

# Konflikt und Gemeinsinn : Konstruktionen von Zeit in der politischen Philosophie

Autor(en): **Kater, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **60 (2001)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-882919>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

THOMAS KATER

## Konflikt und Gemeinsinn Konstruktionen von Zeit in der politischen Philosophie

*Political philosophy does not only seek to formulate a system of norms to which politics should adhere in the sway between continuity and change. More than that, these systems of norms in addition also construct the time of the political. This consists, first of all, in the identification of generally valid principles, which are however always also related to time: to duration as the period of their validity; to the future as the time of their realisation; as well as to the past as the time of their possible basis of validity. Philosophical theories of the political are not only irreconcilable on the basis of their respective norms and strategies of justification through which they at first exclusively seem to distinguish themselves from each other, but also with reference to the time they construct.*

Das Jahr 1642 markiert das Anfangsdatum der politischen Philosophie der Moderne. In diesem Jahr erscheint erstmals die Schrift *De Cive*, mit der Thomas Hobbes nicht bloß beansprucht, das Mittelalter wie auch die Antike zu überwinden. Vielmehr setzt er sich ausdrücklich in ein epochales Verhältnis zur Vergangenheit: «Die Physik ist also eine neue Erscheinung. Aber die Staatsphilosophie ist es noch weit mehr; ist sie doch nicht älter [...] als das Buch, das ich selber über den Staatsbürger geschrieben habe.»<sup>1</sup> Hobbes beabsichtigt, die erste Begründung der Staatsphilosophie insofern vorzunehmen, dass er es nicht nur ablehnt, das Werk seiner Vorgänger fortzusetzen, sondern dieses zu bloßer, überwundener Vergangenheit erklärt. Die Zeit seiner Philosophie ist die *Neuzeit*, die keinen Anschluss an die Vergangenheit sucht und auch gar nicht mehr suchen muss, weil das nunmehr Neue zugleich das allein Wahre ist. Das jedoch bedeutet nicht, dass Hobbes seine Philosophie als Fortschritt gegenüber dem Vergangenen begreift. Einen Fortschritt der Philosophie behauptet er nicht, da es zwar immer schon etwas gab, das

1 TH. HOBBS, *De corpore*, Widmungsbrief, S. 5. (Zitiert wird nach folgender Ausgabe: TH. HOBBS, *Elemente der Philosophie, Erste Abteilung, Der Körper*, hg. und übers. von K. Schuhmann, Hamburg 1997.)

als Philosophie bezeichnet worden ist, «aber deswegen gab es nicht notwendig Philosophie.»<sup>2</sup> Die Autoritäten der Vergangenheit gelten nicht: Die Philosophie der Alten war bloß ein «Gespenst»<sup>3</sup>, das nun endgültig ausgetrieben ist. Sie ist nicht einfach vergangen, ihre Zeit ist vielmehr endgültig vorbei, sie ist im Neubeginn nicht nur überwunden, sondern nicht einmal mehr als sinnvolles Vorher zu benennen, da «die bisherigen Schriften der Moralphilosophen zur Erkenntnis der Wahrheit nichts beigetragen haben.»<sup>4</sup>

Auch wenn Hobbes' Emphase, dass er die politische Philosophie als solche erst begründet, befremdet, heißt das nicht, zu verkennen, dass er eine strenge *Neubegründung* vornimmt. Sie setzt ein mit der Ablehnung der Voraussetzungen, die Polis existiere von Natur aus und der Mensch sei von Natur aus auf die Gemeinschaft mit anderen orientiert.<sup>5</sup> Der Mensch ist kein *zoon politikon*, kein *animal sociale*, er ist «nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet.»<sup>6</sup> Indem er zugleich die Annahme zurückweist, politische Assoziationen existierten von Natur aus, bestimmt er sie als etwas lediglich Hergestelltes: Sie sind Kunst-Werke und damit nicht anders zu betrachten als Maschinen. Die Aufgabe der politischen Philosophie ist entsprechend die (Re-)Konstruktion jenes «Automaten», jener sich selbst bewegenden Maschine «genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch».<sup>7</sup>

Der Konstruktionsplan für diese Maschine enthält drei Elemente: Den Menschen, die Verträge, die dieser mit anderen schließt, sowie den Staat als Resultat eines spezifischen Vertragsschlusses. Entscheidend für den Konstruktionsplan ist, dass in ihm auf Grund der Auflösung des

2 Ebd.

3 Ebd.

4 TH. HOBBS, *De Cive*, Widmungsbrief, S. 61. (*De cive* und *De homine* werden zitiert nach folgender Ausgabe: TH. HOBBS, *Vom Menschen, Vom Bürger, Elemente der Philosophie II/III*, hg. von G. Gawlick, Hamburg <sup>3</sup>1994.)

5 Vgl. ARISTOTELES, *Politik*, 1253a2 f.

6 TH. HOBBS, *De Cive*, I, 2, S. 76.

7 TH. HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. von I. Fetscher, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>1992, Einleitung, S. 5. Diese konstruktivistische Begründung der Philosophie fällt zusammen mit Hobbes' Bestimmung von Wissenschaft überhaupt: «Wissenschaft ist fürs Wirkenkönnen da, ein Lehrsatz [...] für die Probleme, also für die Ausführung der Konstruktion; und überhaupt wird jede Betrachtung um einer Handlung oder eines Werkes willen angestellt.» (TH. HOBBS, *De Corpore*, I, 6, S. 20)

Topos einer natürlichen Sozialität des Menschen die Möglichkeit seiner politischen Vergesellschaftung als solche überhaupt erst begründet werden muss: Das ist die erste Aufgabe politischer Philosophie.

Philosophisches Wissen ist nach Hobbes wahres Wissen, weil es allein durch «richtiges Schließen»<sup>8</sup> begründet werden kann. Richtige Schlüsse können auf zwei Wegen erreicht werden: Entweder schließt man von der Entstehungsart eines Objektes auf seine Eigenschaften oder aber von den Eigenschaften auf einen «möglichen»<sup>9</sup> Weg seiner Entstehung. Das so gewonnene Wissen ist jedoch nicht Zweck an sich selbst:

«Der Endzweck aber und das Ziel der Philosophie besteht darin, daß wir vorab wahrgenommene Wirkungen zu unserer Annehmlichkeit nutzen können, oder daß man, [...] indem man Körper aufeinander einwirken läßt, zum Nutzen des menschlichen Lebens durch menschliche Aktivität Wirkungen hervorbringt, die den im Geiste entworfenen entsprechen.»<sup>10</sup>

Philosophie ist damit der Ursprung aller dem Menschen dienlichen, da nützlichen Gegebenheiten der sozialen Wirklichkeit und deshalb gilt: Ohne Philosophie ist ein funktionierendes Miteinander undenkbar. Der Plan für die (Re-)Konstruktion des «künstlichen Menschen», jener politischen Maschine, muss daher den genannten methodischen Anforderungen genügen und zugleich jenem Endzweck dienen. Die drei Teile des Konstruktionsplanes müssen also nicht nur methodisch richtig, sondern zugleich in Hinsicht auf den Endzweck der Maschine aufeinander bezogen werden. Der Mensch, zugleich ihr «*Werkstoff* und *Konstrukteur*»<sup>11</sup>, wird betrachtet in Bezug auf das, was ihm nützt, und Hobbes' Anthropologie des Politischen ist nicht nur die Lehre von dem, was der Mensch ist, sondern auch von dem, was ihm nützlich und dienlich ist. Da sich aber der Nutzen der Philosophie zuerst bemisst «an dem Unheil, das ihre Unkenntnis für uns zur Folge hat», muss zuerst die «Wurzel alles Unheils» bestimmt werden, indem das Unheil und dann auch der Nutzen aus der Natur des Menschen abgeleitet werden.<sup>12</sup> Allerdings ergibt sich dadurch das Paradox, dass nur in der Natur des

8 TH. HOBBS, *Leviathan*, IV, 46, S. 507. Vgl. zu diesen methodologischen Überlegungen: B. LUDWIG, «Scientia civilis more geometrico. Die philosophische Methodologie als architektonisches Prinzip in Hobbes' *Leviathan*», in: *Hobbes-Studies* 8 (1995), S. 46-87.

9 TH. HOBBS, *De corpore*, I, 5, S. 20.

10 Ebd., I, 6, S. 20.

11 TH. HOBBS, *Leviathan*, Einleitung, S. 5.

12 TH. HOBBS, *De corpore*, I, 7, S. 21.

Menschen der Grund für das Politische gefunden werden kann, das selbst wiederum zu ihrer Domestizierung begründet wird. Der Grund des Politischen liegt in der Natur des Menschen und sein Zweck in ihrer Begrenzung.

Entfaltet wird die Natur des Menschen durch die Beschreibung des Naturzustandes als Zustand, «der Krieg genannt wird, und zwar [...] Krieg eines jeden gegen jeden.»<sup>13</sup> Die Gründe für den Krieg liegen zuerst in der natürlichen Gleichheit der Menschen. «Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten [...] gleich geschaffen.»<sup>14</sup> Aus dieser Gleichheit entsteht zunächst Konkurrenz sowohl auf Grund des gleichzeitigen Strebens nach einem bestimmten Gegenstand des Begehrens als auch auf Grund der «Gleichheit der Hoffnung»<sup>15</sup>, das jeweilig Begehrte erreichen zu können. Aus der Konkurrenz erwächst das Misstrauen, dass der je andere das Meini-ge mit Gewalt an sich nimmt, wie auch er damit rechnen muss, dass ich so handeln werde. Zusammen mit der Ruhmsucht «liegen also in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktsursachen: Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht»<sup>16</sup>, aus denen Gewaltakte durch das Streben nach Gewinn, Sicherheit und Ansehen folgen.

Die Wirklichkeit der menschlichen Natur ist der Naturzustand als Krieg aller gegen alle, und Konsequenz dieser «Schlußfolgerung aus den Leidenschaften»<sup>17</sup> ist eine prinzipiell unsichere Zukunft, deren einzige Gewissheit der Krieg ist. Der Ursprung des Politischen in der Gewaltträchtigkeit der menschlichen Natur bedingt die Konstruktion der Zukunft als unsicherer, da gewaltförmiger. Das ist die entscheidende temporale Dimension des Naturzustandes, in dem die Grundbefindlichkeit des Menschen «beständige Furcht»<sup>18</sup> ist.

Aber nicht erst diese Rekurse auf den Naturzustand, sondern auch schon die anthropologischen Grundbestimmungen, von denen her die politische Philosophie von Hobbes verstanden werden muss,<sup>19</sup> bein-

13 TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 13, S. 96.

14 Ebd., S. 94.

15 Ebd., S. 94 f.

16 Ebd., S. 95.

17 Ebd., S. 96.

18 Ebd.

19 «Die Anthropologie ist Grundlagenwissenschaft für die politische Philosophie.» (CH. CHWASZCZA, «Anthropologie und Moralphilosophie im ersten

halten eine spezifische Konzeption der Zeit. Der entscheidende Grundbegriff des hobbeschen Denkens ist ‹Bewegung› und d. h., dass auch der Mensch gedacht wird wesentlich von der Bewegung her, ‹da das Leben selbst nichts anderes als Bewegung ist›.<sup>20</sup> Der Mensch als sich bewegendes Wesen ist aber dadurch ausgezeichnet, dass er sich willentlich bewegt, d. h., dass seine ‹Bewegungen immer von einem vorher gedachten *Wohin*, *Wodurch* und *Was* abhängen.›<sup>21</sup> Die entsprechenden Vorstellungen des Menschen sind Anfänge der Bewegung, die zwei Bewegungsrichtungen zulassen: Entweder richtet sich die Bewegung durch die Vorstellung bzw. Empfindung auf das Objekt, das den Reiz ausgelöst hat, oder sie wendet sich von ihm ab. Die Grundrichtungen der willentlichen Bewegung sind Begehren und Abneigung und ob man ein Ding begehrt oder sich von ihm abwendet, begründet zugleich seine Qualifikation als gut oder schlecht. Damit hängen normative Auszeichnungen lediglich ab von Begehren und Abneigung mit der Konsequenz eines normativen Relativismus,<sup>22</sup> der nur durch die Möglichkeit willentlicher Bewegung überhaupt begrenzt wird, ist doch ‹das größte der Güter [...] ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen. [...] Denn das Leben ist beständige Bewegung, die in sich selbst kreist, wenn sie geraden Weges nicht fortschreiten kann.›<sup>23</sup>

Der Mensch wird beschrieben als ein ausschließlich auf Fortschreiten gerichtetes Wesen, dessen Grundbestimmung auf *eine* temporale Dimension verweist: die Zukunft. Er, dem eigentümlich ist, dass ihn ‹sogar der künftige Hunger hungrig macht›<sup>24</sup>, kann nicht zur Ruhe kommen, muss sich immer wieder über die Gegenwart hinaus neue Ziele setzen:

Teil des *Leviathan*», in: W. KERSTING [Hg.], *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* [Klassiker-Auslegen Bd. 5], Berlin 1996, S. 89) Entsprechend gilt: ‹Die Gültigkeit des politischen Arguments ist von anthropologischen Voraussetzungen abhängig.› (Ebd., S. 83)

20 TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 6, S. 48.

21 Ebd., S. 39.

22 ‹Denn die Natur des Guten und Schlechten ist von den jeweilig zusammentreffenden Bedingungen abhängig.› (TH. HOBBS, *De homine*, XI, 4, S. 22) Vgl. zu den relativistischen Konsequenzen auch CH. CHWASZCZA, ‹Anthropologie und Moralphilosophie im ersten Teil des *Leviathan*›, a. a. O., S. 92 ff.

23 TH. HOBBS, *De homine*, XI, 15, S. 29.

24 Ebd., X, 3, S. 17.

«Denn gesetzt, das letzte Ziel ist erreicht, so wird nichts mehr ersehnt, nichts erstrebt. Daraus folgt, daß es von diesem Zeitpunkte an für den Menschen kein Gut mehr gibt, ja daß der Mensch überhaupt nicht mehr empfindet. [...] und nicht empfinden heißt: nicht leben.»<sup>25</sup>

Der Naturzustand als Zustand der Bedrohung durch Gewalt widerspricht diesem Streben insofern, dass hier ein <ungehindertes Fortschreiten> unmöglich ist. Die Möglichkeit wirklicher Gestaltung der je individuellen Zukunft ist im Naturzustand verstellt, ein wirklicher Lebensentwurf wert-, da sinnlos, weil nicht einmal die Möglichkeit der Selbsterhaltung garantiert ist. Für die Selbsterhaltung wie für die Planung des Lebens bedarf es aber eben einer «Gewähr für die Zukunft»<sup>26</sup>.

Da die unsichere Zukunft als temporale Bestimmung des Naturzustandes abgeleitet wird aus der Natur des Menschen, ist auch die Definition des Krieges als Wirklichkeit des Naturzustandes abhängig von dieser temporalen Auszeichnung, denn es geht Hobbes nicht um den «Krieg schlechthin»<sup>27</sup> als Waffengang mit einem festgelegten Ende. Für den Krieg des Naturzustandes als Krieg aller gegen alle ist vielmehr Zeit als solche das entscheidende Merkmal:

«Denn *Krieg* besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist. Und deshalb gehört zum Wesen des Krieges der Begriff *Zeit*, wie zum Wesen des Wetters. Denn wie das Wesen des schlechten Wetters nicht in ein oder zwei Regenschauern liegt, sondern in einer Neigung hierzu während mehrerer Tage, so besteht das Wesen des Kriegs nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann.»<sup>28</sup>

Diese Definition ist für die Frage nach der Konstruktion von Zeit in Hobbes' politischer Philosophie von grundlegender Bedeutung, da Zeit das Definiens des Krieges ist: Die Zeit des Naturzustandes ist die Zeit

25 Ebd., XI, 15, S. 29. Auf Grund der normativen Auszeichnung der Bewegung bestimmt Hobbes auch noch den Begriff der Glückseligkeit über das Fortschreiten: «Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt.» TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 11, S. 75. Zugleich benennt Hobbes aber auch Glückseligkeit als «ständiges Wohlergehen», d.h. als «*ständigen Erfolg* im Erlangen der Dinge, die man von Zeit zu Zeit begehrt». (Ebd., I, 6, S. 48)

26 TH. HOBBS, *De homine*, XI, 6, S. 24.

27 TH. HOBBS, *De cive*, I, 12, S. 83.

28 TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 13, S. 96.

des Krieges, und da wiederum die Zeit des Krieges Zukunft als solche ist, bezeichnet Ewigkeit als «endlose Aufeinanderfolge von Zeit»<sup>29</sup> seine ursprüngliche temporale Dimension: «Nun ist aber dieser Krieg seiner eigenen Natur nach ewig».<sup>30</sup>

Für den Menschen sind die entscheidenden Perspektiven auf die Zukunft Furcht und Hoffnung. Das sind die Affekte, die dem Begehren eine spezifische Richtung geben. Furcht ist die Vorstellung des Verlustes eines Gutes, das wir besitzen, und Hoffnung die Vorstellung vom Verschwinden eines gegenwärtigen Übels, d. h., «Gegenstand der Hoffnung ist ein scheinbares Gut, Gegenstand der Furcht ein entsprechendes Übel.»<sup>31</sup> Da Menschsein im Naturzustand Bedrohtsein heißt, ist hier Furcht der grundlegende Affekt: Die Gegenwart wird überschritten im Horizont der Furcht um das Leben, da es keine Zeit jenseits des Krieges gibt. Aus der Bedrohung durch den ewigen Krieg wird aber auch das Motiv abgeleitet für den Entschluss der Individuen, diesen Zustand dauernder Unsicherheit zu verlassen, so dass «man infolge gegenseitiger Furcht es für ratsam hält, aus einem solchen Zustande herauszutreten».<sup>32</sup>

Für die Überwindung des Naturzustandes aber reicht die Furcht allein nicht aus, es muss sich Todesfurcht mit der Hoffnung auf Frieden verbinden, d. h., die Sicht auf das Übel der Gewalt muss zusammenfallen mit der Sicht auf das Gut des Friedens: Erst dann ist der Grund für die Überwindung des Naturzustandes gegeben.

«Die Leidenschaften, die die Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind, und die Hoffnung, sie durch Fleiß erlangen zu können. Und die Vernunft legt die geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, auf Grund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können.»<sup>33</sup>

Den Schluss aus den Leidenschaften, der die Gewalt des Naturzustandes begründet, ergänzt Hobbes durch den Schluss aus den Leidenschaften, durch den seine Überwindung überhaupt denkbar werden kann.

Die «geeigneten Grundsätze», die diese Überwindung wirklich werden lassen und die den Frieden zu mehr machen als einem bloß schein-

29 Ebd., IV, 46, S. 516.

30 TH. HOBBS, *De cive*, I, 13, S. 84.

31 TH. HOBBS, *De homine*, XII, 4, S. 31 f.

32 TH. HOBBS, *De cive*, I, 13, S. 84.

33 TH. HOBBS, *Leviathan*, I, 13, S. 98.



baren Gut, sind enthalten in der vertraglichen Übereinkunft, mit der das Instrumentarium zur endgültigen Überwindung der Gewalt des Naturzustandes formuliert wird. Nur durch den Vertrag kann der Wille zum Verlassen des Naturzustandes wirklich werden, denn die Individuen übertragen mit ihm ihr individuelles Recht auf Gewaltausübung einer ihnen übergeordneten Macht, die durch die Zentrierung der Gewalt in der Lage ist, die individuelle Gewaltneigung zu unterdrücken und so die Beziehungen zwischen den Menschen zu befrieden. Sie verzichten auf ihr grundlegendes Recht zur vollständigen Selbstregierung durch eine wechselseitige Übereinkunft: *«Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst.»*<sup>34</sup>

Der Staat ist damit die Institution, die legitimiert ist, auf Dauer die Neigung zur Gewaltanwendung zu unterdrücken. Allerdings ist damit der Grund des Krieges nicht verschwunden, denn die Neigung zur Gewalt wird allenfalls stillgestellt. Unter der Oberfläche des Leviathan schwelt der Krieg weiter, da die Menschen mit der Gründung des Staates keine anderen geworden sind.<sup>35</sup> Sie verzichten bloß auf Grund von Furcht auf ihr Recht zur individuellen Gewaltausübung. Voraussetzung für die Festlegung, was der Staat ist und soll, ist die Annahme, dass, wenn Menschen sich begegnen, diese Begegnungen grundsätzlich konfliktrichtig sind. Staatliche Macht muss daher nicht nur im Raum gegeben sein, auch in der Zeit muss sie als allgegenwärtig gedacht werden. Mit der temporalen Definition des Krieges ist auch das Politische qua Staat immer schon temporal bestimmt, denn nur durch die «künstliche Ewigkeit»<sup>36</sup> des Staates kann der ewige Krieg des Naturzustandes überwunden werden. Die Erhaltung seiner Macht ist damit die entscheidende Aufgabe der Politik. Ihr Verlust führt zum Wiederaufflammen des Krieges, zur Wiederkehr des Naturzustandes.

34 Ebd., II, 18, S. 134.

35 In seiner Untersuchung der Bildstrategien des Frontispizes zum *Leviathan* kommt Horst Bredekamp zu dem Schluss: «Als Staatseffigies [...] überlagert der Leviathan die natürliche Gegenwart des Wölfischen in einer unablässigen Abfolge von Momenten. Dies macht seine zeitschaffende Vitalität aus, aber hierin liegt auch sein Kardinalproblem: die Vermittlung von Momenten in Dauer.» (H. BREDEKAMP, *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates; Werkillustrationen und Porträts*, Berlin 1999, S. 108)

36 TH. HOBBS, *Leviathan*, II, 19, S. 151.

«Deshalb ist es zur Erhaltung des Friedens unter den Menschen notwendig, daß so, wie Regeln zur Konstruktion des künstlichen Menschen geschaffen worden sind, auch Regeln zur Schaffung eines künstlichen ewigen Lebens eingeführt werden, ohne das die Menschen, die von einer Versammlung regiert werden, in jeder Generation in den Kriegszustand zurückfielen, und die von einem Menschen Regierten, sobald dieser stirbt. Diese künstliche Ewigkeit nennt man das Recht der *Nachfolge*.»<sup>37</sup>

Hobbes begründet die politische Philosophie der Moderne als Philosophie der Zukunft, die den Zeit-Raum darstellt, in dem sich das Regel- wie Institutionensystem des Politischen bewähren muss und auf den hin es begründet wird. Auch über Hobbes hinaus bleibt diese temporale Struktur der politischen Philosophie erhalten: Die Zukunft wird zur Zeit des Liberalismus mit der Konsequenz, dass die Vergangenheit wesentlich keine Rolle spielt. Die Vergangenheit des Politischen ist in normativer Hinsicht allein der Naturzustand als immer schon überwundener. Hobbes' Neubegründung der politischen Philosophie und sein Anspruch, die Vergangenheit überwunden zu haben, wiederholen sich in der Begründung des Staates als Überwindung des Naturzustandes, der allerdings auf Grund der Natur der Menschen das bedrohende Andere des Politischen bleibt und von dem her der Ewigkeitsanspruch des Staates als Festschreibung der Zukunft abgeleitet wird.

Hobbes' Begründung des Politischen aus dem Naturzustand hat die politische Philosophie entscheidend geprägt und ihre Aufgabe bestimmt: Die Befriedung des Miteinander durch endgültige Überwindung der Gewalt. Das Politische wird entsprechend begriffen als geregeltes, d. h. institutionalisiertes und so allein gewaltresistentes Miteinander. Doch die Lösung von Hobbes fand kaum Anhänger, dem Leviathan, jenem «*sterblichen Gott*»<sup>38</sup>, war kein wirklich langes Leben vergönnt. Aufgrund seiner erschreckenden Allmacht hat Hobbes' Philosophie Kritiker auf den Plan gerufen, die im Wesentlichen zwar nicht auf den Staat als Macht verzichten wollen, jedoch seine gewaltige Allmacht nicht akzeptieren können.

Gerade bei Kant wird das deutlich, der sich Hobbes verpflichtet weiß, zwar nicht sein Begründungsprogramm teilt, aber doch seiner Idee des Naturzustandes verhaftet bleibt, denn dieser ist auch für Kant «ein Zustand des Krieges [...], d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit den-

37 Ebd.

38 Ebd., II, 17, S. 134.

selben.»<sup>39</sup> Für Kant gehört es zur Natur des Menschen «über andere den Meister zu spielen».<sup>40</sup> Herrschsucht ist neben Habsucht und Ehrsucht eine wesentliche Auszeichnung der menschlichen Natur. Gemäß der hobbesschen Forderung «*nosce te ipsum*»<sup>41</sup> soll diese Neigungen jeder an sich selbst beobachten können: Weil man sich selbst kennt, darf man von anderen nicht mehr erwarten als von sich selbst. Doch begründet die «Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit»<sup>42</sup>, die «Bösartigkeit der menschlichen Natur»<sup>43</sup>, nicht die Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen. Kant bleibt zwar sprachlich in der Nähe von Hobbes, wenn er sagt, «Noth»<sup>44</sup> zwingt den Menschen, den Naturzustand zu verlassen, doch aus diesem Rekurs auf die Gewalt des Naturzustandes in der Sprache von Hobbes wird die Aufgabe des Staates abgeleitet und nicht sein Ursprung begründet.

Für Kants Konzeption des Naturzustandes ist von größter Bedeutung, dass es schon hier grundsätzlich rechtfertigungsfähige Rechtsbehauptungen qua Besitzbehauptungen gibt, wenn auch bloß «in der Erwartung *comparativ* für einen rechtlichen»<sup>45</sup> Besitz. D. h.: Im Naturzustand ist Besitz bloß «*provisorisch-rechtlicher*»<sup>46</sup> Natur. Entscheidend ist, dass der Naturzustand als «Zustand [...] des *Privatrechts*»<sup>47</sup> frei gehalten ist von der anthropologisch begründeten Figur des Krieges aller gegen alle. Die Frage der Gewaltneigung des Menschen spielt eine bloß nachgeordnete Rolle, weil Gewalt die Folge eines «rechtlichen Vakuums»<sup>48</sup> ist. Ursache der Gewalt sind die unsicheren, da bloß provisorischen Rechtsverhältnisse des Naturzustandes. Kant geht also insofern entscheidend über Hobbes hinaus, dass er den Grund der Gewalt in die rechtlichen Strukturen der Beziehungen zwischen Menschen verlegt: Grund aller Gewalt sind ungeklärte Rechtsverhältnisse.

39 I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Akademie-Ausgabe VIII, S. 348f. Vgl. dazu auch K. HERB/B. LUDWIG: «Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des <Ideal des hobbes>», in: *Kant-Studien* 84 (1993), S. 283-316.

40 I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe VI, S. 307.

41 TH. HOBBS, *Leviathan*, Einleitung, S. 6.

42 I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, S. 375.

43 Ebd., S. 355.

44 I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie-Ausgabe VIII, S. 24.

45 I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 257.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 306.

48 B. LUDWIG, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988, S. 158.

Die in temporaler Hinsicht entscheidende Bestimmung des Naturzustandes ist auch hier die Zukunft als bedrohliche, da unsichere. Kant leitet aber nicht aus der Furcht den Grund für das Verlassen des Naturzustandes ab, auch wenn die Rede von der Not dies scheinbar nahe legt. Die Überwindung des Naturzustandes wird nicht hergeleitet aus kontingenten Affekten und nur deshalb gilt, dass es «nicht willkürlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts.»<sup>49</sup> Zugleich ist nicht die Anwendung von Gewalt als Mittel der Rechtsbehauptung im Naturzustand unrecht, vielmehr tut man «im höchsten Grade daran unrecht in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.»<sup>50</sup> Der Naturzustand weist über sich hinaus bloß durch die Frage nach den notwendigen rechtlichen Bedingungen von Besitz: Wie können Besitz- und damit Rechtsansprüche peremptorisch, d. h., wie können sie garantiert werden? Da jeder Besitzanspruch so gedacht ist, dass er nicht nur möglich ist, sondern auch wirklich, d. h. rechtlich werden kann, muss der Konflikt zwischen kollidierenden Rechtsbehauptungen gelöst werden können. Werden die Rechtsbehauptungen des Naturzustandes überführt in peremptorische Rechtsverhältnisse, ist der Grund der Gewalt beseitigt, sind die Bedingungen des Miteinander befriedet.

Das Privatrecht enthält damit nicht allein die Erlaubnis, einen Gegenstand grundsätzlich als meinen zu beanspruchen und ihn der Nutzung durch andere zu entziehen, sondern zugleich ist es (privat-)rechtlich *erlaubt*, andere zu zwingen, mit mir den Naturzustand zu verlassen, um sich gemeinsam einer mit «Macht begleiteten Gesetzgebung»<sup>51</sup> zu unterwerfen. D. h.: Zwar entspringt der Staat einem Gewaltakt qua Zwangsakt, doch dieser Ursprung des Staates und damit des Politischen aus der Gewalt berührt nicht die Legitimität der so entstandenen Ordnung.

«Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subject erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu *nöthigen*, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.»<sup>52</sup>

49 I. KANT, Reflexion 6593, Akademie-Ausgabe XIX, S. 99 f.

50 I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 307 f.

51 Ebd., S. 256.

52 Ebd.

Mit der Entlastung der Legitimation des Staates von anthropologischen Annahmen ist es Kant möglich, die Existenz des Staates in einer Rechtspflicht zu seiner Errichtung zu begründen. Die Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, entspringt dem unbedingten Gebot: «du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen.»<sup>53</sup> Damit wird die Überwindung des Naturzustandes durch die Logik des Rechts begründet: Bloß provisorische Rechtsverhältnisse müssen überführt werden in staatlich garantiertes Recht, damit sie peremptorisch werden können. Den Naturzustand zu verlassen ist folglich eine Rechtspflicht, die zu erzwingen jedes Individuum berechtigt ist. Der hobbessche Konstruktionsplan mit Naturzustand, Vertrag und Staat wird von Kant übersetzt in einen rechtslogischen Schluss, so dass die Legitimität des Staates nicht den Klugheitsüberlegungen der Individuen, somit dem Vertrag, sondern unmittelbar dem Recht entspringt.

Die so begründete Ordnung ist damit im Gegensatz zur «Friedensmaschine Leviathan»<sup>54</sup> kein Zweck an ihr selbst. Zwar ist auch für Kant der Naturzustand das größte zu vermeidende Übel und «irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser [...] als gar keine»<sup>55</sup>, doch will er die Macht des Staates durch Rekurs auf den Begriff des Rechts als reziproker Einschränkung der Willkür der Individuen «nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit»<sup>56</sup> limitieren. Der Staat als «Form»<sup>57</sup> bleibt zwar leviathanisch, weil er als Grund von Rechtsverhältnissen überhaupt als unüberwindbar gesetzt ist. Zugleich jedoch gilt es, die Wirklichkeit der Rechtsverhältnisse nach den Erfordernissen der «Idee des ursprünglichen Vertrags»<sup>58</sup> zu reformieren. Der Vertrag, bei Hobbes das Instrumentarium zur Begründung des Staates, fungiert bei Kant als regulative Idee für die Beurteilung wie Veränderung der je gegebenen politischen Verhältnisse. Die Idee des Vertrages ist erst dann verwirklicht, wenn «das *Ge-*

53 Ebd., S. 307.

54 W. KERSTING, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 61.

55 I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, S. 373.

56 I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 230.

57 Ebd., S. 311.

58 Ebd., S. 340.

setz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt»<sup>59</sup>. Erst wenn die Republik Realität geworden ist, sind wahrhafte Rechtsverhältnisse gegeben, ist der Grund der Gewalt beseitigt. Doch das bedeutet nicht, dass damit die Gewalt auch als solche verschwunden ist. Sie bleibt erhalten als legitimes Mittel der Rechtsdurchsetzung. Die Gewalt bleibt, wenn auch nicht als Willkürgewalt des Leviathan, so doch als Gewalt des Rechts.

Das hat entscheidende Konsequenzen für die Konstruktion von Zeit, da die ‹künstliche Ewigkeit› in Bezug auf den Rechts-Staat ebenso von Bedeutung ist wie in Bezug auf den Leviathan, da nur durch den Staat Rechtsverhältnisse garantiert werden können. Ausgedrückt wird dieser Ewigkeitsanspruch in Kants kategorischer Ablehnung eines Rechts auf Widerstand wie in der Ablehnung der Revolution als Mittel der Veränderung der Verhältnisse im Staat. Der Ewigkeitsanspruch des Staates hat jedoch kein Verbot der Veränderung seiner Gestalt zur Folge, da die Wirklichkeit der Rechtsverhältnisse so reformiert werden muss, dass das Recht in der Republik, d. h. gemäß der Idee des ursprünglichen Vertrages, zum einzigen Grund des Miteinander wird.

Die Zukunft als temporale Dimension des Politischen ist daher bei Kant nicht nur die Zeit der (Rechts-)Sicherheit, sondern zugleich die Zeit der Veränderung der politischen Verhältnisse. Die Zeit des politischen Handelns ist begründet in der Voraussicht auf das Noch-nicht der Wirklichkeit des Rechts gemäß seinem Begriff. Die Zukunft wahrhaften Rechts als Wirklichkeit der Republik ragt hinein in die Gegenwart und wird so zum kritischen Maßstab, von dem her die Gegenwart je für sich erst sinnvoll beurteilbar wird. Die Ewigkeit als Zeit des Staates wird ergänzt durch das Noch-nicht als Zeit seiner Reform.

Mit der Vollendung der Reform wird die Zeit der ‹künstlichen Ewigkeit› abgelöst durch die Zeit der ‹natürlichen› Ewigkeit des ‹absolut rechtliche(n) Zustand(s)».<sup>60</sup> Denn mit der Verwirklichung des Rechts ist die Notwendigkeit der politischen Veränderung aufgehoben wie auch der Grund aller Konflikte überwunden. Die Republik als Wirklichkeit des absolut-rechtlichen Zustandes ist allein von wahrer Dauer: ‹Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung».<sup>61</sup> Die politischen Verhältnisse sind beschreibbar und beurteilbar allein durch die

59 Ebd., S. 341.

60 Ebd.

61 Ebd.

Voraussicht auf eine je erst einzuholende Zukunft. Damit konstituiert sich zugleich Geschichtsphilosophie als wesentlicher Teil der politischen Philosophie. Kant formuliert die Bedingungen für die Ausgestaltung des Politischen eben nicht bloß in Bezug auf seine Gegenwart, als kritischen Maßstab zur Beurteilung der Wirklichkeit des Politischen, sondern ergänzt dies um das geschichtsphilosophische Programm des Rechtsfortschritts, demnach die Wirklichkeit der Verwirklichung des Rechts in die Zukunft ausgelagert wird. Orientierungspunkt für das politische Handeln ist so eine Zukunft, die nicht als gleichermaßen offen wie unbekannt – und damit riskant – angenommen wird, sondern für die die vollständige Verwirklichung des Rechts mit guten Gründen voraussehbar ist.<sup>62</sup>

Kants geschichtsphilosophischer Optimismus ist heute ebenso befremdend wie es wenig attraktiv ist, die Legitimation des Staates in das Zentrum politischer Philosophie zu stellen. Die Aufgabe, die sich ihr heute stellt, ist aber strukturell die gleiche, die auch Hobbes und Kant bewegt hat: die Begründung stabiler, d. h. dauerhaft friedlicher Verhältnisse. So versucht John Rawls seit *A Theory of Justice* die Theorie des Gesellschaftsvertrages so zu reformulieren, dass mit einem dieser Theorie analog verfahrenen Begründungsmodell die Bedingungen einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft erläutert werden können. Dies mündet in das Konzept der Gerechtigkeit als Fairness, mit dem «faire Bedingungen sozialer Kooperation bestimmt werden».<sup>63</sup> Es geht Rawls darum darzulegen, unter welchen Voraussetzungen soziale Kooperation möglich ist angesichts der Tatsache, dass es über grundlegende Fragen der Ausgestaltung der Gesellschaft immer wieder zu Konflikten kommen kann. Für solche Konflikte sollen Verfahren zu ihrer gewaltfreien Lösung bereitgestellt werden. Entsprechend gilt:

«Öffentliche politische Diskussionen lassen sich, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, immer (oder fast immer) durch Gründe entscheiden, die von der vernünftigsten politischen Gerechtigkeitskonzeption [...] identifiziert werden.»<sup>64</sup>

62 Auf dieser teleologischen Konstruktion basiert die Einheit der politischen Philosophie Kants. Vgl. TH. KATER, *Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Würzburg 1999.

63 J. RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 1998, S. 89.

64 J. RAWLS, «Erwiderung auf Habermas», in: *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, hg. von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und W. Hinsch, Frankfurt a. M. 1997, S. 211.

Die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness liefert die Prinzipien, nach denen Konflikte <immer> durch Gründe entschieden werden können. D. h., die die Grundstruktur beschreibende Konzeption verhält sich grundsätzlich neutral zu den Ursachen möglicher Konflikte. Diese Neutralität erst verleiht ihr den Anspruch auf Dauerhaftigkeit, so dass nur so Gerechtigkeit auf Dauer überhaupt wirklich werden kann. Das Prinzip dauerhaften Zwangs, das Hobbes eingeführt hat, wird ersetzt durch die Dauerhaftigkeit der Prinzipien, die die Mittel für die Lösung von Konflikten bereitstellen. Wenn diese allgemeine Anerkennung genießen, ist das Problem der Stabilität einer Gesellschaft gelöst.

Die Anerkennung dieser Prinzipien ist aber nicht unproblematisch, da ihre Anerkennungsfähigkeit nicht von einem sie tragenden moralphilosophischen Konzept abhängen darf, ist doch dies mit modernen liberalen Gesellschaften nicht vereinbar. In Anbetracht ihrer Wirklichkeit kann eben nicht davon ausgegangen werden, dass es eine umfassende Lehre gibt, die allgemein anerkennungsfähig ist. Vielmehr sind moderne Gesellschaften geprägt vom «Faktum eines vernünftigen Pluralismus umfassender Lehren, zu denen religiöse und nicht religiöse Lehren gehören».<sup>65</sup> Diese Lehren schließen nicht nur einander hinsichtlich ihres jeweiligen Wahrheitsanspruches aus, sondern sind vielmehr das Ergebnis des Vernunftgebrauchs in diesen Gesellschaften. Folglich stellt sich das Problem, «wie die wohlgeordnete Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus Einheit und Stabilität erlangen und erhalten kann.»<sup>66</sup>

D. h., die Prinzipien, die das Miteinander strukturieren und Konflikte nach Gerechtigkeitskriterien lösbar werden lassen, müssen anerkennungsfähig sein jenseits weltanschaulicher Differenzen. Nur wenn ihre Anerkennungsfähigkeit durch die Faktizität des vernünftigen Pluralismus hindurch dargelegt werden kann, kann sinnvoll von einer «sozialen Einheit»<sup>67</sup> gesprochen werden, die als wahrhafte Einheit die gleiche Dauerhaftigkeit beanspruchen kann, die von Hobbes' Leviathan wie von Kants <absolut-rechtlichem Zustand> behauptet worden ist. Die Gesellschaft selbst muss ihre Einheit qua «Stabilität» herstellen, d. h.

65 J. RAWLS, *Politischer Liberalismus*, a. a. O., S. 22.

66 Ebd., S. 219.

67 Ebd., S. 115.



einen «Konsens über die politische Konzeption»<sup>68</sup> anstreben. Der Begriff, den Rawls für diese Bedingung eingeführt hat, ist «overlapping consensus»:

«Ein solcher Konsens schließt alle vernünftigen konträren religiösen, philosophischen und moralischen Lehren ein, die in einer mehr oder weniger gerechten verfassungsmäßigen Ordnung – einer Ordnung, in der das Kriterium der Gerechtigkeit die politische Konzeption selbst ist – über Generationen hinweg bestehen und eine ansehnliche Zahl von Anhängern gewinnen werden.»<sup>69</sup>

Rawls legt aber nicht die Regeln dar, nach denen ein solcher Konsens überhaupt erreicht werden kann. Diese müssen der Bedingung genügen, sich neutral zu verhalten gegenüber den konfligierenden Weltanschauungen, deren Anhänger je für sich einen Konsens herstellen müssen über die Anerkennung der Gerechtigkeitsprinzipien, nach denen die Grundstruktur der Gesellschaft formuliert wird.

Charles Larmore hat für die «Rechtfertigung der liberalen Neutralität [...] die beiden Normen des rationalen Dialogs und des gegenseitigen Respekts»<sup>70</sup> vorgeschlagen. Die Norm des gegenseitigen Respekts verbietet, Zustimmung zu einer Position auf der Grundlage von Zwang zu erzielen. Die Norm des rationalen Dialogs enthält den Anspruch, dass sich die Beteiligten bei Kontroversen «auf einen neutralen Grund bzw. auf die von allen geteilten Überzeugungen»<sup>71</sup> zurückziehen. Von diesem Ausgangspunkt aus sollen Konflikte entweder gelöst werden können, indem eine der strittigen Positionen rational gerechtfertigt werden kann, oder es ist gefordert, «die Meinungsverschiedenheiten zu übergehen und eine Problemlösung auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeiten zu suchen».<sup>72</sup> Diese beiden Normen sollen die notwendigen wie hinreichenden Bedingungen zur Lösung strittiger Fragen über «die Inkraftsetzung politischer Prinzipien»<sup>73</sup> liefern. Das Prinzip der politischen Neutralität kann entsprechend angewendet werden auf Rawls' Problem, wie der «overlapping consensus» zustande kommen kann, da die Inhalte der beiden Normen unabhängig von den Inhalten der konfli-

68 Ebd., S. 219.

69 Ebd., S. 80f.

70 CH. LARMORE, «Politischer Liberalismus», in: A. HONNETH (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993, S. 141.

71 Ebd., S. 142.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 143.

gierenden Weltanschauungen gedacht werden können. Setzt man voraus, dass mit diesem Instrumentarium Gerechtigkeit als Fairness durch den vernünftigen Pluralismus hindurch allgemeine und öffentliche Anerkennung findet, können die Normen des rationalen Dialogs und des gegenseitigen Respekts auch noch die Auseinandersetzungen leiten, in denen es um «wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht». Mit dem Prinzip der politischen Neutralität formuliert Larmore so eine Verfahrensregel, nach der unter Rekurs auf gute Gründe die Frage nach der die Gesellschaft strukturierenden Gerechtigkeitskonzeption entschieden werden kann.

Zeit wird hier in zwei Hinsichten konstruiert: Zum einen werden dauerhaft gültige Prinzipien für die Grundstruktur einer Gesellschaft dargelegt, nach denen Gesellschaft in ihrer Existenz allein als stabil gedacht werden kann. Zum anderen wird eine Verfahrensregel vorgeschlagen, die mögliche Konfliktgründe so antizipiert, dass Debatten um die konkrete Ausgestaltung der Gesellschaft auf der Basis dieser Verfahrensregel geführt werden können, weil sie als neutral zu den hier möglichen Konfliktgründen angenommen wird. D. h., dass Gesellschaft als konfliktträchtiges Miteinander von Menschen betrachtet wird. Strukturell bedeutet dies, dass der Liberalismus Konflikte, deren konkrete Gründe unbekannt sind, immer schon antizipieren muss, um für grundlegende Konflikte allgemein gültige Lösungsverfahren zu begründen. Er liefert Verfahrensregeln, mit denen mögliche Konflikte, die sich aus der faktischen Pluralität der Weltanschauungen ergeben, einer Lösung zugeführt werden können. Folglich gilt: Die Zeit des Liberalismus ist nicht die Gegenwart allein als Zeit der Konfliktlösung, sondern immer auch eine unbekannt wie riskante Zukunft. Doch gibt es keine wirkliche Voraussicht in die Zukunft, da sie immer riskant, da konfliktträchtig bleiben wird. Gleichwohl ist sie nicht völlig offen: Die Verfahrensprinzipien, die die Konflikte regulieren sollen, beanspruchen unbedingte Geltung und damit ist ihre Dauerhaftigkeit gesetzt. Angesichts einer riskanten Zukunft sollen sie Sicherheit insofern garantieren, dass zwar Konflikte nicht als solche ausgeschlossen werden, doch sichergestellt ist, dass sie grundsätzlich kooperativ gelöst werden können, so dass allen beteiligten Parteien Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer eigenen Ansprüche widerfährt.

Die Geltung des Prinzips der politischen Neutralität aber unterliegt einer entscheidenden Einschränkung: «Das Argument für die politische Neutralität [...] findet nur auf Menschen Anwendung, die sich tatsächlich für das Aushandeln von Prinzipien der politischen Gemeinschaft

interessieren.»<sup>74</sup> Man kann dies zuspitzen zu der Frage, auf welcher Basis angesichts konfligierender Weltanschauungen kooperatives Verhalten denkbar ist. D. h., dass vor allem die Norm des gegenseitigen Respekts die Frage aufwirft, aus welchem Grund ich den Anderen nicht nur nicht ohne Zwang versuche zu überzeugen, sondern aus welchem Grund ich ihn insofern respektiere, dass ich bereit bin, mit ihm in einen rationalen Dialog einzutreten, ihn als legitimen Gesprächspartner anerkenne. Der Liberalismus legt nur dar, «wie die elementaren gesellschaftlichen Grundlagen politischer Beratungen ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach beschaffen sein müssen»<sup>75</sup>, beantwortet jedoch nicht die Frage nach dem Grund sozialer Kooperation. Der Rekurs bloß auf ihre Möglichkeit hat seinen Grund in der Konzentration auf den möglichen Konflikt. Kooperation aber setzt voraus ein Gemeinsames, das mich mit demjenigen, mit dem es zum Konflikt kommt, so verbindet, dass bei aller möglichen Schärfe des Konflikts eine kooperative, d. h. friedliche Lösung möglich bleibt. Durch den faktischen Pluralismus der Weltanschauungen hindurch muss der Andere in Konflikten als legitimer Gesprächspartner anerkannt werden. Den Grund der Anerkennung kann der Liberalismus nicht bereitstellen, er formuliert bloß die Notwendigkeit der Anerkennung bzw. des Respekts. Damit aber bleibt die Zukunft über die Konstruktion von Regeln zur Lösung zukünftiger Konflikte hinaus notwendig riskant, da durch die Regeln keine Gewissheit entsteht, dass es auch einen Willen zur Konfliktlösung geben wird.

Das Faktum des Pluralismus in liberal verfassten Gesellschaften wirft daher die Frage nach den Integrationspotentialen auf, die ihr Auseinanderfallen, die Eskalation der Konflikte, verhindern, haben doch die «Dissoziationskapazitäten»<sup>76</sup> des Liberalismus «das Erlahmen der sozialen Bindungskräfte [...] und Entzweiung»<sup>77</sup> zur Folge. Die kommunitaristische Antwort auf diese Frage ist das Hervorheben des Gemeinsamen, desjenigen, das Bürger teilen und das ihr Miteinander konstituiert. Die Werte, die das gemeinschaftliche Miteinander der Individuen begründen, werden je schon vorgefunden. Diese sind nichts, auf das die Individuen sich immer erst einigen müssen, da sie ihnen immer

74 Ebd., S. 148.

75 J. RAWLS, *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S. 60f.

76 M. WALZER, «Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus», in: A. HONNETH (Hg.), *Kommunitarismus*, a. a. O., S. 180.

77 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, S. 166.

schon verpflichtet sind: Das Integrationspotential ist die Geltung des Üblichen.

Der Liberalismus lässt diese Konstellation außer Acht, weil er sich auf die normtransformierende Kraft moderner Gesellschaften konzentriert und in diesem Kontext die Frage stellt, wie Konflikte gelöst werden können, zu deren Lösung das je Übliche nichts beizutragen vermag, weil es selbst fragwürdig werden kann. Der Liberalismus setzt da ein, wo die Gemeinschaft beginnt sich aufzulösen, indem er Regularien entwickelt, die zwar nicht notwendig zu einer Integration führen, aber das Miteinander zumindest als gewaltfreies Nebeneinander ermöglichen. Es geht damit nicht um Integration, sondern um Kooperation oder zumindest Koordination. Zur Begründung seiner Normsysteme sieht er deshalb konsequent von jeder Form der Gemeinschaft und den sie tragenden Werten ab, d. h., er löst das Individuum aus seinen sozialen Bindungen heraus. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, in Bezug auf die individuellen Wertpräferenzen neutrale Regeln für die Ordnung des Miteinander zu entwickeln.

Aber gerade diese Prämisse der A-Sozialität des «ungebundenen Selbst»<sup>78</sup> ist von kommunitaristischer Seite kritisiert worden. Denn eine Person, die als ungebunden verstanden wird, kann nur freiwillige Assoziationen eingehen, hat jedoch keine Bindung an Vorfindliches, das ihr Ungebundensein aufheben würde. Die Befreiung des Individuums und seine Souveränität, die einen wesentlichen Ertrag des Liberalismus ausmachen, gehen einher mit einer Bindungslosigkeit, die die Frage aufwirft: «Warum sollte ein ungebundenes Selbst irgend jemandem zu irgend etwas verpflichtet sein?»<sup>79</sup> Das Individuum entscheidet selbst, wem es sich zu was verpflichtet, womit die Verpflichtung kontingent wird. Der Zwang zur Verpflichtung, d. h. bloßer Gehorsam, ist auf Grund der Freiheitsansprüche des Individuums ausgeschlossen: Verpflichtung ist liberal nur zu begründen als Selbstverpflichtung. Damit ist aus kommunitaristischer Sicht «das liberale Selbst dazu verurteilt, zwischen Losgelöstheit einerseits und Verwicklung andererseits hin und her zu taumeln.»<sup>80</sup>

78 M. J. SANDEL, «Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst», in: A. HONNETH (Hg.), *Kommunitarismus*, a. a. O., S. 18-35.

79 W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1995, S. 17.

80 M. J. SANDEL, «Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst», a. a. O., S. 30.

Auch wenn man der Gemeinschaftsemphase vieler Kommunitaristen skeptisch gegenübersteht, ist der Rekurs auf ein geteiltes Gemeinsames nicht ohne Bedeutung. Der Liberalismus kann zwar die Form der Konfliktlösung darlegen, jedoch nicht ihren Grund. Da aber Konfliktlösungsmechanismen nicht kontingent sein dürfen, bedarf es nicht bloß eines Regelsystems, sondern auch eines Grundes, warum Individuen miteinander notwendig kooperieren werden. Der Grund für gelingende Konfliktlösungen ist ein Sinn für das Gemeinsame, das die Individuen durch alle Unterschiede hindurch teilen. Das Gemeinsame, das den Gemeinsinn der Bürger als Wille zum Miteinander trägt, aber ist in kommunitaristischer Perspektive das Gewordene, das Geteilte der Tradition. Die Zeit der Gemeinschaft ist die Zeit des Gedächtnisses, die Zeit des Je-schon.

Das Wissen um das Gemeinsame, das durch alle Konflikte hindurch Geteilte, ist allein in der Lage, den Gemeinsinn zu begründen, der eine kooperative Konfliktlösung überhaupt erst möglich macht. Diese basiert also auf einem Gemeinsamen, in dessen Horizont wir uns wechselseitig anerkennen.

Mit der Konzentration auf die Konflikte der Gesellschaft und auf Gemeinschaft als gelingendes Miteinander konstruieren Liberalismus und Kommunitarismus je für sich unterschiedliche Zeiten des Politischen, die sich im Rahmen der Liberalismus-Kommunitarismus Kontroverse nicht vermitteln lassen. Vielleicht liegt in der Scheidung des Noch-nicht und des Je-schon der tiefere Grund für das «Aneinander vorbei», das Charles Taylor diagnostiziert.<sup>81</sup> Allerdings vermitteln sich die Zeit des Noch-nicht und die Zeit des Je-schon in der Wirklichkeit des Politischen. Konflikte werden immer gelöst in einer Gegenwart, in der das Noch-nicht akut wird und in die das Je-schon hineinreicht. Hier fallen die Zeit des Liberalismus und die Zeit des Kommunitarismus zusammen und erzeugen die Gegenwart als Eigenzeit der Konfliktlösung. Diese Zeit des Politischen ist vorbei, wenn weder Regeln für die Lösung von Konflikten noch Gemeinsinn als Wille zum Miteinander gegeben sind.

81 CH. TAYLOR, «Aneinander vorbei: Die Debatte über Liberalismus und Kommunitarismus», in: A. HONNETH (Hg.), *Kommunitarismus*, a. a. O., S. 131-156.