

Sich im Denken orientieren

Für Herbert Schnädelbach

Herausgegeben von
Simone Dietz, Heiner Hastedt,
Geert Keil und Anke Thyen

Die Bürgerlichkeit der Vernunft: Orientierung durch
Zivilcourage. In: Dietz, S./ Hastedt, H./ Keil, G./ Thyen, A.
(Hg.): Sich im Denken orientieren. Frankfurt am Main
1996, 140-155.

Kant hat in einer kleinen Schrift, der dieser Band seinen Titel entlehnt, das Denken mit einem Motiv verknüpft, über das die akademische Philosophie leicht hinwegsieht: Auch die Vernunft bedarf einer Motivation, um sich ihrer Möglichkeiten und Grenzen zu vergewissern. Was sie ins Zentrum der philosophischen Reflexion rücken läßt, versteht sich nicht aus der Vernunft allein, denn Vernunft selbst dient einem Interesse, einem Bedürfnis der vernünftigen und vernunftfähigen Subjekte.

Mit Herbert Schnädelbach bestimmen die Autoren dieses Bandes Philosophie als »Versuch gedanklicher Orientierung im Bereich der Grundsätze unseres Denkens, Erkennens und Handelns«. Ihre Texte sind Beiträge zur inhaltlichen Ausführung dieser programmatischen Begriffsbestimmung.

Suhrkamp

Inhalt

Einleitung	
Sich im Denken orientieren	9

I. DIE PROBIERSTEINE DES DENKENS – ORIENTIERUNGSMITTEL

Karl-Otto Apel	
Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften	19

Geert Keil	
Ist die Philosophie eine Wissenschaft?	32

Geert-Lueke Lueken	
Über die Orientierungsleistung philosophischen Argumentierens	52

Ekkehard Martens	
Lesen, Schreiben, Rechnen – Philosophieren als vierte Kulturtechnik. Konsequenzen aus Kants Didaktik	71

Udo Tietz	
Vernunft und Verstehen. Bemerkungen zum Verhältnis von formaler und materialer Rationalität	84

Albrecht Wellmer	
»Autonomie der Bedeutung« und »principle of charity« aus sprachpragmatischer Sicht	103

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Sich im Denken orientieren /
 hrsg. von Simone Dietz ... –
 1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996
 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 1253)
 ISBN 3-518-28853-9
 NE : Dietz, Simone [Hrsg.] ; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1253

Erste Auflage 1996

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
 des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
 durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.

Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

II. IN DEN SCHRANKEN DES DENKENS – ORIENTIERUNGSFELDER

Werner Becker
Nachdenken über Toleranz. Über einen
vernachlässigten Grundwert unserer verfassungs-
moralischen Orientierung 119

Simone Dietz
Die Bürgerlichkeit der Vernunft: Orientierung durch
Zivilcourage 140

Heiner Hastedt
Philosophische Ethik und Orientierung in der Moderne .. 156

Hans Peter Schreiber
Humangenetik und die Frage nach dem Menschen 172

Gertrud Weyers
»Humanity«: Humes universales Moralprinzip 181

III. DAS BEDÜRFNIS DES DENKENS – ORIENTIERUNGSSUBJEKTE

Volker Gerhardt
Die Tugend des freien Geistes. Nietzsche auf dem Weg
zum individuellen Gesetz der Moral 198

Christa Hackenesch
Wer ist es, der urteilt? Zum aporetischen Geltungs-
anspruch von Individualität 214

Lothar Schäfer
Über menschliche Vernunft, wissenschaftliche Rationalität
und die Kunst zu überzeugen 232

Anke Thyen
Moral und Anthropologie. Moraltheorie im Lichte der
vierten Frage Kants »Was ist der Mensch?« 245

Wilhelm Vossenkuhl
Wen orientiert der kategorische Imperativ? 263

IV. KAPITÄNE DES DENKENS UND DAS DRAMA DER VERNUNFT

Hans-Joachim Hupe und Josef Meran
»Rund Fünen« oder: Die Erfüllung eines der letzten
großen Menschheitsträume 288

Susanne Lang, Kirsten Hebel, Erik Porath,
Angelika Sander, Nicole Schmidt, Christian Thies,
Heinz Watzka
Die Stimmen der Vernunft oder:
Was ist Schnädelbachianismus? Ein Fragment 311

ANHANG

Schriften von Herbert Schnädelbach 1966-1995 343

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 351

Einleitung Sich im Denken orientieren

Kant hat in einer kleinen Schrift¹, der dieser Band seinen Titel entlehnt, das Denken mit einem Motiv verknüpft, über das die akademische Philosophie leicht hinwegsieht: auch die Vernunft bedarf einer Motivation, um sich ihrer Möglichkeiten und Grenzen zu vergewissern. Was sie ins Zentrum der philosophischen Reflexion rücken läßt, versteht sich nicht aus der Vernunft allein, denn Vernunft selbst dient einem Interesse, einem Bedürfnis der vernünftigen oder vernunftfähigen Subjekte. Dieses Interesse mag man selbst wieder ein vernünftiges nennen und damit der philosophischen Vorliebe für reflexive Figuren folgen, doch geht das vernünftige Interesse an der Vernunft im kontemplativen Theoria-Modell des Philosophierens nicht ganz auf. Die *Orientierung im Denken* ist eben nicht eine rein theoretische Angelegenheit, sondern bezeichnet unser Bedürfnis nach Situierung in einer Welt, die zugleich als intelligible und empirische verstehbar sein muß. Auch Kants topographische Metapher von den zwei Reichen, dem »Reich der Zwecke« und dem »Reich der Natur«, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei immer um die eine Welt handelt, in der wir *animalia rationalia* uns eben aufhalten, als vernunftfähige *und* endliche Wesen. Wären wir rein intelligible Wesen, bräuchten wir uns nicht im Denken zu orientieren. Wir wären schon orientiert.

Die Rede von der *Orientierung im Denken* enthält indes gegenüber unserem alltäglichen Gebrauch des Orientierungsbegriffs einen Widerhaken: Wenn wir uns orientieren, tun wir dies gewöhnlich *an* etwas, an einem äußeren Fixpunkt wie dem Sonnenstand, dem magnetischen Nordpol oder einer Peilmarke. Die geographische Orientierung – auf die auch die wörtliche Bedeutung des Begriffs als »Wendung gen Osten« zurückgeht – setzt die Invarianz eines äußeren Bezugsrahmens voraus. Anders die ko-

1 Immanuel Kant, »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Band V, Frankfurt am Main 1978.

gnitive Orientierung: ihre Aufgabe ist dramatischer, denn sie kann die Stabilität eines äußeren Bezugsrahmens nicht voraussetzen, sie muß auch diesen gewissermaßen mit Bordmitteln selbst herstellen. Das »an« und das »in« fallen hier zusammen, insofern die Instanz, an die wir uns in unserem kognitiven Orientierungsbedürfnis wenden, keine andere sein kann als das Medium, in dem dieses Orientierungsbedürfnis sich artikuliert. Das vernünftige Denken ist etwas, das wir uns schon zutrauen müssen, wenn wir uns an und in ihm zu orientieren suchen – die Vernunft muß in eigener Sache entscheiden, sie hat keinen anderen Richter, verfügt über keine anderen Maßstäbe als über diejenigen, die sie in sich selbst finden kann.

Kant hat, um die Abhängigkeit der Vernunft von ihrem Bedürfnis herauszuheben, den Ausdruck »Vernunftglaube« gewählt, der zunächst den Verdacht erweckt, seine Vernunftkritik fiele sich selbst in den Rücken. Denn die Vernunft vom Glauben zu trennen ist es doch, was sich mit dem Kantischen Projekt verbindet. Aber »Vernunftglaube« drückt, näher besehen, recht gut aus, was Vernunft nach ihrer Selbstanalyse als Begrenzung akzeptieren muß. Der Verzicht der Vernunft auf absolute Erkenntnis impliziert etwas, das man für eine Tautologie halten könnte: Die Vernunft *kann* nur enthalten, was wir wissen *können*. Der Glaube ist subjektives Fürwahrhalten, kein Wissen. Die Kantische Vernunft sieht ein, daß dies so bleiben wird, »so lange wir Menschen sind«²: Wir können aus guten Gründen vieles für wahr halten und voraussetzen, aber wir können es nicht absolut wissen. Alle Orientierung, die wir aus der Vernunft gewinnen mögen, bleibt demnach ein Fürwahrhalten, auch wenn dieses Fürwahrhalten auf den »Data« basiert, die in der Vernunft enthalten sind.

Dieses Verständnis von Vernunft ist charakteristisch für die moderne Philosophie. Doch das bedeutet nicht, daß auch der Orientierungsbegriff für diese bestimmte historische Gestalt des Philosophierens reserviert wäre. Nicht jede Unübersichtlichkeit ist eine neue. In jeder Epoche mag es Orientierungsdefizite gegeben haben, deren Umfänge schwer zu ermessen und noch schwerer historisch zu vergleichen sind. Wir können deshalb davon absehen, in das Lamento einzustimmen, am schlimmsten dran zu sein. Viel näher liegt es, die Philosophie überhaupt, mit *Herbert*

Schnädelbach, als »Versuch gedanklicher Orientierung im Bereich der Grundsätze unseres Denkens, Erkennens und Handelns«³ zu bestimmen. Der vorliegende Band versteht sich als Beitrag zur inhaltlichen Ausfüllung der programmatischen Vorgabe, die mit dieser Begriffsbestimmung gesetzt ist. Das Vorhaben ist persönlich und sachlich motiviert: Der 60. Geburtstag von Herbert Schnädelbach schien uns ein würdiger Anlaß, über das Thema »Sich im Denken orientieren« neu nachzudenken und dieses Unternehmen einem Philosophen zu widmen, dessen Arbeiten sich anhaltend mit der Explikation eines Konzeptes vernünftiger Orientierung befassen.

Die Kapitel »Probiersteine des Denkens – Orientierungsmittel«, »Schränken des Denkens – Orientierungsfelder« und »Bedürfnis des Denkens – Orientierungssubjekte« folgen entsprechenden Formulierungen Kants; zur Seite gestellt haben wir ihnen die »Kapitäne des Denkens« und das »Drama der Vernunft«. Sachlich entsprechen die Kapitel Aspekten, die geeignet erscheinen, den Begriff »Orientierung« aufzuklären.

Die »Orientierungsmittel« betreffen Grundbegriffe und Methoden, im weiteren Sinne auch Paradigmen der Philosophie heute. Die Beiträge dieses Kapitels bedenken aus unterschiedlichen Perspektiven ein mögliches Selbstverständnis der Philosophie. Sie sind dem *Wie* des Philosophierens gewidmet.

Karl-Otto Apel stellt an das *Wie* des Philosophierens normative Erwartungen. Er versucht die Eigenart der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften zu erweisen, indem er die dort gestellten Warum-Fragen von denen der Naturwissenschaften abhebt. Sein Nachweis mündet in die Formulierung eines »Selbsteinholungsprinzips« der Geisteswissenschaften: *Insofern die Einsicht in die Nichtintergebarkeit des argumentativen Diskurses zugleich ein »Faktum der Geschichte« darstellt, kommt den kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften die Aufgabe zu, verständlich zu machen, wie es zu diesem »Diskursapriori« kommen konnte. Dabei müssen sie »ihre eigenen Rationalitätsvoraussetzungen als Quasi-Telos der Geistesgeschichte verstehen«.*

2 Kant, »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, a. a. O., A 319.

3 Herbert Schnädelbach, »Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung«, in: ders., *Zur Rehabilitierung des »animal rationale«*, Frankfurt am Main 1992, S. 381.

Geert Keil greift die alte Frage auf, ob die Philosophie eine Wissenschaft sei oder nicht. Er stellt fest, daß die Naturwissenschaften kein Paradigma für Wissenschaft überhaupt abgeben, weil die in ihrem Umkreis angegebenen Standards der Wissenschaftlichkeit immer schon auf bestimmte Disziplinen zugeschnitten seien. Was die Wissenschaften in methodologischer Hinsicht zusammenhält, sei am Ende keine Menge von notwendigen und hinreichenden Bedingungen, sondern Familienähnlichkeiten im Sinne Wittgensteins. Keil schlägt vor, die Wissenschaftlichkeit der Philosophie im Sinne ihrer Professionalität, das heißt ihres Bekenntnisses zu selbstgesetzten Standards, zu verstehen. Es bleibe dann kein guter Grund mehr übrig, die philosophische Kritik am Szientismus mit einem Verzicht auf den eigenen Wissenschaftsanspruch zu erkaufen.

Für Geert-Lueke Lueken ist Philosophie wesentlich eine argumentative Tätigkeit, in der wir Teile unseres Orientierungsrahmens zur Disposition stellen. Im philosophischen Argumentieren gehe es nicht primär um die Geltung einzelner Thesen, sondern um »sinnbezogene Arbeit am Netz der Orientierungen – und damit an der Lebensform«. Charakteristisch für die philosophische Bearbeitung von Orientierungsproblemen ist für Lueken der Modus des explikativen »Zeigens«, aus dem ein Moment von Unbezweifelbarkeit erwächst: Wenn sich die Lösung eines Orientierungsproblems gezeigt hat, kann diese nicht mehr bezweifelt werden. Dem Gesagten kommt dabei die Funktion zu, »einen Weg [zu zeigen], den wir als gangbar (ein)sehen können«.

Ekkehard Martens schlägt vor, das philosophische Argumentieren in den Rang einer basalen Kulturtechnik zu erheben. Die Philosophie, so die These, werde ihrer Aufgabe, durch Interpretation zu orientieren, nur gerecht, wenn sie Orientierungsleistungen als didaktische Aufgabe erkennt. Sein Plädoyer für eine »Schulung der Aufklärung« ist praktisch gemeint, beinhaltet jedoch keineswegs den Abschied vom Prinzipiellen, sondern fordert im Hinblick auf ein Orientierungswissen, das in Lehr-Lern-Prozessen erworben werden könnte, die »Rückbindung des Allgemeinen an das Besondere in der sokratischen Tradition«. Angesichts ambivalenter Modernitätserfahrungen brauche Philosophie weder »eine prämoderne Sicherheit vorzutäuschen« noch »in postmoderne Unsicherheit zu versinken«. Um die sokratisch-kantische Frage nach dem richtigen Leben beantworten zu helfen,

muß die Philosophie unter anderem eine methodisch-argumentative Schulung sowie Wissen über inhaltliche Alternativen anbieten.

Den Ausgangspunkt des Beitrages von Udo Tietz bildet die Frage nach der Einheit der Vernunft. In die Debatte um Universalismus und Partikularismus der Vernunft bringt Tietz eine Theorie der verstehenden Interpretation ein, die einerseits den Rekurs auf ein »begründungstheoretisch überanstrengtes Rationalitätskonzept« zu vermeiden sucht, andererseits den relativistischen Konsequenzen eines partikularistischen Vernunftkonzeptes à la Rorty entgehen will. Die Reflexivität unserer Sprache beinhaltet nach Tietz die Möglichkeit der Übersetzung und damit die Möglichkeit des Verstehens. So sind es Verstehensprozesse, die eine »transitorische Einheit der Vernunft in der Vielzahl ihrer Stimmen tragen« können.

Albrecht Wellmer knüpft in seinen Überlegungen zur Ausarbeitung einer pragmatischen Bedeutungstheorie in kritischer Absicht an Davidson an. Er zeigt, inwiefern einerseits eine wahrheitstheoretische Relativierung und andererseits eine sprachpragmatische Aufwertung von Donald Davidsons *principle of charity* und dem Prinzip der Bedeutungsautonomie möglich sind. Dies führt nicht nur zu einer Differenzierung des sprachpragmatischen Grundsatzes – nach dem einen Sprechakt zu verstehen bedeutet, zu wissen, was ihn akzeptabel macht –, indem noch einmal zwischen Sprecherintention und Begründbarkeit unterschieden wird. Wellmer demonstriert auch, inwiefern man das *principle of charity* nicht im Sinne einer »globalen Wahrheitsunterstellung«, sondern im Sinne einer »Rationalitäts- bzw. Kompetenzunterstellung« verstehen kann.

In den »Orientierungsfeldern« werden Topoi der philosophischen Reflexion in praktischer Absicht erkundet. Dieses Kapitel ist dem Wo des Philosophierens und seinen entsprechenden Grundbegriffen gewidmet.

Werner Beckers Überlegungen gelten dem Begriff der Toleranz, der in seiner Vielschichtigkeit historisch und systematisch entfaltet wird. In modernen demokratischen Gesellschaften spielt die auf Gegenseitigkeit beruhende »horizontale« Toleranz eine größere Rolle als die von hierarchischen Gesellschaften geforderte »vertikale« Toleranz. Dabei wird deutlich, daß der moderne Tole-

ranzbegriff in seiner »anspruchsvollen Bedeutung« ein moralisches Konfliktbewußtsein bezüglich gleichberechtigter Normensysteme impliziert. Becker plädiert hier für einen »substantiellen« Toleranzbegriff, der das Paradox vermeidet, ein tolerantes Zulassen von Intoleranz zu postulieren, das seine eigenen Grundlagen gefährdet. Toleranz beinhalte immer eine Risikoabschätzung für die eigene Moral; die irreführende Redeweise von einer gebotenen »Intoleranz gegen Intolerante« stamme aus einer zu überwindenden »wertneutralen Begriffsverwendung«.

Simone Dietz beschäftigt sich mit der Frage, ob Zivilcourage sich an bestimmten politischen Prinzipien orientieren muß und ob ihr der moralische Status einer Pflicht oder einer Tugend zukommt. Zivilcourage, so ihre These, ist eine besondere Fähigkeit zur Verteidigung der bürgerlichen Grundprinzipien Freiheit und Gleichheit, die sich unter den extremen Bedingungen allgemeiner politischer Orientierungslosigkeit und persönlicher Gefährdung zeigt. Sie ist ein wichtiges Element jeder Demokratie, aber sie bleibt eine »besondere persönliche Fähigkeit im politischen Handeln einzelner«, die die Grenzen politisch-rechtlicher und moralischer Verpflichtung übersteigt.

Heiner Hastedt legt den Schwerpunkt seiner Betrachtungen auf die praktischen Absichten der Praktischen Philosophie. In einer kritischen Wendung gegen die in der Ethik gegenwärtig ausgefochtenen Begründungswettkämpfe fragt sich Hastedt, wieviel wir, selbst wenn wir seine Richtigkeit nicht bestreiten, mit dem ethischen Universalismus eigentlich gewonnen haben. Diese Skepsis folgt konsequent aus der ungünstigen Diagnose, die Hastedt der philosophischen Ethik heute stellt: sie orientiere nicht wirklich. Und zwar deshalb nicht, weil sie sich zuviel mit *begründungstheoretischen Fragen befasste und dabei ihre Aufgabe, nämlich normative Orientierungen bereitzustellen*, aus dem Blick verloren habe. Um hier Abhilfe zu schaffen, empfiehlt Hastedt einen im Anschluß an Hannah Arendt zu konzeptionalisierenden Begriff der Urteilskraft im Modus einer im Sinne Heideggers verstandenen Nachdenklichkeit.

In dezidiert praktischer Absicht befaßt sich *Hans Peter Schreiber* mit den Problemen der modernen Humangenetik. Besorgniserregend ist nach Schreiber nicht die biomedizinische Technikentwicklung selbst, sondern die Überschätzung ihrer Möglichkeiten. Auch wenn das schnell anwachsende biomedizinische Wissen in

Einzelfällen zu erfolgreichen Therapien verhelfen könne, führe es generell zu übersteigerten Erwartungen. Dies habe eine einseitig biologistisch-technische Betrachtung von Lebensprozessen im allgemeinen und von Krankheit im besonderen zur Folge. Statt uns der »Mythisierung der Gene« und der damit verbundenen Problemreduktion zu überlassen, sollten wir nach dem komplexen Verhältnis der »drei klassischen Konstitutionsgrößen menschlicher Entwicklung«, nämlich Anlage, Umwelt und Gesellschaft, fragen.

Gertrud Weyers eröffnet einen neuen Blick auf die Moralphilosophie David Humes. Sie arbeitet heraus, daß Hume, anders als gewöhnlich angenommen, gerade in dem Punkt mit Kant verwandt ist, der in der Rezeption ihrer Ethiken stets als der Differenzpunkt galt: in der Haltung zum ethischen Universalismus. Als universales Moralprinzip diene bei Hume die emotiv fundierte Einstellung der Menschlichkeit (»humanity«). Diese Deutung hat weitreichende Konsequenzen, weil Hume damit nur noch bedingt als Gewährsmann einer individualistischen oder partikularistischen Ethik in Frage kommt. Sie zeigt aber auch, daß Hume als »Gesprächspartner« für diejenigen interessant wird, denen daran gelegen ist, den Kognitivismus in der Ethik durch die Aufwertung emotiver und voluntativer Aspekte des Moralischen zu korrigieren, ohne universalistische Ansprüche aufgeben zu müssen.

Die Beiträge des Kapitels »Orientierungssubjekte« lenken das Augenmerk auf die Frage, *wer* es ist, der bzw. die sich im Denken orientiert. Hier geht es um die Konstitution des Subjekts und seine Orientierungsfähigkeiten und -möglichkeiten.

Volker Gerhardt unternimmt eine Neubewertung der Moralkritik Nietzsches im Lichte von dessen Wertschätzung der Tugenden des »souverainen Individuums«. Nietzsches angeblicher Immoralismus dürfe nicht »als Verzicht auf jede Art von Moral gedeutet werden, sondern lediglich als Abwehr jener abstrakten Tugenden, die unterschiedslos für alle gefordert werden«. Inbegriff der Moral sei die »Tugend des freien Geistes«. Dieser freie Geist folge einem »individuellen Gesetz« (Simmel) und nicht den Erwartungen und Ansprüchen anderer. So betrachtet steht Nietzsche in der Tradition von Sokrates und Kant und nimmt einen prominenten Platz in der Reihe derer ein, auf die sich jede Moralphilosophie

beruft, die das Individuelle der Moral angemessen zu berücksichtigen sucht.

Christa Hackenesh zielt mit der Frage: »Wer ist es, der urteilt?« auf einen Begriff von Subjektivität, dessen Ausarbeitung weder der Bewußtseinsphilosophie noch dem Pragmatismus allein überlassen bleiben soll. Er muß vielmehr hinsichtlich seiner pragmatischen und seiner bewußtseinstheoretischen bzw. existentiellen Aspekte paradigmengreifend entfaltet werden. Die Unverfügbarkeit des Subjektiven macht das Individuum zum »Bürger zweier Welten«. Die Freiheit, die ihm diesem Status gemäß zukommt, bleibt aber ein »Grenzwert«: Sich aus Freiheit einer regulativen Idee zu unterstellen, die allein die Rationalität von Urteilen zu sichern vermag, das »bleibt zuletzt kontingent«.

Am Beispiel von Galilei und Kepler beschäftigt sich Lothar Schäfer mit dem Subjekt der wissenschaftlichen Orientierung. An Galileis und Keplers Schwierigkeiten, öffentlich für die kopernikanische Lehre einzutreten, macht er deutlich, daß auch die wissenschaftliche Wahrheit dem anthropologischen Faktum der endlichen Vernunft verhaftet bleiben muß. Das Vernünftige steht nicht jenseits des Begehrens, sondern konstituiert sich im »Konflikt von Einsicht und Begehren«. Die Anerkennung der Wahrheit läßt sich durch eine wissenschaftliche Rationalität, die allein den Normen methodischer Beweisführung folgt, nicht erzwingen. Sie bleibt immer auch verwiesen auf die nichtnormativen Faktoren voluntativer Akte der erkennenden Subjekte.

Die Beiträge von Anke Thyen und Wilhelm Vossenkuhl widmen sich aus unterschiedlichen Perspektiven dem Verhältnis von Moral und Anthropologie. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist die bei Kant offene Frage nach der Selbstbestimmung solcher Wesen, die als intelligible paradoxerweise gerade keine umfassende Kenntnis von sich haben und deren anthropologische Verfaßtheit allein durch den Verweis auf ihre sittliche Autonomie nicht geklärt werden kann.

Für Anke Thyen liegt die Lösung zur Überwindung dieser Paradoxie in einer semantischen Rekonstruktion des transzendentalen Subjekts. Wie sie zeigt, beinhaltet die Logik der Verwendung des Ausdrucks »ich«, daß auch der reine Selbstbezug noch intersubjektiv verfaßt ist. Die Teilnehmerperspektive des moralischen Subjekts umgreift in einem transzendentalen Sinn ein universell gemeintes »wir alle«. Transzendental-anthropologisch wird dieses

Moralkonzept durch die Behauptung, daß die Moral ein *humanum* sei. Die Frage »Was soll ich tun?« ist nur im Lichte der Frage »Was ist der Mensch?« beantwortbar.

Für Wilhelm Vossenkuhl hängt die Beantwortung der Frage, wie uns der kategorische Imperativ orientieren soll, an der Einsicht, daß Selbstbestimmung auch, ja gerade ohne vollständige Selbstkenntnis möglich sein muß. In Kants Programm einer apriorischen Ethik ohne Anthropologie besteht eine bleibende Differenz zwischen der Geltung des kategorischen Imperativs und der Wahrscheinlichkeit seiner Befolgung. Diese Kluft können wir nur durch eine moralische »Revolution der Gesinnung« überbrücken, die uns selbst aber immer als Reform erscheinen muß, indem wir uns in einem Prozeß der Eigentherapie in die moralische Gesinnung einüben.

Die »Kapitäne des Denkens« schließlich unterscheiden sich von den Orientierungssubjekten einzig durch ihre Konkretion. Sie erlauben freundlicherweise einen Einblick in die Praxis des Philosophierens – worüber die *scientific community* merkwürdigerweise im allgemeinen wenig und nur über Analogieschlüsse von der eigenen Person gewonnene Kenntnis hat. Nach Josef Merans und Hans-Joachim Hupes Einführung in die nautische Heimat aller Orientierung fällt vom *homo navigans* noch einmal ein ganz anderes Licht nicht nur auf die Philosophie selbst, sondern auch auf die landbewohnende »Gattung der akademisch veredelten *animalia rationalia*«. Da die reine Vernunft »auf der Beaufort-Skala die Windstärke 0 bezeichnet«, also nur für »spiegelglatte See« taugt, ist eine »kopernikanische Halse vom *animal rationale* zum *homo navigans*« geboten.

Daß es sich bei der Praxis des Philosophierens bisweilen um ein Drama handelt, in dessen Verlauf die Vernunft in eine Unzahl von *dramatis personae* auseinandertritt, bringen uns schließlich »Die Stimmen der Vernunft« in Erinnerung, in Szene gesetzt von Susanne Lang, Kirsten Hebel, Erik Porath, Angelika Sander, Nicole Schmidt, Christian Thies und Heinz Watzka.⁴

⁴ Der ursprünglich für diesen Band vorgesehene Beitrag von Jürgen Habermas, »Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, erscheint in der *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996).

Wir danken Barbara Bültmann und Anita Holtz (beide Rostock) für ihre engagierte und kompetente Arbeit bei der Manuskripterstellung sowie Friedhelm Herborth vom Suhrkamp Verlag für die freundliche Unterstützung des ganzen Unternehmens.

Hamburg, Rostock und Berlin,
im November 1995

Die Herausgeber

Simone Dietz

Die Bürgerlichkeit der Vernunft: Orientierung durch Zivilcourage

Die Bürgerlichkeit hat sich in Intellektuellen-Kreisen noch immer nicht von dem schlechten Ruf erholt, der ihr seit Marx und dem Marxismus anhaftet.¹ »Bürgerlichkeit« – das klingt heute zwar weniger als noch in den sechziger und siebziger Jahren nach falschem Klassenstandpunkt, aber doch immer noch nach dem Mief der Spießbürgerlichkeit, nach ängstlicher Ordnungsmanie und engem Horizont, in diesem Sinne auch nach falschem Bewußtsein. Nicht ohne Grund heißt ein wichtiges Schlagwort der neueren Demokratie-Diskussion im Deutschen »Zivilgesellschaft« und nicht »Bürgergesellschaft«, denn das Zivile erfreut sich im Unterschied zum Bürgerlichen ungebrochen positiver Anklänge. So hat sich auch nicht zufällig der französisch geprägte Begriff »Zivilcourage« statt des deutschen »Bürgermutes« bei uns durchgesetzt, denn bürgerlicher Mut oder gar Mut zur Bürgerlichkeit klinge zu sehr nach Kleinmut oder offensivem Bekenntnis zur eigenen Beschränktheit. Doch wenn wir den Begriff der Bürgerlichkeit aus seiner rein gesellschaftlichen Klammer lösen und für den Bereich des Politischen reklamieren, dann läßt sich Zivilcourage durchaus als Mut zur Bürgerlichkeit verstehen.

Zivilcourage erkennen wir Personen zu, die bewiesen haben, daß sie auch in gefährlichen Situationen für ihre Überzeugungen eintreten. Diese Fähigkeit bewundern wir beispielsweise an den Menschen, die sich in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland nicht an der allgemeinen Diskriminierung und Ver-

¹ Bereits 1967 forderte Dolf Sternberger, »den Begriff des Bürgers zu rehabilitieren, damit nämlich der Staatsbegriff und der Staat selber aus seiner Versteinierung erweckt werde« (Dolf Sternberger, *Ich wünschte ein Bürger zu sein* (1967), Frankfurt am Main 1995, S. 8), doch was damals in Schwung kam, war im Gegenteil gerade die Polemik gegen das Bürgerliche. Gut zehn Jahre später noch hat es mich nachhaltig irritiert, in der Person meines Lehrers Herbert Schnädelbach jemandem zu begegnen, der sich offensiv zu seiner »Bürgerlichkeit« bekannte.

folgung anderer Gesellschaftsmitglieder beteiligt haben, sondern unter erheblichen persönlichen Risiken für den Schutz der Bedrohten eingetreten sind. Sie erscheinen uns heute als Helden und Heldinnen des Alltags, deren Leistung nicht im Genialischen oder Übermenschlichen liegt, sondern in ihrer unbestechlichen »Zivilität«, die wir ebenso gut – wenn wir uns von den marxistisch geprägten negativen Konnotationen lösen – als »Bürgerlichkeit« bezeichnen können. Das Feld dieser Bürgerlichkeit ist der Handlungsspielraum zwischen blindem Gehorsam und gewaltbareitem Widerstand, und sie bezieht sich sowohl auf den Status der Person und ihre Handlungsmittel als auch auf die Handlungsorientierung. Zivilcourage als Mut zur Bürgerlichkeit bedeutet sowohl Mut, als *Bürger* zu agieren, ohne die Rückendeckung eines besonderen Amtes, einer Institution oder die Verfügung über Gewaltmittel, als auch Mut, *im Namen der Bürgerlichkeit* zu handeln, sich zu den bürgerlichen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit zu bekennen und sie praktisch zu verteidigen. Der zivile Status der Person steht hier nicht nur dem militärischen Status des Soldaten gegenüber, der auf Befehl handelt, sondern einem fremd-autorisierten Status überhaupt. Wer als Bürger agiert, beruft sich nicht auf den Auftrag einer unanfechtbaren Instanz, sei es einer säkularen oder sakralen. Der Mut, als Bürger zu handeln, entsagt der Bequemlichkeit, das eigene Handeln unter einen fremden Auftrag zu stellen oder politisches Handeln überhaupt einer externen Instanz zu überantworten; er stützt sich auf ein Selbstverständnis des Bürgers als eines Gleichen unter Gleichen, der für politische Entscheidungen der Gemeinschaft zuständig und verantwortlich ist. Dieses Selbstverständnis bildet die Basis des bürgerlichen politischen Handelns, das in der Zivilcourage zur Tugend wird.

Ein Spezialfall von Zivilcourage, dem die politische Theorie bereits einige Aufmerksamkeit gewidmet hat, ist der zivile Ungehorsam², der auch mit zivilen Mitteln für Freiheit und Gleichheit einsteht. Im Unterschied zur individuellen Fähigkeit der Zivilcourage, die sich in ganz unterschiedlichen Handlungen äußern

² Hannah Arendt, »Ziviler Ungehorsam« (1970), in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, S. 119–159; John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt am Main 1979, S. 399 ff.; Ronald Dworkin, *Bürgerrechte ernstgenommen* (1978), Frankfurt am Main 1990, S. 337–363; Peter Glotz (Hg.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main 1983.

kann, ist der zivile Ungehorsam eine spezielle *Handlungsform* des organisierten Widerstands, nämlich der symbolische Gesetzesverstoß einer Minderheit, die die Legitimität einer bestimmten Mehrheitsentscheidung in Zweifel zieht. Ein anderer Fall, der von Zivilcourage unterschieden werden muß, ist politischer Widerstand, der sich nicht auf zivile Mittel beschränkt, sondern die Anwendung von Gewalt einschließt. Auch dies kann im Namen bürgerlicher Prinzipien geschehen, doch bei der Wahl der Mittel wird der zivile Status verlassen. Zivilcourage beschränkt sich auf das gewaltlose Eintreten für bürgerliche Prinzipien, auf deren allgemeine Anerkennung sich der einzelne nicht oder nicht mehr verlassen kann und bei deren Verteidigung er mindestens mit gesellschaftlicher Isolation, wenn nicht gar mit einer unmittelbaren Gefährdung des eigenen Lebens rechnen muß.

Zivilcourage ist nach dieser Definition eine normativ gebundene Fähigkeit, die nicht nur einer privaten Überzeugung, sondern allgemeinen Prinzipien verpflichtet ist. Das Selbstverständnis des zivilen Status als eines egalitären Bürgerstatus schließt elitäre Ansprüche bei der Umsetzung dieser Prinzipien in politische Praxis aus. Nun handelt es sich bei Zivilcourage aber um einen besonderen Ausdruck des Mutes, weil der einzelne sich der Unterstützung der anderen nicht gewiß sein kann. Dies provoziert die Frage, wie es möglich ist, im Namen demokratischer Prinzipien zu handeln, wenn man nicht mit der Unterstützung der Mitbürger rechnen kann. Steht nicht jedes politische Handeln, das eher auf individuellen Mut als auf die Zustimmung der anderen vertraut, unter dem Verdacht des Elitären? Oder läßt sich Demokratie unabhängig von der faktischen Zustimmung der Mehrheit praktizieren? In Frage steht damit, wie die bürgerlichen Prinzipien *der Freiheit und Gleichheit begründet sind und wogegen sie mit Zivilcourage verteidigt werden müssen*.

Eine weitere Frage betrifft den moralischen Status eines solchen mutigen Handelns. Die nachträglichen Ehrungen der Menschen, die im deutschen Faschismus nicht zu Mittätern des allgemeinen Terrors gegen Unschuldige wurden, sondern Zivilcourage bewiesen haben, sollen uns daran erinnern, daß es sogar damals, unter Bedingungen totalitärer Herrschaft, noch einen Handlungsspielraum des Zivilen zwischen Anpassung und militärischem Widerstand gab und daß es auch heute, unter vergleichsweise weniger dramatischen Umständen, darauf ankommt, sich dieses Spiel-

raums bewußt zu sein, um im Ernstfall entsprechend zu handeln. Hier stellt sich nun die Frage, ob es nicht ohnehin eine unbedingte moralische Pflicht ist, in Gefahr geratenen Menschen zu helfen. Müßte es dann nicht eher darum gehen, das Versagen derer anzuklagen, die diesen Beistand verweigerten, als darum, das pflichtgemäße Handeln einzelner besonders hervorzuheben? Ist es also mehr ein Ausdruck der hilflosen Scham über das moralische Versagen einer ganzen Nation, wenn heute diejenigen, die im Unterschied zur Mehrheit der Deutschen richtig handelten, als besondere Helden gefeiert werden, oder war ihre Zivilcourage eine Tugend, die über die moralische Verpflichtung des einzelnen hinausging?

Obwohl das angeführte Beispiel in eine andere Richtung zu weisen scheint, will ich im folgenden deutlich machen, daß Zivilcourage tatsächlich keine moralische Pflicht sein kann, sondern eine bürgerliche Tugend ist: eine besondere persönliche Fähigkeit im politischen Handeln einzelner, die über Verpflichtung hinausreicht und gleichwohl ein wichtiges Element jeder Demokratie ist. Sie gehört daher auch nicht zu den Grundkompetenzen, die als Voraussetzung moralischer Verpflichtung fungieren, sondern übersteigt diese Grundkompetenzen. Im Unterschied zu allgemeinen ethischen Tugenden wie Mut oder Wahrhaftigkeit ist Zivilcourage eine politische Tugend, die einem normativen Begriff der Bürgerlichkeit verpflichtet ist, der sich auf eine bestimmte politische Praxis richtet.

Ich werde mich nun zunächst den Prinzipien zuwenden, an die der Mut gebunden ist, den wir Zivilcourage nennen. Können wir bestimmte bürgerliche Prinzipien auszeichnen, die absolut gelten, und deren mutige Verteidigung wir unter allen Umständen Zivilcourage nennen, oder ist die Zuschreibung von Zivilcourage relativ zum jeweiligen normativen Standpunkt des Betrachters? In diesem Zusammenhang werde ich auch noch einmal auf den Begriff der Bürgerlichkeit und die Geschichte seines schlechten Rufes zurückkommen. Anschließend gehe ich dann auf die zweite Frage ein, welchen moralischen Status Zivilcourage hat: den einer Pflicht oder einer Tugend?

Zivilcourage erfordert nicht nur, im Sinne des Kantischen Tugendbegriffes, die besondere Stärke zur moralischen Selbstverpflichtung, sie liegt auch nicht unbedingt, im aristotelischen Sinne, in einer allgemeinen Vervollkommenung des persön-

lichen Charakters, sondern besteht speziell in der Fähigkeit zur Verteidigung bürgerlicher Prinzipien. Zivilcourage verlangt genau genommen drei verschiedene Fähigkeiten: politisches Orientierungsvermögen, Gemeinsinn und Mut. Politisches Orientierungsvermögen befähigt zu der konkreten Situationsdeutung, daß die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit durch eine ihnen zuwiderlaufende Praxis gefährdet sind. Gemeinsinn ist erforderlich, um bei der Abwägung der Handlungsrisiken die Verteidigung bürgerlicher Prinzipien höher zu bewerten als die persönliche Sicherheit. Und schließlich braucht man Mut, um trotz der erkannten Risiken auch tatsächlich für die praktische Durchsetzung der Prinzipien einzutreten und entsprechend zu handeln. Erst das Zusammenwirken und der Grad dieser drei Fähigkeiten ermöglichen Zivilcourage und grenzen sie ab von anderen Verhaltensformen angesichts der Bedrohung von Freiheit und Gleichheit: der »passiven Ungerechtigkeit« des Beobachters, der zuschaut, obwohl er sich über die Bedeutung der Situation im klaren ist und über die Möglichkeit verfügt einzugreifen; des Konformismus derer, die sich einer allgemeinen Haltung anschließen, weil sie keine selbständige Handlungsorientierung dagegen behaupten können, weil ihre persönliche Sicherheit vorrangig ist oder weil sie nicht über den Mut zum abweichenden Verhalten verfügen.³ Abgrenzen muß man die Zivilcourage außerdem vom Fall des Gesinnungsterrors, mit dem zwar auch eine einzelne Person Mut im politischen Handeln unter Beweis stellen kann, aber eben nicht im Namen bürgerlicher Prinzipien. Wer mutig und beharrlich etwas zu verwirklichen sucht, was nur er (oder sie) für richtig hält, setzt sich dem Vorwurf des elitären Gesinnungsterrors aus, der mit Freiheit und Gleichheit unvereinbar ist.

Der Verdacht liegt nahe, daß diese Definition von Zivilcourage etwas Unmögliches fordert, nämlich das Profil eines bürgerlichen Revolutionärs, der Heldenmut beweist, indem er für etwas eintritt, was doch nur das bereits Anerkannte im Sinne der bürgerlich-demokratischen Grundordnung sein darf. Mit den bürgerlichen Prinzipien, an denen sich Zivilcourage orientieren soll,

3 Der Begriff der »passiven Ungerechtigkeit« stammt von Judith Shklar, *Über Ungerechtigkeit* (1990), Berlin 1992; über die Hintergründe der Duldung von Ungerechtigkeit aus der Sicht der Opfer siehe Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand* (1978), Frankfurt am Main 1982.

scheint ein paradoxer Geltungsanspruch verbunden zu sein. Handelt es sich um eine relative, bloß faktische Geltung, die sich auf die jeweilige politische Gemeinschaft und ihre Konventionen und Gesetze beschränkt, oder um eine absolute, universale Geltung, die sich auf ein allgemeines Vernunftvermögen, auf ein der menschlichen Vernunft eingeschriebenes natürliches Recht stützt? Was berechtigt uns zur Gleichsetzung von Bürgerlichkeit mit Demokratie, und wie partikular oder universell ist dieses Verständnis von Demokratie? Die Antwort auf diese Fragen entscheidet darüber, ob Zivilcourage – aus der Binnenperspektive der Gesellschaft gesehen – eine konservative Tugend ist, die sich auf die Verteidigung bereits geltender Normen beschränkt, im Unterschied zu innovativem oder gar revolutionärem Handeln; und ob Zivilcourage – aus der Außenperspektive gesehen – eine relative Tugend ist, die nur für die Verteidigung der jeweils geltenden Prinzipien eintritt, im Unterschied zu absoluten, universellen Prinzipien. Dabei entsteht folgendes Dilemma: Als konservative oder relative Tugend, die nur die jeweils geltenden Prinzipien der Gesellschaft verteidigt, gerät Zivilcourage in eine gefährliche Nähe zum Konformismus; bindet man sie hingegen an absolute Prinzipien, die unabhängig vom jeweils Geltenden bestimmt werden, wird die Abgrenzung gegen den Gesinnungsterror schwierig.

Die politische Aufgabenverteilung zwischen vernunftlosem Mut zur Verteidigung des Bestehenden einerseits und elitärer Vernunft zur Bestimmung des Absoluten andererseits kennzeichnet Platons Entwurf des idealen Staates, dessen totalitäre Züge bis heute das Schreckgespenst jeder Demokratietheorie sind. »Bürgermut« (*politike andreia*) ist hier keine erkennende Tugend, sondern nur »eine Art des Bewahrens«.⁴ Die vernünftige Bestimmung des Guten und Gerechten fällt allein dem allmächtigen Philosophenkönig zu, während die mutigen Wächter des Staates nur zur Verteidigung der durch Erziehung und Gesetz vermittelten Werte fähig sind.

Eine ganz andere Form der Vernunft Herrschaft hat Kant im Blick bei seiner Bestimmung der grundlegenden Prinzipien des bürgerlichen Staates. Vernunft Herrschaft bedeutet hier, daß sich die bürgerlichen Prinzipien allein aus dem Vernunftvermögen begründen lassen, das jedem Staatsbürger eigen ist. Als Vernunft-

4 Platon, *Politeia*, IV, 429 a-430 c.

wesen hat jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft das angeborene Recht auf Freiheit, in den Grenzen der Vereinbarkeit mit der Freiheit der anderen. Aus diesem Recht sollen sich alle weiteren Rechte und korrespondierenden Pflichten ableiten lassen. Die »rechtlichen Attribute« der Staatsbürger sind die gesetzliche Freiheit, nur dem Gesetz zu gehorchen, dem man selbst zugestimmt hat, die bürgerliche Gleichheit im Sinne der Wechselseitigkeit aller Verpflichtungen, und die Selbständigkeit der bürgerlichen Existenz.⁵ Allerdings liegen die drei »Attribute« nicht auf gleicher Ebene. Die als Grundrechte und -pflichten fungierenden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit grenzen den bürgerlichen Zustand von der despotischen Herrschaftsordnung oder dem allgemeinen Kriegszustand ab, und sichern ein substantielles Demokratieverständnis, das auch der jeweiligen Macht der Mehrheit Grenzen setzt. Das Prinzip der Selbständigkeit dagegen fungiert als Bedingung des Bürgerstatus, es setzt bei Kant nicht nur vernünftige, sondern auch ökonomische Unabhängigkeit von anderen als notwendige Qualifikation des Staatsbürgers voraus und wandelt sich damit unter der Hand zum sozialen Ausschlusskriterium. Versteht man das Prinzip der bürgerlichen Selbständigkeit hingegen nicht als ökonomisches, sondern als kognitives Kriterium im Sinne eines selbständigen Orientierungsvermögens, fungiert es als vernünftige Grundkompetenz, die den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit zugrunde liegt.⁶

Bis heute gelten Freiheit und Gleichheit als die politischen Grundprinzipien der demokratischen Bürgergesellschaft. Ob aber diese Prinzipien als reine Vernunftprinzipien a priori absolute Geltung beanspruchen können, wie Kant meinte, bleibt zu bezweifeln. Muß nicht vielmehr jede Demokratie eine unauflöslige Spannung aushalten, die durch die Allgemeinheit der Prinzipien im gleichzeitigen Sinne einer faktischen und vernünftigen Geltung gesetzt wird? Die demokratische Bürgerlichkeit erfordert sowohl Autonomie der Vernunft als auch Verpflichtung zur Einhaltung der faktisch geltenden Gesetze. Das demokratische Orientierungsvermögen geht zwar über die bloße Verinner-

lichung und Befolgung geltender Praxis hinaus, es umfaßt ein eigenständig reflektierendes Urteilsvermögen, das geltende Gesetze der vernünftigen Beurteilung aussetzt, aber es entlastet die einzelnen nicht von der Verpflichtung gegenüber dem faktisch geltenden Gesetz.

Allein die Einheit der Vernunft garantiert noch keine Übereinstimmung zwischen den Bürgern und Bürgerinnen – weder bei der Bestimmung der grundlegenden Prinzipien noch der daraus abgeleiteten Gesetze. Die Verallgemeinerungsregel des kategorischen Imperativs allein, auch in der diskurstheoretischen Variante, kann diese Lücke in der Begründung der Prinzipien nicht schließen. Die formale Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungsregeln muß, wenn sie nicht inhaltlich leer bleiben soll, auf eine substantielle Zwecksetzung Bezug nehmen, die selbst nicht wieder als bloße Form der Vernunft ausgegeben werden kann. Ob wir diese inhaltliche Zielrichtung des allgemeinen Handlungsgesetzes als die Bestimmung des Menschen als Zweck an sich, als Telos der Sprache, oder als die demokratischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit formulieren – ihrem Begründungsdefizit entkommen wir nicht allein unter Berufung auf das Vernunftvermögen, und es ist nicht zu sehen, wie wir dieses Defizit im Feld des politischen Handelns anders als durch faktischen Konsens ausgleichen können.

Insofern kann die Definition von Zivilcourage als bürgerlicher Tugend zwar durch ein normatives Verständnis des Bürgerlichen im Sinne allgemeiner Freiheit und Gleichheit begründet werden, aber letztlich bleibt dieses normative Verständnis von Bürgerlichkeit in seiner egalitären und freiheitlichen Intention auf den faktischen Konsens der Beteiligten angewiesen. In *diesem* Sinn kann Zivilcourage nur eine relative Tugend sein, denn auch wenn sie ein selbständiges Urteilsvermögen im Hinblick auf die geltenden Gesetze voraussetzt, muß sie sich doch immer auf den tatsächlichen Konsens der Gemeinschaft beziehen, um nicht zum elitären Gesinnungsterror zu werden, der für sich in Anspruch nimmt, allein das objektiv Gute zu vertreten. Auch die Demokratie ist nur eine politische Ordnung unter mehreren möglichen, und der Beweis, daß die Vernunft selbst demokratisch und das vernünftige Allgemeine gleichbedeutend mit bürgerlicher Demokratie sei, steht nicht nur aus, sondern würde praktisch auch wenig dagegen ausrichten, daß andere sich dieser Vernunft faktisch entziehen

5 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797/98), A 166/B 196.

6 Daß allerdings auch die Vernünftigkeit als Ausschlusskriterium gegenüber Rechtssubjekten fungiert, zeigt sich im Umgang mit Kindern und psychisch Kranken; ein anderes Problem ist die Unmöglichkeit, auf dieser Basis Tiere als Rechtssubjekte anzuerkennen.

können. Die allgemeinen Grundsätze des Bürgerlichen bzw. der Demokratie lassen sich nicht a priori bestimmen. Ihre Allgemeinheit beruht auf vernünftiger Begründbarkeit *und* auf faktischer Anerkennung.

Die Gleichsetzung des Bürgerlichen mit dem vernünftigen Allgemeinen begründet nicht nur systematisch den normativen Gehalt der Zivilcourage, sondern historisch auch den schlechten Ruf der Bürgerlichkeit, von dem anfangs bereits die Rede war. Mißtrauen und Polemik richten sich schon bei Hegel, vor allem aber bei Marx gegen den Anspruch, das Bürgerliche repräsentiere das vernünftige Allgemeine der Gesellschaft. Dabei spielen die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem und die begriffliche Dualität von Bourgeois und Citoyen eine entscheidende Rolle. Kants Verständnis des Bürgers enthält in doppelter Weise die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem. Für die Moralität der inneren Gesinnung und die Verfolgung privater Interessen gilt individuelle Freiheit, für die Legalität des öffentlichen Handelns gilt Gehorsamspflicht und politische Gleichheit. Daneben unterscheidet Kant zwischen dem privaten und dem öffentlichen Vernunftgebrauch des Bürgers. Als Verwalter eines Amtes ist er, unabhängig von seiner Überzeugung, zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz verpflichtet, als Mitglied der Weltbürgergesellschaft ist er frei, öffentlich zu rasonnieren.⁷ Gegen diese Halbierung bürgerlicher Vernunft richtet sich Hegels höhnische Anmerkung, im »leeren Recht« auf Meinungsfreiheit wie im meinungslosen Gehorsam sei »einer so sehr formaler Spießbürger als der Andere.«⁸ Die Trennung des abstrakten Rechtsgehorsams von der individuellen Überzeugung, des formalen Sollens vom konkreten Wollen, wird zur Zielscheibe der Kritik, weil sie keine echte Integration von Allgemeinem und Besonderem bieten kann. Der verachtete »formale Spießbürger« gehorcht auch dem Gesetz, das er nach seiner Überzeugung für ungerecht hält, und reserviert seine Überzeugung als individuelle Meinung. Sittlichkeit aber ist nach Hegel erst möglich, wenn aus den kantisch halbierten Bürgern eine vernünftige Einheit von Wollen und Sollen geworden ist.

Es gibt gute Argumente, um die kantische Trennung zwischen

7 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), A 484 ff.

8 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (1805/06), Hamburg 1969 S. 249.

formalem Rechtsgehorsam und individueller Überzeugung als demokratische Errungenschaft gegen Hegels Spott zu verteidigen. Dennoch trifft Hegels Kritik auch einen wunden Punkt solcher Demokratie, deren Gewaltenteilungs- und Formalisierungsprinzip die Tendenz hat, in eine bürokratische Verwaltung von Unzuständigkeiten umzuschlagen. Um dieser Aushöhlung der Demokratie zur »Niemandsherrschaft«⁹ etwas entgegenzusetzen, bedarf es einer Instanz, die den Anspruch auf Einheit von allgemeinem Sollen und besonderem Wollen nicht preisgibt: der Bürgerinnen und Bürger, die sich weder als gehorsame Untertanen noch als unverbindliche Privatmenschen verstehen, sondern als eigenverantwortliche Vertreter des Allgemeinen.

Die Ideologiekritik von Marx richtet sich nicht auf die fehlende sondern auf die falsche Einheit von Sollen und Wollen. Sie entlarvt den Bürger, dessen materielles Sein als Bourgeois auch sein politisches Bewußtsein als Citoyen bestimmt, als Inbegriff eines falschen Allgemeinen, hinter dem sich in Wirklichkeit nur Partikularinteressen verbergen. Nicht im formalen Rechtsstatus des Citoyen, sondern im revolutionären Interesse der Entrechteten gründet der Anspruch auf wahre Allgemeinheit, der sein emanzipatorisches Potential in einer Geschichte der Klassenkämpfe entfaltet. Die bürgerliche Klasse verfügt nach Marx nur über »philisterhafte Mittelmäßigkeit«, aber keineswegs über den Mut, sich zum wahrhaften Repräsentanten der Gesellschaft aufzuschwingen. Dieser Mut zur Radikalität, »jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzigste Parole zuschleudert: ich bin nichts, und ich müßte alles sein«, ist nur vom Proletariat zu erwarten.¹⁰

Historisch ist der Versuch, wahrhafte politische Allgemeinheit durch eine rückhaltlose Kollektivierung der Interessen zu verwirklichen, gescheitert. Die Bürger als politische Individuen sind die einzig möglichen Vertreter des Allgemeinen – und doch konnte der Begriff des Bürgers das Stigma des Halbierten und Beschränkten bis heute nicht ganz abstreifen. Die Bürgerlichkeit, die durch Zivilcourage verteidigt und verwirklicht wird, trifft diese Verachtung des Beschränkten nicht, denn ihr Akteur läßt sich nicht auf den Staats- oder Privatbürger, den Untertan oder den

9 Hannah Arendt, *Vita activa* (1958), München 1981, S. 41 ff.

10 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), MEW Bd. 1, Berlin 1956, S. 389.

Besitzbürger, eingrenzen. Die Selbständigkeit des individuellen Orientierungsvermögens, ohne den elitären Anspruch der besonderen Berechtigung zur Bestimmung des Allgemeinen, und der Respekt vor den anderen als Freien und Gleichen prägen das bürgerliche Selbstverständnis der Zivilcourage. Als politische Tugend ist sie eine individuelle Fähigkeit und nicht Kollektivbewußtsein oder staatliche Institution; gleichwohl sind Hegels Anspruch auf Einheit von Allgemeinem und Besonderem und Marx' Forderung nach Radikalität bei der Verwirklichung des Allgemeinen in gewisser Hinsicht in dieser Tugend bewahrt. Zivilcourage trennt nicht zwischen abstraktem Rechtsgehorsam und konkreter persönlicher Überzeugung, sondern besteht gerade auf deren Einheit. Und sie beweist den Mut, das Allgemeine selbständig zu bestimmen und für dessen Verwirklichung praktisch einzutreten, ohne Rücksicht auf Traditionen und persönliche Interessen, aber auch ohne die Selbstgerechtigkeit des privilegierten Zugangs zum »wahren« Allgemeinen.

Doch wogegen muß Zivilcourage dann eigentlich noch kämpfen, was kennzeichnet den Ausnahmezustand, der diese besondere Tugend erforderlich macht, wenn sie sich doch nur auf die allgemeinen bürgerlichen Prinzipien beruft, deren Geltung vernünftig und faktisch anerkannt sein müssen? Die Stunde der Zivilcourage schlägt genau dann, wenn der normative Konsens im Alltagshandeln der Bürger brüchig geworden ist und die Konturen dessen unscharf werden, was als anerkanntes Prinzip und selbstverständlich ausgeübte Praxis gilt. Zivilcourage dient der praktischen Orientierung in unübersichtlicher Lage, indem sie handelnd ein Beispiel gibt, ohne die Sicherheit, daß auch alle anderen so handeln werden, zur Bedingung zu machen. Der rücksichtslose Verstoß gegen allgemeine Prinzipien und Gesetze aus egoistischem Interesse, Bequemlichkeit oder Ignoranz, die Unempfindlichkeit gegenüber dem Widerspruch zwischen prinzipiellem Bekenntnis und konkreter Praxis und die persönliche Verantwortungslosigkeit gegenüber den politischen Verhältnissen sind die Gegner der Zivilcourage. Hier liegt die besondere Tugend nicht in erster Linie in der selbständigen Bestimmung allgemeiner Prinzipien, sondern im Wahrnehmen der eigenen Verantwortung für ihre praktische Umsetzung. Das Beharren auf der allgemeingültigen Ordnung, das in der Karikatur der Bürgerlichkeit gerade als kleinlich und feige erscheint, wird hier zur Mutprobe, weil die

persönliche Zuständigkeit für das Allgemeine als exponierte Haltung unter Beweis gestellt werden muß. Wer Zivilcourage zeigt, setzt sich selbst für die Anerkennung der allgemein geltenden Prinzipien ein, und verlegt sich nicht, wie der »Spießbürger«, auf seine Unzuständigkeit oder, wie der Denunziant, auf die Ahndung einer Gesetzesübertretung durch Anrufung der Exekutivinstanzen.

Neben diesem Fall, in dem Zivilcourage eine *integrative* Kraft entfaltet, um die anerkannten Prinzipien der bürgerlichen Gemeinschaft vor ihrer Erosion zu bewahren, gibt es noch einen anderen, in dem Zivilcourage als *innovative* Kraft gefordert ist. Dieser Fall betrifft Situationen, in denen die vernünftige Geltung der allgemein anerkannten Prinzipien oder ihre Auslegung durch allgemeine Gesetze für den einzelnen fragwürdig geworden ist. Hier appelliert Zivilcourage an den Mut, sich seines eigenen Verstandes bei der selbständigen Bestimmung der Prinzipien und Gesetze zu bedienen, ohne deren Allgemeingültigkeit auf den traditionellen bzw. faktischen Konsens der Mehrheit zu reduzieren. Wenn dieser Appell nicht den erhofften Erfolg hat und die faktische Geltung der Prinzipien oder Gesetze bekräftigt wird, ohne daß ihre Vernünftigkeit für den einzelnen einsehbar geworden ist, bleibt nur noch der Ausweg in die innere Emigration oder den organisierten Widerstand. Die Opposition gegen einen formal legitimierten Mehrheitskonsens kann dann nur noch aus einer übergeordneten Perspektive als Zivilcourage anerkannt werden, die sich aus der zeitlich-historischen oder räumlich-kulturellen Distanz auf den Konsens einer anderen, übergeordneten Gesellschaft bezieht. Wie schmal der Grat zwischen Orientierungssinn und Wahnsinn für den opponierenden Zeitgenossen in einem solchen Fall ist, hat Hannah Arendt am Beispiel des deutschen Faschismus eindrücklich beschrieben: »Die Situation eines Nazi-gegners ähnelte dem Schicksal eines normalen Menschen, der zufällig in eine Nervenheilanstalt gesteckt wird, in der alle Insassen an ein und derselben Wahnvorstellung leiden: Unter solchen Bedingungen wird es schwierig, seinen eigenen Sinnen noch zu trauen. [...] Diese Situation verlangte ein hellwachtes Bewußtsein der gesamten eigenen Existenz, eine Aufmerksamkeit, die niemals in die automatischen Reaktionen zurückfallen durfte, mit denen

11 Hannah Arendt, »Besuch in Deutschland« (1950), in: *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, S. 57.

wir den Alltag meistern.«¹¹ Die Minderheitsopposition gegen die Mehrheit bleibt ein Unternehmen unter Vorbehalt, das für die Gratwanderung zwischen Zivilcourage und Gesinnungsterror keinen anderen Kompaß besitzt als eine fehlbare bürgerliche Vernunft, die ohne absolut gültige Prinzipien auskommen muß.

Warum aber – so die zweite Frage, deren Beantwortung hier noch aussteht – gilt Zivilcourage mit ihren Komponenten Orientierungsvermögen, Gemeinsinn und Mut als besondere Fähigkeit, die über die politisch-moralischen Grundkompetenzen hinausreicht? Warum ist das Handeln aus Zivilcourage eine Tugend und keine Pflicht, die jedem abverlangt werden muß? Wenn wir uns wieder an dem genannten Beispiel des Nationalsozialismus in Deutschland orientieren, können wir davon ausgehen, daß die Hilfe für unschuldig verfolgte Menschen auch damals im allgemeinen Verständnis als moralisches Gebot galt. Aber durch den herrschenden Rassismus waren Teile der Bevölkerung aus der Bürgergemeinschaft ausgegrenzt worden: Für sie galten die bürgerlichen Rechte und schließlich sogar die grundlegenden Menschenrechte nicht mehr. Von heute aus gesehen ist diese Ausgrenzung bestimmter Gruppen aus der Rechtsgemeinschaft ein klarer Verstoß gegen das egalitäre Prinzip, und so betrachtet ist nicht die Einhaltung dieses Prinzips ein besonderes Verdienst derer, die sich an rassistischen Verbrechen nicht beteiligten, sondern seine Verletzung ist ein besonderes moralisches Verschulden derer, die als Rassisten handelten.

Anders als im Fall der Ausgrenzung der Sklaven und der Frauen aus der Bürgergemeinschaft, für die wir zumindest ein historisches Verständnis aufbringen können, das sich an den moralischen und politischen Standards der damaligen Zeit orientiert, stellt der nationalsozialistische Rassismus einen **deutlichen Rückfall hinter** einen bereits erreichten demokratischen Konsens dar, an dem auch unser historisches Verständnis seine Grenze findet. Diejenigen, die, wie Olympe de Gouges¹² oder Henry David Thoreau¹³, in früheren Zeiten für die Rechte der Frauen oder der Sklaven eingetreten sind, haben damit ein besonderes Orientierungsver-

mögen bei der Anwendung bürgerlicher Prinzipien bewiesen, das über die faktischen Standards ihrer Zeit hinausragte. Rückblickend mögen wir uns zwar darüber wundern, daß Philosophen, die in anderen Fragen ein durchaus ungewöhnliches kognitives Orientierungsvermögen unter Beweis stellten, in der Frage der Rechte der Sklaven oder der Frauen nur »blinde Flecken« ihres systematischen Denkens zu bieten hatten. Aber weil sie darin Bürger ihrer Zeit waren, die den Horizont ihrer Gesellschaft zwar nicht über-, aber eben auch nicht unterschritten haben, können wir uns eines moralischen Urteils enthalten, das von heutigen Maßstäben ausginge. Der deutsche Faschismus stellt im Unterschied dazu den erschreckenden Fall eines kollektiven Unterschreitens faktisch bereits geltender Maßstäbe dar. Deshalb ist es einerseits unmöglich, hier gegenüber der Mehrheit der Gesellschaft vom moralischen Maßstab egalitärer Prinzipien abzusehen, andererseits verlangte es dem einzelnen durchaus besondere Fähigkeiten ab, diese Prinzipien gegen die Mehrheit und die gewalthabenden Institutionen zu verteidigen.

Allein mit dem Begriff der moralischen Pflicht wird man weder der besonderen Orientierungsleistung und dem besonderen Mut derer gerecht, die sich gegen kollektive oder gewalttätige Verletzungen bürgerlicher Prinzipien zur Wehr setzen, noch denjenigen, die aus Mangel an Orientierungsvermögen und Mut diese Verletzung bürgerlicher Prinzipien duldeten. Im konkreten Fall des deutschen Faschismus überlagern sich der integrative und der innovative Typus der Zivilcourage: Rückblickend können wir das Eintreten für die Gleichheit der Rechte gegen ihre faschistische Demontage als integrative Leistung betrachten, die ein bereits bestehendes Rechtsverständnis verteidigte. Für diejenigen, die **sich gegen den erdrückenden Mehrheitskonsens ihrer Zeitgenossen** zur Wehr setzen mußten, mochte dies allerdings schon fast eine innovative Leistung sein, für die kaum noch Anknüpfungspunkte in einem früheren Konsens zu erkennen waren.

Nicht die Fähigkeiten des selbständigen Orientierungsvermögens, des Gemeinsinns und des Mutes als solche machen das Exzeptionelle der Zivilcourage aus, sondern die Bündelung und der unter Beweis gestellte Grad dieser Fähigkeiten. Als solche sind politisches Orientierungsvermögen, Gemeinsinn und Mut jeweils Grundkompetenzen, die allen Mitgliedern der Bürgergemeinschaft abverlangt werden, im Situationskontext aber lassen

12 Olympe de Gouges, »Die Erklärung der Rechte der Frau« (1791), in: dies., *Schriften*, hg. von Monika Dillier u. a., Frankfurt am Main 1980, S. 36–54.

13 Henry David Thoreau, *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat* (1849), Zürich 1973.

sich verschiedene Grade dieser Fähigkeiten unterscheiden, deren Besonderheit relativ zum gesellschaftlichen Standard ist. Unbedingte Pflichten erfordern, sowohl im rechtlichen wie im moralischen Sinn, eindeutige Regeln, die für jeden klar erkennbar sind, und richten sich auf ein Handeln, das für jeden zumutbar sein muß. Zivilcourage dagegen hat ihren besonderen Ort gerade da, wo die Orientierung über die Prinzipien des richtigen Handelns in der Gemeinschaft unübersichtlich und unsicher geworden ist oder wo ihre praktische Durchsetzung für den einzelnen unter einem hohen Risiko steht. Die moralische Pflicht gegenüber den anderen hat ihre Grenze dort, wo das eigene Leben in Gefahr gerät. Es kann im Konfliktfall keine moralische Verpflichtung geben, den Gemein Sinn höher zu stellen als die Selbsterhaltung, keine moralische Schuld, weil man die Gefährdung des eigenen Lebens nicht in Kauf zu nehmen bereit war. Wer aber mit hohem persönlichen Einsatz für die Rechte anderer eintritt und damit den Gemein Sinn höher stellt als die persönliche Unversehrtheit, beweist eine besondere Tugend, die über moralische Pflicht hinausgeht. Deshalb wäre es auch überzogen, jedes Handeln aus Gemein Sinn als Zivilcourage zu bezeichnen, also auch solches, dem nur der persönliche Egoismus, nicht aber eine persönliche Gefährdung entgegensteht.

Zivilcourage ist in einem aristotelischen Sinn tugendhaft, sofern sie ein gemäßigtes Handeln darstellt, das sich in der Spannungslage der Demokratie zwischen Gleichgültigkeit und Fanatismus austarieren muß, aber sie ist es nicht im Sinne einer festen Charaktereigenschaft. Zivilcourage ist nicht in erster Linie auf die Persönlichkeit, sondern auf Handlungen bezogen, mit denen die Akteure in bestimmten Situationen auch über sich hinauswachsen und die ein singuläres Ereignis in ihrem Leben bleiben können. Sie ist zwar eine Fähigkeit von Personen, aber wir beurteilen sie über die konkreten Handlungen, die als Ausdruck von Zivilcourage gelten, und nicht erst über die gesamte Biographie eines Menschen. Zivilcourage schreiben wir einer Handlung zu, weil sie sich als mutiges Handeln im Sinne bürgerlicher Prinzipien verstehen läßt. Diese Zuschreibung verliert ihre Berechtigung auch dann nicht, wenn die Akteure selbst ihr Handeln nicht unmittelbar aus einer prinzipiellen Perspektive, sondern eher als spontanen Ausdruck der Fürsorge und des Mitgefühls erlebten. Es gehört gerade zum Merkmal mancher Handlungsformen der Zivilcourage, daß

keine prinzipielle Forderung erhoben, sondern ein tätiges Beispiel für ein Prinzip gegeben wird. Diese Fälle der Zivilcourage unterscheiden sich durch ihren *impliziten* Modus vom *expliziten* Eintreten für bürgerliche Prinzipien. Allerdings muß sich ein solches Handeln, das wir als impliziten Modus von Zivilcourage verstehen, auch im Selbstverständnis der Akteure als Handeln im Sinne bürgerlicher Prinzipien rekonstruieren lassen.

In einem kantischen Sinn ist Zivilcourage eine Tugend, insofern sie sich in verdienstlichen, nicht-erzwingbaren Handlungen ausdrückt. Anders als bei Kants Tugendpflichten bezieht sich diese Eigenschaft aber nicht allein auf das interne Kriterium der moralischen Gesinnung des Handelnden. Verdienstlichkeit in dem hier gemeinten politischen Sinn bezieht sich nicht auf die moralische Reinheit der inneren Gesinnung, sondern auf die Besonderheit der Handlungssituation. Als integrative Kraft ist Zivilcourage nicht erzwingbar, weil der situative Konflikt zwischen dem persönlichen Selbsterhaltungsinteresse und dem Eintreten für bürgerliche Prinzipien ungewöhnlichen Mut und Gemein Sinn verlangt. Als innovative Kraft läßt sich Zivilcourage sowenig erzwingen wie neue Einsichten überhaupt, denn sie erfordert ja gerade ein Orientierungsvermögen, das nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

Zivilcourage ist nicht mit einem heroischen, sondern eben mit einem bürgerlichen Selbstverständnis der Handelnden verbunden und erfordert dennoch ungewöhnliche Fähigkeiten, weil gerade dieses Selbstverständnis auf dem Spiel steht. Zivilcourage als individuelle politische Tugend ist gewissermaßen eine sittliche Ausfallbürgschaft für die politischen Institutionen der Gesellschaft; ein Handeln, das auf Mut, Gemein Sinn und Orientierungsvermögen zugleich beruht und als solches nicht selbst wieder als allgemeine Regel institutionalisierbar ist.