

# ABHANDLUNGEN

## Über die Notwendigkeit und Bestimmung liberaler Bürgertugenden\*

*Christoph Egle*

*Zahlreiche sozialwissenschaftliche Studien beschreiben den Zustand zeitgenössischer liberaler Demokratien als beängstigend. Diese Diagnosen aufnehmend fragt die vorliegende Untersuchung nach den Bestandsbedingungen der liberalen Demokratie, speziell nach deren moralischen Grundlagen. Diese werden im Gegensatz zur klassischen politischen Theorie des Liberalismus nicht in der institutionellen Ordnung des Staates vermutet, sondern in bestimmten moralischen Orientierungen der Bürger. Das erste Ziel der Untersuchung besteht darin, argumentativ den Nachweis zu erbringen, dass eine moralische Qualität der Bürger eine notwendige Voraussetzung für den Bestand einer liberalen Demokratie ist. Das zweite Ziel der Arbeit liegt in der Beantwortung der Frage, wie diese moralischen Orientierungen (liberale Bürgertugenden) bei den Bürgern ausgestaltet sein müssten. Dies wird im Zuge einer Diskussion dreier liberaler Theoretiker (Charles Larmore, John Rawls und Ralf Dahrendorf) geklärt. Die dabei gewonnene zentrale liberale Bürgertugend wird folgendermaßen formuliert: Die politischen Überzeugungen der Bürger müssen verallgemeinerungsfähig begründbar sein, d.h. auch gegenüber Menschen mit einer anderen Weltanschauung. Politische Überzeugungen und Werte, die z.B. im Prozess der Willensbildung und bei der Wahlentscheidung eine Rolle spielen, dürfen sich demnach nicht ausschließlich auf die eigene umfassende moralische Lehre stützen. Eine Diskussion der Implikationen dieser normativ erhobenen Forderung schließt die Arbeit ab.*

### *1. Einleitung*

Wenn es zutrifft, dass die klassische (antike) politische Philosophie aus dem Geist der Krise entstanden ist, dann könnte die maßgeblich durch John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ hervorgerufene Renaissance der *modernen* politischen Philosophie analog dazu als Symptom eines präsumtiv krisenhaften Zustandes der zeitgenössischen libera-

---

\* Dies ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich am 17.02.2001 im Rahmen des Kolloquiums „Liberalismus und Institutionen“ am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg gehalten habe. Für die dort formulierten Hinweise und kritischen Anmerkungen danke ich insbesondere Rüdiger Bubner, Axel Honneth und Rainer Forst. Für weitere Anregungen bin ich Sascha Kneip und Reimut Zohnhöfer zu Dank verpflichtet.

len Demokratie<sup>1</sup> interpretiert werden (Vorländer 1999: 68–72). Der nach den Ereignissen von 1989 irgendwo zwischen Triumph und Krise anzusiedelnde Zustand moderner Demokratien (Saage/Berg 1998) scheint eine Reflexion über die sozialen Grundlagen einer freiheitlich-demokratischen Ordnung nahe zu legen. Als „krisenhaft“ werden dabei – je nach Standpunkt des Betrachters – beispielsweise der Wertewandel von Pflicht- und Akzeptanz- hin zu Selbstentfaltungswerten genannt, ein abnehmendes Interesse der Bürger an der Politik und die Tendenz zur Kolonisierung derselben durch die Medien (Meyer 2001). An anderer Stelle wird darauf hingewiesen, dass soziale Desintegration der Schlüsselbegriff der Zukunft sei (Heitmeyer 1997c: 9) und sich beispielsweise die bundesdeutsche Gesellschaft von einer Konsens- zu einer Konfliktgesellschaft entwickle (vgl. Heitmeyer 1997a, 1997b).

Die einen vermeintlichen Krisenzustand begleitenden Klagen über den Verfall und den Verlust soziomoralischer und soziokultureller Voraussetzungen liberaldemokratischer Systeme (Münkler 1996) haben vor allem im Zuge der Kommunitarismusdebatte einen prominenten Platz eingenommen.<sup>2</sup> Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus geht Michael Walzer (1995) zufolge jedoch nicht über eine unbeständige Begleiterscheinung des Liberalismus hinaus – der Kommunitarismus dieser Lesart kann also kaum als eine *eigenständige* politische Theorie betrachtet werden; er findet vielmehr in seiner Funktion als Kritiker des Liberalismus seine Rolle. Somit beherrscht Letzterer nahezu unangefochten als einzige ernstzunehmende zeitgenössische politische Philosophie die Agenda. Für den Liberalismus ergeben sich nun zwei Möglichkeiten, auf die kommunitaristische Kritik zu reagieren: Entweder sie wird als komplett unzutreffend abgelehnt, oder aber es wird zumindest ein Teil dieser Kritik bzw. die Diagnose des Zerfalls der moralischen und kulturellen Voraussetzungen moderner Demokratien in das liberaldemokratische Konzept integriert. Falls nun Letzteres zutrifft, müsste der politische Liberalismus konsequenterweise eine positive Beschreibung seiner soziomoralischen Voraussetzungen entwickeln.

Was aber sind die moralischen Grundlagen der liberalen Demokratie? (Egle 2000) Hängt ihr Fortbestand tatsächlich von soziokulturellen bzw. soziomoralischen Voraussetzungen ab? Und falls dies der Fall ist, wie wäre diese Moralität dann zu charakterisieren? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei werde ich mich darauf konzentrieren, die vermeintlichen soziomoralischen Grundlagen der Demokratie

1 Der Begriff der „liberalen Demokratie“ wird hier als Bezeichnung für die entwickelten demokratischen Rechtsstaaten der westlichen Welt gebraucht. Er beschreibt diese Länder präziser als der der „Demokratie“ alleine, da auch illiberale und so genannte „defekte“ Demokratien das herkömmliche Kriterium der (Wahl-)Demokratie erfüllen (vgl. Merkel/Croissant 2000). Diese Problematik soll hier aber nicht thematisiert werden, so dass im Folgenden unter „Demokratie“ immer „liberale Demokratie“ zu verstehen ist.

2 Dabei kritisierten die Protagonisten des Kommunitarismus zum einen die liberale Praxis, d.h. sie werfen dem Liberalismus vor, er habe den sozialen Zusammenhalt westlicher Gesellschaften zerstört, da Politik zu einer Technik der Durchsetzung selbstsüchtiger Interessen degeneriert sei. Zum anderen greifen sie die liberale Theorie an, vor allem die den liberalen Vertragstheorien zugrunde liegende atomistische Konzeption der Person, welche ontologisch der Gesellschaft als vorausgehend gedacht wird. Dieser liberalen Konzeption wird entgegnet, dass die Vorstellung einer Person ohne die für einen Menschen konstitutiven Sozialbindungen gar nicht möglich sei, auch nicht als Gedankenexperiment. Vgl. dazu Sandels Kritik an Rawls' Beschreibung des Urzustandes (Sandel 1995).

primär bei den Bürgern bzw. in deren Verhaltensmustern zu suchen, und weniger in der Institutionenordnung liberaldemokratischer Gemeinwesen. Es wird hier die These vertreten, dass die Institutionenordnung einer liberalen Demokratie im Sinne einer „Auch-Tugend-Theorie“ einer Ergänzung durch liberale Bürgertugenden notwendig bedarf.<sup>3</sup> Ich werde also zunächst die Frage beantworten, warum die liberale Demokratie auf moralisch gehaltvolle Bürgertugenden angewiesen ist, um ihren Bestand zu sichern, um dann der Frage nachzugehen, wie diese Tugendhaftigkeit der Bürger ausgestaltet sein sollte. Dies soll in drei Schritten geschehen:

1. Den Einstieg bildet die These Ernst-Wolfgang Böckenfördes, die liberale Demokratie lebe von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren könne, ohne ihre Freiheitlichkeit in Frage zu stellen. Dieses Paradoxon führt über die Frage, von welchen moralischen Ressourcen die liberale Demokratie denn zehre, zu der Vermutung, dass diese Voraussetzungen in einer moralischen Qualität der Bürger zu suchen und zu finden sind.
2. Zur Schärfung und Überprüfung dieser Vermutung stelle ich in einem zweiten Schritt zunächst die Defizite der „modus-vivendi-Konzeption“ genannten Variante des Liberalismus dar. Diese (idealtypische) Form des Liberalismus verlangt keinerlei moralische Orientierung bzw. keine moralische Qualität der Bürger. Anhand von vier Argumenten werde ich versuchen, diese Konzeption zu widerlegen.
3. Schließlich werden mit Charles Larmore, John Rawls und Ralf Dahrendorf drei Repräsentanten des zeitgenössischen Liberalismus daraufhin befragt, welche Anforderungen an Bürger in liberalen Demokratien gestellt werden könnten. Dabei wird deutlich werden, dass der politische Liberalismus durchaus die Bedeutung von Bürgertugenden thematisiert, ohne zwangsläufig kommunitaristische Positionen beziehen zu müssen. Anschließend wird gezeigt, dass die mit Hilfe dieser Autoren formulierten Bürgertugenden die oben genannten Defizite der modus-vivendi-Konzeption des Liberalismus kompensieren können.

## 2. Das Böckenförde-Paradox

Im Prozess der Aufklärung und Säkularisation emanzipierten sich die modernen Prinzipien des Individualismus und der Menschenrechte sowohl von der Formkraft der Religion als auch der Nation, so Böckenfördes Diagnose. Da die Aufklärung darüber hinaus aber keine positive Sozialidee formuliert habe, d.h. nicht angebe, wofür sie steht, drängt sich die Frage auf, ob es noch ein einigendes Band zwischen den Bürgern gibt:

„So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat<sup>4</sup> lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*

3 Zum Begriff einer „Auch-Tugend-Theorie“ vgl. Höffe (1999: 192): „Eine rein institutionelle Staatstheorie verlässt sich auf eine einfache Arbeitsteilung: Man schaffe vernünftige Institutionen, damit die Bürger unvernünftig sein und ihren Interessen und Leidenschaften folgen können. Wie aber, fragt eine ‚Auch-Tugend-Theorie‘, werden die vernünftigen Institutionen zunächst geschaffen, sodann mit Leben erfüllt und schließlich in diesem Leben ständig erneuert? Genau dafür drängt sich die personale Moral als Ergänzung auf.“

4 Zwar spricht Böckenförde an dieser Stelle vom „freiheitlichen, säkularisierten Staat“ und nicht

Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben“ (Böckenförde 1991: 112–113, Hervor. im Orig.).

Nun zeichnet sich eine liberale Demokratie tatsächlich dadurch aus, dass sie das geistige und ethisch-sittliche Fundament des Zusammenlebens nicht verbindlich festlegen kann und will, also keine Aussagen über das „gute Leben“ trifft. Die kulturellen und moralischen Ressourcen, auf die der freiheitliche Staat angewiesen ist, werden aber durch die ökonomische Rationalität und einen fortschreitenden Individualismus<sup>5</sup> systemintern zerstört: „Gemeinsinn und Moralität werden als Mittel zur Stabilisierung eines Systems eingesetzt, das im Ansatz Individualismus und Egoismus freisetzt, damit dieses – ohne sich zu ändern – weiter Bestand haben kann; sie werden dabei aber notwendigerweise wieder aufgezehrt und nur für die expandierende Praxis des Systems vernutzt“ (Böckenförde 1996: 97–98).

Die (prekäre) Moralität eines Gemeinwesens kann demzufolge also nur außerhalb der Funktionsimperative des modernen liberalen Staates liegen, so meine Folgerung aus Böckenfördes Thesen. Dieser Gedankengang findet auch Anschluss an Alexis de Tocquevilles Einsicht, der Bestand einer Demokratie hänge davon ab, was man heute vermutlich mit dem Begriff der „politischen Kultur“ bezeichnen würde, nämlich von bestimmten Sitten, von den „Gewohnheiten des Herzens“, kurz gesagt vom „ganzen sittlichen und geistigen Zustand eines Volkes“ (Tocqueville 1985: 183):

„Ich bin überzeugt, daß die glücklichste Lage und die besten Gesetze eine Verfassung nicht ohne Hilfe der Sitten aufrechterhalten können, während diese selbst aus der ungünstigsten Lage und den schlechtesten Gesetzen noch Nutzen ziehen. Die Wichtigkeit der Sitten ist eine allgemein geltende, von Forschung und Erfahrung immer wieder bestätigte Wahrheit. Mir scheint, sie bildet in meinem Geiste den Mittelpunkt; ich sehe sie als Abschluß aller meiner Ideen“ (Tocqueville 1985: 188).

Hervorzuheben ist dabei die von Tocqueville in den Vereinigten Staaten von Amerika beobachtete Praxis der Bürger, zu allen möglichen Anlässen fortwährend gesellschaftliche Zusammenschlüsse zu bilden, die dafür sorgten, dass die Menschen gesittet bleiben oder es werden (vgl. Tocqueville 1985: 248–253). Seine Betonung der Wichtigkeit von Bürgervereinigungen macht ihn damit in gewisser Weise zu einem der ersten Theoretiker dessen, was wir heute „Zivilgesellschaft“ nennen. Sowohl Tocqueville als auch Bö-

---

von der „liberalen Demokratie“, aber im Kontext (auch mit anderen Schriften Böckenfördes) wird m.E. deutlich, dass man die beiden Begriffe für die hier behandelte Thematik synonym verwenden darf, da es jeweils um freiheitliche, demokratische Rechtsstaaten geht.

5 Zur Rolle des wachsenden Individualismus als Zerstörer gemeinschaftlicher Moral sei auch auf das von Robert Bellah et al. (1987) durchgeführte Forschungsprojekt über „Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft“ hingewiesen. Die Autoren diskutieren ausführlich, inwiefern der Individualismus im modernen Amerika „krebbsartig gewachsen“ sei und „die sozialen Zwischenräume zerstört“ habe (Bellah et al. 1987: 16). Sie entdecken z.B. eine „Kultur der Vereinzelung“ (Bellah et al. 1987: 315ff.), in der keine alle Menschen verbindende öffentliche und sinnhafte Orientierung mehr hergestellt werden könne.

ckenförde weisen somit darauf hin, dass die moralischen Grundlagen für den Erhalt einer liberalen Demokratie in der „moralischen Substanz des einzelnen“ (s.o.), also beim Bürger bzw. in den intermediären Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens („Zivilgesellschaft“) zu finden sind.<sup>6</sup> Dieser Vermutung möchte ich im Folgenden weiter nachgehen, indem ich die exakte Gegenposition hierzu untersuche.

### 3. Kritik der *modus-vivendi*-Konzeption des Liberalismus

Die „modus-vivendi-Konzeption“ genannte Variante des Liberalismus<sup>7</sup> hält die Staatserrichtung und Staatserhaltung ohne Rückgriff und ohne Bezug auf eine Moralität der Bürger für möglich bzw. erwartet von den Bürgern nicht mehr als eine rein individuelle Nutzenmaximierung. Es wird zwar nicht geleugnet, dass ein Gemeinwesen soziale Integrationsaufwendungen erfordert, diese könnten jedoch – so die Annahme – allein aus dem „motivationalen Fundus des aufgeklärten Eigeninteresses“ bestritten werden (Kersting 1998: 108). So würden sich die Bürger schon aus Eigeninteresse an die rechtliche Ordnung halten, weil sie einsähen, dass ein durch die Geltung des Rechts organisierter sozialer Friede allen Menschen zum Vorteil und Nutzen gereiche (Kersting 1998: 108).

Die modus-vivendi-Konzeption geht somit davon aus, dass die Bürger *prinzipiell* eigennützig und ohne moralische Reflexion handeln, und sich dann (und nur dann) an bestimmte Regeln halten, wenn sie der Meinung sind, es sei für sie günstiger bzw. klüger. Konsequenterweise handeln sie in einer (gleichwohl rein äußeren) Übereinstimmung mit der Rechtsordnung nur dann, wenn sie davon überzeugt sind, dass der Nutzen eines Gesetzesbruches geringer wäre als die Kosten der zu erwartenden Strafe. Paradigmatisch für diese Position ist zweifellos Thomas Hobbes:

„Es ist durch sich offenbar, dass die Handlungen der Menschen vom Willen, und der Wille von Hoffnung und Furcht ausgeht, dergestalt, dass die Gesetze mit Willen verletzt werden, sooft sich ein größeres Gut oder ein kleineres Übel von ihrer Verletzung als von ihrer Beobachtung erwarten läßt“ (Hobbes 1959: 124).

Immanuel Kant schließlich hält mit seinem bekannten Diktum bzgl. des „Volkes von Teufeln“ das Problem explizit für „auflöslich“, allein durch den Rechtszwang (bzw. die institutionelle Ordnung) „schlechte“ Menschen dazu zu bringen, „gute“ Bürger zu werden (Kant 1998a: 224). Mit anderen Worten: Die Institutionen so zu gestalten, dass die Kosten des Rechtsbruches für ein Individuum immer höher sein werden als der je-

<sup>6</sup> Eine weitere Ausdifferenzierung der Frage, ob sich die gesuchte Moralität direkt beim Bürger oder vielmehr in den tradierten Einstellungen und Sozialmoralen der Zivilgesellschaft festmachen lässt, wäre sicherlich ein lohnendes Unterfangen. Diese Diskussion kann an dieser Stelle aus Platzgründen jedoch nicht geführt werden, zumal es für die hier vorliegende Argumentation nicht entscheidend ist, ob und in welche spezifische Tradition ein moralisches Handeln der Bürger eingebunden ist – Thema dieses Beitrages ist die Zurückweisung der These, eine liberale Demokratie könne auch mit ausschließlich eigennutzmaximierenden Bürgern Bestand haben.

<sup>7</sup> Zur Diskussion und über die bisweilen unterschiedliche Verwendung dieses Begriffes vgl. Forst (1995: 197), Larmore (1995a: 140–141) und Rawls (1997b: 295).

weilige Nutzen, den es durch die Nichtbefolgung einer Rechtsnorm erzielen könnte. Nach dieser Denkart muss man demnach jederzeit damit rechnen, dass die Bürger nicht selbstständig zwischen „gut“ und „schlecht“ unterscheiden. Es kann höchstens erwartet werden, dass sie lediglich *gesetzesgemäß* handeln, sie müssen aber nicht davon überzeugt sein, dass die Rechtsnormen und Gesetze auch (in einem normativen Sinne) gerecht sind und deswegen auch aus „innerer“ Motivation befolgt werden können (Kolakowski 1993: 171). Modus vivendi bedeutet zusammengefasst, dass die Bürger ihr Tun und Lassen nicht an moralischen oder ethischen Prinzipien zu orientieren brauchen. Dieser Auffassung möchte ich nun vier Argumente entgegensetzen.

### 3.1 Steuerungsdefizit des Rechts

Das positive Recht kann als eine Hülle betrachtet werden, die moralische Normen umkleidet und transportiert (Habermas 1994a: 580–591), um die Normen auf diesem Wege faktisch zur Geltung zu bringen. Somit kommt dem Recht die Funktion zu, das Verhalten der Bürger in einem normativen Sinne zu steuern. Nun ist aber nicht anzunehmen, dass das positive Recht schon für alle erdenklichen Fälle des menschlichen Lebens eine Regelung bereithalten kann, um das gewünschte Verhalten der Bürger hervorzurufen. Es kann weiterhin auch nicht davon ausgegangen werden, dass in allen Fällen die bestehende rechtliche Regelung problemlos diese Steuerungsfunktion erfüllt. Dies kann damit illustriert werden, dass in positives Recht gekleidete moralische Normen des Schutzes der Menschenwürde in den herkömmlichen Print- und Fernsehmedien zwar durchgesetzt und geschützt werden können, aber kaum mehr, wenn bestimmte Inhalte, die gegen diese rechtliche Norm verstoßen, im Internet veröffentlicht werden. In diesem Fall hat das (meist nationalstaatliche) Recht kaum noch eine Handhabe, die Verletzung einer prinzipiell rechtlich bewehrten moralischen Norm mit Strafe zu sanktionieren. In einem solchen Fall bleibt dem Gesetzgeber nur die Hoffnung, dass die Bürger diese – möglicherweise nie endgültig zu schließende – Gesetzeslücke nicht ausnutzen. Zwar fällt der Rechtsprechung die Aufgabe zu, durch Rechtsfortentwicklung solche Lücken zu schließen, aber auch dies kann immer nur reaktiv geschehen – wenn es überhaupt gelingt. Je länger aber eine solche „offene Flanke“ der Rechtsdurchsetzung besteht, desto höher ist die Gefahr einer fortschreitenden Rechtserosion, und Recht ohne Faktizität führt sich selbst ad absurdum. Zum Bestand der Rechtsordnung (und der Gesellschaft!) ist es somit nötig, dass die Bürger auch selbstständig eine Unterscheidung von „gut“ und „schlecht“ treffen können, also das „Schlechte“ auch dann nicht tun, wenn es – aus welchen Gründen auch immer – nicht bestraft werden kann und somit die Kosten des Gesetzesbruches niedriger wären als der Nutzen desselben:

„Nun unterscheiden sich soziale Systeme offenbar nach dem Maße, in dem sie auf die autonome moralische Selbstdisziplinierung und die zivilisierte Selbststeuerung ihrer Angehörigen *angewiesen* sind (bzw. umgekehrt ausgedrückt: nach dem Maße, in dem sie Defizite solcher Selbststeuerung durch den Einsatz der Medien des Rechts(zwanges) und des Geld(anreizes) *nicht* zureichend *kompensieren* können); in dieser Dimension weisen komplexe Gesellschaften und ihre Teilsysteme einen eminenten funktionalen Bedarf an ‚verantwortungsethischen‘ Massensorientierungen (und nicht nur an Verantwortungsethik bei Eliten und Experten) auf“ (Offe 1989: 758, Hervor. im Orig.).

Wenn alle Bürger dagegen konsequent entsprechend der *modus-vivendi*-Konzeption handelten, wäre die Rechtsordnung auf Grund der schwindenden Faktizität einem wahrscheinlich kaum zu stoppenden Erosionsprozess ausgesetzt. Ich gehe also davon aus, dass jede Gesellschaft auf ein ausreichendes Maß an freiwilliger Normkonformität und damit faktischer Moral ihrer Mitglieder angewiesen ist (vgl. auch Baumann 1996: 2).

### 3.2 Freiheitsverlust des Staates

Wenn man davon ausgeht, dass Rechtsnormen, die nur aus Angst vor Strafe, und nicht auch aus innerer Einsicht befolgt werden (können), früher oder später eben nicht mehr befolgt werden, dann hat das auch Konsequenzen für die Freiheitlichkeit eines liberalen Staates.

Wenn Rechtsnormen nicht aus einer inneren Überzeugung, sondern nur deshalb geachtet werden, weil sie zwangsbewehrt sind, können die Überwachungskosten für den Staat schnell zu hoch werden, und die Rechtssicherheit für alle Bürger wird sinken (Höffe 1999: 198). Die Bürger müssten immer und überall kontrolliert werden, weil sie jederzeit geneigt wären, das Recht zu ihren Gunsten zu missachten, sobald eine überwachende und strafende Instanz kurzzeitig abwesend ist. Eine solche Gesellschaft würde aber jede Freiheitlichkeit erdrücken. Denn je weniger die Gesellschaft durch andere Dinge als die reine Angst vor Strafe geregelt ist, desto mehr benötigt man Gesetze und gesetzgeberische Maßnahmen, die in das Leben der Bürger eingreifen, und desto repressiver wird das Gesetz (Kolakowski 1993: 172). Da sich die Zwangsressourcen des Staates schließlich erschöpfen können, wäre einer derartigen *modus-vivendi*-Gesellschaft kein langes Leben gewährt. Warum Bürger einem Gesetz folgen, muss also auch von gesellschaftlichen Bedingungen bzw. moralischen Dispositionen seitens der Bürger abhängen, die nicht allein durch das Gesetz gesichert werden können.

### 3.3 Problem der Willensbildung

Unter den Bedingungen einer *modus-vivendi*-Konzeption stellt sich für eine demokratische Willensbildung die problematische Frage, inwiefern demokratische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse als vernünftig angesehen werden können, wenn man davon ausgehen muss, dass die Bürger nicht dazu bereit sind, zumindest teilweise das in den Blick zu nehmen, was man am besten mit dem Begriff des „Gemeinwohls“ beschreiben könnte.<sup>8</sup> Wie ist z.B. ein Wahlergebnis zu beurteilen, wenn man den Bürgern unterstellen muss, dass diese ihre Wahlentscheidung nur nach rein strategischen Gesichtspunkten auf Grundlage ihrer partikularen (möglicherweise egoistischen) Interessen treffen? Damit ist präzise die in Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“ formulierte Kri-

---

<sup>8</sup> Die Diskussion darüber, ob es „das Gemeinwohl“ überhaupt gibt und ob es a priori oder a posteriori zu bestimmen ist, soll an dieser Stelle nicht geführt werden (vgl. Schultze 1995). Der Begriff des Gemeinwohls wird hier als abstrakte, regulative Idee dennoch gebraucht, da es für die demokratische Willensbildung m.E. durchaus einen Unterschied macht, ob man bereit ist, die Vorstellung eines gemeinsamen Guten oder eines gemeinsamen Ziels aufrecht zu erhalten, oder ob man solche Überlegungen von vorn herein als illusorisch beiseite wischt.

tik an einer repräsentativen Gesetzgebungskörperschaft genannt, in der nicht mehr der Gemeinwille (*volonté générale*) verfolgt und gefunden wird, sondern nur noch die Summe der individuellen Interessen (*volonté de tous*) ausgedrückt werden kann.

Ronald Dworkin (1993: 93–95) bezeichnet diese Unterscheidung auch mit den Begriffen des „statistischen“ und des „gemeinschaftlichen“ kollektiven Handelns: Statistisch sei gemeinschaftliches Handeln dann, wenn es nur in der Summe dessen besteht, was die einzelnen Gesellschaftsmitglieder für sich tun, ohne Bewusstsein, als Gruppe zu handeln (vgl. *volonté de tous*). Beim gemeinschaftlichen kollektiven Handeln setzen die Individuen bei ihrem (politischen) Handeln jedoch die Existenz der Gruppe bzw. des Staatsvolkes voraus und orientieren sich daran (vgl. *volonté générale*). M.E. ist evident, dass eine demokratische Willensbildung nach dem zweiten Muster „bessere“ bzw. „vernünftiger“ Ergebnisse produzieren wird, da eine vernünftige politische Einigung kaum denkbar ist, solange jeder nur auf seinem partikularen Standpunkt verharrt, und somit der Blick auf mögliche Gemeinsamkeiten verstellt wird. Darüber hinaus blendet die *volonté-de-tous*-Vorstellung aus, dass sich im Zuge einer demokratischen Willensbildung (anspruchsvoller ausgedrückt: in einem deliberativen Prozess) die Präferenzen der Individuen durchaus ändern können, vor allem dann, wenn sie dazu bereit sind, ihre Interessen in Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Wünschen und Zielen zu setzen und damit abzugleichen. Außerdem ist davon auszugehen, dass es eine auf die bloße Aggregation der partikularen Präferenzen beschränkte Willensbildung kaum wird leisten können, gemeinschaftlich geteilte Güter und Ziele (wie z.B. Solidarität mit Schwachen, Umweltschutz) zu formulieren oder gar zu verfolgen. Es kann somit zu der paradoxen Situation kommen, dass sich alle Bürger individuell „rational“ verhalten, aber das Ergebnis ihres Handelns trotzdem nicht ihren eigentlichen Zielen entspricht.<sup>9</sup>

Ein Verharren auf den eigenen, partikularen Interessen ohne Berücksichtigung der Folgen, die eine Durchsetzung dieser Interessen in der Gesellschaft eventuell nach sich ziehen kann, kann darüber hinaus den „Teufelskreis der politischen Fragmentarisierung“ (Taylor 1996) herbeiführen: Sollte es einer sozialen Gruppe gelingen, ihre rein partikularen Wünsche über das politische System in der Gesamtgesellschaft durchzusetzen, wird dies bei anderen Gruppen auf völliges Unverständnis stoßen, was diese wiederum dazu motivieren wird, in Zukunft auch nur rein partikulare Interessen zu artikulieren usw. Hieran wird nochmals deutlich, dass der Prozess der Willensbildung nicht mit Marktprozessen gleichgesetzt werden kann. Die Marktfreiheit, sich für eine Coke oder für eine Pepsi zu entscheiden, ist von einer ganz anderen Qualität als die politische Freiheit darüber zu entscheiden, wie man regiert werden soll.

Der Prozess der politischen Willensbildung sollte sich demnach nicht in einem reinen Gegenüber bzw. in einem „deal“ der gegenseitigen Interessen erschöpfen. Damit

<sup>9</sup> Diese Argumente erinnern an die Begründung einer deliberativen Demokratietheorie, die gegenüber dem Marktmodell der Demokratie (Downs, Schumpeter), das lediglich die Aggregation exogener Präferenzen thematisiert, folgende Vorzüge aufweist: a) Die reine Aggregation hat nicht immer „vernünftige“ oder eindeutige Entscheidungen zur Folge, sondern kann je nach Verfahren auch verzerrt sein (zyklische Mehrheiten, Ostrogorski-Paradox); b) Präferenzen (und hintergründige Interessen) werden im politischen Prozess häufig erst entdeckt; c) Im Prozess der Deliberation können und müssen die Präferenzen besser begründet werden, da das intellektuelle Potenzial einer Gruppe „größer“ ist als das eines Individuums und der Zwang zur Öffentlichkeit die Artikulation egoistischer Interessen zumindest erschwert.

das Ergebnis eines politischen Willensbildungsprozesses allgemeinverträglich wird, kann der „input“ nicht ausschließlich egoistisch sein. Das demokratische Rechtsetzungsverfahren ist deshalb „darauf angelegt, dass die Staatsbürger von ihren Kommunikations- und Teilhaberechten *auch* einen gemeinwohlorientierten Gebrauch machen, der politisch zwar angesonnen, aber rechtlich nicht erzwungen werden kann“ (Habermas 1994b: 678, Hervor. im Orig.).

### 3.4 Mangelnde Stabilität

Die genannten drei Argumente gegen die *modus-vivendi*-Konzeption bündeln sich in der Schwäche einer solchen Gesellschaft, ihren Fortbestand und ihre Stabilität zu sichern. Es ist vielleicht denkbar, dass „ein Volk von Teufeln“ einen Staat errichtet (weil alle davon profitieren), aber es wird ihn kaum erhalten können. Als Beispiel hierfür (Rawls 1997b: 309) könnte ein Waffenstillstandsabkommen zwischen zwei Staaten dienen, das nur auf Grund der zum Zeitpunkt des Abschlusses geltenden Bedingungen von den Kriegsparteien unterzeichnet wurde. Zu diesem Zeitpunkt lag es in beider Länder Interesse, die Kampfhandlungen einzustellen. Prinzipiell können die Vertragsparteien aber noch bereit sein, ihre Interessen weiterhin auf Kosten der anderen Partei (mit Gewalt) zu verfolgen, denn sobald sich dem einen Land im Gegensatz zum anderen die Möglichkeit eröffnet, (wieder) aufzurüsten, wird es die Kampfhandlungen wieder aufnehmen. Gerade darin unterscheidet sich die als Waffenstillstand zu denkende *modus-vivendi*-Konzeption von einem wirklichen Friedensvertrag. Analog dazu könnte auch eine (gesellschaftliche) Einigung genannt werden, die zwar aus gemeinsamen Verhandlungen hervorgegangen ist, aber auf Eigen- oder Gruppeninteressen gegründet ist (z.B. Arbeitsbeziehungen) und in einem Kompromiss endete. Denn sobald sich die Machtbeziehungen zwischen beiden Vertragspartnern ändern bzw. die Konfliktfähigkeit des einen zu- und des anderen abnimmt, scheint eine Aufkündigung dieses Kompromisses rational zu sein. Zumindest in grundsätzlichen Fragen des Zusammenlebens muss aber ein Konsens und nicht nur ein Kompromiss erzielt werden, um die Stabilität einer Gesellschaft zu erhalten. Der mögliche Einwand, es müsse nur über das Verfahren der Konfliktaustragung Einigkeit bestehen, ist zwar zutreffend, übersieht aber, dass auch das Verfahren einer demokratischen Willensbildung und Gesetzgebung schon eine anspruchsvolle Moralität impliziert (z.B. die anthropologische Prämisse einer Gesellschaft der Freien und Gleichen).

Die genannten Beispiele verweisen auf die immer wieder diskutierte Frage, warum man sich überhaupt an einen Vertrag halten sollte (z.B. Bürger an den Gesellschaftsvertrag), falls es gelingt, sich der Strafe zu entziehen, wenn der Rechtszwang also nicht greifen kann. In der Hobbes'schen Logik dürfte es dafür keinen Grund geben, sobald die Repression des Leviathans – aus welchen Gründen auch immer – ausfällt. Somit besteht bei Hobbes also ständig die Gefahr eines Rückfalls in den Naturzustand, die erst dann gebannt werden kann, wenn die Menschen im Gesellschaftszustand auf ein rein instrumentelles Verhältnis zueinander verzichten, was aber eindeutig moralischen Charakter hat. Die normative Implikation des Vertrages, diesen einzuhalten (*pacta sunt servanda!*), schöpft sich somit nicht aus sich selbst, sondern basiert letztendlich auf einer schon vorhandenen Bereitschaft der Vertragspartner, den Vertrag als Instru-

ment der sozialen Organisation zu akzeptieren und sich daran zu binden. Diese für jeden Vertragsschluss konstitutive Bereitschaft müssen die Parteien vor jedem Vertragsschluss bereits mitbringen, und diese Mitgift ist moralisch zu nennen, weil sie nur freiwillig, aus eigener Einsicht erbracht werden kann. Zwar kann es unter den Umständen von „iterated games“ im Interesse beider Vertragsparteien liegen, den Vertrag einzuhalten, aber sobald eine der Vertragsparteien einen Machtzuwachs verzeichnen kann oder aber in Zukunft auf den Vertragspartner nicht mehr in entscheidender Weise angewiesen ist, wird die moralfreie Rationalität den Vertragsbruch nahe legen. Und was für ein Sinn hat ein Vertrag, wenn er nur unter „Schönwetterbedingungen“ eingehalten wird, also dann, wenn beide davon profitieren?

Ich beende meine Überlegungen zur *modus-vivendi*-Konzeption mit der Folgerung, dass alleine durch den Rechtszwang bzw. durch die Institutionenordnung das Verhalten der Bürger nicht in dem Sinne gesteuert werden kann, dass eine liberale Demokratie ohne Gefahr einer inneren Aushöhlung fortbestehen wird. Es scheint also tatsächlich vonnöten, die „Qualität“ des Bürgers in den Blick zu nehmen. Damit ist aber nicht gesagt, dass auf eine „kluge Einrichtung“ der Institutionenordnung verzichtet werden kann, es soll vielmehr im Sinne der bereits angesprochenen „Auch-Tugend-Theorie“ die Position vertreten werden, dass die personalen Erfordernisse eine notwendige Ergänzung zur Verfassungsordnung darstellen. Wie aber können diese Anforderungen an die Bürger inhaltlich bestimmt werden, nachdem ihre Notwendigkeit formuliert wurde? Welches Verhalten verlangen liberale Bürgertugenden?

#### 4. Die liberalen Bürgertugenden

Im Zentrum des Begriffs der Bürgertugend steht die freiwillige, nicht zu erzwingende Bereitschaft eines Bürgers, die eigenen Interessen gegebenenfalls dem Gemeinwohl unterzuordnen. Was bedeutet dies aber aus einer explizit liberalen Perspektive, die vom Faktum eines vernünftigen und dauerhaften gesellschaftlichen Pluralismus (vgl. Rawls 1998: 13) ausgeht und somit dem Begriff des Gemeinwohls eher skeptisch gegenüber stehen muss? Ziel des politischen Liberalismus ist anzugeben, unter welchen Bedingungen die Menschen trotz einer Uneinigkeit über wichtige Fragen des Lebens noch in der Lage und willens sind, in einem politischen Gemeinwesen dauerhaft und gewaltlos zusammenzuleben (Ackerman 1994: 365; Larmore 1992: 194, 1995b: 132; Rawls 1998: 14). Bei der Beantwortung dieser Frage können bürgerliche Tugenden eine zentrale Rolle spielen, obwohl nicht übersehen werden soll, dass dem Tugenddiskurs leicht eine illiberale Note angehängt wird, da er eine prinzipielle Skepsis gegenüber individuell-partikularen Interessen hegt. Der Begriff der Tugend ist häufig mit dem (schlechten) Ruf behaftet, traditionalistisch zu sein, und seine Protagonisten werden nicht selten reflexartig als Konservative bezeichnet (Reese-Schäfer 1997: 309). Auch aus diesem Grund verfolgen die folgenden Ausführungen das Ziel, *liberale* Bürgertugenden zu formulieren, also dafür zu argumentieren, dass sich die Forderung nach Bürgertugenden mit den Prinzipien einer liberalen Demokratie nicht nur gut vereinbaren lässt, sondern sogar notwendiger Bestandteil einer freiheitlich-demokratischen politischen Ordnung ist.

Im Folgenden werden mit Charles Larmore und John Rawls nun zwei Theoretiker bzw. Protagonisten des politischen Liberalismus befragt, die beide einen Mittelweg zwischen der eben zurückgewiesenen moralfreien *modus-vivendi*-Konzeption einerseits und moralisch umfassenden (kommunitaristischen) und damit dem Faktum des Pluralismus nicht gerecht werdenden Lehren andererseits einschlagen. Charles Larmore spricht in diesem Zusammenhang explizit von der Suche nach einer Kernmoralität. Beide Autoren bieten sich an, weil sie für eine minimale (Larmore) bzw. für eine anspruchsvolle (Rawls) Konzeption des liberalen Bürgers stehen und somit der Breite des liberalen Spektrums Rechnung getragen werden kann (Dubiel 1994: 490–492; Forst 1995: 196–203). Für Rawls spricht besonders, dass die angesprochene Renaissance der politischen Philosophie bzw. des politischen Liberalismus von ihm ausging und somit davon gesprochen werden kann, dass er den wichtigsten Beitrag zur Theorie des Liberalismus im 20. Jahrhundert geleistet hat (Larmore 1995a: 126). Kontrastiert werden diese Konzepte mit dem von Ralf Dahrendorf protegierten Begriff der „Bürgergesellschaft“, der mit dem der „Zivilgesellschaft“ synonym zu verwenden ist. Dahrendorf bietet sich an, weil mit ihm von einem für den Bestand der liberalen Demokratie als notwendig erachteten Gesellschaftscharakter deduktiv auf die Anforderungen an die einzelnen Bürger geschlossen werden kann. Außerdem werden die Positionen der beiden US-amerikanischen Autoren somit mit denen eines europäischen Theoretikers ergänzt. Somit kann das Risiko einer kulturell einseitigen Liberalismus-Rezeption zumindest gemindert werden.

#### 4.1 Charles Larmores Minimalmoral

Larmores Überzeugung ist es, dass der politische Liberalismus selbst keine umstrittene oder parteiische Vorstellung des guten Lebens (Konzeption des Guten) ist, sondern dass er eine Kernmoralität ausdrückt, auf die sich auch Menschen einigen können, die voneinander verschiedene Konzeptionen des Guten vertreten. Diese von den substanziellen Überzeugungen der Menschen abstrahierende Kernmoralität soll gegenüber der Vielfalt der Konzeptionen des Guten moralisch neutral sein. Mit dem Begriff der Neutralität sieht Larmore den Liberalismus ohnehin präziser bezeichnet als mit dem zur Definition des Liberalismus häufig herangezogenen Begriff der Freiheit: „Bestreitet man dem Staat jedes Recht, irgendeine (von manchen abgelehnte) Auffassung des guten Lebens zu fördern oder durchzusetzen, dann wird mit der Neutralität die gleiche Freiheit aller betont, ihrer Auffassung vom guten Leben zu folgen“ (Larmore 1995a: 50).

Diese Neutralität ist aber selbst ein moralisches Prinzip, das die Bedingungen festsetzt, unter denen politische Prinzipien gerechtfertigt werden können (Larmore 1995b: 135). Sie ist also als Verfahrensneutralität zu begreifen (Larmore 1995a: 47). Diese minimalmoralischen Kernprinzipien dieses Verfahrens, innerhalb dessen eine Einigung über politische Fragen gesucht werden kann und soll, benennt Larmore mit zwei Normen: der des rationalen Dialogs bzw. Diskurses und der des gegenseitigen Respekts.

Die Norm des rationalen Dialogs fordert, dass bei einem zum Vorschein kommenden Dissens über die in einer Diskussion behandelte Thematik ein Rückzug auf ein Gebiet vorzunehmen ist, in dem die Streitparteien noch Übereinstimmung finden kön-

nen. Dabei muss immer beachtet werden, dass für politische Überzeugungen Gründe angegeben werden müssen, die dem Gesprächspartner einsichtig zu machen sind. Das heißt konsequenterweise auch, dass politische Überzeugungen und Werte immer dann ausgeklammert werden sollen, wenn sie nicht mit Gründen gerechtfertigt werden können, die auch für Bürger mit einer anderen Weltanschauung, Ethnie, Kultur, Religion usw. akzeptabel sind. Ich möchte dies im Folgenden die Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen nennen.

Während die Norm des rationalen Dialogs angibt, wie man sich verhalten soll, wenn man an der Fortführung einer politischen Debatte interessiert ist, gebietet die Norm des gegenseitigen Respekts hingegen das Weiterdiskutieren im Falle eines Dissenses. Diese Norm gibt an, warum man nicht zur Gewalt greifen darf, wenn durch einen rationalen Diskurs keine Einigung erzielt werden konnte. Larmore bezieht sich dabei auf Kants Diktum, dass man Menschen niemals als Mittel, d.h. als Instrument des eigenen Willens, gebrauchen dürfe, sondern sie stets als Zweck an sich, als selbstständige Person behandeln müsse (Kant 1998b: 61):

„Wenn wir versuchen, Einmütigkeit über ein moralisches Prinzip allein durch Drohung herbeizuführen, so behandeln wir Menschen lediglich als Mittel, als Objekte einer Nötigung. Wir (...) übergehen somit ihre unverwechselbare Fähigkeit als Person (...). Eine Person als Zweck zu respektieren, bedeutet, darauf zu beharren, dass die erzwungenen, d.h. politischen Prinzipien für diese Person ebenso rechtfertigbar sind wie für uns selbst“ (Larmore 1995b: 144).<sup>10</sup>

Die beiden genannten Normen sind Larmore zufolge so abstrakt gehalten, dass sie von Menschen mit verschiedenen Konzeptionen des Guten akzeptiert werden können, ohne deswegen aber moralisch indifferent zu sein. Für die Frage, welche moralischen Forderungen damit an Bürger in liberalen Demokratien erhoben werden, steht das Ideal der politischen Neutralität im Mittelpunkt: Dieses verlangt von den Bürgern, dass sie ihre substanziellen Auffassungen über das „gute Leben“ aus dem politischen Bereich ausklammern sollen, denn „was in *einer* Sphäre des sozialen Lebens von größter Bedeutung ist, davon müssen wir in einer anderen zu abstrahieren lernen“ (Larmore 1995a: 137, Hervor. im Orig.).

#### 4.2 John Rawls' anspruchsvolle Konzeption

Rawls bezeichnet mit der Idee des übergreifenden Konsenses die Hoffnung, dass es in einer pluralistischen Gesellschaft eine Schnittmenge sämtlicher vorhandener Konzeptionen des Guten gibt, also bestimmte Werte, Überzeugungen usw., die aus der (Innen-) Perspektive jeder umfassenden moralischen Lehre akzeptiert werden können. Strittige Themen, die außerhalb dieses übergreifenden Konsenses liegen, sollen dabei von der politischen Tagesordnung gestrichen werden. Rawls' Argumentationsmuster ist nun

<sup>10</sup> Damit ist nicht gesagt, dass man Menschen gegenüber überhaupt keinen Zwang ausüben dürfe, denn ohne die Faktizität des Rechts wäre eine politische Gemeinschaft wahrscheinlich gar nicht möglich. Die Formulierung zielt darauf ab, dass eine Einigung nicht auf der *alleinigen bzw. ausschließlichen* Grundlage der Gewalt erzielt werden darf, sondern nur dann mit politischem Zwang gedroht werden darf, wenn dies mit legitimierbaren Gründen geschieht (vgl. Larmore 1995b: 144).

Larmores Forderung, in den Bereich des Politischen nur solche Überzeugungen einzubringen, die auch von anderen Menschen geteilt werden können, nicht unähnlich. Der wesentliche Unterschied zwischen Larmores Neutralität und Rawls' übergreifendem Konsens besteht aber darin, dass Larmore die Einhaltung mehr oder weniger abstrakter Verfahrensregeln fordert, während Rawls darauf verweist, dass die geforderten Regeln des politischen Zusammenlebens schon integraler Bestandteil diverser moralisch substantieller (also nicht abstrakter) Konzeptionen des Guten sein können. Dabei vertritt er die Hoffnung, dass dieser empirische Konsens die in der „Theorie der Gerechtigkeit“ entwickelte politische Gerechtigkeitskonzeption tragen kann. An diesem Punkt angelangt kommt er auf die Bedeutung von Bürgertugenden zu sprechen:

„Die Tugenden der politischen Kooperation, welche einen Verfassungsstaat ermöglichen, sind deshalb *sehr bedeutende* Tugenden. Damit meine ich zum Beispiel Tugenden wie Toleranz, die Bereitschaft, anderen entgegenzukommen, Verantwortlichkeit und den Sinn für Fairneß. Wenn diese Tugenden (zusammen mit den zu ihnen gehörenden Formen des Denkens und Empfindens) in einer Gesellschaft weit verbreitet sind und deren politische Gerechtigkeitskonzeption tragen, dann bilden sie ein sehr bedeutendes öffentliches Gut, das Teil des gesellschaftlichen politischen Kapitals ist“ (Rawls 1997b: 319f., Hervor. im Orig.).

Als weitere von Rawls genannten Tugenden können als die m.E. wichtigsten der Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zur Ausbildung einer Konzeption des Guten<sup>11</sup> genannt werden. Ein Gerechtigkeitssinn drückt dabei nach Rawls die Bereitschaft, wenn nicht den Wunsch der Bürger aus, sich anderen gegenüber in einer Weise zu verhalten, der sie selbst öffentlich zustimmen können.<sup>12</sup>

Mit dem „Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ wird den Bürgern schließlich – ähnlich wie bei Larmore – eine verallgemeinerungsfähige Begründung politischer Überzeugungen nahegelegt. Dies folgt aus der Frage, im Lichte welcher Ideale und Grundsätze die Bürger politische Macht übereinander ausüben dürfen, wenn diese Ausübung anderen gegenüber gerechtfertigt sein soll, die frei und gleich sind (Rawls 1998: 317). Für Rawls wird uns nun

„durch das Ideal eines öffentlichen Vernunftgebrauchs eine moralische (keine rechtliche) Pflicht auferlegt, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Prinzipien und Programme durch politische Werte der öffentlichen Vernunft gestützt werden. Ich möchte dies die *Pflicht zur Bürgerlichkeit* nennen“ (Rawls 1997a: 119, Hervor. im Orig.).

Das heißt, dass sich die Bürger in politischen Fragen nicht ausschließlich auf ihre umfassende moralische Lehre stützen dürfen, sondern nur auf denjenigen Teil, der im

11 „Die Befähigung zu einer Konzeption des Guten ist die Befähigung, eine Vorstellung vom eigenen rationalen Vorteil oder Wohl auszubilden, revidieren und in rationaler Weise verfolgen zu können“ (Rawls 1998: 86).

12 Vgl. die ausführliche Definition: „Ein Gerechtigkeitssinn ist die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen sozialer Kooperation beschreibt, verstehen, anwenden und in ihrem Handeln befolgen zu können. Da es zum Wesen einer politischen Konzeption gehört, eine öffentliche Basis der Rechtfertigung zu definieren, drückt ein Gerechtigkeitssinn auch die Bereitschaft, wenn nicht den Wunsch aus, sich anderen gegenüber in einer Weise zu verhalten, der sie selbst öffentlich zustimmen können“ (Rawls 1998: 85–86).

übergreifenden Konsens liegt. In Konsequenz dieser Überlegung soll auch eine Wahlentscheidung nicht nach persönlich-partikularen Präferenzen getroffen werden:

„Dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs liegt dagegen eine Auffassung vom Wählen zugrunde, die derjenigen Rousseaus im *Contract Social* ähnlich ist. Nach Rousseau geben wir unsere Stimme idealerweise derjenigen Alternative, die dem Gemeinwohl am besten dient (...). Die Bürger haben eine *volonté générale*, die auf das Gemeinwohl zielt, das seinerseits durch die allen Bürgern gemeinsamen grundlegenden Interessen bestimmt wird“ (Rawls 1997a: 121, Hervor. im Orig.).

Diese zunächst sehr anspruchsvolle Forderung bietet sich als beinahe zwingende Konsequenz der bei der Zurückweisung der *modus-vivendi*-Konzeption angestellten Überlegungen an: Die Ergebnisse einer demokratischen Willensbildung und die Selbstregierung des Volkes können solange als unbefriedigend gelten, wie sie der Schwäche und Schlechtigkeit der Menschen zum Opfer fallen können (Offe/Preuss 1991: 148). Nun soll hier natürlich nicht die Forderung erhoben werden, das Wahlgeheimnis aufzuheben und zu kontrollieren, ob die Stimmabgabe „gemeinwohlverträglich“ war. Aber es muss die Frage gestellt werden dürfen, ob es in einem normativen Sinne demokratieförderlich sein kann, dass Bürger durch das Wahlgeheimnis geschützt Parteien wählen können, deren Wahl sie nicht öffentlich begründen könnten.<sup>13</sup> Zusammenfassend stellt Rawls schließlich fest, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs eine „angemessene Ergänzung“ für eine konstitutionelle Demokratie sei (Rawls 1998: 360). Liberaldemokratische Institutionen werden also auch bei Rawls nicht überflüssig – im Gegenteil: Sie ermöglichen in der Regel erst die Wahrnehmung politischer Rechte – aber sie können und sollen durch das moralisch gehaltvolle Handeln der Bürger ergänzt werden, wie es eingangs unter dem Begriff einer „Auch-Tugend-Theorie“ angesprochen wurde.

#### 4.3 Ralf Dahrendorfs Konzept der Bürgergesellschaft

Im Zentrum von Dahrendorfs Überlegungen steht die Frage, welche politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Freiheitlichkeit eines Gemeinwesens Bestand haben kann. Er spricht in diesem Zusammenhang von den „drei Säulen der Freiheit“: Demokratie, Marktwirtschaft und Bürgergesellschaft (Dahrendorf 1992: 44). Mit der Bürgergesellschaft benennt er dabei den Raum zwischen dem Staat und dem Individuum, und diese intermediäre Struktur sei die wichtigste Säule der Freiheit.

Das Vorhandensein einer aktiven Bürgergesellschaft wird von Dahrendorf normativ gefordert, da die Bürger von ihren bürgerlichen bzw. politischen Rechten erst dann wirksam Gebrauch machen könnten, wenn diese „in den Köpfen und Herzen und vor allem in den Verhaltensgewohnheiten der Menschen Wirklichkeit werden“ (Dahren-

<sup>13</sup> Vgl. dazu auch Ackerman (1994: 367): Die geheime Wahl habe ihren Zweck darin, politische Verfolgung zu verhindern, aber „this valuable shield should not be transformed into a sword that allows a majority of voters to impose their will on others in ways they are not prepared to justify in public.“

dorf 1991a: 257). Mit anderen Worten: Die Demokratie muss fest in der (Bürger-)Gesellschaft verankert sein, damit sie Bestand haben kann:

„Ich gehe davon aus, dass eine civil society ein wünschenswertes Ziel ist. Genauer gesagt, behaupte ich, dass eine freiheitliche Verfassung das Zusammenwirken von politischen Institutionen, die einen Machtwechsel ohne Blutvergießen ermöglichen („Demokratie“), und von gesellschaftlichen Institutionen, die die autonome Äußerung von Interessen, Werten und Vorlieben ermöglichen (civil society), erfordert“ (Dahrendorf 1991a: 261).

Dieses Zitat weist darauf hin, dass die durch die demokratischen Institutionen festgelegten Verfahren nur dann funktionieren können, wenn sie von der Bürgerschaft bzw. von „gesellschaftlichen Institutionen“ auch mit Inhalt versorgt werden: Der Volkswille kann erst dann vollzogen werden (Prinzip der Volkssouveränität), wenn er auch artikuliert wurde. Eine Bürgergesellschaft fungiert somit als Resonanzboden für gesellschaftliche Probleme und Forderungen, derer sich das (staatliche) politische System annehmen sollte (vgl. Habermas 1994: 435), d.h. eine parlamentarische Körperschaft ist auf den Entdeckungszusammenhang einer nicht durch Verfahren regulierten Öffentlichkeit angewiesen (vgl. Habermas 1994: 373). Diese Überlegungen legen eine bürgerliche Tugend der politischen Partizipation nahe. Eine solche Bürgergesellschaft ist Dahrendorf (1992: 69–70) zufolge durch folgende Merkmale zu kennzeichnen:

1. Vielfalt ihrer Elemente: Nur eine Fülle von Organisationen und Institutionen kann verhindern, dass es durch interessenbedingte Koalitionen und Kartelle eine Tyrannei der Mehrheit geben könnte;
2. Autonomie der vielen Organisationen und Institutionen: Diese sollen vom staatlichen Machtzentrum unabhängig sein, was am Besten dann gelingt, wenn sie auf der Eigeninitiative ihrer Mitglieder (und damit oft auch auf deren Privateigentum) gründen;
3. Vorhandensein eines Bürgersinns als persönliche Seite des Bürgerstatus: „Der Bürger in diesem Sinn fragt nicht, was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas. Bürgerstolz, Zivilcourage – es gibt allerlei Verbindungen mit den Wörtern, die die Tugenden der Mitglieder von Bürgergesellschaften beschreiben“ (Dahrendorf 1992: 70).

Ein weiteres Argument dafür, dass politische oder rechtliche Institutionen von einer aktiven Bürgerschaft getragen bzw. von ihr unterfüttert sein sollten, bringt Dahrendorf mit folgendem Beispiel:

„Wenn Menschen sich auf der Straße abwenden, während neben ihnen Verbrechen geschehen, dann nützt keine Polizei, dann nützen keine (papiernen) Institutionen etwas – da liegt der Grundfehler der rein äußerlichen ‚Law-and-order‘-Politik –, sondern dann ist etwas in die Brüche gegangen, was sich nicht durch noch soviel Geld oder durch noch soviel Uniformierte herstellen läßt. Was fehlt? Nun, da gibt es eine ganze Menge Vokabeln, die heute gerne verwendet werden: Bürgertugenden, Ethik, Wirtschaftsethik, öffentliche Moral“ (Dahrendorf 1996: 196).

Es wird von Dahrendorf leider nicht weiter expliziert, was er genau unter „Bürgertugenden“ und „öffentlicher Moral“ versteht. Auch wird die mit Larmore und Rawls schon diskutierte Frage, welchen Stellenwert rein private Interessen im politischen Prozess spielen dürfen, nicht behandelt. Dies ist umso verwunderlicher, da Dahrendorf an

anderer Stelle auch Gewerkschaften, Industrieunternehmen und Kirchen der Bürgergesellschaft zuordnet (Dahrendorf 1991a: 262), also Assoziationen, die vermutlich keine verallgemeinerbaren, sondern partikulare Interessen zum Ausdruck bringen.

Dahrendorfs Beitrag zu der Überlegung, welche Tugenden von Bürgern in liberalen Demokratien gefordert werden können, liegt hauptsächlich in der Betonung der Notwendigkeit selbständigen gesellschaftlichen Handelns, also in der Forderung, Assoziationen zu bilden und Bürgerrechte aktiv wahrzunehmen (bzw. der Verletzung von Bürgerrechten zu widerstehen). Damit legt er einen besonderen Wert auf die Tugenden der politischen Partizipation und der Zivilcourage (s.o.). Gleichzeitig wird die Bürgergesellschaft auch als eine Sphäre konzeptualisiert, in der politische Tugenden erzeugt, eingeübt und erhalten werden können (vgl. Tocqueville).

#### 4.4 Die zentralen liberalen Bürgertugenden

Fasst man die mit Hilfe der genannten Autoren angestellten Überlegungen zusammen, so können zwei zentrale Aspekte herausgestellt werden:

1. Die Tugend der verallgemeinerungsfähigen Begründung: Politische Überzeugungen sollen Menschen mit anderen Weltanschauungen gegenüber begründet werden, was bedeutet, dass sich diese Begründung nicht ausschließlich auf die eigene umfassende (moralische) Lehre bzw. Konzeption des Guten stützen darf.
2. Die Tugend der politischen Partizipation: Die Bürger sollen von ihren partizipatorischen Bürgerrechten regen Gebrauch machen und sich zivilgesellschaftlich engagieren.

Die von der ersten Tugend geforderte Selbstbeschränkung der Bürger, ihren Mitbürgern keine privaten Werte und Überzeugungen aufzudrängen (z.B. durch Wahlen), ist als das komplementäre liberale Verhalten des Bürgers zur Selbstbeschränkung des liberalen Staates anzusehen. Dieser greift schließlich auch nicht in die Privatsphäre seiner Bürger ein und bezieht bezüglich der Frage nach dem „guten Leben“ keine Stellung. Wenn es dem liberalen Staat versagt ist, in weltanschaulichen Fragen eine bestimmte Position zu bevorzugen oder zu benachteiligen (er also neutral bleiben soll), dann ist es nur konsequent, dass auch die Bürger, wenn sie über allgemeinverbindliche Fragen entscheiden, dies nicht auf der alleinigen Grundlage ihrer partikularen Interessenlage tun sollen. Für Larmore sind dabei diejenigen Gründe verallgemeinerungsfähig, die auf der genannten Minimalmoral fußen. Diese ist universell zu verstehen, d.h. unabhängig von den kontingenten Merkmalen einer spezifischen Gesellschaft. Rawls hingegen vertritt eine etwas „kommunitaristischere“ Position, da der Lackmustest einer verallgemeinerungsfähigen Begründung für ihn darin liegt, ob die Begründung auf der Grundlage der Schnittmenge der vorhandenen moralischen Lehren (übergreifender Konsens) in einer bestimmten Gesellschaft formuliert werden kann. Somit sind nach Rawls in verschiedenen Gesellschaften unterschiedliche Argumente zur Begründung politischer Überzeugungen zulässig.

Im Gegensatz zu Larmore und Rawls thematisiert Dahrendorf mit dem Begriff des „Bürgersinns“ weniger die Art und Weise, wie politische Werte und Überzeugungen begründet werden sollen, sondern stellt in erster Linie ein aktives bürgergesellschaftliches Engagement heraus. Er setzt damit grundsätzlicher an, da sich die Frage nach den

Regeln, an die sich die Bürger in Ausübung ihrer politischen Selbstbestimmung halten sollten, erst stellt, wenn diese von ihrer „politischen Autonomie“ (Habermas 1994) überhaupt erst Gebrauch machen. Die Tugenden der politischen Partizipation und die der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen stehen somit in einer komplementären Beziehung zueinander: Die Bereitschaft zur politischen Partizipation (ob konventionell durch Wahlen oder durch andere Aktivitäten) und die Bereitschaft, sich für sein soziales Umfeld verantwortlich zu fühlen (zivilgesellschaftliches Engagement, Zivilcourage) soll durch eine Reflexion darüber ergänzt werden, inwiefern die in diesem Rahmen ausgedrückten individuellen Werte und Präferenzen anderen Menschen gegenüber begründbar sind. Somit wird deutlich, dass politische Partizipation kein Selbstzweck sein, sondern nur in ihrer „tugendhaften“ Ausgestaltung gewünscht werden kann. In diesem Zusammenhang kann darauf verwiesen werden, dass z.B. eine hohe Wahlbeteiligung im Sinne eines anspruchsvollen Demokratieverständnisses nicht automatisch positiv bewertet werden muss: Eine hohe Wahlbeteiligung alleine sagt noch nicht viel über die „Qualität“ der Bürger im hier genannten Sinne aus bzw. über deren Bereitschaft, sich nur auf verallgemeinerbar begründbare Werte zu stützen.

Wichtig für den an dieser Stelle gebrauchten Begriff der „liberalen Bürgertugend“ ist es nun festzuhalten, dass hier nicht von rechtlichen Pflichten die Rede ist, sondern von einem gewünschten Verhalten der Bürger (auch wenn Rawls von der „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ spricht), das allerdings weder erzwungen werden kann noch erzwungen werden soll. Somit kann der Einwand gegen die Forderung nach liberalen Bürgertugenden, diese führten zu einem „Tugendterror“, von vorn herein zurückgewiesen werden. Wenn Tugenden nicht freiwillig im Handeln von Menschen Wirklichkeit werden, sondern aus Zwang, dann würde es keinen Sinn machen, von „Tugenden“ zu sprechen, denn moralisches Handeln ist nur unter der Bedingung von Freiheit möglich. Moralisch kann eine Handlung nur dann sein, wenn man auch anders hätte handeln können. Auch der Einwand, es könne sich bei dem genannten Prinzip der verallgemeinerungsfähigen Begründung politischer Überzeugungen nicht um eine liberale Bürgertugend handeln, weil der Begriff des Gemeinwohls zu sehr im Vordergrund stünde, kann zurückgewiesen werden: Das Gemeinwohl wird hier nicht substanzialistisch verstanden, also nicht an die Sittlichkeit einer konkreten Gesellschaft gebunden (was tatsächlich eine illiberale Note hätte). Es wird lediglich gefordert, dass die Bürger dafür Sorge tragen sollen, dass sie im Zuge ihrer politischen Selbstbestimmungspraxis nicht den Fehler begehen, sich auf Werte und Überzeugungen zu stützen, die für andere Menschen überhaupt keine Relevanz besitzen. Denn es ist nicht zu vermitteln, warum mit Mehrheitsentscheid politische Entscheidungen auf der alleinigen Grundlage einer spezifischen Weltanschauung auch für diejenigen Menschen (zwangsbewehrt) gelten sollen, die diese Weltanschauung nicht teilen.

#### 4.5 Kompensation der Mängel der modus-vivendi-Konzeption

Nun ist noch die Frage zu beantworten, ob die oben genannten Mängel der modus-vivendi-Konzeption durch das Vorhandensein der von den Autoren aufgeführten Bürgertugenden, speziell der eben genannten, kompensiert werden können.

## a) Kompensation des Steuerungsdefizits des Rechts

Das Steuerungsdefizit des Rechts kann durch einen Gerechtigkeitssinn (Rawls) der Bürger kompensiert werden, der das Ausnutzen von Rechtslücken verhindert. Besitzt ein Bürger einen Gerechtigkeitssinn, wie er von Rawls definiert wurde (vgl. Rawls 1998: 85–86; auch Höffe 1999: 199–203), dann wird er sich in einer Situation, in der er auf eine Gesetzeslücke stößt oder das positive Gesetz ohne Strafe brechen können, von folgender Frage leiten lassen: „Lässt sich mein Handeln jenseits der rein legalen Vorschrift öffentlich rechtfertigen?“ Außerdem könnte er darüber reflektieren, inwiefern ein formal legales Handeln dem „Geist“ des Gesetzes zuwiderläuft. So wurde z.B. Diebstahl im Strafgesetzbuch zunächst als die Wegnahme von fremden beweglichen Sachen definiert, wonach das Entziehen elektrischer Energie nicht als Diebstahl geahndet werden konnte, da elektrischer Strom nicht als Sache gilt (vgl. Lackner 1993: 1164–1165). Erst später wurde dies als ein eigener Tatbestand in das Strafgesetzbuch aufgenommen (§ 248c StGB). Dieses Beispiel lehrt auch, dass die Rechtsentwicklung immer nur reaktiv auf Gesetzeslücken reagieren kann. Die Probleme eines solchen „time lag“ können jedoch abgeschwächt werden, wenn die Bürger im genannten Sinne tugendhaft handeln.

## b) Innere Motivation des Handelns

Im Gegensatz zur Diskussion bezüglich des Steuerungsdefizits des Rechts geht es an diesem Punkt nicht darum, dass das Defizit des positiven Rechts kompensiert werden soll, nicht für jede erdenkliche Situation des Lebens schon eine „passende“ Norm bereitgestellt zu haben, sondern darum, dass Menschen allein aus dem Grunde der Strafvermeidung niemals hinreichend motiviert sein werden, „das Gute“ zu tun und „das Schlechte“ zu unterlassen. Das wird ja schon daran deutlich, dass sich noch kein Straftäter von der Strafandrohung hat daran hindern lassen, die Straftat zu begehen. Der Gefahr wachsender Überwachungs- und Kontrollkosten des Staates kann aber dann begegnet werden, wenn die Bürger mit einer Konzeption des Guten ausgestattet sind, also selbst zwischen „gut“ und „schlecht“ unterscheiden können. Die von Dahrendorf genannte Zivilcourage zielt genau darauf ab, dass Bürger, die aus einer inneren moralischen Überzeugung und nicht nur als Funktion des Rechtszwanges agieren, wichtig und wertvoll für die Gesellschaft sind.

## c) Problem der Willensbildung

Das Problem der Willensbildung kann durch die von Rawls genannte Pflicht einer auf das Wohl der Gesellschaft bezogenen Stimmabgabe verhindert werden. An dieser Stelle spielt die genannte Bereitschaft, nichtverallgemeinerbar begründbare Werte und Interessen auszuklammern, eine entscheidende Rolle. Dies kann anhand typischer Weltanschauungsdebatten wie z.B. dem Streit um die rechtliche Gleichstellung homosexueller Partnerschaften leicht illustriert werden: Wer aus religiösen Überzeugungen die Meinung vertritt, Homosexualität sei Sünde, kann diese Meinung nicht zur Disposition stellen, ohne seine (eventuell religiös begründete) Konzeption des Guten verletzen zu

müssen. Dies kann und darf in einer liberalen Demokratie auch nicht erzwungen werden. Wer aber aus religiösen Überzeugungen die rechtliche Gleichstellung Homosexueller verhindern möchte, begeht den Fehler, dass er in den Bereich des Politischen Werte und Überzeugungen einbringt, die anderen Bürgern gegenüber nicht unbedingt rechtfertigbar sind, da man nicht davon ausgehen kann, dass alle Bürger diese religiöse Konzeption des Guten teilen.

#### d) Stabilität

Gesellschaftliche Stabilität schließlich kann eher erreicht werden, wenn die Bürger auf der Grundlage verallgemeinerbar begründbarer Werte und Interessen einen Konsens finden, anstatt – ohne wirkliche Einigung – ausschließlich Kompromisse zu schließen, bei denen der partikulare Standpunkt nicht aufgegeben wird. Dies könnte z.B. für Fragen der Generationengerechtigkeit angeführt werden: Ein gesellschaftlicher Konsens könnte diesbezüglich eher für Stabilität sorgen als ein Kompromiss, der jederzeit wieder aufgekündigt werden kann. Auch in der von Larmore (1995b: 148) und Rawls (1998: 160) als notwendig angesehenen Bereitschaft der Bürger, überhaupt in einer Gesellschaft leben zu wollen bzw. die Vorteile sozialer Kooperation anzuerkennen, kann eine Versicherung gegen die Gefahr eines gesellschaftlichen Auseinanderfalls gesehen werden. Die oben aufgeworfene Frage nach der Vertragstreue machte deutlich, dass Menschen schon die Bereitschaft mitbringen müssen, mit anderen einen Vertrag zu schließen und sich an diesen auch zu halten, und zwar schon bevor sie überhaupt eine Staatsmacht oder einen Leviathan einsetzen konnten.

Zusammenfassend kann m.E. also argumentativ der Nachweis erbracht werden, dass die Institutionenordnung einer liberalen Demokratie mit den genannten moralischen Orientierungen der Bürger ergänzt werden muss, um den Bestand derselben zu sichern. Dabei soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass auf die kluge Einrichtung der Institutionen nicht verzichtet werden kann, diese aber im Sinne einer „Auch-Tugend-Theorie“ ergänzt werden sollten. Nicht behandelt wurde allerdings die Frage, ob und inwiefern für die Schaffung einer Demokratie andere oder zusätzliche Voraussetzungen bzw. Tugenden vorhanden sein müssten oder nicht.

#### 5. *Schluss*

Das Vorhandensein der genannten moralischen Orientierungen der Bürger wird für den Fortbestand der Demokratie also als notwendig angesehen und ist deswegen konsequenterweise auch normativ zu fordern. Es muss an dieser Stelle jedoch die Frage offen bleiben, inwieweit diese Tugenden tatsächlich verbreitet sein müssen, um den Bestand einer liberalen Demokratie nicht zu gefährden, bzw. wie hoch der Anteil tugendhafter Bürger sein müsste. In diesem Zusammenhang wäre auch nach einer besonderen Verantwortung der politischen Eliten zu fragen – auch dies konnte hier nicht behandelt werden. Zweitens ist es eine offene Frage, inwiefern diese Tugenden in zeitgenössischen liberalen Demokratien tatsächlich vorhanden sind, was eine dritte Frage aufwirft, wie ihr Vorhandensein gemessen werden könnte.

Ein denkbarer Einwand zur Widerlegung der hier vertretenen These könnte lauten, dass die hier geforderten, durchaus anspruchsvollen Bürgertugenden offensichtlich in keinem Land vorhanden seien, die liberalen Demokratien aber dennoch bestünden. Dieses Argument kann aber nicht wirklich überzeugen: Abgesehen davon, dass das Fehlen der Tugenden erst einmal empirisch belegt werden müsste, kann ihr Nichtvorhandensein die hier entwickelte normative Argumentation nicht widerlegen. Schließlich wurde keine Aussage darüber getroffen, wie lange eine liberale Demokratie einen „tugendlosen“ Zustand überdauern kann. Mit anderen Worten: Die Behauptung, dass viele liberale Demokratien trotzdem bestünden, obwohl deren Bürger ausschließlich ihre partikularen Interessen verfolgten, begründet im logischen Sinne noch nicht die Annahme, dass dies auch in Zukunft so bleiben kann oder so bleiben muss. Wer der Meinung ist, dass ein liberaldemokratisches Gemeinwesen auf moralisches Handeln der Bürger völlig verzichten kann, sollte begründen, warum die *modus-vivendi*-Konzeption empirisch doch bestehen könnte und warum sie keine Mängel aufweist.

Die wichtigste der hier offen gebliebenen Fragen ist aber sicherlich die, wie diese Tugenden erzeugt werden könnten. Wie müssten die Institutionen einer liberalen Demokratie beschaffen sein, dass Bürger mit der hier angesprochenen Qualität hervorgebracht werden bzw. wie könnte ein dafür günstiges, schon vorhandenes „Sozialkapital“ davor geschützt werden abzuschmelzen bzw. wie könnte es vermehrt werden? Man wird dabei in erster Linie an Erziehung und politische Bildung denken, womit gleichzeitig die Vorstellung zurückgewiesen werden kann, eine liberale Demokratie dürfe in diesem Bereich nicht tätig werden. Denn wenn man sich von der These hat überzeugen lassen, dass der Bestand und das Wohlergehen einer liberalen Demokratie nicht nur von der institutionellen Ordnung, sondern auch von bestimmten Verhaltensmustern der Bürger abhängt, dann erscheint es nur konsequent, diese – z.B. durch das öffentliche Erziehungs- und Bildungssystem – auch zu fördern. Als eine weitere Sphäre der Erzeugung und Habitualisierung der genannten Bürgertugenden kann sicherlich die mit Tocqueville und Dahrendorf angesprochene Zivilgesellschaft genannt werden, wobei in zivilgesellschaftlichem Engagement sowohl Bürgertugenden „eingeübt“ werden können, gleichzeitig eine aktive Zivilgesellschaft aber auch ein Mindestmaß an solchen Tugenden voraussetzt.

Zum Schluss kann die Frage aufgeworfen werden, ob es überhaupt gelingen kann, die Institutionen der liberalen Demokratie dergestalt (um-)zu formen, dass sie Anreize für das genannte „tugendhafte“ Verhalten der Bürger bieten und somit selbst normbildend wirken. So verlockend das Unterfangen auch sein mag, am Design derartiger Institutionen zu arbeiten: Die hier vertretene These lautet, dass eine Gesellschaft nicht alleine durch Institutionen organisiert werden kann, sondern dazu auch Menschen benötigt werden, die ohne institutionellen Zwang oder Anreiz aus innerer Motivation moralisch handeln – zumindest manchmal.

## Literatur

- Ackerman, Bruce, 1994: Political Liberalisms, in: *The Journal of Philosophy* 7, 364–386.
- Baurmann, Michael, 1996: *Der Markt der Tugend: Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft*, Tübingen.
- Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tipton, Steven M., 1987: *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Köln.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1991: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 92–114.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1996: Fundamente der Freiheit, in: *Teufel, Erwin* (Hrsg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?* Frankfurt a.M., 89–99.
- Dahrendorf, Ralf, 1983: *Die Chance der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus*, Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf, 1987: *Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf, 1991a: Die gefährdete Civil Society, in: *Michalski, Krzysztof* (Hrsg.), *Europa und die Civil Society. Castelgandolfo-Gespräche 1989*, Stuttgart, 247–263.
- Dahrendorf, Ralf, 1991b: Die offene Gesellschaft und ihre Ängste, in: *Zapf, Wolfgang* (Hrsg.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M., 140–150.
- Dahrendorf, Ralf, 1992: *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf, 1993: Die Zukunft der Bürgergesellschaft, in: *Guggenberger, Bernd/Hansen, Klaus* (Hrsg.), *Die Mitte. Vermessungen in Politik und Kultur*, Opladen, 74–83.
- Dahrendorf, Ralf, 1994: The Changing Quality of Citizenship, in: *Steenbergen, Bert van* (Hrsg.), *The Condition of Citizenship*, London, 10–19.
- Dahrendorf, Ralf, 1995: Über den Bürgerstatus, in: *Brink, Bert van den/Reijen, Willem van* (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M., 29–43.
- Dahrendorf, Ralf, 1996: Widersprüche der Modernität, in: *Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg* (Hrsg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M., 195–204.
- Dahrendorf, Ralf, 1999: Interview: Über Staatsgesellschaft und Bürgergesellschaft, in: *Pongs, Armin* (Hrsg.), *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich*, Band I, München, 97–104.
- Dubiel, Helmut, 1994: Das ethische Minimum der Demokratie, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 39, 489–496.
- Dworkin, Ronald, 1993: Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaft, in: *Michalski, Krzysztof* (Hrsg.), *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart, 69–102.
- Egle, Christoph, 2000: *Moralische Grundlagen der liberalen Demokratie*, Heidelberg (Magisterarbeit), <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/2221>.
- Forst, Rainer, 1995: Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte, in: *Honneth, Axel* (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M., 181–212.
- Habermas, Jürgen, 1994: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen, 1994a: Recht und Moral (Tanner Lectures 1986), in: *Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., 541–599.
- Habermas, Jürgen, 1994b: Nachwort zur vierten Auflage, in: *Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M., 661–680.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), 1997a: *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* Frankfurt a.M.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), 1997b: *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt a.M.
- Heitmeyer, Wilhelm, 1997c: Einleitung: Auf dem Weg in eine desintegrierte Gesellschaft, in: *Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* Frankfurt a.M., 9–26.
- Hobbes, Thomas, 1959 (1642): *Vom Menschen. Vom Bürger*. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick, Hamburg.
- Höffe, Otfried, 1999: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.

- Honneth, Axel* (Hrsg.), 1995: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel*, 1998a (1795): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von *Wilhelm Weischedel*. Band VI, Darmstadt, 194–251.
- Kant, Immanuel*, 1998b (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke in sechs Bänden, herausgegeben von *Wilhelm Weischedel*. Band IV, Darmstadt, 9–102.
- Kersting, Wolfgang*, 1998: Der Markt – das Ende der Geschichte?, in: *Brieskorn, Norbert/Wallacher, Johannes* (Hrsg.), *Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?*, Stuttgart, 93–145.
- Kolakowski, Leszek*, 1993: Wo sind die Kinder der liberalen Philosophie? Eine Anmerkung zur Definition des Liberalismus, in: *Michalski, Krzysztof* (Hrsg.), *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart, 163–176.
- Lackner, Karl* (Hrsg.), 1993: Strafgesetzbuch. Mit Erläuterungen von Karl Lackner, München.
- Larmore, Charles*, 1992: The Limits of Aristotelian Ethics, in: *Chapman, John/Galston, William* (Hrsg.), *Virtue. Nomos XXXIV. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, New York, 185–196.
- Larmore, Charles*, 1995a: Strukturen moralischer Komplexität, Stuttgart.
- Larmore, Charles*, 1995b: Politischer Liberalismus, in: *Honneth, Axel* (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M., 131–156.
- Larmore, Charles*, 1996: *The Morals of Modernity*, Cambridge.
- Merkel, Wolfgang/Croissant, Aurel*, 2000: Formale und informale Institutionen in defekten Demokratien, in: *Politische Vierteljahresschrift* 41, 3–30.
- Meyer, Thomas*, 2001: Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch die Medien, Frankfurt a.M.
- Michalski, Krzysztof* (Hrsg.) 1993, *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart.
- Münkler, Herfried*, 1996: Einleitung: Was sind vopolitische Grundlagen politischer Ordnung?, in: *Münkler, Herfried* (Hrsg.), *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Baden-Baden, 7–11.
- Offe, Claus*, 1989: Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte „intelligenter Selbstbeschränkung“, in: *Honneth, Axel/McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht* (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M., 739–774.
- Offe, Claus/Preuss, Ulrich K.*, 1991: Democratic Institutions and Moral Resources, in: *Held, David* (Hrsg.), *Political Theory Today*. Oxford, 143–171.
- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried* (Hrsg.), 1997: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt a.M.
- Rawls, John*, 1996: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Rawls, John*, 1997: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von *Wilfried Hinsch*, Frankfurt a.M.
- Rawls, John*, 1997a: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried* (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt a.M., 116–141.
- Rawls, John*, 1997b: Der Gedanke des übergreifenden Konsenses, in: *Rawls, John*, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Herausgegeben von *Wilfried Hinsch*, Frankfurt a.M., 116–141.
- Rawls, John*, 1997c: Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: *Rawls, John*, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*. Herausgegeben von *Wilfried Hinsch*, Frankfurt a.M., 333–363.
- Rawls, John*, 1997d: Erwiderung auf Habermas, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried* (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt a.M., 196–262.
- Rawls, John*, 1998: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M.
- Reese-Schäfer, Walter*, 1997: *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt a.M.

- Rousseau, Jean-Jacques*, 1995 (1762): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes, in: *Rousseau, Jean-Jacques*, Politische Schriften. Übersetzt und eingeführt von Ludwig Schmidts, Paderborn, 59–208.
- Saage, Richard/Berg, Gunnar* (Hrsg.), 1998: Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa, Opladen.
- Sandel, Michael*, 1995: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: *Honneth, Axel* (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M., 18–35.
- Schultze, Rainer-Olaf*, 1995: Gemeinwohl, in: *Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf* (Hrsg.), Politische Theorien (Lexikon der Politik, Band 1), München, 137–144.
- Taylor, Charles*, 1996: Der Trend zur politischen Fragmentarisierung. Bedeutungsverlust demokratischer Entscheidungen, in: *Weidenfeld, Werner* (Hrsg.), Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts, Berlin, 254–273.
- Tocqueville, Alexis de*, 1985 (1835): Über die Demokratie in Amerika. Ausgewählt und herausgegeben von J. P. Mayer, Stuttgart.
- Vorländer, Hans*, 1999: Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft in der politischen Theorie: Brauchen wir eine neue politische Philosophie für demokratische Gesellschaften?, in: *Rohe, Karl/Dicke, Klaus* (Hrsg.), Die Integration politischer Gemeinwesen in der Krise? Baden-Baden, 66–83.
- Walzer, Michael*, 1995: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: *Honneth, Axel* (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M., 157–180.