um auszuschließen, dass die Ergebnisse der Diskurse, dass die Begründungsspiele zu divergenten Ergebnissen führen. Und in der Tat, wenn ein Mehr an Begründung nicht einherginge mit einer gewissen Konvergenz unserer deskriptiven und normativen Überzeugungen – mag sein, nicht in jedem Einzelfall, aber doch überwiegend und in der längerfristigen Perspektive, dann würden wir wohl doch zweifelnd werden, ob Wahrheit und Wahrhaftigkeit außerhalb der Wissenschaft in den normativen Bezügen der Lebenswelt, der Gesellschaft und der Politik einen Ort hat. Eine kognitivistische und realistische Interpretation unserer Begründungsspiele hängt ohne einen Schuss *epistemischen Optimismus* in der Luft. Wenn wir nicht hoffen dürfen, dass unsere Argumente überzeugen und irrige Auffassungen widerlegen können, dass sich Menschen von Gründen affizieren lassen und diese Affektion die Übereinstimmung wachsen lässt, dann würde dies an unserem Befund nichts ändern, das Logik und Grammatik normativer wie deskriptiver Begründungen uns annehmen lässt, dass es zutreffende und unzutreffende Vermutungen gibt, aber zugleich blieben wir ratlos, wie dies zu interpretieren sei. Wir wären dann, wie Bernhard Williams, versucht eine realistische und objektivistische Haltung innerhalb derjenigen Begründungsspiele an denen wir teilnehmen, einzunehmen und

eine relativistische gegenüber denjenigen, an denen wir nicht teilnehmen, also das, was Williams als *relativism from the distance* bezeichnet hat. Gerade der Verlauf der Debatte um Menschenrechte seit nun über 200 Jahren spricht jedoch für einen epistemischen Optimismus, der die Grenzen der eigenen Kultur überschreitet. Es entspricht eher einer Attitüde westlicher Intellektueller, als der kulturellen Realität außerhalb des westlichen Kulturkreises, dass Menschenrechte aller drei „Generationen“ einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext verhaftet und mit anderen historischen und kulturellen Kontexten unvereinbar seien. Der Menschenrechtsdiskurs hat sich frühzeitig globalisiert und er wurde durch den Einfluss anderer Kulturregionen mit geprägt. Heute kann man guten Gewissens von einem globalen *overlapping consensus* sprechen, der die Kernbestandteile der Menschenrechte umfasst und der die universelle Geltung dieses Kernbestandes plausibel macht. Der Menschenrechtsdiskurs ist inklusiv, d.h. alle kulturellen Prägungen sollen einbezogen werden und die Begründbarkeit der Menschenrechte wird gegenüber jeder kulturellen Perspektive vertreten. Es gibt Grund für einen umfassenden epistemischen Optimismus, es gibt Grund anzunehmen, dass das Argument das normative Fundament des globalen gesellschaftlichen Zusammenlebens eher stärkt, als schwächt. Es ist unsere gemeinsame Hoffnung, dass das, was im nationalstaatlichen Rahmen jedenfalls weitgehend gelungen ist, nämlich eine zivile Form des Konfliktaustrages zu etablieren, eingebettet in eine allgemein akzeptierte Rechtsordnung, sich nun auch im globalen Rahmen realisieren lässt. Dies ist die Perspektive einer globalen und demokratischen Zivilgesellschaft als Ausweitung der lokalen und nationalen Netzwerke der Kooperation und der Begründungsspiele, gegründet auf deskriptiven und normativen Konsensen, die durch Deliberation gestiftet und stabilisiert werden.