

Jürgen Habermas*

Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit

Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019

<https://doi.org/10.1515/dzph-2019-0055>

Abstract: Ever since Hegel made poignant the difference between morality and ethical life (“Sittlichkeit”), philosophical discourse in the traditions that developed subsequently, up to and including the Frankfurt school, has oscillated between those poles. This paper starts out with a short exposition of autonomy as one of the few large-scale innovations in the history of philosophy and then proceeds to discuss Hegel’s concept of “Sittlichkeit” and the objections to be raised against it from a Kantian point of view. Political theory, however, has to move beyond pure normativism and consider actual social relations of power, as Marx disclosed. Mapping out this winding trajectory from Kant to Marx provides some perspective that may be illuminating for challenging present-day issues.

Keywords: morality, ethical life, Sittlichkeit, Kant, Hegel, Marx

Das gar nicht originelle Thema des heutigen Abends erinnert mich an eine Episode während eines denkwürdigen Hegelkongresses in Stuttgart, zu dem Dieter Henrich, gewissermaßen als Höhepunkt, auch die analytische Avantgarde der amerikanischen Philosophie eingeladen hatte – neben Richard Rorty und Ian Hacking hielten Quine, Davidson und Putnam Vorlesungen. Nach meinem Vortrag kam Rorty auf mich zu und meinte, freundschaftlich kopfschüttelnd: „You Germans keep floating between Kant und Hegel.“ Ich tat mein Bestes, ihm zu erklären, dass einige von uns sogar zwischen Kant, Hegel *und* Marx hin- und hergehen, weil wir glauben, dass in diesen historisch überlieferten Argumenten immer noch Antworten auf systematische Fragen zu finden sind. Damals stand der Kongress übrigens unter der Frage: Kant *oder* Hegel? Und diese Frage hat ihre

*Kontakt: Jürgen Habermas, c/o Suhrkamp Verlag, Linienstraße 34, 10178 Berlin; info@suhrkamp.de

polarisierende Kraft bis heute behalten, auch unter denen, die sich gemeinsam auf Adorno und die erste Generation der Frankfurter Schule beziehen.

Zwischen den Ausdrücken „Moralität“ und „Sittlichkeit“ besteht, wörtlich betrachtet, kaum ein Bedeutungsunterschied. In „Moralität“ klingen die alt-römischen *mores* an, „Sittlichkeit“ ist die Übersetzung des griechischen *ethos*, das sich als die Lebensweise einer Stadtbevölkerung vom *nomos*, dem gesetzten Recht, unterscheidet. Der Begriff der Moralität hat gegenüber den „guten Sitten“ erst durch Kant seine Strenge erhalten, weil er seitdem die Kehrseite des Begriffs der Autonomie ausdrückt. Aus dieser umstürzend neuen Konzeption der Bindung der eigenen Willkür an eine vernunftgeleitete Selbstgesetzgebung ergibt sich nämlich der Begriff von moralischen Geboten, die einen Anspruch auf unbedingte Nachachtung erheben. Hegel wollte zwar das Konzept einer Freiheit, die sich aus Vernunft ihre Gesetze gibt, beibehalten; aber zu unrealistisch erschien ihm ein abstraktes Sollen, das sich den bewährten Gewohnheiten ohnmächtig entgegenstellt. Am Ende wird der Streit darum gehen, ob man in der Sphäre von Staat und Gesellschaft, die Hegel vor Augen hat, dem Realismus der Sittlichkeit Rechnung tragen kann, ohne dem Einspruch der moralischen Kritik das letzte Wort zu entziehen. Ich werde mit dem gar nicht so schwierigen Begriff der Autonomie – einer der drei oder vier wirklich großen Innovationen in der gesamten Geschichte der Philosophie – beginnen (1); sodann werde ich an Hegels Konzept der Sittlichkeit und an den Einwand erinnern, den Kant dagegen erheben kann (2). Aus dieser Diskussion ergibt sich ein Zwischenergebnis, das ich kurz resümieren werde (3). Die politische Theorie bleibt allerdings einem kurzatmigen Normativismus solange verhaftet, wie sie nicht die politisch wirksamen *sozialen* Machtverhältnisse berücksichtigt, die Marx aufdeckt (4). Aus diesem kurvenreichen Diskurs von Kant bis Marx ergeben sich abschließend die Gesichtspunkte, unter denen wir auch eine aktuelle Herausforderung der Gegenwart vielleicht etwas besser verstehen können (5).

1

Kant setzt, wie wir alle wissen, dem Prinzip der Selbstliebe das Sittengesetz in Gestalt des kategorischen Imperativs entgegen: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Die Vernünftigkeit moralischer Handlungsnormen soll also darin bestehen, dass diese im Interesse aller Betroffenen *allgemeine Geltung* verdienen. Interessanterweise verzichtet Kant auf eine umständliche *Begründung* dieses Grundsatzes, weil dieser sich wie von selbst aus der Grammatik der Sprache der

Transzendentalphilosophie ergibt. Die *Kritik der praktischen Vernunft* zehrt insofern von einer Vorleistung der *Kritik der reinen Vernunft*, als Kant darin schon die theoretische Vernunft performativ, nämlich als Vollzug von Operationen einer sich selbst Gesetze gebenden Subjektivität begriffen hatte. An die Stelle jener allgemeinen Regeln der Synthesis, nach denen das erkennende Subjekt Einheit in der Mannigfaltigkeit der Empfindungen herstellt, können deshalb beim Übergang vom theoretischen zum praktischen Gebrauch der Vernunft zwanglos allgemeine praktische Gesetze treten. Bei diesem Schritt besetzt Kant allerdings den Begriff der „Allgemeinheit“ eines „Gesetzes“ mit Konnotationen, die Rousseau in Zusammenhängen der *politischen* Gesetzgebung eingeführt hatte. Er versteht „Gesetzesallgemeinheit“ nicht im *semantischen Sinn* der allgemeinen Formulierung des Gesetzes, sondern in dem *pragmatischen Sinn* einer *inhaltlichen* Gleichbehandlung aller Fälle, auf die das Gesetz möglicherweise angewendet werden könnte. Unter dem moralischen Gesichtspunkt sollen wir prüfen, ob eine Handlungsnorm als das verfahrensgerecht erzielte Ergebnis eines – stillschweigend immer schon republikanisch gedachten – Gesetzgebungsprozesses *vorgestellt* werden kann. Dieses Verfahren verlangt eine Operation begründeter Verallgemeinerung bei inklusiver Beteiligung aller potentiell Betroffenen, sodass nur die Maxime zum Gesetz werden kann, die alle *wollen* können.

Nun ist aber ein derart allgemeines Gesetz nur gleichermaßen gut für jeden, wenn alle tun, was sie tun *sollen*. Während die *Allgemeinheit* moralischer Gebote den *Vernunftaspekt* betrifft, betrifft die *Sollgeltung* den *Aspekt der Willensfreiheit*. Die Pointe besteht nun darin, dass beide Aspekte im Begriff der Autonomie miteinander verschränkt werden. Kant geht davon aus, dass wir uns des Faktums des allgemeinen Sittengesetzes, also des eben erläuterten *Verfahrens*, intuitiv schon bewusst sind, aber erst im Licht des strengen Sollens die Unausweichlichkeit der Alternative erkennen, uns zwischen Maximen der Selbstliebe und der praktischen Vernunft *zu entscheiden*. Wir stecken in der Haut eines – wie auch immer vernunftbegabten – *Naturwesens*. Im Lichte dieses ganz natürlichen Egoismus begreifen wir, dass wir aus freiem Willen handeln, wenn wir *unsere Willkür an Gesetze binden*, die wir uns aus praktischer Einsicht *selbst gegeben* haben. Dabei müssen wir die *kognitive* Stufe der vernünftigen Einsicht von der *volitiven* Stufe des Entschlusses, dieser Einsicht unter allen Umständen zu folgen, unterscheiden: Beides sind Stufen der Freiheit. Die praktische Vernunft kann nämlich die guten Gründe einem vernünftigen Subjekt nicht einfach aufzwingen. Gewiss, Gründe *nötigen* ein Vernunftwesen, aber sie *nötigen* dieses Subjekt, das sich seines „Ja-oder-nein-sagen-Könnens“ nicht entledigen kann, zu einer *Stellungnahme*. Schon unter dem Vernunftaspekt *allein* verrät sich deshalb ein schwaches Moment der Freiheit (das beispielsweise bei der strafrechtlichen Abwägung der Zurechenbarkeit einer Handlung in die Waagschale fällt). Darüber hinaus muss

sich aber unsere Willkür von diesen *als richtig erkannten* Gründen *binden* lassen. In diesem zweistufigen Sinne meint Autonomie *einsichtige Selbstbindung* – die Bindung der eigenen Willkürfreiheit an Handlungsnormen, die wir aus Gründen praktischer Vernunft für richtig halten.

Kant war Zeitgenosse der Französischen Revolution und konnte seinen Rousseau bereits im Lichte dieses historischen Ereignisses interpretieren; schon im Gründungsakt dieser Verfassung hat er einen Akt der Verwirklichung moralischer Gehalte gespürt. Aber unter Voraussetzungen seiner Transzendentalphilosophie hatte er die bahnbrechende Idee der vernünftigen Freiheit einem intelligiblen Ich vorbehalten, sodass die Legalität jener neuen *Rechtsordnung* nur das blasse Spiegelbild der Moralität bleiben musste – bloß ein Schattenriss des intelligiblen Reichs der Zwecke in der Welt der Erscheinungen. Das ändert sich mit Hegel, der mit seinem Konzept der Sittlichkeit dem schon von Kant eingeführten Begriff des „ethischen Gemeinwesens“ klare und realistische Konturen verleiht.

2

Hegel ist mehr als eine Generation jünger als Kant. Als Zeitgenosse kann er sowohl die Entstehung des nationalen Bewusstseins der europäischen Völker aus dem Geist der Romantik wie auch die wirtschaftliche Mobilisierung ihrer Lebensverhältnisse im frühen Industrialismus beobachten. Gleichzeitig nimmt er den Aufstieg der historischen Geisteswissenschaften und die Anfänge der Politischen Ökonomie wahr. Unter den großen Philosophen ist er der erste, der das neue „historische“ Denken ernst nimmt. Er entdeckt in Gesellschaft, Kultur und Geschichte den Eigensinn der symbolischen Gestalten des objektiven Geistes. Diese Sphäre der Sittlichkeit untersucht er in einer Rechtsphilosophie, die die Theorie der Gesellschaft und die Staatstheorie einschließt. Damit holt er einerseits die kantische Welt des Intelligiblen aus dem Jenseits von Raum und Zeit zurück in die historische Zeit und den sozialen Raum; aber im spekulativen Gegenzug zu dieser „Detranszendentalisierung“ lässt er andererseits die *symbolisch verkörperte Vernunft* auch wieder in der Dynamik der Selbstbewegung eines „absoluten“ Geistes aufgehen. Immerhin wird das einzelne moralisch urteilende und handelnde Subjekt jetzt aus seinen lebensgeschichtlichen und historischen Bildungsprozessen begriffen. Das ist sozusagen der realistische Gewinn der Detranszendentalisierung. Dafür büßt dieses individuelle Subjekt jedoch, gegenüber der Dynamik eines *überlegenen* objektiven Geistes, seine im kantischen Sinne begriffene Autonomie ein. Die moralischen Gerechtigkeitsmaßstäbe, die sich im Protest des verletzten Einzelnen zu Wort melden können, treten die Autorität des letzten Wortes

an einen überindividuellen Geist ab, der sich in der Sittlichkeit sozialer Lebensformen artikuliert.

Wenn Hegel über dieses Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit urteilt, nimmt er freilich gegenüber Kant einen Wechsel sowohl in der *methodischen Einstellung* als auch in der *Fragestellung* vor. Während Kant die Perspektive eines Beteiligten einnimmt, der prüft, welche Norm jeweils gültig ist und auf einen gegebenen Konflikt Anwendung findet, zieht sich Hegel in die Rolle eines theoretischen Beobachters zurück; er will nämlich die sittliche Verfassung eines existierenden Gemeinwesens unter einem normativen Gesichtspunkt beurteilen. Und zwar nimmt er die Einstellung eines rational rekonstruierenden Beobachters ein, der wissen will, ob die Beteiligten selbst im Vollzug ihrer sozialen Praktiken ihr eigenes und ihr gemeinsames Leben mehr oder weniger „gut“ finden können. Dabei ist es der Philosoph, der letztlich beurteilt, in welchen Konstellationen sich die Bürger sollten wohlfühlen *dürfen*. Aus dieser veränderten Perspektive stellt Hegel eine ganz andere Frage als Kant. Ihm geht es nicht um Fragen der Gerechtigkeit, sondern um die *Bedingungen der gelingenden sozialen Integration eines Gemeinwesens*. Statt einer Begründung dessen, was moralisch richtig ist, interessiert ihn die Einbettung der Moral in ein Netzwerk verlässlicher Beziehungen reziproker Anerkennung, das entweder – nach dem Vorbild eines intakten Familienlebens – die Gestalt einer *informell eingewöhnten* und Vertrauen stiftenden Lebensform oder aber die *rechtlich-formelle* Gestalt eines in sich befriedigten politischen Gemeinwesens, eben des Staates, annimmt.

Nun hatte Hegel für diese Phänomene des gelingenden Zusammenlebens tatsächlich einen schärferen Blick als Kant. Er beobachtet das politische Gemeinwesen mit der historisch eingeübten Sensibilität und dem klinischen Blick für die wechselnden Konstellationen zwischen der *Einzigartigkeit* der individuellen Personen, der jeweils *besonderen* Ausprägung ihrer historischen Lebensformen und der *abstrakten Allgemeinheit* der moralischen und rechtlichen Regulierungen des gesellschaftlichen Verkehrs. Nur ein balanciertes Verhältnis zwischen Einzelnem, Besonderen und Allgemeinen ermöglicht die Ausbildung moderner Gesellschaften zu einer „sittlichen“ Totalität. Mit Hegel beginnt der philosophische Diskurs der Moderne, der um die Frage kreist, wie sich im Rahmen einer kapitalistisch mobilisierten und beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen der Solidarität der vertrauten, aber poröser werdenden Herkunftswelten einerseits und den funktionalen Imperativen der wirtschaftlichen Dynamik andererseits stabilisieren lässt. Weil nach Hegels Analyse der „bürgerlichen Gesellschaft“ die wirtschaftliche Dynamik zusammen mit einer wachsenden sozialen Ungleichheit sowohl *Entfremdung* wie auch *Individualisierung* fördert, soll nur die versöhnende Kraft der staatlichen Organisationsgewalt das soziale Band zwischen den immer stärker vereinzelt und egoistisch in sich verkapselten

Individuen zusammenhalten können – aber dies eben nicht nach den abstrakten Gerechtigkeitsmaßstäben seiner einzelnen, aber zusammenwirkenden Bürger.

Kant könnte freilich einwenden, dass die anspruchsvollen Bedingungen für eine gelungene soziale Integration nicht erklären, warum die moralische Stimme des gewissenhaften Einzelnen verstummen soll, sobald die private Rechtsperson die Rolle eines Staatsbürgers oder einer Staatsbürgerin einnimmt, die ihre Stimmen zusammen mit denen ihrer Mitbürger demokratisch zur Geltung bringen. Hegel hat zwar aus der Beobachterperspektive ganz recht damit, dass sich, empirisch betrachtet, das *durchschnittlich* moralische und gesetzeskonforme Verhalten der Bürger nur im Kontext von gemeinsamen Lebensformen stabilisiert. Einer muss dem anderen ein gewisses Grundvertrauen entgegenbringen. Aber aus dieser Tatsache folgt für die Beteiligten selbst keineswegs ein *normativer Vorrang* der gelebten Sittlichkeit vor der *politischen* Gerechtigkeit. Damit erreichen wir den entscheidenden Punkt. Während sich bisher Kant und Hegel gewissermaßen wechselseitig belehrt haben und einer vom andern lernen konnte, kann sich Kant auf eine Anpassung von Gerechtigkeitsansprüchen an Erfordernisse des sozialen Zusammenhalts nicht einlassen – es sei denn, dass eine solche Anpassung nicht allein funktionalen Erfordernissen gehorcht, sondern selbst unter dem moralischen Gesichtspunkt gerechtfertigt ist. Aber diese Prüfung darf aus Kants Sicht nicht einem besser wissenden Philosophen vorbehalten bleiben, sie muss den Bürgern selbst überlassen werden.

Warum sollten die Bürger einer modernen Gesellschaft, wenn sie sich gegen Unrecht empören, jene universalistischen Maßstäbe der Moral, die schon mit den religiösen und metaphysischen Weltbildern der Achsenzeit entstanden sind, *ungeprüft* einem partikularen Guten unterordnen oder anpassen, das sie in ihrer Lebensform angeblich schon realisiert *vorfinden*? Warum sollten die politisch vergemeinschafteten Bürger wesentliche Strukturen ihres „sittlichen“, d. h. ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Lebenszusammenhanges nicht mehr unter dem moralischen Gesichtspunkt als ungerecht kritisieren *und als demokratische Mitgesetzgeber ändern dürfen*? Hegel versagt ihnen aber im Entwurf seiner konstitutionellen Monarchie genau dieses Recht; und zwar nicht aus Gründen einer bloßen Akkommodation an die Zeitumstände, sondern aus fragwürdigen systematischen Gründen. Darin spiegelt sich nämlich ein Misstrauen gegen jene *Selbstermächtigung des Subjekts*, die sich seit der Hochscholastik im Begriff subjektiver Rechte ausgedrückt und im Verlaufe der Entwicklung des modernen Vernunftrechts bis zu Rousseau und Kant schließlich in Menschen- und Bürgerrechtserklärungen artikuliert hat. Hegels Option für Aristoteles gegen Kant verrät den Versuch einer Versöhnung mit jener antiken Gerechtigkeitsvorstellung, wonach eine metaphysisch verankerte, dem Urteil der Bürger entzogene, weil an und für sich seiende Rechtsordnung „jedem das Seine“ zuteilt.

3

Aus unserer heutigen Sicht würde eine Zwischenbilanz vom Stand der Diskussion zwischen Kant und Hegel zwei Punkte hervorheben müssen: Auf der einen Seite hat das von Hegel ernst genommene historische Denken den Anstoß zu einer Detranszendentalisierung des kantischen Autonomiebegriffs gegeben, die der Vernunftmoral und dem Vernunftrecht ihren abstrakten Charakter abstreift (1). Auf der anderen Seite führt die Frage, warum Hegel den Eigensinn der Moralität, auf den sich doch seine eigene Krisendiagnose der bürgerlichen Gesellschaft stützt, der im Staat immer schon existierenden Sittlichkeit unterordnet, auf die Spur eines realistischen Kerns seiner idealistisch überschwänglichen Konzeption der „Vernunft in der Geschichte“ (2).

3.1

Mit der Entdeckung der Gestalten des objektiven Geistes hat Hegel die Detranszendentalisierung der kantischen Welt des Intelligiblen eingeleitet. Gerade wenn wir an der Substanz von Kants epochaler Einsicht festhalten wollen, muss deshalb der Gebrauch der praktischen Vernunft vom inneren Forum des einsamen intelligiblen Ich auf die öffentliche Selbstgesetzgebung der vielen kommunikativ vergesellschafteten Subjekte übertragen werden. Eine solche Detranszendentalisierung der *Vernunftmoral* erklärt, wie die vom Moralgesetz geforderte und dem intelligiblen Ich aufgetragene Operation der Verallgemeinerung zur Aufgabe einer diskursiven Verständigung unter den betroffenen Subjekten selbst, die in Raum und Zeit existieren, gemacht werden kann. Den anspruchsvollen pragmatischen Voraussetzungen einer solchen Argumentations- und Beratungspraxis genügen die Beteiligten dann, wenn sie zu einer gegenseitigen Perspektivenübernahme bereit sind und dem zwanglosen Zwang der besseren Argumente folgen. Bei diesem *geschichtlich situierten* Gebrauch der praktischen Vernunft muss den Beteiligten allerdings die geforderte Inklusion *aller* möglicherweise Betroffenen als *kontrafaktisches* Element bewusst bleiben. Denn nur dieses Element erinnert sie sowohl an die untilgbare Fallibilität ihres Urteils als auch an den antizipatorischen Sinn des moralischen Universalismus: Nur die Freiheit erfüllt den Begriff der Autonomie, von der wir wissen, *dass niemand wirklich frei ist, bevor es nicht alle sind*.

Eine Detranszendentalisierung des kantischen Vernunftrechts, die der der Vernunftmoral entspricht, geht nicht mehr von einer philosophisch *entworfenen* Verfassung aus. Seit den Verfassungsrevolutionen des späten 18. Jahrhundert kann sich die Philosophie vielmehr darauf beschränken, die historischen Ereig-

nisse und die Praktiken der Verfassungsgründung rational zu rekonstruieren. Sie beobachtet, wie die Mitglieder eines künftigen politischen Gemeinwesens oder deren Repräsentanten mit ihrer verfassungsgebenden Praxis die Absicht verfolgen, mit Mitteln des modernen Rechts eine sich selbstbestimmende Assoziation freier und gleicher Rechtspersonen zu „begründen“. Auf diese Weise zeigt sich, dass die Verfassungen demokratischer Rechtsstaaten den kantischen Sinn haben, allen Bürgern die gleiche private und öffentliche Autonomie rechtlich zu gewährleisten.

3.2

Hegel hat nicht erkannt, dass mit dem demokratischen Verfassungsstaat Kants Autonomiebegriff bereits Rechtsgestalt angenommen hatte und aus der Sphäre des Intelligiblen in die Geschichte eingetreten war. Andererseits hatte er gute Gründe, mit dem Begriff der Sittlichkeit auf eine normativ relevante Dimension aufmerksam zu machen, die in der vernunftrechtlichen Rekonstruktion der verfassungsgebenden Praxis nicht berücksichtigt, aber implizit immer schon vorausgesetzt wird. Der Entschluss zu einem solchen Akt reift ja nicht *in abstracto*, sondern in der Bevölkerung eines *existierenden* Gemeinwesens, die sich dazu entschlossen hat, die politische Herrschaft in die eigenen Hände zu nehmen – die Beteiligten sind keine Ansammlung zufällig aufeinander treffender Individuen! Daher werden in jeder Verfassung auch bestimmte historische Umstände und Herausforderungen ihren Niederschlag finden. Trotzdem wird die Tatsache einer vorgängigen informellen Vergesellschaftung der Beteiligten einen expliziten Ausdruck nicht in den Prinzipien und Grundzügen der Verfassung finden. Denn darin geht es um die Gründung von Institutionen, die ganz allgemein die Gerechtigkeit der Ausübung politischer Herrschaft gewährleisten sollen. Diese Intention würde sogar im Ansatz verfälscht, wenn eine existierende Lebensform, sei es in ethnischer, kultureller oder religiöser Hinsicht, in den Rang einer Verfassungsnorm erhoben und festgeschrieben würde.

Gewiss, für den Entschluss zur verfassungsgebenden Praxis und für das Wir-Sagen im Akt der Verfassungsgründung ist ein reziproker Vertrauensvorschuss nötig. Alle betroffenen und alle künftigen Bürger müssen sich *zugehörig* fühlen können. So richtig diese Kritik ist, so wenig reicht sie freilich aus, um den moralischen Sprengsatz der von Hegel selbst einst gefeierten Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte abzulehnen. Denn ohne diese aus Natur- und Vernunftrecht hervorgegangene philosophische Begründung von Maßstäben politischer Gerechtigkeit hätte es auch für die sakrale Legitimation der Ausübung politischer Herrschaft kein *säkulares Äquivalent* geben können. Die von Hegel kritisch

gesehene „moralische Aufladung“ des demokratischen Rechtsstaats ist ganz unvermeidlich, solange wir die Gewährleistung der Autonomie seiner Bürger als dessen *raison d'être* verstehen. Grundsätze der Moral haben ja nicht nur (gemäß Hegels Rechtsphilosophie) im Strafrecht, sondern vor allem im normativen Gehalt der Bürger- und Menschenrechte dadurch, dass sie die Gestalt positiven Rechts angenommen haben, eine *soziale* Geltung erlangt. Mit Grundrechten, die das Rechtssystem (wie in Deutschland allerdings erst seit dem Zweiten Weltkrieg) im Ganzen durchdringen, ist ein vollkommen neuer Spannungsbogen zwischen Norm und Wirklichkeit *in die soziale Wirklichkeit selbst* eingezogen. Dieses normative Gefälle löst eine beunruhigende Dynamik aus, weil sich nun die Kritik an der fehlenden sozialen und politischen Gerechtigkeit bestehender Verhältnisse auf den unausgeschöpften normativen Gehalt von nicht-saturierten Grundrechten und Gerechtigkeitsansprüchen berufen kann. Und damit kommen moralisch-praktische *Lernprozesse* ins Spiel. Die Vernunft prozessiert im Taumel der geschichtlichen Kontingenzen eben nicht in der souveränen Art eines dialektisch durchgreifenden absoluten Geistes, sondern, wie Marx sagt, als Maulwurf – nämlich im Modus der fehlbaren kognitiven, sozialkognitiven und politisch-moralischen Lernprozesse der vergesellschafteten Subjekte selber. Die Ergebnisse solcher falliblen Lernprozesse schlagen sich nicht nur in organisatorisch, technisch und ökonomisch verwertbaren Produktivkräften nieder, sondern ebenso in den mühsamen und stets von Regressionen bedrohten Fortschritten in der Institutionalisierung gleicher Freiheiten.

4

Soweit die Zwischenbilanz, die wir aus heutiger Sicht aus der einschlägigen Diskussion zwischen Kant und Hegel ziehen könnten. Dieser Diskussion hatte freilich schon Marx durch die Radikalisierung von Hegels gesellschaftstheoretischem Blickwechsel eine andere Wendung gegeben. Kritisch gegen Hegel entdeckt er die Spuren einer sozialen Macht, die sich im Herzen der Sittlichkeit selbst verkapselt – und auf diese Weise zur politischen Gewalt werden kann. Marx folgt auf Hegel zeitlich in demselben Generationenabstand, der diesen von Kant getrennt hatte. Als Zeitgenosse der Julirevolution und, vor allem, der scheiternden Revolution von 1848 ist Marx zum kritisch teilnehmenden Beobachter der sozialen Klassenkämpfe und der frühen sozialistischen Bewegungen geworden. Es mag Sie erstaunen, dass ich ausgerechnet ihn für die Kritik an Hegels unglücklichem Versuch, die modernen mit den metaphysischen Rechtsvorstellungen der Antike zu vermitteln, zu Hilfe rufe. Er folgt nämlich seinem Lehrer in der Privilegie-

nung von Aristoteles gegenüber Kant und lässt den Kuddelmudel der normativen Grundlagen seiner eigenen Kapitalismuskritik, milde gesagt, im Dunkeln. Aber Marx ist, nach der Abwicklung des „absoluten Geistes“, derjenige, der am konsequentesten Hegels Fragestellung aufnimmt und gleichzeitig zu seinem schärfsten Kritiker wird. Weil ihn die Religionskritik seiner junghegelianischen Kollegen zu einem grundsätzlichen Misstrauen gegen die sozialintegrative Kraft herrschender Ideen angestiftet hatte, gerät nun die ganze Sphäre der Sittlichkeit unter Ideologieverdacht. Marx und Engels, die Autoren der „Deutschen Ideologie“, übersetzen die Gestalten des objektiven Geistes, die Hegel als eine „zweite Natur“ begriffen hatte, aus den historistischen Begriffen der Volksgeistlehre in die Sprache der Gesellschaftstheorie. Sie begreifen daher das Verhältnis der kommunikativ vergesellschafteten und produktiv tätigen Subjekte zu ihrer sozialen Lebensform nicht mehr hierarchisch als das des subjektiven Geistes zum objektiven Geist. Denn nun begegnen die Subjekte der Umgebung ihrer Gesellschaft und Kultur, in die sie eingebettet sind, nicht mehr als einer erhebenden „zweiten Natur“, sondern als der unterdrückenden und fesselnden Gewalt einer „naturwüchsigen“ Gesellschaftsgeschichte. Dieser Blickwechsel erklärt, warum Marx, wenn nicht der Moral, so doch dem Antrieb der *moralischen* Empörung über die existierende Ungerechtigkeit einer Klassengesellschaft die Kraft zum emanzipatorischem Kampf gegen den *falschen Schein* sittlicher Verhältnisse zutraut.

Hegel hatte die Sphäre der Sittlichkeit eine zweite *Natur* genannt, weil die geschichtlich kontingenten Ordnungen von Kultur und Gesellschaft dem erkennenden Geist mit dem empirischen Widerstand ihres semantischen und normativen Eigensinns begegnen. Aber eine andere oder *zweite* Natur nannte er sie, weil die opake Seite dieser Worte, Texte und Artefakte, dieser Praktiken und Institutionen, Systeme und Traditionen nicht wie die erste Natur die intransparente Gegenständlichkeit von physischen Gegenständen *behält*. Das Opake klärt sich nämlich in dem Maße auf, wie der Interpret am Leitfaden von Gründen hermeneutisch in das Innere, in den Sinn der symbolischen Gegenstände *eindringt*. Es ist ja die vernünftige Kraft von Gründen, mit denen der objektive Geist aus Hegels Sicht dem subjektiven Geist entgegentritt. An dieser Stelle sehen wir auch, warum er den subjektiven Geist dem objektiven Geist unterordnet und ihm das symmetrische Verhältnis der kommunikativ vergesellschafteten Subjekte zueinander und zu ihrem intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhang verweigert hat; zugleich sehen wir, warum der sittliche Lebenszusammenhang des politischen Gemeinwesens gegen den moralischen Einspruch seiner Bürger immun sein sollte: Hegel konnte sich gar nicht vorstellen, dass der objektive Geist, der ja selbst aus kristallisierten Gründen besteht, den subjektiven Geist *mit Gründen* sollte *täuschen* können. Erst Marx fasst den Gedanken der Ideologie, die die Bürger mit Gründen täuschen kann, weil sich die *soziale* Macht derer, die über die Produktionsmit-

tel verfügen, auf intransparente Weise in die von Haus aus transparenten Bildungsmächte der gesellschaftlichen und kulturellen Lebensform eingestiegen hat. Während die politische Macht öffentlich ist, übt eine in Gesellschaft und Kultur verschleierte soziale Macht eine nicht-öffentliche Herrschaft aus, indem sie das freie Flottieren guter Gründe einschränkt und auf diese unauffällige Weise die politisch handelnden Subjekte *am Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit hindert*. Die durch soziale Machtausübung agglutinierten, gewissermaßen verkrusteten Gründe lassen den freien Fluss der öffentlichen Kommunikation gerinnen. Damit entdecken Marx und Engels an Hegels „zweiter Natur“ eine Dimension der „Naturwüchsigkeit“, die auch entgegen manifester Ungerechtigkeit die Stabilität der bestehenden Verhältnisse suggeriert. Der Witz dieses Gedankens besteht nun darin, dass die ideologisch geronnenen Gründe durch kritische Gründe angreifbar sind, weil Ideologien Schranken innerhalb des Raums der Gründe selbst errichten. Marx will mit der ideologiekritischen Aufklärung über „naturwüchsige“ Herrschaftsverhältnisse angeblich „sittliche“ Lebensformen entlarven, die sich nur deshalb stabilisieren können, weil sie gegen die sozialen Tatsachen den effektiven Anschein von halbwegs gerechten Verhältnissen aufrechterhalten. Die Naturwüchsigkeit einer Klassengesellschaft manifestiert sich darin, dass sich die politische Herrschaft als ideologisch verbrämter Sachwalter der gemeinsamen Interessen aller Bürger darstellen kann.

Wenn man sich diese materialistische Aneignung Hegels in den philosophischen Begriffen der vorangehenden Diskussion zurechtlegt und die Naturwüchsigkeit des gesellschaftlichen Prozesses nicht als Naturgesetzlichkeit missversteht, kehrt sich das Verhältnis von Moral und Sittlichkeit um: Die Auflehnung und der Kampf gegen die soziale Ungerechtigkeit von Repression und Ausbeutung müssen die ökonomische Basis für die Überwindung einer gespaltenen Gesellschaft und für einen wirklichen Zusammenhalt des politischen Gemeinwesens erst herbeiführen. Für diese politischen Kämpfe interessiert sich Marx zwar als politischer Intellektueller und Journalist, aber weniger als Theoretiker, und schon gar nicht als politischer Philosoph. Als Forscher nimmt er in der British Library allein den politökonomischen Faden der hegelschen Rechtsphilosophie auf. Und am Ende ist er – so fatalistisch wie Hegel – davon überzeugt, dass nur noch dieselben ökonomischen Krisen, die den Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft besiegeln würden, auch die Kräfte freisetzen werden, die zu einer neuen Form der sozialen Integration führen.

Bekanntlich ist Marx zu moral- und rechtsphilosophischen Überlegungen nach seiner frühen Kritik an Hegels Staatstheorie nicht zurückgekehrt. Ebenso wenig hat er die nach zwei Weltkriegen eingetretene Sozialstaatsentwicklung für möglich gehalten. Schon der junge Marx stellt mit seiner Kritik am hegelschen Staatsrecht die Weichen in eine falsche Richtung. Wie Hegel verkennt er die ver-

fassungsrechtlichen Errungenschaften der bürgerlichen Demokratien mit den Menschen- und Bürgerrechten als ihrem Kern. Er will den Überbau des Staates in eine *vom Recht überhaupt emanzipierte* Gesellschaft auflösen und sieht nicht, dass die Bürger auch in einer von Ausbeutung und Repression freien Gesellschaft über eine privatrechtlich gesicherte *gesellschaftliche* Autonomie verfügen müssten, wenn sie als Staatsbürger ihre öffentlich-rechtlich gewährleisteten *politischen* Freiheiten sollten ausüben können. Das ist natürlich kein Argument gegen seine Kritik der Politischen Ökonomie, mit der Marx eine richtige und bis heute aktuelle Fragestellung verfolgt. Allerdings mag ihn die *normativ anstößige* Naturwüchsigkeit der politischen Klassenherrschaft seiner Zeit dazu verführt haben, den Widerstand jener Art von *faktischer* Naturwüchsigkeit zu unterschätzen, den die *systemische Komplexität* einer weltweit vernetzten kapitalistischen Gesellschaft den Versuchen einer demokratischen Zählung entgegensetzt.

5

Der Durchgang durch die Diskussion von Kant bis Marx lenkt den Blick auf das heute immer noch dominierende Zusammenspiel der drei thematisch hervorgehobenen Elemente: Auch heute muss eine staatliche *Politik der Krisenvermeidung*, die für ausreichende Verwertungsbedingungen des Kapitals sorgt, unter der doppelten Bedingung operieren, sowohl dem Legitimationserfordernis einer *moralisch gehaltvollen* Verfassung wie dem funktionalen Erfordernis des *sozialen Zusammenhalts* alias „Sittlichkeit“ zu genügen. Die Sozialstaaten, die sich während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts herausgebildet haben, müssen einerseits unter Gesichtspunkten der politischen und der sozialen Gerechtigkeit das Interesse breiter Schichten an den rechtlichen und materiellen Voraussetzungen ihrer privaten und öffentlichen Autonomie befriedigen; andererseits sind sie ihrerseits auf die Solidarität ihrer Bürger angewiesen, damit zum einen Mehrheitsentscheidungen von der jeweils unterlegenen Minderheit akzeptiert werden und zum anderen Wahlentscheidungen nicht ausschließlich im kurzfristigen Eigeninteresse getroffen werden. Ein hinreichender Anteil – und zudem *repräsentativer* Anteil – von Bürgern muss willens sein, die Rolle als demokratischer Mitgesetzgeber *auch* gemeinwohlorientiert wahrzunehmen. Und diese, wenn auch nur in kleiner Münze erhobene, Gemeinwohlerwartung hat nur Aussicht auf Einlösung, solange ein befriedigender Grad an sozialer Integration besteht. Allerdings kommt heute ein weiterer Aspekt ins Spiel, der für die klassischen Autoren noch kein Thema gewesen sein konnte: Heute hängt das erforderliche Maß an sozialem Zusammenhalt zwar auch, aber nicht nur von einer Inklusion im Sinne

sozialer Gerechtigkeit ab; inzwischen erstreckt sich die politische Inklusion auch auf die Unterschiede zwischen *kulturellen* Lebensformen und subkulturellen Milieus.

Gewiss, schon die *soziale* Einbeziehung ausgeschlossener oder unterprivilegierter Klassen und Schichten hatte und hat zur Folge, dass sich fremde *kulturelle* Milieus füreinander öffnen müssen, um im Rahmen einer entsprechend erweiterten nationalen Kultur eine gemeinsame Willensbildung der „wir“ sagenden Staatsbürger zu ermöglichen. Aber erst im Zuge der Nationalstaatsbildung sind die Voraussetzungen für jene regionalen Unabhängigkeitsbewegungen und allgemein für jene Kämpfe religiöser, sprachlicher und kultureller Minderheiten entstanden, die kollektive Ansprüche auf die *politische Anerkennung* des Eigensinns ihrer *kulturellen Identität* erheben. In unserem Zusammenhang zählt der Umstand, dass diese Konflikte den Zusammenhalt eines Gemeinwesens und die Solidarität seiner Bürger *auf eine andere Art* auf die Probe stellen als sozialökonomisch verursachte Konflikte. Auch sie verlangen nach sozialer und politischer Gleichberechtigung, aber damit allein sind sie nicht zu befriedigen. Das Konfliktpotential von Lebensformen, die füreinander ihre Integrität wahren wollen, kann letztlich nur durch das Band einer gemeinsamen *politischen Kultur* entschärft werden. Normalerweise verbindet sich mit der kulturellen Diskriminierung auch eine soziale Unterprivilegierung. Aber die Überbrückung normativ geschützter kultureller Abstände erfordert die *kreative Erweiterung* der historisch gewachsenen Mehrheitskultur, die die politische Kultur eines Landes bis dahin bestimmt hat. Sonst könnten sich darin nicht alle Bürger gleichermaßen wiedererkennen. Ein durchaus ambivalentes Beispiel ist die Nationalstaatsbildung in Europa. In diesem langen, von nationalen Bewegungen angestoßenen und administrativ beförderten Prozess sind die regionalen und landsmannschaftlichen Bewusstseinsformationen der zusammenwachsenden Provinzen und „Herrschaften“ zu einem von akademischen Eliten artikulierten, wenn nicht entworfenen Nationalbewusstsein verschmolzen worden. In vielen Fällen hat eine militärisch und wirtschaftlich mobilisierte Bevölkerung im Laufe des 19. Jahrhunderts mit ihrem nationalgeschichtlich vitalisierten Bürgerbewusstsein die in gewisser Weise mental noch leerstehenden Gehäuse der fürstlichen Territorialstaaten ausgefüllt und dadurch erst in Nationalstaaten transformiert. Der künstliche Charakter dieses vom Staat selbst lancierten Bewusstseinswandels erklärt vielleicht etwas von der bellizistischen Gewalt, die der Nationalismus nach außen und gleichzeitig gegen Minderheiten im Inneren freigesetzt hat.

Aber innerhalb *bestehender* demokratischer Gemeinwesen ist die fortschreitende Liberalisierung der politischen Kultur im Zuge von Spannungen des (aus welchen Gründen auch immer) zunehmenden kulturellen Pluralismus das Ergebnis politischer Lernprozesse, die einen moralischen Kern haben; denn dabei dient

der individualistisch-egalitäre Universalismus der Grundrechte als *Schrittmacher* für die funktional notwendige Erweiterung einer *politischen Inklusion* ohne Zwang zur *Assimilation*. Wo der gemeinsame kulturelle Hintergrund fehlt, verlangt die Gleichstellung der Staatsbürger, also die „Moral“ der rechtlichen Inklusion, die Ergänzung um die „Sittlichkeit“ der politisch-kulturellen Einbeziehung, d. h. *die Erzeugung* eines entsprechend erweiterten politisch-kulturellen Selbstverständnisses, das alle teilen können. Mit dieser *Wendung zur Konstruktion* verändert sich jedoch der Begriff der „Sittlichkeit“ selber. Eine politische Kultur, die sich informell um formal schon gewährleistete grundrechtliche Ansprüche auf politische Inklusion erst herausbilden muss, ist nicht länger in der Art eines historisch *gewachsenen* Milieus gegeben; sie muss sich vielmehr – und das ist das Neue – *herauskristallisieren*, ohne mit rechtlichen und administrativen Mitteln *erzeugt* werden zu können. Eine liberal erweiterte politische Kultur ist ein verfassungspatriotisches Gewebe von historisch gesättigten politischen Wertorientierungen, das nur *beiläufig entstehen* kann. Sie wird bestenfalls aus einer staatsbürgerlichen Praxis *hervorgehen*, die alle Bürger *bereits* gemeinsam ausüben.

Damit komme ich zur Pointe meines ziemlich gerafften Durchgangs durch eine Diskussion, die von Kant über Hegel und Marx bis in die rechtspopulistische Gegenwart reicht: Unter den erwähnten Umständen muss sich eine liberale politische Kultur, die für ein hinreichendes Maß an staatsbürgerlicher Solidarität sorgt, ihrerseits aus Erfahrungen speisen, die die Bürger im demokratischen Streit über eine produktive Lösung ihrer gemeinsamen Probleme *schon gemacht haben*. Dabei kann die moralische Empörung über soziale und politische Ungerechtigkeiten als Schrittmacher für die Ausdehnung jener neuen Art politischer Sittlichkeit dienen, die über soziale und kulturelle Abstände hinweg Solidarität zwischen Bürgern *stiftet*. In kulturell pluralistischen Gesellschaften beschreibt diese Dynamik ein Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit, bei dem die kritische Stimme der verletzten Grundrechte die Führung übernimmt.

Diese auf den ersten Blick kulturalistischen Überlegungen sind keineswegs der liberale Luxus einer gehobenen, globalisierungsfreundlichen Mittelschicht; sie entfernen uns nämlich keineswegs von den handfesten sozialen Problemen, die heute im Zuge der kapitalistischen Krisendynamik entstehen. Aus dieser Sicht ermessen wir nämlich erst die Größenordnung des Problems, das die europäischen Völker in unserer Gegenwart lösen müssten, um gegenüber den Imperativen eines weltweit entfesselten Finanzkapitalismus ihre im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung eingebüßten politischen Handlungsfähigkeiten auf transnationaler Ebene wiederzugewinnen. Sie müssten, wenn sie die Bestände ihres zerbröckelnden Sozialstaatsmodells retten und sich dem Trend zu wachsender sozialer Ungleichheit nicht länger um einer abstrakt beschworenen internationalen Wettbewerbsfähigkeit willen unterwerfen wollten, die Vertiefung der

auf europäischer Ebene halbwegs institutionalisierten Zusammenarbeit auf eine nicht ganz kostenlose Weise *vorantreiben*; sie müssten ein politisches Gehäuse, das im Falle der Nationalstaatsbildung vielfach schon bestanden hatte, erst noch hervorbringen. Allein, den nationalen und insbesondere den wirtschaftsnationalen Egoismus ihrer Staaten könnten die Völker erst überwinden, wenn sie das bornierte Bewusstsein ihrer nationalstaatlichen Kulturen durchbrächen. Sie müssten ihre nationalen Öffentlichkeiten *füreinander* öffnen und bereit sein, über nationale Grenzen hinweg ihre Perspektiven *gegenseitig* auszutauschen; denn nur im Zuge grenzüberschreitender Kontroversen über die Lösung gemeinsamer Problemen könnten sie sich auch der gemeinsamen Wurzeln ihrer politischen Kulturen bewusst werden.

Diese Sätze sind im Irrealis formuliert. Denn tatsächlich versiegt heute die Solidarität stiftende Quelle der demokratischen Praxis schon im jeweils eigenen Land. Die politischen Eliten lassen sich bis auf wenige Ausnahmen von einer ideologisch aufgebauchten gesellschaftlichen Komplexität entwaffnen und haben den Mut zu einer *gestaltenden* Politik verloren. Währenddessen haben sich die nationalen Öffentlichkeiten, die von fast allen wirklich relevanten Themen ausgetrocknet sind, in Arenen der Ablenkung und der Gleichgültigkeit, wenn nicht des gegenseitig geschürten nationalistischen Ressentiments verwandelt. Wenn man es bei dieser düsteren Diagnose nicht belassen will, kann man von einem marxistisch aufgeklärten Kant eines lernen: Der Maulwurf der Vernunft ist nur in dem Sinne blind, dass er den Widerstand eines ungelösten Problems erkennt, ohne zu wissen, ob es eine Lösung geben wird. Dabei ist er hartnäckig genug, um sich trotzdem in seinen Gängen weiter voranzubuddeln. Diese Gesinnung hat uns Kant, gleichzeitig mit seinen Einsichten, eingeprägt – ja, seine Philosophie besteht darin, für diese Gesinnung gute Gründe zu sammeln. Und ist das nicht das Großartigste an seiner großartig aufklärenden Philosophie?