

ALEXANDER FILIPOVIĆ

Das demokratische Ethos als Praxis. Der philosophische Pragmatismus und die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt

Zusammenfassung

Der Text befragt den philosophischen Pragmatismus zu der Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt. Ziel ist es, das demokratische Ethos als Praxis zu rekonstruieren, seine Relevanz für eine sozialetische Theorie des gesellschaftlichen Zusammenhalts auszuweisen und dieses pragmatistische Verständnis für weitere christlich-sozialetische Arbeit aufzubereiten. Dafür werden zwei Autoren exemplarisch untersucht: Richard Rorty (1931–2007) und Jeffrey Stout (geb. 1950), die sich beide aus pragmatistischer Perspektive zu politisch-ethischen Fragen geäußert haben. Solidarität erscheint bei Rorty als Rationalität des liberalen Selbstverständnisses der Mitglieder moderner westlicher Demokratien. Stout beschreibt die Demokratie und ihre normativen Grundlagen nicht formal, sondern als material reiche Tradition. Gesellschaftliche Integration wird durch eine gemeinsame ‚Form des ethischen Diskurses‘ ermöglicht. Im Durchgang durch die Texte zeigt sich, dass die politische Ethik des philosophischen Pragmatismus die Begründung normativer Annahmen von Demokratie nicht an externe moralische Aussagen bindet, sondern an die demokratische Praxis selbst. Der gesellschaftliche Zusammenhalt wird durch eine gemeinsame Form des ethischen Diskurses ermöglicht und Solidarität basiert auf dieser tatsächlichen, praktisch wirksamen Berücksichtigung Anderer als Mitglieder der gleichen sittlichen Gemeinschaft.

EINLEITUNG

Der philosophische Pragmatismus sucht die Antwort auf die Frage, welche Ressourcen und Potentiale die moderne Gesellschaft für ein gutes und gerechtes Zusammenleben der Menschen benötigt, *in der Reflexion auf die demokratische Praxis*. Diese Herangehensweise geht von einem besonderen Zusammenhang von Sozialetik und gesellschaftlicher Praxis aus. Um das zu erläutern, muss die grundsätzliche Bedeutung von ‚Praxis‘ für die Ethik nicht eigens betont werden. Ethik ist praktische Philosophie – die klassische Berücksichtigung der Praxis als Zielpunkt der Ethik und der moderne kantische Primat der praktischen Vernunft, also die praktische Struktur von theoretischen Begriffen, stellen die Basis für das sozialetische Denken dar. Die Bedeutung der Praxis geht für den Pragmatismus aber darüber hinaus: Das Wissen der Praxis ist nicht nur dem Wissen der Theorie zeitlich vorgängig, sondern das Wissen der

Praxis „liefert den Grund von deren Gültigkeit“¹. Hinzu tritt die Kategorie des Sozialen: Menschliche Erkenntnis ist eine soziale Praxis und ist insofern abhängig von Formen des sozialen Lebens. Dieser erkenntnistheoretische Primat der Praxis führt zu veränderten Perspektiven auf jeden philosophischen Gegenstand und damit auch zu veränderten Perspektiven theologischer Ethik.² Daraus folgt, um einige übliche Urteile und Vorurteile aufzunehmen, sicher nicht die Unmöglichkeit von Metaphysik, die Aufgabe des Wahrheitsbegriffs oder die Verabschiedung der Möglichkeit von Kritik.

Die mittlerweile auch in Deutschland zu beobachtende Renaissance des philosophischen Pragmatismus lässt sich als Ergebnis einer Unzufriedenheit mit einer (auch theoretisch) praxisfernen Philosophie und Soziologie verstehen. Philosophie und Soziologie, aber auch andere Disziplinen im kulturwissenschaftlichen Bereich, erweisen sich im Moment der Übernahme pragmatistischer Denkweisen und Methoden als praktische Wissenschaften, die ein Interesse haben an der Überwindung von (politischen) Problemen des menschlichen Miteinanders.

Hat man erst einmal akzeptiert, dass der philosophische Pragmatismus keinesfalls als krude Nützlichkeits- und Machbarkeitsphilosophie oder als naive Absage jeder Metaphysik missverstanden werden kann, so erweist sich der Pragmatismus als lohnende Perspektive christlich-sozial-ethischen Denkens, da hier eine erkenntnistheoretisch und methodisch einheitliche politisch-praktische Orientierung das gesamte wissenschaftliche (Bezugs-)Feld christlicher Sozialethik gründiert.

Die Beschäftigung mit pragmatistischen Autoren wie Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Georg Herbert Mead, Richard Rorty, Hilary Putnam und Robert Brandom in der deutschsprachigen christlichen Sozialethik ist eher selten. Deutliche inhaltliche Anknüpfungspunkte bieten sich aber an zum Beispiel mit der feministischen Theologie in den Vereinigten Staaten³, einer (sozial)ethischen Rezeption der Prozesstheologie

¹ *Helmut Pape*, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist 2002, 9.

² Dies kann hier nicht eigens thematisiert werden. Vgl. zur Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses auch unter Berücksichtigung pragmatistischer Perspektiven als Selbstkritik der praktischen Vernunft *Stephan Goertz*, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg 2004. Zum erkenntnistheoretischen Primat der Praxis im philosophischen Pragmatismus siehe vor allem *Helmut Pape*, Der dramatische Reichtum, 9 (auch als Einleitung in den philosophischen Pragmatismus geeignet).

³ Vgl. *Rebecca S. Chopp*, From Patriarchy into Freedom: A Conversation between American Feminist Theology and French Feminism, in: *Graham Ward* (Hg.), The Post-

Alfred North Whiteheads (die wesentlich von Dewey inspiriert ist)⁴ und nicht zuletzt mit der theologisch-ethischen Beschäftigung mit dem Werk von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, insofern darin selbst pragmatistische Autoren rezipiert werden.⁵ Die sozialetische Reflexion auf Praxis und allgemein die Fundierung einer kontextuellen und hermeneutischen christlichen Sozialetik beinhalten nicht selten einige implizite pragmatistische Überzeugungen.⁶

Die auf einer Verkettung von Missverständnissen beruhende Rezeption des Pragmatismus in Deutschland⁷ verhinderte wohl bis jetzt eine systematische Beschäftigung mit dem philosophischen Pragmatismus im Fach. Die Renaissance des Pragmatismus in wichtigen Bezugswissenschaften christlicher Sozialetik stellt hier eine Herausforderung dar. Die Motivation einer christlich-sozialetischen Hinwendung zum philosophischen Pragmatismus ergibt sich aber nicht nur aus diesem äußeren Grund. Leitend ist die Überzeugung, dass inhaltlich von dieser Begegnung etwas zu erwarten ist. *Dass* das so ist und *worin* das besteht, muss freilich in der Durchführung gezeigt werden. In diesem Text werden versuchsweise politisch-ethische und soziologische Texte des Pragmatismus für die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt herangezogen.⁸

modern God. A Theological Reader, Oxford 1997, 235–248, 238. Vgl. auch *Rebecca S. Chopp*, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*, New York 1989.

⁴ Vgl. *Michael Schramm*, *Prozestheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A. N. Whiteheads*, Freiburg 1991.

⁵ Die christlich-sozialetische Rezeption geschieht aber nicht in der Absicht, die pragmatistischen Quellen dieser Beiträge (bei Apel vor allem Charles S. Peirce und bei Habermas vor allem George Herbert Mead) zu untersuchen, sondern eher im Interesse an einer modernen Lesart kantischer Ethik. Insofern ist die Wende zur Pragmatik (vgl. etwa *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, 2. Aufl., Frankfurt 1988, 160–192) nicht mit einer Wende zum Pragmatismus zu verwechseln und die Theologie hat sich systematisch, wenn überhaupt, bisher vor allem mit Ersterer beschäftigt.

⁶ Vgl. z. B. *Matthias Möhring-Hesse*, *Theozentrik. Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, Freiburg 1997; *Dietmar Mieth*, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, 4., überarb. und erg. Neuauf., Freiburg 1999; *Marianne Heimbach-Steins*, *Sozialetik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 46–64; *Christof Mandry*, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002.

⁷ Vgl. *Hans Joas*, *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in: *Ders.*, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, 2. Aufl., Frankfurt 1999, 114–145.

⁸ Auf eine Problematisierung der Anschlussstellen und -hindernisse zwischen philosophischem Pragmatismus und christlicher Sozialetik wird hier verzichtet. Eine größere Forschungsarbeit zum philosophischen Pragmatismus als Gesprächspartner christlicher Sozialetik ist in Arbeit und soll 2011 abgeschlossen werden. Einige erste grundlegenden Überlegungen, welche Konturen eine pragmatistische christliche Sozialetik unter

Die *These* der folgenden Überlegungen ist diese: Das Ergebnis der Reflexion demokratischer Praxis begründet die Gültigkeit einer ethischen Theorie des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Mit seinen pragmatistischen Überlegungen verfolgt der Text also ein theoretisches, näherhin ein wissenschaftlich-sozialethisches Interesse. Das Ziel ist es, das demokratische Ethos als Praxis zu rekonstruieren und seine Relevanz für eine sozialethische Theorie des gesellschaftlichen Zusammenhalts auszuweisen und für weitere christlich-sozialethische Arbeit aufzubereiten. Dafür sollen zwei Autoren exemplarisch untersucht werden: Richard Rorty (1931–2007) und Jeffrey Stout (geb. 1950), die sich beide aus pragmatistischer Perspektive zu politisch-ethischen Fragen geäußert haben. Diese Vorschläge sollen untersucht werden anhand der Frage, wie sie sich zum Problem des gesellschaftlichen Zusammenhalts verhalten. Die Auswahl begründet sich auch daher, dass mit Rorty ein Protagonist des sogenannten Neo-Pragmatismus Berücksichtigung findet, der der Motor der aktuellen Renaissance des Pragmatismus ist, und mit Stout ein New-Pragmatist vorgestellt wird, der sich jenseits der neo-pragmatistischen Debatten, in denen es um die richtige Auslegung der klassischen Pragmatisten geht, positioniert und zudem religionsphilosophische Perspektiven einbringt.⁹ Notwendig ist im Gang der Überlegungen bei Stout eine Darstellung des Demokratieverständnisses von John Dewey.

anderem auszeichnet, sind bereits angedeutet in *Alexander Filipović*, Die Kritik an der Unterscheidung von Sein und Sollen im Pragmatismus, in: *Pädagogische Rundschau* 62 (2008), 107–114.

⁹ Die Berücksichtigung von Rorty für spezifisch politisch-ethische Fragen aus der Perspektive des philosophischen Pragmatismus ist durchaus heikel. Seine Verbindung von Romantizismus, Postmodernismus, Pragmatismus und Liberalismus scheint sich zu weit von den klassisch-pragmatistischen Motiven zu entfernen. Mit einiger Berechtigung wird er daher von Kennern des amerikanischen Pragmatismus, z. B. im Werk von Hans Joas, weitgehend ignoriert. Auch eine Kritik an Rorty mit den Argumenten von Jeffrey Stout wäre interessant und aussichtsreich. Hier ist aber das Ziel nicht eine Kritik, sondern die Suche nach weiterführenden Aspekten zur Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt, die meines Erachtens bei Rorty durchaus zu finden sind. Vgl. für eine Kritik an Rortys politisch-ethischer Konzeption z. B. *Nancy Fraser*, *Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy*, in: *dies.*, *Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis 1989, 93–110; aus dekonstruktivistischer Sicht *Chantal Mouffe* (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien 1999 und die Hinweise in *Thomas Noetzel*, *Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty*, in: *André Brodacz* (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, Opladen 2001, 225–251. Speziell zum problematischen Status von Rortys Metaphysikkritik und der romantischen Rekonstruktion von Individualität vgl. *Michael Hampe*, *Die Vervollkommnung der Einzelnen. Richard Rortys Metaphysikkritik und seine romantische Konzeption des Individuums*, in: *Ders.*, *Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt 2006, 155–181.

1. SOLIDARITÄT ALS NORMATIVE IDEE?
RORTYS ANTWORT AUF DIE FRAGE NACH DEM
GESELLSCHAFTLICHEN ZUSAMMENHALT

Richard Rorty hat einen großen Teil dazu beigetragen, dass der philosophische Pragmatismus in zeitgenössischen philosophischen und allgemein geisteswissenschaftlichen Debatten eine Rolle spielt. Seine Philosophie ist wesentlich beeinflusst von Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger und John Dewey – die drei Denker nennt er die wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Mit seinem 1979 erschienen Buch *Philosophy and the Mirror of Nature*¹⁰ hat er die Erkenntnistheorie pragmatistisch gewendet, indem er Handlung und Erkenntnis nicht als unabhängig voneinander analysierbare Sphären betrachtet.

1.1 Liberalität und Solidarität und die Verbesserung
demokratischer Verhältnisse

Für die Frage, was die Gesellschaft zusammenhält, wird man am ehesten fündig in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität*¹¹ – wobei ‚Kontingenz‘ und ‚Ironie‘ schon signalisieren, dass Solidarität als integrations- und politikrelevante normative Idee nicht traditionell gefasst wird. Rorty schwebt eine Gesellschaft vor, „die man als Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern zum Zweck des wechselseitigen Schutzes, nicht als Versammlung von Seelenverwandten sehen sollte, die sich einem gemeinsamen Ziel vereint haben“¹². Der Ausdruck „Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern“ verdeutlicht Rortys liberale Grundhaltung. Der Rortysche Liberalismus ist keine bloß formale Vorstellung, sondern benennt inhaltliche Kriterien, die als Charakterisierung dieser Arbeitsgemeinschaft verstanden werden können:

„Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn ihre Ideale durch Überzeugung statt durch Gewalt, durch Reform statt durch Revolution, durch freie, offene Begegnung gegenwärtiger sprachlicher und anderer Praktiken mit Vorschlägen für neue Praktiken durchgesetzt werden. Das heißt aber, eine liberale Gesellschaft hat kein Ziel außer der Bereitwilligkeit, abzuwarten, wie solche Begegnungen ausgehen, und sich dem Ausgang zu fügen.“¹³

¹⁰ Dt. *Richard Rorty*, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* (1979), Frankfurt 2003.

¹¹ *Richard Rorty*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt 1989.

¹² *Richard Rorty*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 108.

¹³ Ebd. 109f.

Hier deutet sich schon an, dass Rortys Liberalismusverständnis verschiedene Ideale miteinander verknüpft.¹⁴ Die im Zitat anklingenden politischen Ideale der liberalen Gesellschaft spiegeln sich auf der moralischen Ebene als die Überzeugung, dass auf Grausamkeiten gegenüber anderen Menschen zu verzichten ist. Liberalismus wird vor allem in den jüngsten Schriften Rortys gleichsam zu einer Chiffre für Solidarität als Empfindsamkeit für das Leiden anderer. Hinzugenommen werden muss ferner auch das liberale Ideal der „Sicherung eines möglichst weiten Raumes zur individuellen Selbstentfaltung“¹⁵. Das demokratische Ethos kristallisiert in dieser Weise in einem Begriff der Liberalität. Als Praxis ist dieses Ethos nicht einem integrierenden vorab identifizierten oder fundamental begründeten Ziel verpflichtet, sondern besteht in der Entwicklung und in dem Ausprobieren neuer politischer Institutionen, die besser sind als die alten. Bei Rorty ist das demokratische Ethos eines der Solidarität als Mitgefühl, das als liberales praktisch werden muss, um „das Fortdauern der Grausamkeit in sozialen Einrichtungen zu verhindern“¹⁶.

Richard Rorty hat zum Beispiel durch seine Kritik an der US-amerikanischen Anti-Terror-Politik¹⁷ selbst gezeigt, dass die Verbesserung politischer Institutionen nicht ‚wie von selbst‘ vonstattengeht, sondern politisches Engagement benötigt. Rorty verdeutlicht an vielen Stellen, dass das politische Ideal der liberalen Demokratie getragen wird durch Bedingungen unterschiedlicher Art: Freiheit von Presse und Forschung, gute Bildung, Frieden, politische Einflussmöglichkeiten.¹⁸ Eine wesentliche Rolle für die durchaus notwendige Verbesserung der liberalen Demokratie kommt der öffentlichen Diskussion zu, da als politische Legitimierungsinstanzen nur Diskurse infrage kämen.¹⁹ Rorty setzt aber im Gegensatz zu

¹⁴ Vgl. dazu *Bärbel Frischmann*, Richard Rortys politische Philosophie, in: *Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2003), 51–74, 56.

¹⁵ *Bärbel Frischmann*, Richard Rortys politische Philosophie, 51–74, 56.

¹⁶ *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 119. Ins Auge fällt hier, dass der Solidaritätsbegriff im Vergleich zum christlich-sozialethischen Verständnis (vgl. *Johannes Paul II.*, *Sollicitudo rei socialis*, in: *K. A. B. – Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands* [Hg.], *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. Mit Einf. von Oswald von Nell-Breuning, Johannes Müller. 8., erw. Aufl., Bornheim 1992, 619–687, Nr. 38) recht schwach ausfällt. Zwar macht auch Rorty darauf aufmerksam, dass das Gefühl alleine das politische Setting nicht verändert, aber ein konkreter Vorschlag für die Gestaltung sozialer Institutionen wird in diesem Zusammenhang von Rorty nicht vorgetragen.

¹⁷ Vgl. *Richard Rorty*, Der unendliche Krieg, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 07.09.2002.

¹⁸ *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 110.

¹⁹ *Richard Rorty*, Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 975–988, 983.

Habermas nicht bei rationalen Begründungsstrategien an, sondern zielt auf eine Vergrößerung des „für kompetent gehaltenen Publikums“²⁰.

1.2 Rortys Begründungsskepsis und ihre politisch-ethischen Implikationen

An dieser Stelle kollidiert Rortys eindringliche Betonung des praktisch-politischen Engagements mit seiner spezifischen Kontingenzphilosophie. In den ersten Kapiteln von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* entwickelt Rorty seine schon 1979 in *Philosophy and the Mirror of Nature* grundgelegte These, dass eine traditionelle metaphysische Philosophie mit ihrer Orientierung an Wahrheit und letzter Begründung die wichtigen Probleme unserer Zeit eher verschleppt als löst. Daher empfiehlt er eine post-metaphysische Philosophie, die auf Begründungsprogramme verzichtet und sich mit Neubeschreibungen eher an Freiheit statt an Wahrheit orientiert. Diese Enthaltensamkeit gegenüber Begründungen fußt auf dem sprachphilosophischen Argument, dass uns kein überzeitliches Vokabular zur Verfügung steht, welches uns die Einnahme eines (Äußerungs-)Standpunktes erlauben würde, von dem aus gezeigt werden könnte, welche Rationalitätsformen für Begründungsbemühungen Gültigkeit haben und welche nicht.

Auf die verschiedenen Formen dieses Arguments und den Hintergrund der Rortyschen Kontingenzphilosophie, für die er vor allem Wittgenstein, Heidegger, Nietzsche, Freud und Dewey heranzieht, soll hier nicht weiter eingegangen werden.²¹ Das Argument für die „Abkehr von der Begründungsorientierung“ ist aber in seiner praktischen Relevanz interessant:

„Diese Abkehr wäre effizienter, weil sie uns die Möglichkeit gäbe, unsere Energie auf die Kultivierung oder Erziehung der Gefühle zu konzentrieren. Diese Erziehung sorgt dafür, daß Menschen verschiedener Art einander kennenlernen und nicht mehr versucht sind, in andersartigen Menschen nur quasimenschliche Wesen zu erblicken. Ihr Ziel besteht darin, die Bedeutung von Ausdrücken wie ‚Leute unserer Art‘ oder ‚Menschen wie wir‘ zu erweitern.“²²

²⁰ Ebd.

²¹ Erhellend ist in diesem Zusammenhang vor allem die Debatte von Rorty und Hilary Putnam, in der es um eine angemessene Interpretation Deweys geht und die sich gerade an der pragmatistischen Wahrheitstheorie entzündet, die – jedenfalls in der Version, die Rorty zu erkennen meint – Putnam nicht mit vollzieht.

²² *Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *Stephen Shute/Susan Hurley* (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt 1996, 144–170, 155. Rorty findet dieses Argument auch bei der (feministischen) Philosophin Annette Baier, die Hume den Moralphilosophen der Frauen nennt, weil „korrigierte (manchmal durch Regeln korri-

Zunächst aber ist sicher das Unbehagen mit der generellen Enthaltbarkeit gegenüber Begründungsbemühungen festzuhalten, das sich vor allem in der Frage nach dem Selbstwiderspruch äußert, wie man überhaupt noch für eigene Überzeugungen eintreten kann, wenn sie nur relativ gültig sind.²³ Es wäre aber verfehlt, diese Skepsis zum Anlass zu nehmen, Rortys politische Philosophie zu ignorieren. Allein sein so energisches Plädoyer für ein praktisch-politisches Engagement steht ja in einer bemerkenswerten Spannung zu seiner radikalen Kontingenzphilosophie und kann damit Hinweise geben, wie in der modernen pluralen Gemeinschaft eine demokratische Politik möglich ist. Die erheblichen politischen Implikationen von Rortys erkenntnistheoretischer Skepsis können also dazu beitragen, die Rolle des demokratischen Ethos als Praxis herauszuarbeiten.²⁴

Wie reagiert Rorty selbst auf den erwähnten Vorwurf des Selbstwiderspruchs, für seine Vorstellungen argumentativ zu werben (sie zu begründen) und zugleich jeder Begründung nur relative Gültigkeit zuzugestehen? Rorty kann dagegen anführen, dass die Frage nach der Begründung sich ihm in dieser Art und Weise nicht stellt, der Vorwurf des Selbstwiderspruchs also auf Vorannahmen beruht, die er nicht teilt. Eine universelle Geltung ist nicht möglich, aber Aussagen, auch seine Aussagen, sind an spezifische Rechtfertigungskontexte gebunden: „Sein Plädoyer für westliche Demokratie kann nur solche Gesprächspartner erreichen, die erstens jene hermeneutische Offenheit praktizieren, von der Rorty selbst spricht, und die zweitens darüber hinaus an der Sicherung und Verbesserung demokratischer Systeme interessiert sind.“²⁵ Kontingenz, Liberalismus und Empfindsamkeit gegenüber fremdem Leid verdichten sich an dieser Stelle in einem Tugendideal demokratischer Subjekte: In Gestalt der Metapher der „liberalen Ironikerin“ skizziert er das in Subjekten verankerte demokratische Ethos. Diese Teilnehmer an der Demokratie sind sich der Kontingenz bewusst; auch und gerade in ihrer Selbstwahrnehmung. In Anknüpfung an Joseph Schumpeters Satz: „Die Einsicht, daß die Geltung der eigenen Überzeugungen nur relativ ist, und dennoch unerschro-

gierte) Sympathie und nicht nach der Erkenntnis von Gesetzen suchende Vernunft das grundlegende sittliche Vermögen darstellt“ (*Annette C. Baier*, Hume, the Woman's Moral Theorist, in: *Eva Feder Kittay/Diana T. Meyers* [Hg.], *Women and Moral Theory*, Totowa 1987, 37–55, 40, dt. zit. nach *Richard Rorty*, Menschenrechte, 144–170, 161).

²³ Vgl. die entsprechende Kritik an Rorty durch *Michael J. Sandel*, Introduction, in: *Ders.*, *Liberalism and its Critics*, New York 1984, 1–11, 11.

²⁴ Neugierig sollte zudem machen, dass der stark an Begründungsfragen interessierte Robert Brandom sein Hauptwerk *Making it explicit* (1994, dt. 2000) Rorty (und Wilfrid Sellars) gewidmet hat und und Jeffrey Stout ihn als einen wichtigen Mentor nennt (*Jeffrey Stout*, *Democracy and Tradition*, 4. Aufl., Princeton 2005, XI).

²⁵ *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 231.

cken für sie einzustehen, unterscheidet den zivilisierten Menschen vom Barbaren“²⁶ erscheint die „liberale Ironikerin“ als Idealbürgerin westlicher Demokratien.

„Den ‚Kern‘ ihrer personalen Identität, ihre Authentizitätsräume des Gewissens, der Sprache, der Moral können sie als Resultat zufälliger gesellschaftlicher Interaktionen und ihrer eigenen Sprachverwendungen, Metaphern, Zuschreibungen begreifen [...]. Diese Fähigkeit zur Selbstrelativierung und Selbstneuschöpfung macht sie zu Idealbürgern der Demokratie, die insbesondere die Kunst benutzen können, um Neubeschreibungen zu erproben und Kontingenz durchzuspielen.“²⁷

1.3 Zur Neubeschreibung von Rationalität als Solidarität und ihrer Quellen

Nimmt man die zentrale Bedeutung des Rechtfertigungskontextes, diese Situierung oder kontextuelle Abhängigkeit des Denkens und Sprechens über politische Fragen ernst, dann geht es auch bei den Menschenrechten nicht um ein (Begründungs-)Wissen, „das theoretisch gewonnen werden könnte, sondern um Handlungspraxis“²⁸. Nicht der umerzieherische Verweis auf eine transzendental rekonstruierte Rationalität (die auf unabhängigen Voraussetzungen gründet) wird das Leid aus der Welt schaffen, sondern allein die Anerkennung anderer als Mitmenschen. So springt an die Stelle eines ungeschichtlichen Vernunftbegriffs die Rationalität *als* Solidarität: „Denn es kommt allein darauf an, wer als Mitmensch zählt, als rationales Wesen in dem einzig relevanten Sinne, der ein Synonym für die Mitgliedschaft in *unserer* sittlichen Gemeinschaft ist.“²⁹

Diese Art der Rationalität ist weder, das lehrt uns die Erfahrung und die Komplexität menschenrechtlicher Probleme, durch den kantischen Hinweis auf die Einheit von Sittlichkeit und Vernunft noch durch den platonisch-idealistischen Verweis auf das wahre Selbst zu verwirklichen. Zwar ist der Verweis auf die entsprechenden Institutionen wichtig; das Wie der Gestaltung findet seine Begründung aber nicht in einem formalen Gerechtigkeitsbegriff. Die schon angedeutete „Kultivierung oder Erziehung der Gefühle“³⁰ zur Ausbreitung unserer Menschenrechtskultur zielt auf

²⁶ Zit. nach *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 87; vgl. auch den dort zu findenden Verweis auf den berühmten Text *Isaiah Berlin*, Two Concepts of Liberty, in: *Ders.*, Four Essays on Liberty, London 1969, 118–172.

²⁷ *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 232, mit Bezug auf *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 110.

²⁸ *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 232.

²⁹ *Richard Rorty*, Menschenrechte, 144–170, 156; Hervorhebungen im Original.

³⁰ Ebd. 155.

den „Fortschritt der Gefühle“³¹ ab, der erreicht werden kann durch Erzählungen und Geschichten (in einem weiten Sinne), wie sie in Literatur (Rorty nennt *Onkel Toms Hütte*) und öffentlicher Leidenskommunikation via Massenmedien³² bewahrt und durch Wiedererzählung aktualisiert werden.

Hier liegt es Nahe, religiöse Inhalte zu thematisieren, womit man aber klar über Rorty hinausgeht: Die situierte Interpretation biblischer Texte, wie sie in Liturgie und Gemeindeleben geschieht, wäre in diesem Sinne eine Quelle der Rationalität als Solidarität, nämlich indem sie Geschichten aktualisiert, die unter anderem deutlich machen können, dass alle Menschen in besonderer Weise als Mitmenschen zählen. Die Freiheit der Meinungsäußerung, der Kunst, der Freiheit sich zu informieren und einer Religion anzugehören und dies jeweils auch praktisch werden zu lassen – diese Freiheiten sind dann im Anschluss an Rorty weniger bedeutsam als einklagbares Menschenrecht, sondern als materiale Quelle demokratischer Praxis, die in Individuen verankert ist und dabei auch ihrerseits Tugenden, zum Beispiel Rortys Ironikerin, voraussetzt.

In diesem Sinne müssten gesellschaftliche und im engeren Sinne politische Institutionen und Strukturen die Kultivierung moralischer Gefühle ermöglichen und fördern. Religionsfreiheit wäre so ein paradigmatischer Fall einer Forderung christlicher Sozialethik als Strukturenethik, der infolge der bisherigen Argumentation aber auch zugleich hinsichtlich eines Ethos der Religionsfreiheit analysiert werden müsste. Dies kann sicherlich mit der christlich-sozialethischen Persongerechtigkeit in einen konstruktiven Zusammenhang gebracht werden, wenn diese die Selbstbeschreibungen von Menschen zu ihrem Ausgangspunkt nimmt.³³

Damit liegt in Rortys politischer Philosophie eine gewisse Individualisierung vor, die die Verantwortung der Subjekte fokussiert und moralische Begründungen an ihre Erfahrungen bindet:

„Begründungen sind dann Beschreibungen der je eigenen Identität, der Wünsche, Absichten, Gefühle usw. Diese Erzählungen sind durch die Hoffnung motiviert, sich anderen verständlich zu machen und im Sinne der eigenen Geschichten zu verändern,

³¹ Rorty verweist hier (*Richard Rorty, Menschenrechte*, 144–170, 161) auf *Annette Baier, A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 1991.

³² Vgl. zur (medien-)ethischen Bedeutung der publizistischen Leidenskommunikation *Alexander Filipović, Persuasive Leidenskommunikation. Für eine humane Anschlussfähigkeit menschlichen Leids*, in: *Zeitschrift für Kommunikationsökologie* 6 (2004), 79–84.

³³ Vgl. zu einer Rekonstruktion des Personprinzips in diesem Sinne *Alexander Filipović, Das Personalitätsprinzip: Zum Zusammenhang von Anthropologie und christlicher Sozialethik*, in: *AKSB* (Hg.), *Am Puls der Zeit. Beiträge zur AKSB-Konventionsdebatte*, Bonn 2008c, 6–26.

seine Metaphern zu den ihrigen zu machen usw., damit aus der ersten Person Singular ein ‚Wir‘ werden kann. Die Praxis zeigt, daß solche Erweiterungen Gesellschaften ausmachen. Dabei ist Empfindsamkeit (Sentimentality) der Schlüsselbegriff; die Individuen sollen für das Leid anderer sensibel bleiben.“³⁴

Die Fruchtbarkeit dieses Entwurfs für sozialetische Fragen nach dem Zusammenhalt moderner Gesellschaften zeigt sich durch die Beachtung der pragmatischen Überzeugung, dass jedes Denken, Handeln und Sprechen in Kontexte eingebunden ist, worauf Rorty immer wieder hinweist. Bezeichnend sind dafür Rortys positive Hinweise auf Rawls' Erläuterungen, dass seine Gerechtigkeitstheorie *die Gerechtigkeitspraxis* in modernen westlichen Demokratien voraussetzt und durch systematisch-begriffliche Arbeit verbessern will. Erhellend ist in diesem Zusammenhang die Anekdote³⁵, dass Karl-Otto Apel in einer Diskussion Rorty immer wieder aufgefordert hatte, seine Haltung und seinen Standpunkt zu begründen, worauf Rorty schließlich antwortete mit der Aussage „I am just an American“.

Rorty vertraut in der Tat auf die Gerechtigkeitspraxis, die sich einstellt, wenn Selbstbeschreibungen ermöglicht werden. Rortys engagierte Argumentationen gegen die Maßnahmen der Bush-Regierung im Zuge des ‚Kampfes gegen den Terror‘ zeigen zugleich deutlich, dass dieses Vertrauen nicht in einem naiven Status verbleibt. In dieser Präferenz der Hoffnung gegenüber der Erkenntnis³⁶ zeigt sich Rortys Pragmatismus recht deutlich. Zeitlichkeit und Entwicklung sind wesentliche Elemente des (Deweyschen) Pragmatismus, die einer Übernahme zentraler Einsichten Darwins entstammen. In sorgfältiger Vermeidung sozialdarwinistischer Fehlinterpretationen versteht er den Menschen, der zugleich sich und seine Umwelt anpasst,³⁷ als „auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut“³⁸. Thomas Noetzel formuliert die entscheidende Konsequenz aus diesem Denken für die Bedeutung des integrativen demokratischen Ethos als Praxis:

³⁴ Thomas Noetzel, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 233.

³⁵ Nach ders., Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 233.

³⁶ Richard Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1993.

³⁷ Vgl. dazu den dreifachen Anpassungsbegriff (passive Anpassung, Umschaffung, personale Modifikation) auf den ersten Seiten von *John Dewey, A Common Faith*, in: *Ders., The Later Works*, Vol. 9, Carbondale 1986, 1–58 und Joas' Hinweis auf den grundlegenden antideterministischen Impuls des Pragmatismus in *Hans Joas, Einleitung: Schritte zu einer pragmatistischen Handlungstheorie*, in: *Ders., Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, 2. Aufl., Frankfurt 1999b, 7–22, 10f.

³⁸ Richard Rorty, Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 46 (1992), 1–16.

„Nichtstillstellbare Entwicklung ist die Basis des Gesprächs der Fremden, die ihre Positionen nicht durch epistemologische Ausrichtungen gleichschalten, sondern im besten Fall zu einem gemeinsamen Entwicklungsprojekt verweben. Nicht Vertiefung ist das politische Ziel, sondern Erweiterung geglückerter Praxis westlicher Demokratie.“³⁹

Zuletzt kann man daraufhin die Frage nach der Rolle der politischen Philosophie oder der Sozialethik stellen. Bei Rorty zeigt sich deutlich, dass Objektivität und Engagement nicht zusammengehören. Nur der involvierte Philosoph bringt das notwendige Engagement mit und verliert dadurch eine Objektivität, die jenseits pragmatistischer Wissenschaftsauffassungen als alternativlos angesehen wird. Damit verschwinden Wahrheitsansprüche und die Suche nach den Möglichkeiten wahrer Aussagen nicht zwingend, aber sie treten zurück hinter das engagierte wissenschaftliche Bemühen um eine Erweiterung demokratischer Praxis. Gerade in der heutigen Zeit, in der Exklusion als breites Phänomen auftritt,⁴⁰ bieten die positiven Erfahrungen einer gelungenen umfassenden demokratischen Teilhabe, wie sie in den letzten zwei Jahrhunderten gemacht wurden, ein kritisches Potential. Die Reflexion demokratischer Praxis ist nicht zwangsläufig affirmativ, sondern kann kritische normative Einsichten zur Integration moderner Gesellschaften hervorbringen.⁴¹

2. DIE QUELLEN DES DEMOKRATISCHEN ETHOS – STOUTS INTEGRATION VON DEMOKRATIE UND TRADITION

Bei Rorty spielt die Empfindsamkeit für das Leid Anderer die entscheidende Rolle. Dieses moralische Gefühl entwickelt sich in Rortys Augen vor allem durch ästhetische Erfahrung, für die bestimmte gesellschaftliche Voraussetzungen gegeben sein müssen. Für eine positive Rolle von Religion in diesem Zusammenhang hat Rorty kein Gespür. Anders Jeffrey Stout: als Ethiker und Religionsphilosoph fällt seine politische Philoso-

³⁹ *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251 236.

⁴⁰ Vgl. z. B. *Heinz Bude*, Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft, München 2008 und in sozialetischer Perspektive die Beiträge des Sammelbandes *Christiane Eckstein/Alexander Filipović/Klaus Oostenryck* (Hg.), Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft, Münster 2007 und *Alexander Filipović*, Elemente einer kritischen Theorie der Beteiligungsgerechtigkeit. Christlich-sozialethische Sondierungen, in: *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Katja Neubhoff* (Hg.), Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland, Bielefeld 2008, 173–189.

⁴¹ Vgl. *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus, 225–251, 239.

phie anders aus. Jeffrey Stout stellt in *Democracy and Tradition*⁴² im Kern die Frage, was die Vereinigten Staaten von Amerika als moderne Gesellschaft zusammenhält. Sein Buch versteht er als „act of social criticism“⁴³, der aber platziert ist innerhalb einer globalen Konversation „in which every society with democratic aspirations will need to be heard from on in its own terms“⁴⁴.

Um seinem Verständnis, was eine moderne Gesellschaft zusammenhält, auf die Spur zu kommen, wird in einem ersten Schritt seine Kritik am antimodernen Traditionalismus geschildert und dann (im Rückgriff auf Dewey) seine These von Demokratie als Tradition rekonstruiert. Dies leitet über zur Beschreibung von Stouts demokratischer Tugendtheorie.

2.1 Kritik am antimodernen Traditionalismus

Stout beginnt mit einer Artikulation seiner Skepsis über Amerikas neu gewonnene nationale Solidarität im Zeitalter des Terrorismus: „Any nation united mainly by memories of injustices done to it is likely to behave unjustly in its own defense“⁴⁵. Er konstatiert, dass Solidarität in der derzeitigen Situation zwar notwendig sei, aber, so fragt er, „on what basis shall we secure it?“⁴⁶. Gemeinsame Angst vor den Feinden jedenfalls sei dafür nicht genug. Amerika sei bisher eher mit inneren (ethnischen oder religiösen) Differenzen beschäftigt gewesen und nicht gewohnt darüber zu diskutieren, was es zusammenhält („links us together“).

Das plötzliche Auftauchen von „religious conceptions of national identity“⁴⁷ stehe in diesem Kontext. Diese Tendenzen sich intensivierender Rückgriffe auf ‚Zivilreligion‘ bedeuten aber nicht eine Intensivierung moralischer und spiritueller Besinnung. Nicht wenige Stimmen konstatieren eine moralische und spirituelle Leere dieser Zivilreligion. Stout ist geneigt, hier zuzustimmen. Die amerikanische Berufung auf Religion für die nationale Einheit hat daher weniger materialen, sondern nahezu ausschließlich formalen Charakter.

⁴² Den Hinweis auf diese Publikation verdanke ich ursprünglich Christoph Baumgartner. Das Buch hat mehrere Preise erhalten und eine gleichsam interessante wie niveauvolle Debatte initiiert, vgl. *Edmund Arens*, Ist Religion demokratietauglich?, in: *Orientierung* 68 (2004), 56–58.

⁴³ *Jeffrey Stout*, *Democracy and Tradition*, 15.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. 1.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

Dieser formale Charakter steht in der Kritik. Eingefordert wird eine Berufung auf materiale Elemente der (christlichen) Religion. Wie steht es aber überhaupt mit der Möglichkeit eines nicht formalen spezifisch religiösen „unifying framework“? Stout sieht, dass in den Augen vieler Beobachter moderne demokratische Gesellschaften schon an sich in Konflikt zu stehen scheinen mit substantiellen Visionen religiöser Traditionen.⁴⁸ Diese Sichtweise, der er in keiner Weise zustimmen kann, versteht er als eine Gemeinsamkeit verschiedener Strömungen eines antimodernen Traditionalismus, deren aktualisierte zeitgenössische Version er in einem so von ihm genannten „*new traditionalism*“ entdeckt, zu dem er so prominente nordamerikanische Theologen wie Stanley Hauerwas, Alasdair MacIntyre und John Milbank zählt. Zentrales Thema von Stouts Buch ist die Herausforderung dieser ‚Bewegung‘, die sie für die demokratische Gesellschaft darstellt.⁴⁹ Er versteht den neuen Traditionalismus also als religiöse Kritik oder gar In-Frage-Stellung moderner Demokratie, die die prägende Kraft religiöser Momente für den gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Zusammenhalt stark machen will.

Im Kern geht es hier um den Konflikt zwischen säkularen und traditionalistischen Interpretationen der zeitgenössischen politischen Kultur.⁵⁰ Hierbei gelte es ebenfalls die Bedeutung tiefer religiöser Unterschiede zwischen den Menschen zu erfassen, denn das Verhältnis von Religion und Demokratie ist in Stouts Verständnis alles andere als ein exklusives:

„It would be unrealistic to expect membership in religious groups to have no influence on democratic decision making and debate, for one function of religious traditions is to confer order on highly important values and concerns, some of which obviously have political relevance.“⁵¹

Öffentliche vernünftige Abwägung (*public reasoning*) sei nicht so zu fassen, dass sie auf einer Basis von Prinzipien stattfinden müsse, die kein Bürger und keine Bürgerin vernünftiger Weise ablehnen könne: „All democratic citizens should feel free, in my view, to express whatever premises actually serve as reasons for their claims.“⁵² Dieses Verständnis des Verhältnisses von Religion und Demokratie liegt in der Mitte zwischen jenen säkular-liberalen Denkern, die Religion als „conversation stopper“ (Richard Rorty) betrachten und jenen antimodernen Traditionalisten, die im Verbund mit einer Skepsis gegenüber Demokratie Religion für gesellschaftliche Wohlordnung unverzichtbar halten. Beide Seiten sehen Re-

⁴⁸ Vgl. Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 2.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl. ebd. 9.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd. 10.

ligion und moderne Demokratie als inkompatibel an. Zwar sei es wahr, dass von Zeit zu Zeit religiöse Standpunkte in öffentlichen politischen Diskussionen dazu führen, dass die Debatten in einer Sackgasse feststecken. Andererseits können aber viele Probleme unserer heutigen Gesellschaft nicht allein mit dem Bezug auf Argumente gelöst werden, die von allen geteilt werden: „So if we are going to address those issues meaningfully, we had better find a way to work around the impasses when they arise.“⁵³ Stout baut dabei (im Anschluss an Richard Rorty) auf „conversation“, unter der er eine Art Diskussionskultur versteht, in der eigene Anliegen in dem Modus, in der Sprache und allgemein in der Weise vorgebracht werden können, wie sie selber gewünscht werden, in der den anderen jeweiligen Perspektiven Interesse entgegengebracht und versuchsweise Sinn abgewonnen wird und in der die eigenen Festlegungen zur Kritik freigegeben werden.⁵⁴

Nun haben liberale Philosophen auf diese Herausforderung selbstverständlich schon reagiert und das, nach Stout, auf zwei Weisen: Sie reagieren auf die religiös-traditionalistische Sichtweise erstens mit der Theorie eines neutralen modernen Nationalstaates, der verschiedene Konzeptionen des Guten respektiert. Zweitens vertreten sie ein Modell deliberativer Politik auf der gemeinsamen Basis freier öffentlicher Argumentation⁵⁵. Diesen liberalen Theorien steht Stout zwar kritisch gegenüber, möchte aber nicht im Modus der Kritik (die schon, so Stout, andere hervorragend vorgetragen haben) darauf reagieren oder die Geschichte der politischen Philosophie traktieren, sondern in positiver Weise einen Vorschlag formulieren, wie man die moderne Demokratie mit ihren „conflicting religious conceptions of the good“⁵⁶ anders sehen kann.

Er stellt sich die Aufgabe, eine Alternative zu den Herangehensweisen des Liberalismus und des Traditionalismus zu liefern. Er möchte also die Schwachstellen umgehen, aber die Stärken der Ansätze bewahren. Er sieht nämlich in der derzeitigen Diskussionslandschaft, dass die beiden Seiten zwar schlüssig die gegenseitigen Schwachstellen identifizieren können, aber nicht die Stärken der anderen Position herausarbeiten. Daher sucht er auf einer anderen Ebene eine Schnittstelle zwischen beiden Positionen und findet sie „in a form of pragmatic expressivism that takes enduring democratic social practices as a tradition with which we have

⁵³ *Jeffrey Stout*, *Democracy and Tradition*.

⁵⁴ Vgl. ebd. 10.

⁵⁵ Vgl. ebd. 2.

⁵⁶ Ebd.

good reasons to identify“⁵⁷. Im Detail sieht er die inhaltlichen Schwachstellen und die zu bewahrenden Stärken in folgender Weise:⁵⁸ Aus Rawls' politischem Liberalismus streicht er das freischwebende und überzeitliche Verständnis von Gerechtigkeit und seine Darstellung von Angemessenheit, während er die Idee bewahrt, dass wir uns einander Gründe schulden, wenn wir einen politischen Standpunkt einnehmen. Er sieht den *overlapping consensus* zur Frage nach der Legitimität unserer Demokratie darin, dass wir eine praktische Vereinbarung darüber treffen, dass wir uns wechselseitig für verantwortlich halten oder machen für das politische Setting und dabei ethnische, rassische und religiöse Partikularismen übergehen. Er liefert eine Darstellung der diskursiven Praktiken, die das ideale Konzept der *conversation* Richard Rortys ernst nimmt und sich an der Einsicht MacIntyres orientiert, dass die Kontrahenten in ihrer eigenen Sprache verstanden werden müssen, während er es aufgibt, nach Prinzipien zu suchen, die keine vernünftige Person ablehnen kann. Schließlich entwickelt er ein Traditionskonzept, das stabilisierte soziale Praktiken fokussiert, aber nicht hierarchische Organisation und inhaltliche Konformität als Mitgliedschaftsbedingung annimmt. Dieser Traditionsbegriff impliziert bestimmte diskursive Praxen und ist Grundlage für sein Demokratiekonzept.

2.2 Demokratische Tradition und gesellschaftliche Integration

Seinen eigenen pragmatistischen Vorschlag skizziert er im Kontrast zur politischen Theorie von John Rawls. Wenn Stout also den Gegenstand eines *overlapping consensus* in der demokratischen Kultur identifizieren möchte,⁵⁹ dann nicht wie Rawls in Form einer sterilen politischen Konzeption der Gerechtigkeit. In dem entscheidenden, das Thema und die These des Buches benennenden Abschnitt der Einführung wird dies deutlich:

„The sort of overlapping consensus we are searching for in public discussion is focused on particular policy questions, not on abstract conceptions of justice. Such conceptions have a role to play within the overall discussion, but they tend to be much too controversial and speculative to become the object of our consensus.

Democracy, I shall argue, is a tradition. It inculcates certain habits of reasoning, certain attitudes toward deference and authority in political discussion, and love for certain goods and virtues, as well as a disposition to respond to certain types of actions, events, or persons with admiration, pity or horror. This tradition is anything

⁵⁷ Ebd. 184.

⁵⁸ Vgl. Ebd. 184f.

⁵⁹ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 2.

but empty. Its ethical substance, however, is more a matter of enduring attitudes, concerns, dispositions, and patterns of conduct than it is a matter of agreement on a conception of justice in Rawls's sense. The notion of state neutrality and the reason-tradition dichotomy should not be seen as its defining marks. Rawlsian liberalism should not be seen as its official mouthpiece.⁶⁰

Mit diesem Verständnis von Demokratie als einer Tradition ist eine Erweiterung des Demokratiebegriffs verbunden: Stout bezieht sich hier vor allem auf den Pragmatisten John Dewey und schließt an eine Formulierung des (anglikanischen) christlichen Ethikers Oliver O'Donovan⁶¹ an, wenn er die Deliberation in einem Parlament einer repräsentativen Demokratie als eine Antwort auf eine Deliberation eines viel weiteren, offenen Kontextes versteht. „This reference to a wider context of deliberation provides the link between democracy in its strictly political form and democracy as a broadly cultural phenomenon in the modern world.“⁶² Gerade diese Bedeutsamkeit politischer Deliberation verdeutliche die enge Beziehung zwischen einem demokratischen politischen Arrangement zu einer umgebenden Kultur, in der den gemeinsamen diskursiven Praxen der Menschen erste Bedeutung zukommt.⁶³ Immer wenn Menschen sich einlassen auf solche Praxen, nehmen sie Teil an einem gemeinsamen, alltäglichen Leben.

2.2.1 Deweys Demokratieverständnis

Stout nimmt hier intensiven Bezug auf das Demokratiekonzept von John Dewey. Schon hier findet sich die spezifische Verbindung von Demokratie und Tradition. Diese Abhängigkeit der Grundthese des Buchs vom philosophischen Pragmatismus macht folgendes Zitat Stouts deutlich:

„Pragmatism is best viewed as an attempt to bring the notions of democratic deliberation and tradition together in a single philosophical vision. To put the point aphoristically and paradoxically, *pragmatism is democratic traditionalism*. Less paradoxically, one could say that pragmatism is the philosophical space in which democratic rebellion against hierarchy combines with traditionalist love of virtue to form a new intellectual tradition that is indebted to both.“⁶⁴

Hier bilden sich schon erste Charakterzüge des Deweyschen Demokratieverständnisses ab: Es ist ein philosophisches Verständnis, es ist explizit antielitär und egalitär, und es ist nicht nur bezogen auf politische Sachverhalte im engeren Sinne, sondern bezieht die Bedingungen von demo-

⁶⁰ Ebd. 3.

⁶¹ *Oliver O'Donovan*, *The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge 1996, 270.

⁶² *Jeffrey Stout*, *Democracy and Tradition*, 4.

⁶³ Vgl. ebd.

⁶⁴ Ebd. 13; Hervorhebungen im Original.

kratischen Einstellungen („Tugenden“) mit ein.⁶⁵ Stout stellt seinem Buch einige Zitate von Dewey voran, in denen sich dieses Demokratieverständnis äußert:

„Gleichwohl taugt auch die alte Redensart, nach der das Mittel gegen die Krankheiten der Demokratie mehr Demokratie ist, nicht, wenn sie bedeutet, daß die Übel geheilt werden können, indem den schon vorhandenen Apparaten noch mehr derselben Art hinzugefügt oder indem diese verfeinert und vervollkommenet werden. Der Spruch kann aber die Notwendigkeit anzeigen, zur Idee selbst zurückzukehren, unsere Auffassung von ihr zu klären und zu vertiefen und unser Verständnis ihrer Bedeutung dafür zu nutzen, ihre politische Manifestation zu kritisieren und zu erneuern.“⁶⁶

Die wesentliche Problematik beim Kampf gegen die Krankheiten der Demokratie liegen laut Dewey „in der Entdeckung von Mitteln, durch die eine verstreute, mobile und mannigfaltige Öffentlichkeit sich so selbst erkennt, daß sie ihre Interessen definieren und ausdrücken kann. Die Entdeckung steht notwendigerweise vor jeder fundamentalen Veränderung in der Maschinerie.“⁶⁷

Das zweite Zitat belegt Deweys Verständnis von Demokratie als eine soziale Idee und als Regierungsform:

„Die Idee bleibt unfruchtbar und nichtssagend, wenn sie nicht in menschlichen Beziehungen Fleisch geworden ist. [...] Die Idee der Demokratie ist eine weitere und reichere Idee als daß sie selbst im reichsten Staat exemplifiziert werden kann. Um verwirklicht zu werden, muß sie alle Formen menschlicher Assoziation, die Familie, die Schule, Wirtschaft, Religion, erfassen.“⁶⁸

Das gleiche Demokratieverständnis findet er bei der feministischen Theologin Rebekka Chopp: „For democracy is never just a set of laws about equal and fair treatment. Rather it is an ongoing interpretation of itself, an ongoing production of new practices and narratives, of new values and forms of social and personal life that constitute a democracy.“⁶⁹ Damit wird Demokratie durch Dewey und seine Nachfolger/innen gerade nicht auf den Bereich politischer Entscheidungsfindung bezogen. Dass diese

⁶⁵ Besonders weiterführend zu Dewey's Demokratieverständnis sind nach meinem Eindruck die Monographien *Dirk Jörke*, Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart, Wiesbaden 2003 und *Martin Hartmann*, Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie, Frankfurt 2003; der einführende Aufsatz *Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus: John Dewey, in: *André Brodocz/Gary S. Schaal* (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart I, Opladen 2002, 157–182 und die Beiträge im Sammelband *Hans Joas* (Hg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt 2000.

⁶⁶ *John Dewey*, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, 2. Aufl., Berlin/Wien 2001, 125.

⁶⁷ *John Dewey*, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, 127.

⁶⁸ Ebd. 125.

⁶⁹ *Rebecca S. Chopp*, From Patriarchy into Freedom, 235–248, 237.

Gegentese zu einem realistischen Demokratieverständnis à la Rawls und Habermas heute noch und wieder verstärkt Berücksichtigung findet, ist interessant genug;⁷⁰ dass diese Wiederbelebung auch in der US-amerikanischen feministischen Philosophie und Theologie zu beobachten ist, verdeutlicht die Chance dieser pragmatistischen Demokratiephilosophie im Gefolge Deweys für Ansätze, die den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht auf einer formalen und universalen Ebene suchen, sondern für diese Frage die materialen und partikularen Werte, Überzeugungen und ‚Erzählungen‘ versuchen zu berücksichtigen.

Auf den Punkt gebracht wird das Demokratieverständnis von Dewey durch den Ausdruck der Demokratie als *way of life*. Dieser Ausdruck bezeichnet die innere Perspektive auf die Demokratie, während der Blick von außen nur eine Regierungsform beobachtet. Die reduktionistische formale Außensicht führe zu der Ansicht, dass Demokratie mit militärischen oder zivilen Mitteln von außerhalb des individuellen Charakters verteidigt werden könne. Dewey skizziert einen Ausweg aus dieser irri- gen Ansicht:

„We can escape from this external way of thinking only as we realize in thought and act that democracy is a personal way of life; that it signifies the possession and continual use of certain attitudes, forming personal character and determining desire and purpose in all the relations of life.“⁷¹

Demokratie besteht also nach Dewey aus den Haltungen, Werten und Sinnressourcen, die Individuen in ihren gegenseitigen Interaktionen laufend entwickeln und stabilisieren.⁷²

Das Vertrauen der Demokratie in Konsultations- und Aushandlungsprozesse und in die prozesshafte Formation einer öffentlichen Meinung, die langfristig selbstregulativen Charakter trägt, ist ein Vertrauen in die Möglichkeiten der Intelligenz einfacher Menschen.⁷³ Eine solche, ausdrücklich anti-elitäre und nicht als bloßer Entscheidungsmechanismus verstandene Demokratie bleibt natürlich als radikales Ziel zu verwirklichen und ist nicht in dieser Form perfekt anzutreffen. Die Herausforderung besteht demnach darin, von einer demokratisch regierten Gesellschaft zu einer demokratischen Lebensart zu gelangen, oder in Deweys – heute

⁷⁰ Vgl. Dirk Jörke, *Demokratie als Erfahrung*, 203.

⁷¹ *John Dewey*, *Creative Democracy – The Task Before Us* (1939), in: *Ders.*, *The Later Works*, Vol. 14, Carbondale 1988, 224–230, 226.

⁷² Vgl. *John J. Stubr*, *Dewey's Social and Political Philosophy*, in: *Larry A. Hickman* (Hg.), *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Bloomington 1998, 82–99, 86.

⁷³ Vgl. *John Dewey*, *Creative Democracy*, 224–230, 227.

vielleicht pathetisch anmutenden – Worten, von einer „great society“ zu einer „great community“.

2.2.2 Die Bedeutung der Kategorie ‚Tradition‘

Erst unter Berücksichtigung von Deweys Demokratieverständnis wird bei Stout die Bedeutung der Kategorie der Tradition verständlich: Die angesprochenen demokratischen Aktivitäten oder Praxen der Menschen sind nach Stout nicht allein in prozeduralen Beschreibungen hinreichend zu erfassen: „They are activities in which normative commitments are embedded as well as discussed.“⁷⁴ Die Festlegungen haben also nicht nur einen *formalen* Charakter, indem sie als Regeln oder Prinzipien demokratische Argumentation prägen, sondern sie sind *substanziell*, haben *materiellen* Charakter und prägen die Diskussion inhaltlich. Gleichzeitig befinden sich diese meist impliziten Festlegungen⁷⁵ in Revision und sind selber Gegenstand von Debatten. Gerade weil sie entstehen und sich entwickeln, braucht es nach Stout die geschichtliche Kategorie der ‚Tradition‘, um sie in den Blick zu bekommen und zu betonen.⁷⁶

Diese normativen Festlegungen innerhalb einer demokratischen Tradition lassen sich in einem zivilgesellschaftlichen Kontext immer dann beobachten, wenn sich Bürgerinnen und Bürger selbst und untereinander als verantwortlich erkennen für den Zustand der Gesellschaft, für ihre politische Situation und – allgemeiner – für das, was sie sagen und tun. „The ethical life or inheritance of a people“ wird somit beschrieben als „the continuing social process of holding one another responsible“⁷⁷. In diesem Prozess werden Gründe für das eigene Handeln und Kommunizieren ausgetauscht, und damit handelt es sich um eine spezifische Form einer Debatte um ethische Probleme – besonders dann, wenn es um Gerechtigkeit oder politische Maßnahmen geht. Das Fragen nach und das Geben von „ethical reasons“ erscheint als „democratic practice“⁷⁸.

An dieser Stelle kann Stout dann andeuten, was seiner Meinung nach die Basis für gesellschaftlichen Zusammenhalt sein kann: In einer demokratischen Gesellschaft sollten die Menschen eine *Form des ethischen Diskurses* gemeinsam haben, einen Weg des Austausches von Gründen zu

⁷⁴ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 5.

⁷⁵ Sie sind „initially implicit in our reasoning, rather than fully explicit in the form of philosophically articulated propositions“ (ebd. 5).

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 6.

⁷⁸ Ebd.

politischen und ethischen Problemstellungen.⁷⁹ In der demokratischen Praxis des Austausches von Gründen moralische Fragen betreffend liegt, so Stout, die Eizelle des demokratischen Lebens.

2.3 Eine demokratische Tugendtheorie

Angesichts realer zeitgenössischer Bedrohungen der Demokratie und damit des gesellschaftlichen Zusammenhalts⁸⁰ stellt sich die Frage, woher die Ressourcen und Impulse für eine Stabilisierung oder Verbesserung der demokratischen Praxis stammen. Hier kommen die Gewohnheiten, Haltungen, Wahrnehmungsmuster, Charaktereigenschaften und Tugenden der Gesellschaftsglieder ins Gespräch. Die liberale politische Theorie versucht hiervon zu abstrahieren und vertraut auf entsprechende politische und ökonomische Systeme in ihrer formalen Qualität. Rawls sieht – grob gesprochen – partikulare Tugenden als nicht entscheidend an für eine ‚gerechte‘ Gesellschaft.

Stout geht es aber mehr um die Herausforderung, die er in der Antwort auf diese Problematik durch die Vertreter des *new traditionalism* erkennt. MacIntyre verdeutlicht in seinem Buch *After Virtue*⁸¹, dass die Tradition der Tugenden durch einen modernen liberalen Geist ganz zum Verschwinden gebracht wird. Diese moralische Tradition gelte es, so MacIntyre, zu revitalisieren, damit eine Form von Gemeinschaft entsteht, „in which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which are already upon us“⁸². Stout identifiziert bei den Traditionalisten eine große Skepsis gegen die Demokratie.⁸³ Die Traditionalisten verstehen die moderne Demokratie als gleichmachende Kraft mit negativen Folgen für Tradition, Kultur und Gemeinschaft, und kritisieren, dass moralische Diskurse in Form der Einforderung und Bestreitung individueller Rechte geführt werden. Kurz: Die moderne Demokratie zerstört den *Charakter* derjenigen, die an ihr teilnehmen und ist gleichbedeutend mit einer Anti-Kultur des Relativismus. Dies zeigt Stout an den traditionalistischen Klagen über die Unvereinbarkeit von Frömmigkeit und Demokratie: In einer Gesellschaft, die anti-hierarchisch und egalitär

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Stout nennt z.B. die Schere zwischen Arm und Reich, das Versagen professioneller Eliten, der Zerfall der Gesellschaft in Enklaven, die sich unterscheiden z.B. durch Ethnien, Lebensstile und Religionen (vgl. ebd. 24).

⁸¹ Vgl. *Alasdair C. MacIntyre, After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981; und zur Auseinandersetzung mit ihm *Jeffrey Stout, Democracy and Tradition*, 122–124, 206 f.

⁸² *Alasdair C. MacIntyre, After Virtue*, 263.

⁸³ Vgl. *Jeffrey Stout, Democracy and Tradition*, 26 f.

organisiert ist und in der Autonomie, Selbstvertrauen und Selbstbehauptung entscheidend sind, erscheint den Traditionalisten nach Stout die Tugend der „Frömmigkeit“, verstanden als Anerkennung des Höheren, als Respekt und Unterwerfung, unmöglich. Insofern Frömmigkeit seit Augustinus Grundlage für die wirklichen und wahren Tugenden ist, gibt es in der liberalen, säkularen Gesellschaft keine wahren Tugenden mehr.

Stout sieht die Bedeutung der Frage nach dem Charakter, wendet sich dabei gegen die traditionalistische Demokratieskepsis, nimmt aber nicht die Position der liberalen politischen Theorie ein. Was bedeutet dies für Stouts Antwort auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt? Seine Argumentation geht dahin zu zeigen, dass „Frömmigkeit“ eine wichtige Ressource für den gesellschaftlichen Zusammenhalt darstellt und Frömmigkeit im Rahmen einer demokratischen Tugendtheorie keine Antithese zur modernen Demokratie darstellt.

Diese Tugendtheorie mit ihren vielen Bezügen zu frühen US-amerikanischen Autoren wie Ralph Waldo Emerson und Walt Whitman kann hier nicht im Detail nachgezeichnet werden. Für die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft erscheint aber eine Frage relevant: Wie kann Frömmigkeit demokratierelevant rekonstruiert werden und wo liegen darin kritische Potentiale?

Tugenden erscheinen bei Stout als moralisch relevante Aspekte des Charakters. Stout geht von einer politischen oder moralisch-erzieherischen Instrumentalisierung religiöser Frömmigkeit aus. Er setzt sich kritisch von einem Verständnis von Frömmigkeit ab, das die unterwerfende Hingabe an eine „hierarchy of powers on which social life depends“⁸⁴ in den Mittelpunkt stellt. Die ehrerbietige Einordnung in eine hierarchisch geordnete Gesellschaft ist in diesem Begriff von Frömmigkeit die Voraussetzung von Fügsamkeit, die wiederum eine tugendhafte Erziehung der Menschen erst ermöglicht. Stout rekonstruiert nun Frömmigkeit als *eine Tugend, die in der Bemühung um eine angemessene und passende Antwort auf die Fragen nach den Quellen des eigenen Daseins und den Fortschritt im Verlauf des Lebens besteht*. Damit schließt er an eine Tradition an, die von Platon über Cicero und Thomas von Aquin reicht und die die Frömmigkeitspraxis als untrennbar verbunden sieht mit Fragen der Gerechtigkeit. Die Praxis der Frömmigkeit in ihrer existenziellen Dimension betrifft immer die Frage der (Sozialen) Gerechtigkeit. Hier ist auch das

⁸⁴ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 25. Objekte der Frömmigkeit, verstanden als dankbare Liebe oder Pflichtgefühl, waren im lateinischen Sprachgebrauch (*pietas*) durchaus nicht nur die Götter/Gottheit, sondern auch die Eltern, die Familie und das Vaterland.

kritische Potential der Frömmigkeit als demokratische Tugend zu finden: Die Vertreter dieses Frömmigkeitsverständnisses „hold that justice requires suspicion of power worship in all of its forms“⁸⁵. Frömmigkeit stellt somit keine Pflicht zur Unterordnung dar, sondern ist als die Verantwortung zu beschreiben und einzufordern, sich um eine angemessene Antwort auf die Fragen nach den Quellen des Daseins und den Fortschritt im Verlauf des Lebens zu bemühen. Dies wird als ein Weg beschrieben, in sozialer Hinsicht einen integrativen Dienst an dem gerechten Zusammenleben zu leisten. Frömmigkeit stellt somit eine Ressource und einen Impuls dar für eine Stabilisierung, Verbesserung oder gar Reform der demokratischen Praxis, die in der Gegenwart in Bedrängnis ist. Damit verhöhnt Stout den von den *new traditionalist* konstatierten Gegensatz von Rechten und Tugenden und weist beiden Ebenen die ethische Relevanz für Fragen der politischen Gestaltung moderner Gesellschaften zu.

Als Mitglieder der Gesellschaft tragen wir eine Verantwortung für ihre Verbesserung und zugleich sind wir ihre Produkte – diese doppelte Perspektive pragmatistischer politischer Ethik ist auch durchgehend bei Stout zu finden. Die demokratische Tugendtheorie stellt damit die Frage, ob diese Tugenden abhängig oder (wenigstens in einem gewissen Sinn) unabhängig sind von bestimmten Gesellschaftsformen. Für die Frage nach den Quellen des demokratischen Ethos ist diese Frage höchst bedeutsam. Zu fragen ist daher im Anschluss an Stouts demokratische Tugendtheorie: Wie ist es das Verhältnis von Gemeinschaft und Charakter zu beschreiben? Einige Bemerkungen Deweys sollen darauf eine Antwort skizzieren⁸⁶ und damit das Bild der Integration von Tradition und Demokratie zur Beleuchtung der Quellen des demokratischen Ethos’ vervollständigen.

In Deweys Verständnis ist Individualität ein soziales Produkt. Seine dafür grundlegende Unterscheidung von wirklicher Individualität und einzeltem Organismus findet seinen Ursprung in der Unterscheidung von ‚I‘ und ‚Me‘ des Pragmatisten Georg Herbert Mead. Die soziale Ausbildung und Hervorbringung des Selbst *ist* somit die Ausbildung und Hervorbringung von *Individualität*; und dies wiederum *ist identisch* mit dem Aufbau und der Entfaltung der Demokratie als Lebensform.⁸⁷ Bei Individualität in diesem Sinne geht es nicht um Anpassung oder um eine selbstgenügsame und unumgängliche menschliche Qualität. Individualität ist

⁸⁵ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 30.

⁸⁶ Vgl. dazu ausführlich Martin Hartmann, *Die Kreativität der Gewohnheit*, Kap. 6.

⁸⁷ Die Frage bleibt, wie viel kreatives Potential man dem ‚I‘ zutraut, um z. B. soziale Konventionen zu überwinden; vgl. dazu sehr instruktiv ebd. 172–180.

wie Gemeinschaft ein „process of growth“⁸⁸ und damit ein Prozess der Selbst-Bewusstwerdung und Entfaltung individueller Potentiale.⁸⁹

Der Topos des Charakters wird ebenfalls nicht radikal individualistisch verortet, sondern an soziale und kulturelle Vorgaben gekoppelt. In den Worten von Matthew Festenstein⁹⁰:

„Character here is that core of an individual's agglomerated dispositions and practical knowledge which he picks out in the ‚social psychology‘ of *Human Nature and Conduct* with the concept of habit: individual character, as he describes it there, is an ‚interpretation of habits‘ or their ‚working interaction‘. Habits are the range of socially and culturally given and organized dispositions to respond to the environment.“⁹¹

Da diese Prozesse nicht naturgemäß und zwangsläufig ablaufen, ist Individualität und die Entstehung von ‚Charakter‘ ein prekärer Prozess, der von Bedingungen abhängt, die diese Bewusstwerdung und Entfaltung individueller Potenziale und Interpretationen kultureller und sozialer Vorgaben unterstützen. Freiheit ist eine solche Bedingung, die gemäß den bisher präsentierten Einsichten natürlich als eine soziale Bedingung gefasst wird. Der *freiheitsrelevante Zusammenhang zwischen menschlicher Selbstverwirklichung und der Gestaltung sozialer Institutionen* wird von Dewey dann folgendermaßen angedeutet:

„Freiheit ist die gesicherte Entbindung und Erfüllung persönlicher Potenzen, welche sich nur in einer reichen und mannigfaltigen Assoziation mit anderen ereignen: das Vermögen, ein individualisiertes Selbst zu sein, das einen spezifischen Beitrag leistet und sich auf seine Weise an den Früchten der Assoziation erfreut.“⁹²

Freiheit ist danach nur in einem vollen Sinne möglich, wenn alle durch eine soziale Ordnung in der Lage sind, teilzuhaben an der Gestaltung der Bedingungen gemeinsamen Lebens.

⁸⁸ *John Dewey*, *Reconstruction in Philosophy*, Boston 1948, 177.

⁸⁹ Vgl. *John J. Stubr*, *Dewey's Social and Political Philosophy*, 82–99, 93. Zum Vorrang der Kategorie des Sozialen in Deweys Philosophie wäre noch viel zu sagen. Letztlich stellt dieser Ansatz „die Überwindung sowohl der klassischen atomistischen Sozialtheorien als auch der Sackgassen der Bewußtseinsphilosophie“ (*Dirk Jörke*, *Demokratie als Erfahrung*, 98) dar. Vgl. dazu z. B. der sehr dichte Text *John Dewey*, *Die umfassende philosophische Idee*, in: *Ders.*, *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt 2003, 79–93.

⁹⁰ Festenstein kommt der Verdienst zu, Deweys politische Philosophie rekonstruiert und mit zeitgenössischen Entwürfen konfrontiert zu haben. Vgl. für spätere deutschsprachige Varianten dieses Projektes je unterschiedlich *Dirk Jörke*, *Demokratie als Erfahrung*; und *Martin Hartmann*, *Die Kreativität der Gewohnheit*.

⁹¹ *Matthew Festenstein*, *Pragmatism and Political Theory*. From Dewey to Rorty, Cambridge 1997, 50, mit Bezug auf *John Dewey*, *Human Nature and Conduct* (1922), in: *Ders.*, *The Middle Works*, Vol. 14, Carbondale 1988, 29–30, 33–42 und *John Dewey/James H. Tufts*, *Ethics* (1932), in: *John Dewey*, *The Later Works*, Vol. 7, Carbondale 1985, 173. An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr Stouts oben referiertes Charakterkonzept von Dewey abhängt.

⁹² *John Dewey*, *Die Öffentlichkeit*, 130.

Gerade die Kopplung des Demokratiekonzepts an die Gemeinschaftserfahrung vermittelt auch andere normative Ideen politischer Philosophie mit der Kategorie des Sozialen. Was also gerade über die Freiheit gesagt wurde, lässt sich analoger Weise auch über Gleichheit und Solidarität (Brüderlichkeit) sagen:

„In ihrer gerechtfertigten Verbindung mit der Gemeinschaftserfahrung ist Brüderlichkeit ein anderer Name für die bewußt geschätzten Güter, die aus einer Assoziation entstehen, an der alle teilhaben, und die dem Verhalten eines jeden eine Richtung geben. [...] Gleichheit bezeichnet den ungeschmälerten Anteil, den jeder einzelne Angehörige der Gemeinschaft an den Folgen des assoziierten Handelns hat. [...] Gleichheit bedeutet nicht die Art mathematischer oder physikalischer Äquivalenzkraft welcher jedes beliebige Element durch ein anderes ersetzt werden kann. Sie bedeutet wirkliche Achtung für alles, was in jedem Menschen besonders und einmalig ist, ungeachtet physischer und psychologischer Ungleichheiten. Sie ist kein natürlicher Besitz, sondern eine Frucht der Gemeinschaft, sobald ihr Handeln von ihrem Gemeinschaftscharakter geleitet wird.“⁹³

Diese Bemerkungen Deweys zeigen, dass die Gegenüberstellung individueller und gemeinschaftlicher Ressourcen in pragmatistischer Perspektive keinen Sinn macht. Tugenden, wie unter anderem die skizzierte Frömmigkeitspraxis, als Quellen des demokratischen Ethos zu verstehen, kommt nicht ohne die Einsicht aus, dass die demokratische Praxis ihrerseits als Quelle von Tugenden zu interpretieren und zu berücksichtigen ist.

3. ZUSAMMENFASSUNG: DIE BEDEUTUNG DEMOKRATISCHER PRAXIS FÜR EINE SOZIALETHISCHE THEORIE DES GESELLSCHAFTLICHEN ZUSAMMENHALTS

Der Pragmatismus rekurriert für die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft vor allem auf die *demokratische Praxis*; dies konnte in der Rekonstruktion der Texte der beiden pragmatistischen Autoren gezeigt werden. Solidarität erscheint bei Rorty als Rationalität des liberalen Selbstverständnisses der Mitglieder moderner westlicher Demokratien. Die Inklusion von Menschen in unsere demokratische, also sittliche Gemeinschaft ist nicht durch Recht oder vernünftige Argumente zu erreichen, sondern wird in der Perspektive Rortys durch einen Fortschritt moralischer Gefühle möglich, der vor allem ästhetisch befördert wird. Die Ermöglichung von Selbstbeschreibungen wird, so Rorty, zu einer Ge-

⁹³ John Dewey, Die Öffentlichkeit, 130

rechtigkeitspraxis führen. Rorty ist dabei blind für die Möglichkeit, dies auch durch bestimmte Formen von Religion zu ermöglichen.

Stout legt Wert auf den Hinweis, dass die säkulare liberale Theorie der Gesellschaft mit ihrem Beharren auf der ausschließlichen Gültigkeit und Berücksichtigung von prinzipiell allgemein nachvollziehbaren Argumenten weder realistisch ist noch die politischen Probleme unserer Zeit lösen wird. Die Alternative, ein antimoderner Traditionalismus, geht zu weit, insofern er mit der Kritik am säkular-liberalen Modell zugleich die Idee moderner Demokratie fundamental kritisiert. Religion kann dagegen eine positive Funktion für die moderne Demokratie aufweisen, wenn sie eine Kultur schafft, in der die gemeinsamen diskursiven Praxen der Menschen vital werden und bleiben. Konkurrierende religiöse Vorstellungen des guten Lebens sind keine Gefährdungen moderner Demokratien, sondern unterstützen diese, wenn sie in eine entsprechende diskursive Praxis eingebunden sind. Demokratie als der „kontinuierliche soziale Prozess des sich füreinander verantwortlich Haltens“⁹⁴ basiert auf normativen Festlegungen, die durch die Kategorie der Tradition in den Blick geraten. Insofern wird Demokratie nicht formal, sondern als material reiche Tradition rekonstruiert. Gesellschaftliche Integration, die Gewährleistung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, wird durch eine gemeinsame ‚Form des ethischen Diskurses‘ ermöglicht. Die demokratische Praxis des Austausches von Gründen moralische Fragen betreffend ist die grundlegende Norm für politisch-ethische Überlegungen.

Auffällig bei Rortys Argumentation ist seine starke Abhängigkeit von gegebenen demokratischen Strukturen. Nur so wird sein individualistischer Ansatz plausibel. Aber gerade hier zeigen sich auch die Grenzen seiner politischen Philosophie: Angesichts globaler politischer Probleme darf die strukturethische Frage nicht der tugendethischen geopfert werden. Die Verbindung von tugendethischen und strukturethischen Einsichten erscheint bei Stout deutlicher berücksichtigt. Wo Rorty durch die Spannung von politischem Engagement und Begründungskepsis zu anregenden politisch-ethischen Aussagen kommt, die aber weiterführende ‚Übersetzungen‘ in politisch-ethische oder sozialetische Überlegungen benötigen, argumentiert Stout näher an üblichen praktisch-philosophischen Denkfiguren und berücksichtigt zudem positiv die Rolle von Religionen in modernen Gesellschaften. So konnte sich hier bisher nur andeuten, welchen Anregungsreichtum sein Werk für die christliche Sozialethik haben kann.

⁹⁴ Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, 6.

Im Hinblick auf das systematische Interesse dieser Rekonstruktion kann nun gefolgert werden: Ein sozialetisches Statement zur Erweiterung integrativer Ressourcen moderner Gesellschaften, also eine Sozialethik des gesellschaftlichen Zusammenhalts muss eine Demokratietheorie sein, die erstens Demokratie im weiten Sinn als Lebensform sieht und die zweitens Charakter und Tugenden eine besondere Bedeutung zumisst. Mit demokratischer Praxis ist nicht allein ein politisches Handeln gemeint, sondern eine Praxis, die den verschiedenen Dimensionen unseres Lebens zugrunde liegt; Demokratie wird also als Lebensform verstanden. Der Begriff ‚demokratische Praxis‘ zielt im Kern auf die Praxis des Nachfragens und Gebens von Gründen in allen Handlungs- und Kommunikationszusammenhängen. Religiöse Aspekte, seien sie material inhaltsreich (wie zum Beispiel die christliche Religion) oder eher ‚dünn‘ (wie zum Beispiel von ‚ziviler Religion‘ oder ziviler Frömmigkeit) sind als Quellen für diese Praxis hochrelevant und dürfen für Gestaltungsfragen nicht ignoriert werden. Daher kommt es auf eine bestimmte Form von vernünftiger Argumentation an, die eigenen Sprachgebrauch zulässt, anderen Äußerungen versucht Sinn zu verleihen und den eigenen Standpunkt der Kritik aussetzt.

Von Rorty und Stout kann man lernen, dass das engagierte Eintreten für die Ausweitung demokratischer Praxis die erste Aufgabe einer politischen Philosophie und damit auch der christlichen Sozialethik ist. Damit werden Anstrengungen zur Begründung normativer Aussagen nicht obsolet, aber sie treten zurück hinter die Aufgabe der Sozialethik, engagiert für demokratische Beteiligung einzutreten. Nicht die Suche nach letzten und objektiven, von allen Mitgliedern pluralistischer Gemeinschaften im Prinzip nachvollziehbaren Argumenten für eine gesellschaftliche Ordnung sollte unsere Zeit beanspruchen, sondern die dauernde Neubeschreibung christlich-sozialethischer Vorstellungen des gesellschaftlichen Miteinanders mit dem Ziel der Kultivierung oder Erziehung moralischer Gefühle⁹⁵ – hier könnte sich die christliche Sozialethik von Rorty zumindest anregen lassen. Das christlich-sozialethische Vokabular, durch laufende Wiedererzählung aktualisiert und rückgebunden an und genährt durch gelebte und geteilte Glaubensüberzeugungen, kann der Erweiterung demokratischer Praxis hilfreich und ihr eine Quelle sein. Christliche Sozialethik macht somit alternative Selbstbeschreibungen möglich, die als materiale Inhalte in die demokratische Praxis einfließen. Insofern kann christliche Sozialethik an diese bemerkenswerte pragmatistische Verknüpfung einer egalitären, anti-elitären und anti-hierarchischen Ori-

⁹⁵ Vgl. *Richard Rorty*, Menschenrechte, 144–170, 155.

entierung mit einem Gespür für den Wert von Charakter und Tugend anknüpfen. Dass dieses erste, noch thesenhafte Ergebnis einer versuchsweisen Begegnung von philosophischem Pragmatismus und christlicher Sozialethik weiter ausgeführt und kritisch beleuchtet bzw. ergänzt werden muss, stellt sich als Aufgabe für weitere Forschungen.

Der philosophische Pragmatismus sieht die Ressourcen des gesellschaftlichen Zusammenhalts (Solidarität) nicht als einen abstrakt zu begründenden Wert an, der durch umfassende demokratische Partizipation oder das politische Prinzip Demokratie ‚eingelöst‘ werden könnte. Er bindet die Begründung normativer Annahmen von Demokratie nicht an externe moralische Aussagen, sondern an die demokratische Praxis selbst. Der gesellschaftliche Zusammenhalt wird durch eine gemeinsame Form des ethischen Diskurses ermöglicht und Solidarität basiert auf dieser tatsächlichen, praktisch wirksamen Berücksichtigung Anderer als Mitglieder der gleichen sittlichen Gemeinschaft. Diese demokratische Praxis ist der ethischen Begründung von Solidarität vorgängig. Dies könnte für normative Konzepte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit analog gezeigt werden. Umso mehr rückt in den Blick, welche Problematik mit gesellschaftlicher Ausgrenzung und Exklusion eigentlich vorliegt und dass dies die wesentliche Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt darstellt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Edmund Arens*, Ist Religion demokratietauglich?, in: *Orientierung* 68 (2004), 56–58.
- Annette Baier*, Hume, the Woman’s Moral Theorist, in: *Eva Feder Kittay/Diana T. Meyers* (Hg.), *Women and Moral Theory*, Totowa: Rowman & Littlefield 1987, 37–55.
- Annette Baier*, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*, Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Isaiah Berlin*, Two Concepts of Liberty, in: *Isaiah Berlin*, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press 1969, 118–172.
- Heinz Bude*, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München: Hanser 2008.
- Rebecca S. Chopp*, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*, New York: Crossroad 1989.
- Rebecca S. Chopp*, From Patriarchy into Freedom: A Conversation between American Feminist Theology and French Feminism, in: *Graham*

- Ward (Hg.), *The Postmodern God. A Theological Reader*, Oxford: Blackwell 1997, 235–248.
- John Dewey*, *Reconstruction in Philosophy*, Boston: Beacon Press 1948.
- John Dewey*, *Human Nature and Conduct* (1922), in: *Ders.*, *The Middle Works*, Vol. 14, hg. v. *Jo Ann Boydston*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1983, 1–230.
- John Dewey*/*James H. Tufts*, *Ethics* (1932), in: *John Dewey*, *The Later Works*. Vol. 7, hg. v. *Jo Ann Boydston*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1985.
- John Dewey*, *Creative Democracy – The Task Before Us* (1939), in: *Ders.*, *The Later Works*, Vol. 14, hg. v. *Jo Ann Boydston*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1988, 224–230.
- John Dewey*, *A Common Faith*, in: *Ders.*, *The Later Works*, Vol. 9, hg. v. *Jo Ann Boydston*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1989, 1–58.
- John Dewey*, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, 2. Aufl., Berlin/Wien: Philo 2001.
- John Dewey*, *Die umfassende philosophische Idee*, in: *Ders.*, *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp 2003, 79–93.
- Christiane Eckstein*/*Alexander Filipović*/*Klaus Oostenryck* (Hg.), *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft*, Münster: Aschendorff 2007 (= Forum Sozialethik 5).
- Matthew Festenstein*, *Pragmatism and Political Theory. From Dewey to Rorty*, Cambridge: Polity Press 1997.
- Alexander Filipović*, *Persuasive Leidenskommunikation. Für eine humane Anschlussfähigkeit menschlichen Leids*, in: *Zeitschrift für Kommunikationsökologie* 6 (2004), 79–84.
- Alexander Filipović*, *Das Personalitätsprinzip: Zum Zusammenhang von Anthropologie und christlicher Sozialethik*, in: *AKSB* (Hg.), *Am Puls der Zeit. Beiträge zur AKSB-Konventionsdebatte*, Bonn 2008 (= AKSB-Werkstatt 4), 6–26.
- Alexander Filipović*, *Die Kritik an der Unterscheidung von Sein und Sollen im Pragmatismus. Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Ethik und Pädagogik*, in: *Pädagogische Rundschau* 62 (2008), 107–114.
- Alexander Filipović*, *Elemente einer kritischen Theorie der Beteiligungsgerechtigkeit. Christlich-sozialethische Sondierungen*, in: *Marianne Heimbach-Steins*/*Gerhard Kruip*/*Katja Neuboff* (Hg.), *Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland*, Bielefeld: W. Bertelsmann 2008 (= Forum Bildungsethik 5), 173–189.

- Nancy Fraser*, Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy, in: *Dies.*, Unruly Practices. Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis: University of Minnesota Press 1989, 93–110.
- Bärbel Frischmann*, Richard Rortys politische Philosophie, in: *Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2003), 51–74.
- Stephan Goertz*, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg: Pustet 2004 (= ratio fidei 23).
- Michael Hampe*, Die Vervollkommnung der Einzelnen. Richard Rortys Metaphysikkritik und seine romantische Konzeption des Individuums, in: *Michael Hampe*, Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt: Suhrkamp 2006, 155–181.
- Martin Hartmann*, Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie, Frankfurt: Campus 2003 (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie 3).
- Marianne Heimbach-Steins*, Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 46–64.
- Hans Joas*, Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: *Ders.*, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 1999, 114–145.
- Hans Joas*, Einleitung: Schritte zu einer pragmatistischen Handlungstheorie, in: *Ders.*, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 1999, 7–22.
- Hans Joas* (Hg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt: Suhrkamp 2000.
- Johannes Paul II.*, Sollicitudo rei socialis, in: *K. A. B.*, *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands* (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einf. von Oswald von Nell-Breuning, Johannes Müller, 8., erw. Aufl., Bornheim: Ketteler 1992, 619–687.
- Dirk Jörke*, Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2003.
- Alasdair C. MacIntyre*, After Virtue. A Study in Moral Theory, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1981.
- Christof Mandry*, Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie, Mainz: Grünewald 2002.

- Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik. 4., überarb. und erg. Neuaufl., Freiburg: Universitätsverlag 1999 (= Studien zur theologischen Ethik 2).
- Matthias Möhring-Hesse*, Theozentrik. Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, Freiburg: Universitätsverlag u. a. 1997 (= Studien zur theologischen Ethik 75).
- Chantal Mouffe* (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen 1999 (= Passagen Philosophie).
- Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty, in: *André Brodocz* (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, Opladen: Leske + Budrich 2001, 225–251.
- Thomas Noetzel*, Die politische Theorie des Pragmatismus: John Dewey, in: *André Brodocz/Gary S. Schaal* (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart I, Opladen: Leske + Budrich 2002, 157–182.
- Oliver O'Donovan*, The Desire of the Nations. Rediscovering the Roots of Political Theology, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Helmuth Pape*, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002.
- Helmuth Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 1988 (= stw 231).
- Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt: Suhrkamp 1989.
- Richard Rorty*, Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 46 (1992), 1–16.
- Richard Rorty*, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien: Passagen 1993.
- Richard Rorty*, Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), 975–988.
- Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *Stephen Shute/Susan Hurley* (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt: Fischer 1996, 144–170.
- Richard Rorty*, Der unendliche Krieg. Die permanente Militarisierung Amerikas: Wie die Regierung Bush den 11. September für den eigenen Machterhalt ausgenutzt hat, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 07.09.2002, 11.

- Richard Rorty*, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie* (1979), Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Michael J. Sandel*, Introduction, in: *Michael J. Sandel*, *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press 1984 (= Readings in social and political theory), 1–11.
- Michael Schramm*, *Prozeßtheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A.N. Whiteheads*, Freiburg: Universitätsverlag 1991 (= Studien zur theologischen Ethik 34).
- Jeffrey Stout*, *Democracy and Tradition*, 4. Aufl., Princeton: Princeton University Press 2005 (= New forum books).
- John J. Stubr*, *Dewey's Social and Political Philosophy*, in: *Larry A. Hickman* (Hg.), *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern Generation*, Bloomington: Indiana University Press 1998, 82–99.