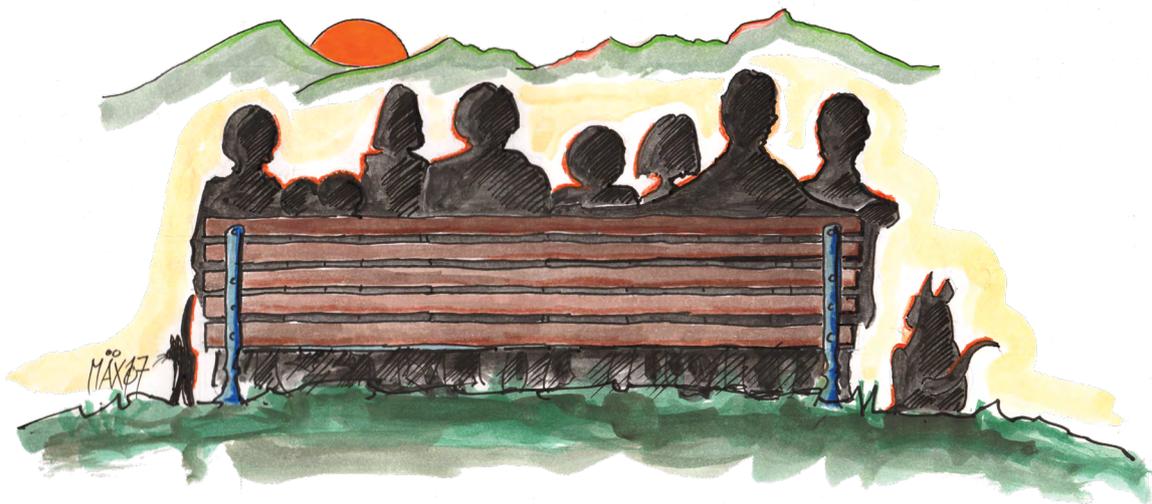


Philosophisches Themendossier

Gemeinschaft

Wie lässt sich eine Gemeinschaft charakterisieren? Was sind „soziale Normen“ und was haben diese mit Integrität, Anerkennung, Solidarität und begründeten Handlungen zu tun? Weshalb ist das Verhältnis von individueller Freiheit und Öffentlichkeit eine Sache der Philosophie?



philosophie.ch

SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Inhaltsverzeichnis

• Einleitung	3
• Was ist eine Gemeinschaft?	4
• Theorien der Gemeinschaft.....	6
• Was hält Gemeinschaften zusammen? <i>Prof. Ferdinand Fellmann</i>	8
• Soziale Handlungen	10
• Moralische Integrität.....	12
• Kollektive Identität und kollektive Verantwortung	14
• Anerkennen des Anderen.....	16
• Was ermöglicht eine demokratische Gemeinschaft?	18
• Was sollen wir für Fremde in Not leisten? <i>Dr. Rebecca Gutwald</i>	21
• Soziale Wirklichkeit?	24
• Gemeinsames Handeln.....	26
• Umstrittene Toleranz <i>Dr. Michael Kühler</i>	28
• Glossar.....	30
• Quellen.....	31

Aufbau des Themendossiers

Den Einstieg ins Themendossier bietet die Frage, wovon die Rede ist, wenn der Begriff „Gemeinschaft“ verwendet wird, um anschliessend den Unterschied zur Gesellschaft aufzuzeigen. Prof. Fellmann untersucht auf den Seiten 8-10, welche Rolle Liebe für den Zusammenhalt von Gemeinschaften spielt. Was die theoretische Philosophie mit sozialen Handlungen zu schaffen hat, wird auf den darauffolgenden Seiten aufgezeigt. Im Anschluss wird die Frage aufgeworfen, ob moralische Integrität gegen gefährliche Gemeinschaftshandlungen helfen kann. Im Kapitel „kollektive Identität und kollektive Verantwortung“ wird dann auf die Moralität von Gruppen zu sprechen kommen. Ob Anerkennung zu den Bedingungen einer demokratischen Gemeinschaft gehört, wird auf den Seiten 16-19 verhandelt. Frau Dr. Gutwald stellt im folgenden Artikel die Frage, was wir für Fremde in Not leisten sollen. Die Kapitel „Soziale Wirklichkeit?“ und „Gemeinsames Handeln“ zeigen weitere theoretische Aspekte, bevor Herr Dr. Kühler das Themendossier mit Überlegungen zu den Grenzen von Toleranz abschliesst.

Der Verein Philosophie.ch

Der Verein Philosophie.ch erstellt die Themendossiers unter dem Aspekt der Wissenschaftskommunikation. Mehr Informationen zu Philosophie.ch finden Sie auf http://philosophie.ch/about_de/

Es wird darauf Wert gelegt, die Herzstücke der philosophischen Debatten zu umreissen. Dabei werden z.T. einige Argumentationsschritte der einzelnen Theorien ausgelassen; der Leserschaft stehen jedoch mittels dem Quellenverzeichnis und den Literaturtipps (online) beste Möglichkeiten zur Verfügung, eigene Fragen zu den Theorien selbstständig weiterzuverfolgen.

Das Themendossier steht online als PDF-Download auf www.philosophie.ch/themendossiers zur Verfügung.

Die Reihe der philosophischen Themendossiers wird durch die freundliche Unterstützung der Dr. Charles Hummel Stiftung ermöglicht.

Einleitung

„Gemeinschaft“ steht in der Philosophie nicht nur im Zusammenhang mit ethischen Überlegungen, sondern auch mit Fragen nach der Natur von sozialen Handlungen und dem charakteristischen Wesen von Kollektiven. Gibt es Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit man von einer Gemeinschaft – in Abgrenzung zu „Gesellschaft“ – sprechen kann?

David Hume schrieb einst in der Untersuchung über den menschlichen Verstand: „Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in allen Gemeinschaften derselben ist so gross, dass kaum irgendeine menschliche Handlung in sich selbst so abgeschlossen und ohne Beziehung auf die Handlungen anderer ist, dass ohne diese die Absicht des Handelnden erreichbar wäre.“ (Meiner Verlag Hamburg 1748/1984, Abs. VII, Teil 1) Folgt man dem Gedanken von Hume, ist es für den Menschen eine unausweichliche Angelegenheit, nicht nur mit anderen Menschen in Austausch zu treten, sondern auch mit ganzen Gruppen. Was aber ist eine Gemeinschaft überhaupt?

Das vorliegende Themendossier erörtert die philosophischen Auseinandersetzungen rund um den Begriff „Gemeinschaft“. Dass diese Begriffsanalyse nicht eindimensional abgehakt werden kann, liegt an der Komplexität der Sachlage: Nicht nur Aspekte, die das Handeln von einzelnen Akteuren betreffen, welche sich sodann in Gruppen formieren, sind relevant. Auch Fragen nach der Art und Weise der Entstehung, nach dem Zerfall von Gemeinschaften und deren Auswirkung auf die Identität der Gruppe spielen eine Rolle. Die Philosophie fragt nach den Kriterien, welche gegeben sein müssen, damit man von einer Gemeinschaft sprechen kann. Ist es schlichtweg ein Gefühl der Zusammengehörigkeit oder braucht es mehr?

Braucht der Mensch beispielsweise auch Anerkennung, um sich als soziales Wesen auszeichnen zu können? Oder braucht es gar Liebe, um Gemeinschaften über die Zeit hinweg zusammenzuhalten? Im Umkreis dieser Fragen findet in der philosophischen Debatte eine lebendige Diskussion statt, welche sich immer wieder darum dreht, was wir als „Wir“ verstehen.

Eine der Herangehensweisen widerspiegelt sich in John Searles Theorie, gemäss dieser der Mensch seine soziale Welt mittels Konventionen selbst herstellt. So wäre Geld beispielsweise nur ein wertloses Stück Papier, würde das Konzept „Geld“ nicht von genügend Personen als sinnvoll akzeptiert werden. Gibt es also einen Unterschied zwischen natürlichen Fakten, wie der Höhe eines Berges, und sozialen Fakten, wie beispielsweise die Zuweisung gewisser Funktionen an die Schweizer Nationalbank?

Da eine Gemeinschaft viel mehr ausmacht, als schlichtweg die Abgrenzung von „den Anderen“, lohnt es sich, den Begriff einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Auch wenn die ersten Intuitionen, was darunter zu verstehen ist, meist keineswegs falsch sind, lassen sie doch viele der relevanten Aspekte ausser Acht.

„Gemeinschaft“ versteht sich auch als politisch brisantes Konzept, welches leicht missbraucht werden kann und das es entsprechend vorsichtig zu verwenden gilt.

Was ist eine Gemeinschaft?

Gibt es einen Unterschied zwischen einer Gesellschaft und einer Gemeinschaft? Wie lässt sich der Begriff „Gemeinschaft“ verstehen?

Die deutsche Philosophin Edith Stein fasste den Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft folgendermassen zusammen: „Unter „Gemeinschaft“ wird (...) die naturhafte, organische Verbindung von Individuen verstanden, unter „Gesellschaft“ die rationale und mechanische. (...) Wo eine Person der anderen als *Subjekt* dem *Objekt* gegenübertritt, sie erforscht und auf Grund der gewonnenen Erkenntnis planmässig „behandelt“ und ihr beabsichtigte Wirkungen entlockt, da leben sie in *Gesellschaft* zusammen. Wo dagegen ein Subjekt das andere als *Subjekt* hinnimmt und ihm nicht gegenübersteht, sondern *mit ihm lebt* und von seinen Lebensregungen bestimmt wird, da bilden sie miteinander eine *Gemeinschaft*.“ (1)

Auch wenn Steins Begriffsanalyse auf den ersten Blick einleuchtend erscheint, fragt sich, ob solch eine klare Trennung sinnvoll ist, wenn doch gemeinschaftliche und gesellschaftliche Beziehungselemente stets ineinandergreifen. Wodurch also zeichnet

sich eine Gemeinschaft aus? In der alltäglichen Sprache findet sich der Begriff in unterschiedlichsten Konstellationen: Fahrgemeinschaften, Lebensgemeinschaften, Volksgemeinschaft oder die „Europäische Gemeinschaft“ sind nur einige wenige Beispiele. Haben alle diese unterschiedlichen Arten von Gemeinschaften dennoch denselben Kern? Hartmut Rosa arbeitete drei Kriterien heraus, welche grundsätzlich auf alle Gemeinschaftsformen zutreffen:

1. „ein gemeinsames Gut wie z.B. Tradition, Erinnerung, Sprache, Territorium, Besitz oder Gefühle;
2. eine implizit oder explizit definierte Reichweite der Mitgliedschaft, z.B. ein Freundeskreis, die Menschheit oder die Nutzer einer gemeinsamen Wohneinheit; und
3. das normative und oft auch rechtliche Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, also der Freiheits-, Integrations-, bzw. Unterordnungsgrad der Einzelnen im Hinblick auf die Regeln und Praktiken des Kollektivs.“ (2)



Der Gemeinschaftsbegriff umfasst zwar eine Vielzahl von Gemeinschaftsarten, dennoch lassen sich zwei wesentliche Perspektiven unterscheiden. Einerseits wird „Gemeinschaft“ mit dem Stiften einer spezifischen, gemeinsamen Identität in Verbindung gesetzt. Diese *politisch-normative* Verwendung tritt beispielsweise bei Appellationen an den Zusammenhalt einer Glaubensgemeinschaft zu Tage. Andererseits wird der Begriff sozialwissenschaftlich verwendet und fokussiert dabei auf dessen instrumentelle Natur. Und zwar als eine spezifische Form der Vergesellschaftung, „welche Solidarität stiftet, auf einem gemeinsamen Normhorizont basiert und häufig von Affekten begleitet wird“ (3), wie es Hartmut Rosa formuliert.

Auch wenn es sich bei „Gemeinschaft“ um einen vermeintlich neutralen Begriff handelt, muss umso mehr hervorgehoben werden, dass es sich um einen politischen Begriff handelt.

Rosa schreibt dazu: „„Gemeinschaft“ ist, wie das 20. Jahrhundert auf erschreckende Weise gezeigt hat, keineswegs ein neutraler oder rein deskriptiver [beschreibender] Begriff. Eine rein abstrakte, konzeptuell-theoretische Erörterung des Begriffs der Gemeinschaft verfehlt ihren Gegenstand daher in einem entscheidenden Punkt, sofern sie die immer auch anwesende *politische* und *ethische* Dimension der Gemeinschaft nicht mit zu berücksichtigen vermag. „Gemeinschaft“ ist nicht nur einer der zentralen Begriffe der politischen Philosophie, sondern selbst aufs Engste mit politischen Bedeutungen und Bewegungen verwoben und daher niemals zu „reinigen“ von politischen Besetzungen. Denn was könnte *politischer* sein als die Frage nach dem „Wir“, die Frage nach dem demos, dem regierenden Kollektiv? (...) Die politischen Verwendungsweisen sind vielfältig und schillernd, gerade weil sich die Anrufung von Gemeinschaften als realpolitisches Konzept ebenso eignet wie als utopischer oder dystopischer Komplementär- oder auch Gegenentwurf zur bürgerlich-modernen Gesellschaft.“ (4)



Aktualität vs. Verlust der Gemeinschaft

Die Debatte um Gemeinschaft erfährt im Zuge von technischen, politischen aber auch kulturellen und wirtschaftlichen Modernisierungen immer wieder grosse Aufmerksamkeit.

Der Wandel der Gemeinschaftsformen im 20. Jahrhundert hebt dabei zwei spezifische Sichtweisen hervor: Einerseits wird ein Verlust der Gemeinschaftlichkeit festgestellt, andererseits wird seit den 1980er Jahren eine Entwicklung neuer Gemeinschaftsformen beobachtet, welche als „posttraditionale Gemeinschaften“ bezeichnet werden. Letztere Position umfasst auch die Annahme, dass Gemeinschaft nicht einfach verloren geht, sondern eher einem Formwandel unterworfen ist und die Veränderungen im sozialen Lebensraum widerspiegelt. (5)

Solch eine posttraditionale Gemeinschaft kann „innerhalb der Vollzugsroutinen moderner Gesellschaftlichkeit entstehen“ (6) und stellt damit keinen Gegensatz zur Gesellschaft dar. Bedingt durch die räumliche Unabhängigkeit der neuen Kommunikationsmöglichkeiten sieht eine Forschergruppe Gemeinschaft jüngst durch folgende fünf Kriterien charakterisiert:

- „die Abgrenzung gegenüber einem „Nicht-Wir“,
- ein Gefühl der Zusammengehörigkeit,
- ein geteiltes Interesse,
- eine intersubjektiv anerkannte Wertsetzung sowie
- den Zugang zu gemeinsamen Interaktions(zeit)räumen.“ (7)

Theorien der Gemeinschaft

Welche unterschiedlichen Auffassungen von Gemeinschaft wurden bereits vertreten und worin unterscheiden sie sich?

Auch wenn das Nachdenken über Gemeinschaft bereits bei Aristoteles zu finden ist, lässt sich keineswegs eine geradlinige Geschichte zu deren Theorieentwicklung erzählen. Weshalb ist ausgerechnet dieser Begriff derart verwoben? Professor Hartmut Rosa schreibt dazu: „Immer wieder wurde und wird der Ausdruck zum Spielball lebensweltlicher, wissenschaftlicher oder politischer Kontroversen. Bedeutungselemente entstehen oder verblassen im Lauf der Zeit und mit dem Wandel von Gesellschaften. Sie variieren mit der sozialpolitischen Situation und formen ihrerseits jene Kontexte, in denen sie Verwendung finden.“ (8)

Dazu kommt, dass den meisten Theorien der Gemeinschaft zweierlei Perspektiven inne sind: Einerseits wird die Gemeinschaftlichkeit des Menschen als etwas Natürliches und somit als etwas bereits vorgängig Gegebenes angesehen. Andererseits steht die Entwicklung, Anleitung oder Förderung von Gemeinschaftlichkeit ebenso sehr im Zentrum der Untersuchung. Zwar handelt es sich bei ersterem um die sogenannte ontologische Ebene, welche grundsätzliche Fragen der menschlichen Sozialität untersucht und bei letzterem um Analysen und Beurteilungen konkreter Gemeinschaften auf der politisch-ethischen Ebene. Dennoch werden diese beiden Ebenen oftmals vermischt und erschweren eine strukturierte begriffsgeschichtliche Erzählung. (9)

Grundsätzlich geht es bei allen aufgestellten Theorien um die Frage, wie das Verhältnis zwischen Individuum und einer Gruppe ausgestaltet ist. Lange Zeit wurde dabei keine Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft getroffen. So lässt sich auch bei der Formulierung von Aristoteles, dass

„der Mensch von Natur aus ein politisches Wesen [ist]“ (10), ein „zoon politikon“, diese Unschärfe erkennen: „Zoon politikon“ lässt sich als „gemeinschaftsbildendes“ Lebewesen übersetzen. (11)

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde eine Trennung der Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft getroffen. Dies bedeutet, dass eine Vielzahl der Gesellschaftstheorien in starker Verbindung mit den Überlegungen zu Gemeinschaften stehen.

Entsprechend gross ist die Anzahl der hervorgebrachten Autoren, die in diesem Zusammenhang gearbeitet haben. Um nur einige einschlägige Beispiele zu nennen: Seneca (1-65 n.Chr.), Thomas von Aquin (1225-1274), Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Immanuel Kant (1724-1804), G.W.F. Hegel (1770-1831), Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Émile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920), Talcott Parsons (1902-1979), John Rawls (1921-2002), Niklas Luhmann (1927-1988), Jürgen Habermas (*1929). (12)

Wie sich unschwer erkennen lässt, können an dieser Stelle keineswegs alle Theorien abgebildet werden. Herausgegriffen wird im Folgenden das von Ferdinand Tönnies „Gemeinschaft und Gesellschaft“, welche 1887 erschien und als Grundlagentext auch in den heutigen Überlegungen zum Gemeinschaftsbegriff immer wieder aufgegriffen wird. Tönnies hebt in seinem Werk spezifisch den Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft hervor und ermöglicht damit eine gezieltere Auseinandersetzung mit dem Gemeinschaftsbegriff.



Gemeinschaft ≠ Gesellschaft

Tönnies Theorie, dass Gemeinschaft und Gesellschaft nicht dasselbe sind, fusst auf mehreren Annahmen. So versteht er den Menschen als wollendes und bejahendes Wesen, welches einen „Wesenswillen“ und einen „Kürwillen“ zu Tage legen kann. Ein Wesenswille besteht genau dann, wenn das Eingehen einer sozialen Verbindung um ihrer selbst Willen geschieht. Steht hingegen der Nutzen der einzelnen Person als Motivation zur Bejahung einer sozialen Verbindung im Fokus, handelt es sich um Kürwillen. (13) Soziale Verbindungen, welche auf den Wesenswillen zurückgehen, versteht er als gemeinschaftliche Verhältnisse sowie diejenigen, welche auf Kürwillen zurücklaufen, als gesellschaftliche Verhältnisse. Hervorzuheben ist dabei die Willentlichkeit beider Beziehungen, die somit im Gegensatz zum vornatürlichen, gegebenen Eingehen von sozialen Verbindungen steht.

Zusammenfassend schreibt zu Tönnies Theorie Hartmut Rosa: „Als „Gemeinschaft“ bezeichnet Tönnies alle dauerhaften, naturwüchsigen, echten, gefühlsmässigen, traditionellen, authentischen, warmen, selbstzweckhaften, organischen und lebendigen Verbindungen von Menschen. Im Bezug auf den gemeinschaftlichen Kontext unterscheidet Tönnies zwischen Gemeinschaften des Blutes (Verwandtschaft), des Ortes (Nachbarschaft) und des Geistes (Freundschaft). Innerhalb der Gemeinschaft erscheinen Hilfsbereitschaft und Fürsorge als selbstzweckhafte Verrichtungen, die nicht nach einer Gegenleistung verlangen.

Prototyp der Gemeinschaft ist die Familie. „Gesellschaft“ erscheint hingegen vorrangig als Negativfolie: Sie bezeichnet eine temporäre, gemachte, scheinbare, künstliche, rationale, zweckgerichtete, vertragliche, abstrakte, mechanische und kalte Assoziation. Prototyp des gesellschaftlichen Verhältnisses ist die geschäftliche Tauschbeziehung anonymer Marktteilnehmer.“ (14)

Bemerkenswert ist, dass sich diese Verständnisweise und Opposition von Gesellschaft und Gemeinschaft zumindest in den Grundsätzen bis zum heutigen Tage durchgesetzt haben. Tönnies Zeitgenosse Helmut Plessner begegnete seiner Theorie, auch vor dem Hintergrund der Weimarer Republik und deren Gemeinschaftsradikalismus sowie des aufkommenden Nationalsozialismus, kritisch. Vor allem gegen die Gegenüberstellung von natürlich/künstlich, Gemeinschaft/Gesellschaft argumentiert Plessner in seinem 1924 erschienenen Werk „Grenzen der Gemeinschaft“ scharf: Nicht nur die gemeinschaftliche Nähe, sondern auch die gesellschaftliche Distanz, welche einerseits Raum für Selbstentfaltung und andererseits die Möglichkeit, Erfindungen und Errungenschaften über Generationen hinweg weiterzugeben schafft, sind für den Menschen wesentlich. Die spezifische Form der Gemeinschaft ermöglicht es dem Menschen keineswegs, das Bedürfnis des Miteinander-Seins mit anderen Menschen abschliessend zu erfüllen. Diese Unüberwindbarkeit der „Grenzen der Gemeinschaft“ ist für Gemeinschaften somit charakteristisch. (15)

Was hält Gemeinschaften zusammen?

Alle reden von Gemeinschaft... Das klingt so warm, so nach Empathie und Partizipation. Aber ist dem wirklich so?

Und wie steht es mit der Liebe, von der im politischen Diskurs weniger die Rede ist? Liebe war gestern – heute ist Partnerschaft angesagt. Schauen wir mal, was Liebe und Gemeinschaft miteinander zu tun haben.

Fangen wir mit „Gemeinschaft“ an. Ein vieldeutiger Begriff, der zwischen Gruppe und Gesellschaft angesiedelt ist. Gruppen lassen sich aus der Beobachterperspektive beschreiben und unterscheiden je nach Größe und kollektiven Verhaltensweisen, wie sie im Tierreich bei Schwärmen zu beobachten sind. Soziologisch entspricht dem Schwarm die Masse, deren Aufstand als Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft empfunden wurde. Gesellschaft ist primär ein politischer Begriff der Französischen Revolution, der vom Deutschen Idealismus kritisch beäugt wurde. So wendet sich Hegel gegen den Gesellschaftsvertrag von Rousseau, den er als Mechanisierung diskreditiert. Entsprechend hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts die deutsche Kulturphilosophie die Gemeinschaft als höhere Lebensform der Gesellschaft gegenübergestellt. Das hat im Nationalsozialismus zur rassistischen Ideologie mit ihren mörderischen Folgen geführt.

Trotz des Missbrauchs des Begriffs wie im Wort „Volksgemeinschaft“, das niemand mehr in den Mund nehmen möchte, enthält Gemeinschaft doch ein definitorisches Moment, das den Begriff am Leben hält. Es ist die Perspektive der Beteiligten, die sich einer Gruppe zugehörig fühlen, die ihnen soziale und personale Identität vermittelt. „Er/sie ist einer/eine von uns“ – mit diesem Satz ist auf den Punkt gebracht, was Gemeinschaft emotional bedeutet. Was ist es nun, das ein derartiges Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt, und welche Handlungsdis-

positionen folgen daraus? Diese Frage hat sich Sigmund Freud in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ von 1930 gestellt. Er geht davon aus, dass Arbeit und Interessen nicht genügen, um das zu bilden, was er „Kulturgemeinschaft“ nennt. Interessen binden Gruppen aneinander, aber ihre Bindungen bleiben rein funktional, wie man sie auch im Tierreich bei Rudeln antrifft, die gemeinsam jagen. Da mag es durch Zusammenspiel individuelle Sympathien geben, aber diese halten nur solange, wie das gemeinsame Ziel verfolgt wird. Ähnlich beim Menschen, dessen Freundschaften den anderen Menschen nur partiell erfassen. Die Bindung an eine andere Person in ihrer Ganzheit ist der Liebe vorbehalten, primär: der sexuellen Liebe oder der „Libido“, die in Freuds Menschenbild im Mittelpunkt steht.

Freud ist davon überzeugt, dass auch in größeren Gruppen die Mitglieder „libidinös aneinander gebunden“ sein müssen, um eine Gemeinschaft zu bilden. Aber wie soll das funktionieren, da sexuelle Liebe sich normalerweise auf zwei, vielleicht auf drei oder vier, aber wohl auf kaum mehr erstreckt? Damit stoßen wir auf eine Paradoxie des menschlichen Zusammenlebens: Der einzelne steht als Individuum der Gesellschaft gegenüber, zugleich aber bezieht er seine personale Identität aus der Gemeinschaft. Dieser Sachverhalt wäre kein Problem, wenn die Gesellschaft eine bruchlose Erweiterung des Liebespaares wäre. Dem ist aber nicht so; im Gegenteil: Zwischen Sexualität und Gesellschaft besteht seit eh und je eine Rivalität. Die gesellschaftliche Ordnung wird durch die Liebe bedroht, denn der Eros ist unberechenbar. Wo die Liebe hinfällt, weiß niemand, und wann sie zerbricht, weiß man auch nicht.

Diese Paradoxie hat Freud in einen verzweifelten Ausweg getrieben. Er sieht in Kulturgemeinschaften einen permanenten Kampf zwischen Lebenstrieb und Todestrieb, zwischen Eros und Thanatos. Der Ausgang ist ungewiss, und es bleibt nur zu hoffen, dass die Macht des ewigen Eros die Oberhand gewinnt. Ohne diese Hoffnung kann der Mensch nicht leben, aber wir brauchen für die Erfüllung nicht auf himmlische Mächte zurückgreifen. Der Eros als irdische Macht genügt. Wenn man sich vor Augen hält, wie das Liebespaar als elementare Form des Zusammenlebens Individuen hervorbringt, die sich gegenseitig stützen und Werte wie Zuverlässigkeit, Hilfeleistung und Solidarität ausbilden, so wird klar, worin Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat ihr Fundament haben: in der Person.

Personen fallen nicht als Singles vom Himmel, sondern entwickeln sich in der Kernfamilie aus Vater, Mutter und Kind. Wie sieht es heute in der modernen Familie aus? Das Kind wird zum „Partner“ erklärt. Das klingt besonders kinderfreundlich, ist aber das genaue Gegenteil. Denn Kinder brauchen eine gewisse Autorität, um sich zu eigenständigen Persönlichkeiten zu entwickeln. Und sie brauchen eine emotionale Polarität: mütterliche Nachsicht auf der einen und väterliche Strenge auf der anderen Seite. Das Kind weiß instinktiv, an welchen der beiden Elternteile es sich in prekären Situationen wenden muss. So erfreulich die antiautoritäre Welle der 1960er Jahre in der Erziehung auch war, sie hat eine Ideologie der Selbstverwirklichung erzeugt, die unsere Gesellschaft in lauter Elementarteilchen zerfallen lässt. Auch die Freundeskreise oder guten „Teams“, die derzeit hoch im Kurs stehen, können die Familie nicht ersetzen. Die Familie ist und bleibt die Quelle der Gesellschaft.

Das Verhältnis von Familie und Gesellschaft lässt sich gestaltpsychologisch mit dem Bild von Hintergrund und Figur vergleichen. Im Hintergrund werden die elementaren Bedürfnisse, die „basic instincts“ abgedeckt

und wirken nicht als permanente soziale Störfaktoren. Nun könnte man einwenden, dass moderner Sex genügt, um die emotionalen Bedürfnisse zu befriedigen. Das war die Hoffnung der sexuellen Revolution, die sich aber nicht erfüllt hat und auch nicht erfüllen konnte. Denn die Kultur hat die Sexualität in Liebe transformiert, die sich nicht in einer Serie von „one-night-stands“ erschöpft. In dieser Hinsicht sind wir einen Schritt weiter als die Bonobos, die Soziales und Sexualität lustig vermischen. Wir Menschen sind dazu verdammt, unsere Instinkte über tierische Empathie hinaus zu vergeistigen. Dafür ist die feste Zweierbeziehung, ob in Form der Ehe oder nicht, der beste Ort. Hier haben Mann und Frau die Möglichkeit, durch erotische Kommunikation ihre Gefühle kreativ zu gestalten und der kommenden Generation weiterzugeben.

Freud hat beklagt, dass ihm die Einsicht in die Notwendigkeit der kulturellen Einschränkung des Sexuallebens fehle. Nun aber wissen wir: Auf dem Umweg über „libidinös gesättigte Doppelindividuen“ - auf Deutsch: durch die Paarliebe - gelingt es der Kultur, Gemeinschaften zu bilden, denen sich die Mitglieder zugehörig fühlen, ohne dass jeder mit jedem wie in einer Pavian-Horde sexuell verkehrt. Die durch feste Zweierbeziehungen vermittelte Verbindung von Liebe und Gemeinschaft macht die Einzigartigkeit des Menschen aus. Der Mensch ist auch ein Tier, aber mit seiner emotionalen Intelligenz ist er den nächsten Verwandten im Reich der Primaten prinzipiell und nicht nur graduell überlegen.

Über den Autor

Beitrag von Prof. Dr. Ferdinand Fellmann, Studium der Literaturwissenschaft und Philosophie in Gießen und Bochum. Promotion und Habilitation in Philosophie bei Hans Blumenberg. 1980 Prof. für Philosophie an der Uni Münster und 1993 Gründungsprofessor an der TU Chemnitz. Ab 2005 Emeritus, wohnhaft in Münster.

Soziale Handlungen

Welche Rolle spielt die theoretische Philosophie für die Untersuchung sozialer Phänomene?

Nicht nur die politische Philosophie oder die Sozialphilosophie befasst sich mit den Fragestellungen rund um soziale Phänomene. Auch aus der Perspektive der theoretischen Philosophie werden diesbezüglich Überlegungen angestellt. Passt das tatsächlich zusammen und was bedeutet das konkret? Der deutsche Philosophieprofessor Wolfgang Detel erklärt dies folgendermassen: „Theoretische Philosophie befasst sich vornehmlich mit Aktivitäten und Ideen, die mit der Art und Weise zusammenhängen, wie wir die Welt auffassen und auf sie reagieren – mit dem Fühlen, dem Denken, dem Argumentieren und dem Erklären, aber auch mit unseren Ideen von der Natur, vom Geist und vom sozialen Bereich.“ (16) Detel sagt auch: „Dabei geht es primär um die Fragen, 1. wie sich der Bereich des Sozialen ontologisch zu den Bereichen der Natur und des Geistes verhält und 2. wodurch die wissenschaftliche Erkenntnis des Sozialen ausgezeichnet ist.“ (17) Er unterscheidet dabei drei unterschiedliche Herangehensweisen, wie das Verhalten von sozialen Wesen erklärt und prognostiziert werden kann. Erstens durch den Verweis auf physikalische Eigenschaften, beispielsweise in Form von statistischem Erklären. Zweitens durch den Verweis auf ihre natürlichen Funktionen und drittens durch den Verweis auf die Inhalte der mentalen Zustände (wie zum Beispiel Wünsche) und Äusserungen im sogenannten intentionalistischen Vokabular. (18) Weil die sozialen Bereiche im Wesentlichen durch menschliche Handlungen geprägt sind und sich diese mit Hilfe des Verweises auf deren zu Grunde liegenden (mentalen) Einstellungen erklären lassen, spielt die Handlungstheorie ebenso sehr eine Rolle für die Untersuchung von sozialen Gebilden, wie die Ethik.

Was unterscheidet also eine Handlung von blossem Verhalten? Detel schreibt dazu: „Zum traditionellen Begriff des Handelns gehört die Idee, dass wir Handlungen vollziehen oder auch unterlassen können. In dieser Idee steckt die Vorstellung des *freien* Handelns – eines Handelns, das durch freie Entscheidungen bestimmt ist. Und freie Entscheidungen gelten als Ausdruck unserer *Willensfreiheit*. Aber die Vorstellung der Willensfreiheit im klassischen Sinn gilt seit geraumer Zeit als problematisch, denn es mehren sich die Anzeichen dafür, dass unsere Entscheidungen determiniert [vorbestimmt] sind. Dennoch muss die Unterscheidung zwischen blossem Verhalten und Handeln nicht aufgegeben werden. Wir können nämlich das Handeln weiterhin begrifflich an geistige Zustände binden, die humanspezifisch sind (...). Tatsächlich spezifizieren wir normalerweise Handlungen gerade dadurch, dass wir die Absicht (Intention) angeben, von denen die Handlungen begleitet werden.“

Wenn wir zum Beispiel Veronika in einem Raum zur Tür gehen und die Tür öffnen sehen, dann können wir diesen Vorgang in einem physikalistischen Vokabular als *Verhalten* beschreiben – also als einen physikalischen Vorgang, zum Beispiel in Begriffen der physikalischen Kinematik (= Bewegungslehre). Aber wenn wir uns fragen, welche *Handlung* Veronika vollzieht, etwa ob es sich um ein Verlassen des Raumes, um eine Entspannungsübung oder um das Einlassen von frischer Luft handelt, dann achten wir darauf, was sie mit ihrer Körperbewegung *beabsichtigt* (*intendiert*). Wenn wir z.B. aus guten Gründen der Meinung sind, dass Veronika den Raum verlassen will (vielleicht weil wir wissen, dass sie sich jetzt draussen mit ihrer Freundin treffen

will), dann haben wir Anlass zu sagen, dass ihr Verhalten ein Verlassen des Raumes ist. *Handlungen* – das ist die Kernidee der modernen Handlungstheorie – sind Verhaltensweisen, die sich unter propositional gehaltenen Absichten (Intentionen) beschreiben lassen.“ (19)

Was bedeutet das hinsichtlich den Fragestellungen zu sozialen Phänomenen?

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass sich das Soziale allgemein, oder etwa eine Gemeinschaft im spezifischen, durch soziale Beziehungen kennzeichnet. Elementar für diese sind soziale Handlungen. Fasst man soziale Beziehungen nicht einfach als etwas natürlich Gegebenes auf, lassen sich auch soziale Beziehungen mit Hilfe des „intentionalistischen Vokabulars“ verstehen.

„Wenn man den Bereich des sozialen Handelns aus einer sehr allgemeinen Perspektive betrachtet, springen zunächst zwei Merkmale ins Auge:

1. Sozial handelnde Menschen scheinen *Normen* und *Regeln* zu befolgen, und zwar in einer Weise, die es sinnvoll macht zu sagen, dass die Menschen

den Normen und Regeln folgen *sollten*, dass sie aber Normen und Regeln auch *übertreten* können. Wären Normen und Regeln nichts weiter als spezifische Regularitäten oder Naturgesetze (...), dann würde diese Redeweise offensichtlich sinnlos sein, denn weder können wir Regularitäten oder Naturgesetze übertreten, noch ist es sinnvoll zu sagen, wir sollten unser Verhalten nach ihnen ausrichten, da unser Verhalten ihnen faktisch immer schon unterliegt.

2. Sozial handelnde Menschen scheinen sich in unterschiedlicher Weise *aufeinander zu beziehen*, beispielsweise in dem sie versuchen, andere dazu zu bewegen, etwas Bestimmtes zu tun, oder indem sie ihre Handlungen an Handlungen von Mitmenschen ausrichten oder indem sie etwas zusammen tun.“ (20)

Aus dieser Beobachtung Detels lässt sich schlussfolgern, dass der menschliche Geist in Form von entwickelten Regelwerken die Gesellschaft prägt und die menschliche Gesinnung somit auch für eine Veränderung der sozialen Realität den ausschlaggebenden Faktor darstellt.



Moralische Integrität

Gemeinschaftshandlungen können gefährlich sein; hilft moralische Integrität diesen Gefahren entgegenzuwirken?

Befasst man sich mit sozialen Gruppen, stellen sich auch Fragen zu Macht, Gehorsam und Autorität. Eine Art, sich diesen Phänomenen zuzuwenden, ist die Untersuchung wo Gehorsamkeit seine Grenzen finden soll – oder aus moralischen Gesichtspunkten sogar finden muss.

Der Schweizer Philosoph Hans Bernhard Schmid hat diesen Fragestellungen ein Buch gewidmet mit dem Titel „Moralische Integrität“, welches 2011 erschienen ist. Darin diskutiert er, anhand des berühmten Milgram-Experiment, auf welches noch zurückgekommen wird, ob der Mensch grundsätzlich für moralische Handlungsgründe offen ist oder schlicht „schlecht“ ist. Handelt der Mensch also unmoralisch, wobei er dennoch auf eine moralische Werteskala bezogen bleibt, oder nicht? Schmid schreibt dazu: „Die Frage ist in normativer Hinsicht die, ob der Mensch bloss schlecht ist – also zwar hinter normativen Erwartungen zurückbleibt, aber noch auf diese positiv bezogen ist – oder vielmehr derart radikal korrupt, dass er mit Kategorien der Moral gar nicht mehr richtig zu fassen ist und zwischen so etwas wie dem radikal Bösen und dem schlicht Amoralischen der blossen Natur schillert. Das mag an die alte theologische Frage nach Verdammnis oder Erlösung, Verzweiflung oder Hoffnung erinnern, reformuliert diese aber für ein säkulares, liberales und demokratisches Publikum, das beim Thema des Bösen nicht an eine gestohlene verbotene Frucht denken mag, sondern von Nationalsozialismus und Stalinismus, Vernichtungslagern und Gulag weiss.“ (21)

Was hat es also auf sich, mit der viel zitierten „Integrität“, welche auch in der philosophischen Ethik seit den 70er Jahren intensiv untersucht wird?

Vertreten werden zahlreiche Auffassungen, was unter Integrität zu verstehen ist. Stets spielt die Frage, wie viel Moral zu Integrität gehört, eine grosse Rolle, wie folgende Deutungsbeispiele des Begriffes Integrität zeigen:

- „Eine integere Person steht im Einklang mit sich selbst: Sie ist zur Selbstbeurteilung fähig und sorgt dafür, dass sie voll und ganz hinter den Motiven des eigenen Handelns stehen kann. (...)
- Eine integere Person ist eine verlässliche Partnerin im täglichen gemeinsamen Bemühen um eine vernünftige Lebensführung. Sie weiss ihren Kopf zu gebrauchen und handelt auch in Situationen, in denen dies unbequem ist, nach bestem Wissen und Gewissen. (...)
- Eine integere Person ist rechtschaffen: Sie will ihr Leben am Gesichtspunkt der Moral orientieren. Sie weiss, dass es im Leben nicht vorrangig um die Befriedigung ihrer Wünsche gehen kann, sondern dass andere gerechtfertigte Erwartungen an sie haben, und sie strebt danach diese zu erfüllen. (...)

Der Begriff der Integrität lässt sich insbesondere nicht völlig ohne Moralität sinnvoll denken. So schreibt Schmid dazu: „So etwas wie „Prinzipien“, „identitätsverleihende Projekte“ oder „Grundfestlegungen“ scheinen notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen der Integrität zu sein. Integere Personen haben nicht einfach *irgendwelche* Prinzipien bzw. Festlegungen, sondern solche, die unter moralischen Gesichtspunkten zumindest akzeptabel sind. (...) „Integrität“ qualifiziert zwar moralisch, legt aber die Schwelle der Anerkennung relativ tief: Gefordert ist nicht moralische Perfektion, sondern bloss die zuverlässige Vermeidung offensichtlicher Unmoral.

Das dürfte ein wichtiger Grund für die Konjunktur des Begriffs sein. Er ist wichtig für einen moralischen Diskurs, der zu differenzieren vermag, schafft er doch Raum für die Anerkennung anderer Moralkonzeptionen, ohne alles Moralische zu relativieren.“ (23)

Gehorsamkeit mit Grenzen

Im Jahr 1961 vollzog der Psychologe Stanley Milgram ein sozialwissenschaftliches Experiment: Seine Probanden mussten auf Anweisung des Studienleiters einer anderen Person Elektroschocks verpassen, wenn diese eine Aufgabe nicht korrekt löste. Die Probanden waren einerseits darüber informiert, dass sie das Experiment jederzeit abbrechen könnten sowie andererseits, dass die Volt-Zahl bei jedem Fehler der anderen Person ansteigt, und zwar bis hin zu tödlichen Stromstößen. Das Experiment löste einen grossen gesellschaftlichen Schock aus, weil die Mehrheit der Probanden die andere Person aus ihrer Sicht – tatsächlich handelte es sich um einen Schauspieler, der glücklicherweise keine echten Stromschläge bekam – bis zum Tode quälten.

Eine der Probandinnen gab nach dem Experiment an, dass sie sich verpflichtet gesehen habe, das Experiment zu erfüllen und somit keine Wahl gehabt hätte, ihre moralische Integrität zu wahren.

Ist moralische Integrität wirklich ein Privileg freier Menschen, die niemandem gegenüber Gehorsam aufbringen müssen? Aus autoritärer Sicht liesse sich durch den Verweis auf einen Befehl schlichtweg alles entschuldigen. Hingegen hebt Schmid hervor, dass das Abwägen von Gründen dennoch beim Befehlsempfänger bleibt, wenn er schreibt: „Für Befehlsempfänger sind Befehle Rechtfertigungen, aber sie sind nie *die einzigen* Rechtfertigungen. Beim Befehlsempfänger bleibt somit die Aufgabe liegen, den Befehl als einen rechtfertigenden Gesichtspunkt in einer Deliberation [Überlegung] aller verfügbaren rechtfertigenden Gesichtspunkte zu gewichten.“ (24)



Gefährliche Gemeinschaftshandlungen

Wenn ein Diskurs stattfindet, wie beispielsweise zwischen den Probanden, die sich verbal gegen das Weitermachen gegenüber dem Studienleiter wehren, oder auch hinsichtlich des grundsätzlichen „gemeinsamen“ Durchführen des Experimentes, setzen sich alle Personen den anderen Beteiligten aus, da ein Teil der Kontrolle über das Geschehen durch die anderen getragen wird.

Schmid schreibt dazu: „Sie werden deshalb zu unselbständigen Handelnden. Die anderen können den Sinn des eigenen Handelns unbestimmen, die Zielerreichung vereiteln oder das eigene Engagement ausbeuten und haben in Sachen Ausgestaltung, Fortsetzung oder Abbruch der Aktivität ein Wort mitzureden.“ (25)

Auch wenn sich diese Frage an dieser Stelle nicht ausarbeiten lässt, soll deswegen umso mehr das Augenmerk auf solche Diskursituationen und Gemeinschaftshandlungen gelegt werden: Welche Personen und Überzeugungen können in welchem Masse als kompetente Informationsquellen vertrauensvoll angenommen werden?

Kollektive Identität und kollektive Verantwortung

Was versteht man unter kollektiver Identität und wozu ist sie gut? Brauchen wir Identität notwendigerweise?

„Identität“ ist als Begriff allen bekannt. Eine Definition der persönlichen Identität oder der eigenen kulturellen Identität fällt dagegen oft nicht leicht. Hat Identität auch eine Funktion? Der amerikanische Philosoph Charles Taylor schrieb dazu: „Wenn wir bedenken, dass dies nicht bloss Ideen sind, die die Leute haben, sondern Selbstinterpretationen, ist das [die Frage nach einer möglichen Überwindung der kulturellen Identität] nicht unbedingt eine müßige Frage. Der Sinn unserer Selbstinterpretationen ist es, dass sie uns helfen, unser Leben zu gestalten. Es sind nicht einfach Ideen über uns, sondern sie tragen dazu bei, das zu konstruieren, was wir sind. Manche Ausprägungen des Selbstverständnisses sind in Jahrhunderten gewachsen und in eine Unzahl von Praktiken eingegangen, in die Sphäre der Politik oder der Wirtschaft, in die Kindererziehung oder ins Familienleben sowie in Muster der sexuellen oder künstlerischen Erfüllung, in öffentlich anerkannte Normen von Würde oder Autorität usw.“ (26)



Aber wonach genau wird gefragt, wenn die kulturelle Identität beschrieben und konkretisiert werden soll? Die deutsche Philosophin Carolin Emcke zeigt die Vielzahl der Folgefragen auf:

- „Geht es um Herkunft im Sinne von Herkunft, um die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, einer Nachbarschaft, einem Verein, um Angehörigkeit in einer Nation, einer ethnisch-kulturellen Gruppe?“
- Geht es um das Teilen von Ansichten, Werten, Lebensform, sexueller Orientierung, Sprache oder Aussehen?
- Wieviel Gemeinsamkeit bedarf es zur Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft? Welche Unterschiede „machen den Unterschied aus“? (...)
- Was für soziale Gebilde sind diese kollektiven Identitäten, die unsere modernen Gesellschaften ausdifferenzieren?
- Welche Strukturen und Prozesse lassen sie entstehen und wie und durch wen werden sie reproduziert?
- Werden die symbolischen Zugehörigkeitskriterien von diesen Kollektiven selbst gewählt oder sind sie fremdbestimmt? Entstehen sie aus eigener Wahl oder aus fremder Willkür?“ (27)

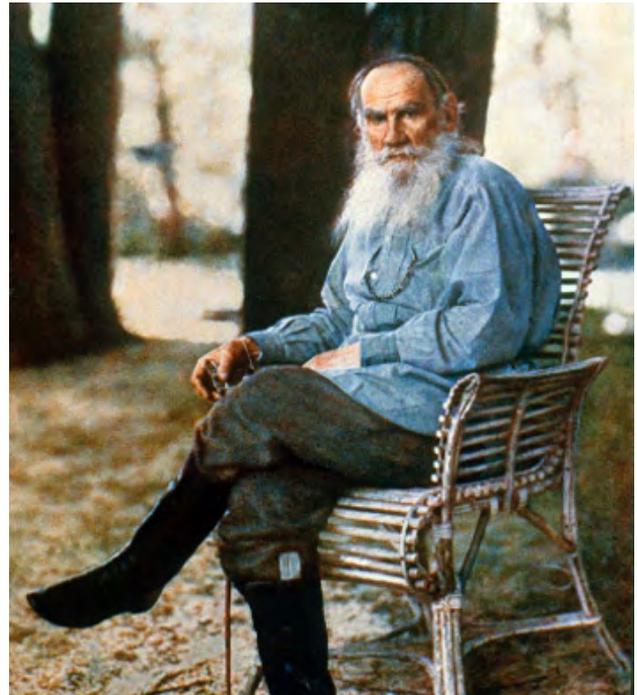
Gemeinsame Verantwortung?

Wie sich unschwer erkennen lässt, variieren die Bedingungen für die Entstehung, den Erhalt und den Zerfall je nach Art des Kollektivs, was entsprechend auch für die Identität deren Mitglieder gilt. Doch weshalb ist das überhaupt relevant? Hier geht es nicht nur um die angemessene Behandlung von Minderheiten, auf welche noch zu sprechen gekommen wird, sondern auch um die sogenannte kollektive Verantwortung. Die relevante Unterscheidung, um welche Art von

kollektiver Identität es sich handelt, hebt die amerikanische Philosophieprofessorin Kay Mathiesen folgendermassen hervor: „Unsere Leben sind eng verknüpft mit sozialen Gruppen, und unser Handeln kommt durch sie zum Ausdruck. Ausser jeder Art von Wohlbehagen und Vergnügen, das das Zusammensein und die Zusammenarbeit mit anderen Menschen uns bereitet, erlauben uns soziale Gruppen die Ausweitung unseres Handelns. Gemeinsam können wir Dinge tun, die wir nie allein tun könnten. (...) Angesichts der grossen Macht zu Gutem und Bösem, die uns soziale Gruppen verleihen, ist es wesentlich, dass wir uns über die Weisen Gedanken machen, auf die soziale Gruppen verantwortlich sein können und, was noch wichtiger ist, über die Weisen, auf die wir für die sozialen Gruppen, denen wir angehören, verantwortlich sind. Es gibt viele verschiedene Arten sozialer Gruppen, und jede kann eine unterschiedliche Theorie des Handelns und der Verantwortung erfordern. Die kollektive Verantwortung von Autofahrern für die Luftverschmutzung kann zum Beispiel sehr verschieden sein von der kollektiven Verantwortung eines Unternehmens für seinen Beitrag zur Luftverschmutzung. Im Fall der Autofahrer ist die Verschmutzung das kumulative Ergebnis einer Vielzahl von Entscheidungen und Handlungen individueller Personen; im Fall der Fabrik ist die Verschmutzung das Ergebnis des Handelns einer sozialen Gruppe, die Entscheidungen trifft. (...) Dabei darf nicht aus den Augen verloren werden, dass es die Mitglieder des Kollektivs sind, die das Handeln des Kollektivs ermöglichen. Tatsächlich behaupte ich, dass die ausgedehnte Macht, zu der uns Mitgliedschaft in Kollektiven verhilft, spezielle Verpflichtungen und Verantwortung mit sich bringt.“ (28)

Unterschiedliche Unterschiede

Ein weiterer Faktor für die Relevanz von kollektiver Identität ist die zunehmende politische Bedeutung, welche sich an diversen sozialen Bewegungen aber auch an Integrationsproblemen ablesen lässt.



Emcke unterscheidet dabei zwei unterschiedliche Typen von kollektiver Identität, denen angemessenerweise entsprechend verschieden begegnet werden sollte:

1. „Kulturelle Kollektive des Typs 1 wollen als diese Identität anerkannt werden. Die individuellen Angehörigen wollen dementsprechend *in* dieser Zugehörigkeit anerkannt werden. Das erfolgreiche und angestrebte Anerkennungsverhältnis besteht bei diesen Gruppen in einer *Bestätigung* ihrer Identität, in dem rechtlichen Schutz ihrer Praktiken und Überzeugungen. Sie wollen als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft als Einzelne und als Angehörige einer distinkten Gruppe anerkannt werden. (...)“
2. Kollektive Identitäten des Typs 2 dagegen wollen *nicht* als das anerkannt werden, „was sie sind“, denn das „was sie sind“ ist ein ambivalentes Produkt aus Aneignung verletzender Beschreibungen und Bewertungen und dem Aufbegehren gegen eine fremde, demütigende Identität und Lebenssituation. (...) Die Gefahr kann umgangen werden, indem die Angehörigen nicht als das, *was sie sind* anerkannt, im Sinne von „bestätigt“ werden, sondern indem das anerkannt wird, *was ihnen angetan* wurde. (...)“ (29)

Anerkennen des Anderen

Welche Rolle spielt „Anerkennung“ für den Menschen?

Lässt sich ohne Anerkennung überhaupt sinnvoll von Gesellschaft sprechen?

Einer der zentralen Begriffe der Sozialphilosophie ist „Anerkennung“, welcher stark durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel geprägt wurde und sich unter Einfluss des Sozialpsychologen George Herbert Mead weiterentwickelte. So war es auch Hegel, der den Satz prägte „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (30). Fokussiert wird bei der Untersuchung des „Anerkennens“, wie das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen ausgestaltet ist. Der bedeutendste Vertreter der Anerkennungstheorie ist der deutsche Philosophieprofessor Axel Honneth.

Er zeigt in seinem Werk „Kampf um Anerkennung“ (31), welches 1994 erschienen ist, dass moderne Personen nur dann ein angemessenes Selbstverständnis entwickeln können, wenn ihnen Anerkennung auf der persönlichen, gesellschaftlichen und sozialen Ebene sowie in unterschiedlichen Formen wie Liebe, Recht und soziale Wertschätzung zuteil wird. Honneth verfolgt das Ziel, Hegels dreistufiges Sittlichkeitskonzept auf eine empirische Basis zu stellen: „Dabei will er nicht nur die drei Formen der Anerkennung, Liebe, Recht und Sittlichkeit, neu begründen und teilweise anders spezifizieren, sondern den drei Formen der Anerkennung zusätzlich drei unterschiedliche Arten

der Selbstbeziehung (Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung) zuordnen sowie veranschaulichen, aufgrund welcher sozialen Erfahrungen der „Kampf um Anerkennung“ jeweils einsetzt. Als Voraussetzung für ein anerkennungstheoretisches Sittlichkeitskonzept erachtet Honneth die vorgängige wechselseitige Verbundenheit der Subjekte durch einen gemeinsamen Lebenszusammenhang bzw. über einen „normativen Minimalkonsens“ (32). So jedenfalls fasst der Schweizer Philosoph Markus Zürcher in seiner Dissertation Honneths Vorhaben zusammen.

Wesentlich an der Anerkennungstheorie ist, dass das Anerkennen von einer positiven, annehmenden – im Sinne von respektierenden – Einstellung begleitet ist. So ist das Erkennen einer anderen Person mit einer spezifischen Eigenschaft, wie beispielsweise als selbstbestimmte Person, nicht mit dem faktischen Erblicken dieser Eigenschaft abgeschlossen, sondern wird erst durch die entsprechende Anerkennung dieser Eigenschaft real. Das bedeutet, dass diese Person in einer spezifischen Weise behandelt werden muss. Damit wird erst der jeweilige normative Status (als selbstbestimmte Person) respektiert und anerkannt. (33)





Folgeschwere Missachtung

Auch aus psychologischer Perspektive, spielt Anerkennung eine wichtige Rolle: Die meisten Anerkennungstheorien gehen davon aus, dass die Identität einer Person fundamental von anderen Personen und der Gesellschaft als Ganzes abhängt. Das bedeutet auch, dass denjenigen Personen, denen die Erfahrung einer angemessenen Anerkennung nicht zuteil wird, es bedeutend schwerer fällt, sich selbst wertzuschätzen und die eigenen Projekte als wertvoll zu betrachten. Dies bedeutet in anderen Worten: Formen der Missachtung hindern oder zerstören die erfolgreiche Beziehung zu sich selbst. So wurde auch schon auf ergreifende Weise beschrieben, wie Opfer von Rassismus und Kolonialismus von schweren psychologischen Schäden betroffen sind, da sie als minderwertige Menschen herabgewürdigt wurden. (34)

Die Anerkennungstheorien sind somit speziell darauf ausgerichtet, psychologische Mechanismen von sozialem und politischem Widerstand zu erhellen. Infolge fehlender Anerkennung sind die Betroffenen meist motiviert, sich gegen die Missachtung zu wehren und sich dem „Kampf um Anerkennung“ zu stellen.

Seit den 1990er Jahren stossen die akademischen Diskurse um Anerkennung auch

auf öffentliches Interesse. So lässt sich beobachten, dass Minderheitsgruppen in erster Hand um Anerkennung ihrer spezifischen Identität kämpfen, statt beispielsweise um eine Güterumverteilung zu ihren Gunsten. Diese neue „Politik der Besonderheit“ oder „Identitäts-Politik“ strebt nach einer grundlegenden Gewichtung von Anerkennung, welche die Moralität der menschlichen Beziehungen als Ganzes umfasst. (35)

Wesentlich für die Gesellschaft?

Professor Axel Honneth sagt dazu in einem Interview: „Wir können uns überhaupt keine Formen lebensfähiger, überlebensfähiger Gesellschaften denken, in denen die normative Integration nicht über bestimmte Muster oder Mechanismen wechselseitiger Anerkennung funktioniert. Ich würde soweit gehen zu sagen, dass Gesellschaft identisch mit der Etablierung von solchen Mustern intersubjektiver Anerkennung ist. Ich kann mich nur in dem Maße als Mitglied der Gesellschaft begreifen, in dem ich mich in bestimmten Aspekten meiner Persönlichkeit anerkannt fühle, und umgekehrt: die anderen Subjekte können nur das Subjekt als Mitglied der Gesellschaft wahrnehmen, das in gewisser Weise anerkanntes Mitglied ist. Insofern ist Anerkennung ein Grundmechanismus sozialer Existenz.“ (36)

Was ermöglicht eine demokratische Gemeinschaft?

Braucht es einen spezifischen Gemeinschaftssinn, um eine lebendige demokratische Gesellschaft zu ermöglichen?

Weder die Existenz von gewählten Volksvertretern noch die Gewaltenteilung erklärt, in welchem Verhältnis Bürgerinnen und Bürger zueinander stehen. Es muss genauer gefragt werden: Welche spezifische Art und Weise zeichnet eine Demokratie aus, um das Verhältnis zwischen den Bürgern zu prägen? Was sind die Bedingungen, die einem Gemeinwesen ermöglichen, ein „demokratisches“ Gemeinwesen zu sein?

Diese Fragen wurden bereits durch viele Theorien zu beantworten versucht. Obwohl keine von ihnen je die ganze Komplexität der Wirklichkeit abbilden kann, wird in vielen der Fehler begangen, das Wesen der Demokratie mit ihren Aspekten zu verwechseln. (37) Der politische Philosoph Charles Taylor definierte in seinem Aufsatz „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“ aus dem Jahr 1992 drei Bedingungen, die uns näher an den Kern des demokratischen Gemeinwesens führen.



Solidarität aus Patriotismus?

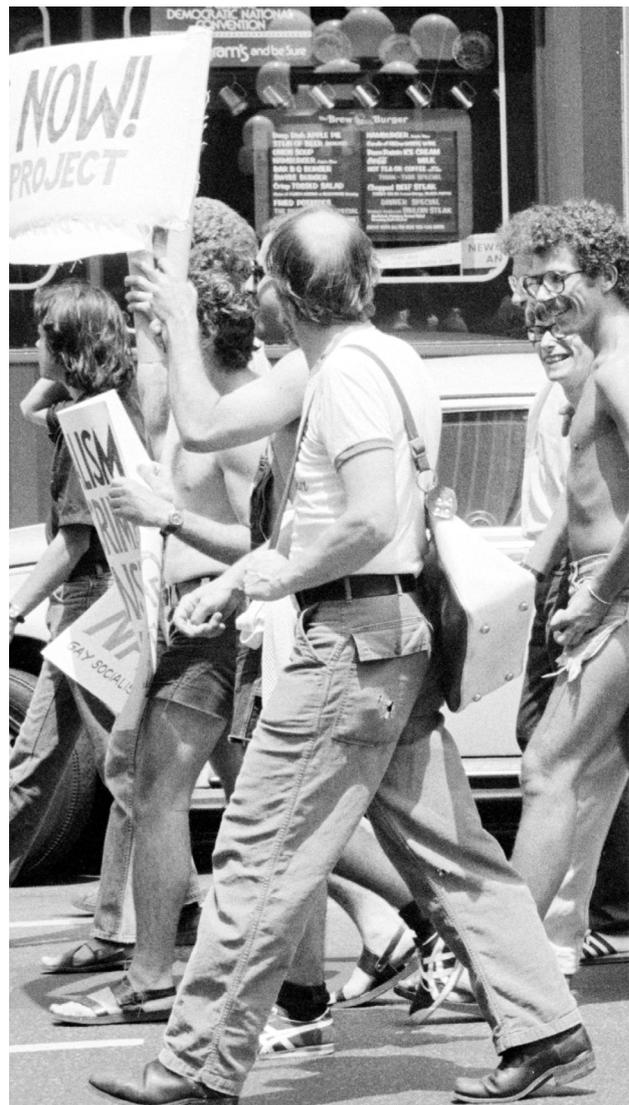
Das erste Stichwort lautet „Einheit“, welche durch die gemeinsame Identifikation mit dem Gesetz entsteht, weil in den Worten Taylors „alle Beteiligten in ihnen [den Gesetzen] Quelle und Schutz ihrer Würde sehen. Dabei gilt den Bürgern als selbstverständlich, dass sie oft Konkurrenten sind, dass sie mit der Politik und der Verteilung der Staatsämter nicht immer einverstanden sind, aber gleichzeitig ist mit der Möglichkeit, als Gleiche an diesen Auseinandersetzungen teilzunehmen, ein hohes Mass an Achtung verbunden. Die Gesetze, welche diese Möglichkeit für alle gewährleisten, spiegeln den gemeinschaftlichen Willen wider, sich gegenseitig in dieser Möglichkeit anzuerkennen, und stellen damit ein Gemeingut von unschätzbarem Wert dar.“ (38) Die Einheit kommt somit nicht dadurch zustande, dass Demokratie einfach gutgeheissen wird, sondern dass sich die Bürger gegenüber ihren Mitbürgern zur Verteidigung der Bürgerrechte verpflichtet fühlen. Dieses gemeinsame Unternehmen der Wahrung der Bürgerrechte als allgemeine Verpflichtung zur Demokratie reicht jedoch nicht aus, um sich aktiv zur Verteidigung der Rechte seiner Mitbürger einzusetzen. Hier setzt ein Solidaritätsgefühl ein, welches sich aus einer nationalen Identität speist. Doch wie kommt diese zu Stande? Taylor schreibt dazu: „[Die nationale Identität] beruht oft auf einer bestimmten Sprache, bzw. Kultur und ist mit der – manchmal fiktiven – Geschichte einer kulturellen Gruppe verbunden. Nationales Bewusstsein hängt in hohem Masse von narrativen Formen ab, die ein Gefühl hervorbringen, von woher wir kommen und wohin wir gehen. Aber zwischen der nationalen Erzäh-

lung und der Tatsache, dass wir uns zu der Einheit eines von uns selbst regierten Gemeinwesens zusammengeschlossen haben, muss es keinen Zusammenhang geben. Die demokratische Einheit kann sogar unvereinbar mit der nationalen sein. (...) Langfristig stabil sind vor allem jene Demokratien, in welchen die nationale Identität mit den Institutionen und Verfahren der Selbstregierung eng verwoben ist.“ (39) Im Sinne Taylors bedeutet dies, dass die Loyalität gegenüber den demokratischen Institutionen selbst einen Teil der nationalen Identität darstellen muss, um ein Solidaritätsgefühl zu ermöglichen.

Verkümmernde Partizipation?

Die zweite Bedingung besteht in der aktiven Partizipation der Bürger: Schwindet das Bewusstsein am gemeinsamen Vorhaben der Selbstregierung, geht auch der Sinn für die Bürgerrechte als schützenswertes Gemeingut verloren. Die Ausgangslage dieser gefährlichen Situation beschreibt Taylor folgendermassen: „Angesichts von Regierungen, die immer bürokratischer werden und sich gegen andere Bürokratien, auch solche von Konzernen, behaupten müssen, angesichts der schieren Grösse von Bürokratien, die für eine Millionengesellschaft mit ihrer komplexen Wirtschaft zuständig sind, angesichts der immer unvorhersehbarer werdenden Folgen von politischen Entscheidungen – angesichts all dessen empfinden viele Bürger eine wachsende Hilflosigkeit und kehren ihrem Gemeinwesen den Rücken.“ (40)

Da die heutigen Massendemokratien ohnehin von gewählten Bürokraten in öffentlichen Ämtern regiert werden, stellt sich die Frage, ob allein durch die Wahl von Repräsentanten die Bürgerwürde hergestellt werden kann. Aus Sicht von Taylor genügt dies allein nicht. Er begründet dies wie folgt: „Wo alle wichtigen öffentlichen Angelegenheiten durch die zentrale Gewalt entschieden werden, die notwendig abstrakt denkt und handelt, weit entfernt von den



Gemeinschaften, in denen die Menschen ihr wirkliches Leben leben, dort werden die Parteien leicht selbst undurchdringlich und sperren sich gegen Aktionen von unten. Direktes Handeln wird dann fast unmöglich. Deshalb ist es so wichtig, die Gewalt zu dezentralisieren; dies kann territorial oder in Bezug auf Institutionen geschehen. Doch kann Dezentralisierung nicht einfach dekretiert [angeordnet] werden – womit wir zur ersten Bedingung für Demokratie zurückkehren.“ (41) Damit meint Taylor, dass ohne eine Beziehung zu der jeweiligen Gemeinschaft auch dezentralisierte Einheiten keine direkte Partizipation erlauben: Nur wenn sich die Menschen mit den Einheiten identifizieren können und sie mit diesen ein gemeinsames Vorhaben in Angriff nehmen können, erst dann ist Partizipation mehr als ein frommer Wunsch.

Gegenseitiger Respekt

Eine weitere Bedingung für eine Demokratie ist der gegenseitige Respekt. Ohne diesen ist es unverständlich, weshalb Menschen ihre Bürgerrechte gemeinschaftlich verteidigen sollen. So sieht Taylor die Demokratie selbst in Frage gestellt, wenn auch nur eine Gruppe von Bürgern diskriminiert oder übergangen wird. Der gegenseitige Respekt spiegelt sich aber nicht nur in den demokratischen Errungenschaften des Rassendiskriminierungsverbotes oder der Geschlechtergleichberechtigung wider, sondern auch die Einrichtung des Wohlfahrtsstaates hat dazu beigetragen, dass sich die Bürger gegenseitig Achtung bezeugen. (42) Dennoch äussert sich Taylor kritisch, indem er sagt: „Zugleich stellt der Wohlfahrtsstaat eine starke Belastung für die moderne Demokratie dar. Die hohen Erwartungen, die die Menschen ihm gegenüber hegen, können, zusammen mit einer bürokratischen Organisation seiner Leistungen, hohe Kosten und grosse Probleme mit sich bringen. Die demokratische Gesellschaft kann dadurch in ein Dilemma geraten. Dieser Herausforderung versucht die Politik gerne auszuweichen. Galoppierende Inflation kann ein Symptom dafür sein. Statt sich dem Prob-

lem zu stellen, dass das System nicht alle Forderungen, zumal wenn sie sich widersprechen, erfüllen kann, wird es durch eine Geldpolitik in Gang gehalten, die auf eine unsichtbare Steuer auf die Realeinkommen hinausläuft.“ (43) Auch wenn Taylor diesen Gedanken nicht ausführt, scheint die Frage berechtigt, ob auch die demokratische Gemeinschaft dem Staat Respekt zu zollen hat, um eine übermässige Staatsverschuldung zu verhindern.

Der Idealtyp der lebendigen Demokratie

Wie sähe er also aus, der Idealtyp einer lebendigen Demokratie, in der auch die Macht der privaten Grossunternehmen ein öffentliches Gegengewicht erfährt? Taylor skizziert ein bisher unerprobtes Wirtschaftssystem als Lösung: „Eine grosse Menge von kleinen Privatunternehmen würde mit Grossfirmen in öffentlichem Besitz koexistieren, die unter Selbstverwaltung stehen; das Ganze würde von einem Markt koordiniert, der staatlich reguliert würde, wobei der Staat seinerseits eine föderale Struktur hätte.“ (44) Zurück in der Praxis drängt sich die Folgefrage auf: Verfügen wir tatsächlich über genügend Gemeinschaftssinn, um solch einen Idealtyp anzustreben?



Was sollen wir für Fremde in Not leisten?

Viele Menschen in Westeuropa assoziieren mit Sankt Martin oft nur noch einen Laternenumzug in Kindergarten oder Schule.

Sankt Martin und der Bettler

Bald, am 11.11., feiern wir Sankt Martin. Laut Überlieferung war Martin von Tours ab 334 n.Chr. als Soldat unterwegs. Während des harten Winters begegnete Martin eines Tages vor den Stadttoren von Amiens einem unbekleideten Armen, der in der Kälte fast erfror. Der Mann bat die Vorbeigehenden, ihm etwas zu geben, um seine Not zu lindern, jedoch reagierte niemand außer Martin auf seine Bitten. Martin hatte nichts dabei, was er geben konnte, außer seinem Mantel und Schwert. Er entschloss sich aus Mitleid, seinen Mantel mit dem Schwert zu teilen, und eine Hälfte dem Armen zu geben, damit dieser nicht mehr fror. (45) Soweit, so bekannt. Viele Menschen in Westeuropa assoziieren mit Sankt Martin oft nur noch einen Laternenumzug in Kindergarten oder Schule. Einige mögen ihn als moralischen Helden ansehen. Hat das aber etwa mit politischer Philosophie zu tun, um die es in diesem Beitrag gehen soll? Kann uns diese Geschichte etwas über die Gestaltung unserer politischen Institutionen und unseres sozialen Lebens lehren? Weit weg muss man nicht schauen, um die Antwort zu finden, denn vieles spielt sich vor unserer europäischen Haustür ab. Die Bedürftigen, die Bettler in Not, landen an unserer Schwelle auf löchrigen Schlauchbooten oder nach langen Fußmärschen. Viele fliehen vor Krieg oder extremer Armut, die immer noch zu den dringlichsten Problemen auf der Welt gehört: gemäß der Erhebungen der Weltbank beläuft sich der Prozentsatz derer, die in absoluter Armut leben, auf etwa 10 Prozent der Menschen auf dieser Erde (46). Absolut arm, das sind Menschen, die mit weniger als 1,90 Dollar am Tag auskommen müssen. Das reicht auch in Ländern mit niedrigen Lebenshaltungskosten

in der Regel nicht, um sich satt zu essen und ein sicheres Dach über dem Kopf zu haben. Kurz gesagt: diese Menschen leben sehr schlecht. Viele Menschen auf dieser Welt sind in der Situation des Bettlers in der Geschichte von Sankt Martin. Und wir sind die Wohlhabenden, die entweder vorübergehen oder wie Sankt Martin stehen bleiben und etwas geben. Wer wollen und sollen wir sein?

Wohlstand verpflichtet? Tun, was man kann

Die Übersetzung des Barmherzigkeits-Gedankens in die Sprache der politischen Philosophie führt uns zu Fragen danach, ob wir Verpflichtungen im Namen der sozialen Gerechtigkeit gegenüber Menschen in Not haben – und, wenn ja, welche. Der australische Philosoph Peter Singer, der über die Grenzen der akademischen Philosophie hinaus für seine umstrittenen Forderungen bekannt ist, hat diese Debatte im Jahre 1972 mit einem wissenschaftlichen Artikel eröffnet. Er bezieht sich auf das Gedankengebäude des mittelalterlichen Philosophen Augustinus, der Askese und Verzicht zu einem wesentlichen Teil seiner Moralphilosophie machte. Singer beginnt seine Überlegungen mit der scheinbar harmlosen Behauptung, dass jeder Mensch, wenn es in seiner Macht steht, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne etwas von vergleichbarer moralischer Wichtigkeit opfern zu müssen, moralisch dazu verpflichtet ist, das zu tun. Entsprechend fordert Singer, dass die Bürger eines wohlhabenden Landes ihre Reichtümer an die Bedürftigen der Welt abgeben sollten, solange sie dadurch nicht etwas moralisch genauso Wertvolles verlieren oder selbst in Not geraten – bis es den Armen der Welt besser geht. (47)

Folglich sollten die meisten Menschen in wohlhabenden Staaten wie Deutschland oder der Schweiz – wie Sankt Martin – einen großen Teil ihrer Besitztümer abgeben. Angesichts der großen Not in der Welt steht es uns nämlich nicht zu, derart bequem und luxuriös zu leben. So radikal Singers Forderung auch klingen mag, sie rührt an einem Unbehagen, das viele Menschen derzeit verspüren, wenn sie mit den Nöten konfrontiert sind, die am Anfang dieses Artikels beschrieben sind. Daher hat Singer auch einige Anhänger gewonnen. Dürfen wir Europäer wirklich weiter ein bequemes, wohlhabendes Leben führen, wenn wir wissen, dass auf der Welt Menschen leiden und dass wir deren Situation verbessern können? Müssen wir dann nicht auf einen großen Teil unseres Wohlstands verzichten?

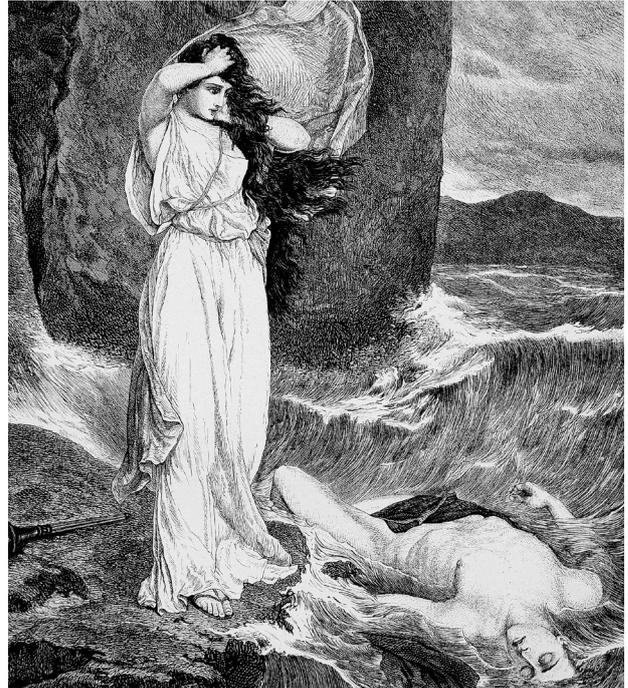
Dürfen wir bequem sein? Was Moral mit Psychologie zu tun hat

Singers Beitrag stellt den Bürgern und Regierungen von wohlhabenden Staaten kritische, fast schmerzhaft Fragen dazu, ob sie ihren Reichtum gerechterweise verdient haben. Dennoch: verlangen Singer und seine Anhänger hier nicht doch zu viel vom „normalen“ Bürger? Sind wir nicht überfordert? Sollen wir wirklich täglich mit

der Schuld leben, nie genug zu tun? Die Erfahrung zeigt, dass die meisten Menschen sich des extremen Leids in der Welt wohl bewusst sind. Viele glauben nicht an ihre Verpflichtung oder sie verleugnen diese, weil die Konfrontation eben zu schmerzhaft wäre. Hinzu kommt aber noch etwas anderes, nämlich eine ganze Reihe von psychologischen und gesellschaftlichen Faktoren, die beeinflussen, was wir tun und geben. Ein harmloses Beispiel aus der Schule: wenn alle Eltern beim Weihnachtsbazar Plätzchen spenden, wird man dies auch eher tun – oder sich als Außenseiter fühlen, wenn man darauf verzichtet. Plätzchen spenden ist also der Standard. Im Fall von Sankt Martin war der Standard in der damaligen Gesellschaft, am Bettler vorbeizugehen, was die meisten Menschen getan haben – eben weil es die anderen tun. Die amerikanische Philosophin Judith Lichtenberg, Professorin für Philosophie an der Georgetown Universität von Washington D.C., hat jüngst ein Buch veröffentlicht, in dem sie politische Philosophie mit Moralpsychologie verbindet. Sie argumentiert, dass man moralisch von „normalen Menschen“ nicht verlangen kann, dass sie – wie St. Martin – ihre letzten Besitztümer geben, um Fremde zu retten. Menschen sind, wie Aristoteles es schon formuliert, im Wesentlichen soziale Wesen. (48) Wir sind auch in unserem moralischen Tun davon ab-



hängig, was andere um uns herum tun und wie sie uns unterstützen. Lichtenberg verweist auf zahlreiche Verhaltensexperimente in der Psychologie, welche verschiedene Einflüsse auf unsere Entscheidungen aufzeigen. Zum Beispiel: dass Menschen lieber tun, was die Norm ist (die „default“-option); und auch das, woran sie gewöhnt sind („habituation“); oder, dass Menschen nicht reagieren, wenn andere auch untätig sind („bystander“ effect); und schließlich, dass Menschen auch lieber denjenigen helfen, denen sie sich nah fühlen und deren Not sie sich konkret vorstellen können, also in ihrer Umgebung spüren („identifiable victim“) (49). Diese Fakten erklären, warum wir wenig für Fremde in Not tun. Aber beeinflussen sie, was wir tun sollen? Eine wichtige Rolle der politische Philosophie und Ethik ist es, den Menschen zu zeigen, was sie tun sollen, also, wie sie besser handeln können. Lichtenberg gibt eine Antwort, die zwei vermeintlich gegensätzliche Forderungen vereinen will. Es gibt Umstände in dieser Welt, wie extreme Armut, die objektiv schlecht sind. Menschen, die dieser Not abhelfen können, sollen dies tun. Gleichzeitig muss man aber anerkennen, dass Moral für uns „normale“ Entscheider gemacht ist, die von den eben beschriebenen Effekten stark beeinflusst sind. Wenn Moral überfordert, funktioniert sie in der Praxis nicht und wird kontraproduktiv. Lichtenberg beruhigt uns also. Wir müssen weder Sankt Martin noch der unbeteiligte Zuschauer sein. Was aber sollen wir dann tun? Lichtenberg schlägt vor, dass wir nicht unbedingt nur als Einzelne die Welt retten müssen. In der Pflicht sind auch gesellschaftliche Gruppen und die Politik. Wir alle sollen ein Klima schaffen, fürsorglich und freigiebig zu sein. Indem wir uns bewusst sind, wie wir entscheiden und welches Umfelds es bedarf, werden wir so dazu angehalten, ein bisschen Sankt Martin zu sein, was in Summe sehr weit reichen kann. Dafür können wir alle, und insbesondere die Politik, die beschriebenen Effekte durchaus nutzen, z.B. durch politische Bildung und Erziehung, durch Vorbilder und durch die Visualisierung von Bedürftigkeit.



Und hier finden wir uns noch einmal bei Aristoteles wieder, der sagt, dass moralisches Handeln nicht möglich ist, ohne die richtige Erziehung und einen guten Staat. Aristoteles formuliert „von Jugend auf eine rechte Erziehung zur Tugend zu erhalten ist schwer, wenn man nicht unter entsprechenden Gesetzen aufwächst“ (50).

Man mag Lichtenberg nicht in allen Punkten Glauben schenken und meinen, sie mache es den Einzelnen zu einfach. Oder, dass sie den Sankt Martins unter uns nicht genug Anerkennung zollt. Allerdings eröffnet sie einen dritten Weg zwischen den beiden Möglichkeiten, Samariter zu sein oder unbeteiligt vorbeizugehen. Das ist ein anderer Blick auf eine Situation, in der derzeit oft mehr Effektivität als Ideal gefragt ist. Darüber lohnt es sich sicherlich, einmal nachzudenken. Wenn wir alle ein Stück unseres Mantels abgeben, könnte es gelingen, schlimme Not zu lindern und es gleichzeitig doch noch bequem warm zu haben. Das mag nicht so moralisch herausragend sein wie das Verhalten des heiligen Martin – aber besser machbar.

Dr. Rebecca Gutwald, Ludwig-Maximilians Universität München.

Soziale Wirklichkeit?

Stellt der Mensch die soziale Wirklichkeit selbst her? Weshalb ist Geld mehr als nur ein Stück Papier?

Das Interesse an die Natur der sozialen Realität und in die Strukturen der sozialen Praktiken sind, wie gezeigt wurde, seit langer Zeit ein Teil der philosophischen Forschung. In den letzten Jahrzehnten hat sich zusätzlich das Forschungsfeld der sogenannten kollektiven Intentionalität entwickelt, welches auf den Seiten 26 und 27 genauer beleuchtet wird. Zentral dabei ist die Untersuchung „der Lücke“ zwischen den mentalen Aktionen der Personen und den in den sozialen Handlungen umgesetzten Konsequenzen. (51) Dass dieses Verhältnis keineswegs klar ist, lässt sich am Beispiel von Geld zeigen: Es gibt einen grossen Unterschied zwischen einem blanken Stück Papier und einem 20-Franken-Geldschein. Worin aber besteht der Unterschied?

Manche Autoren, wie zum Beispiel der amerikanische Philosoph John R. Searle, vertreten die These, dass die Existenz des Geldscheins zumindest von einem Teil von den kollektiv geteilten mentalen Einstellungen oder einer geteilten Praxis (wie spezifische Papiernoten als Geld angesehen werden und andere nicht) abhängen. Im Sinne Searles zeigt dieses Beispiel, wie soziale Institutionen und Konventionen ihre spezifische Funktion erhalten. Kollektive Akzeptanz spielt dabei eine unausweichliche Rolle, wenn es um solche sozialen oder institutionellen Fakten geht. Die Struktur dieser „kollektiven Akzeptanz“ ist dabei alles andere als klar: Einerseits ist es das kollektive Einverständnis, welches dieses oder jenes zu „Geld“ werden lässt. Andererseits ist, nur weil das kollektive Einverständnis darüber besteht, dass dies oder jenes als Geld gilt, der Papierschein nicht wertlos. In anderen Worten sind es zwei Funktionen mit einer gegensätzlichen Wirkungsrichtung, welche

mit dem kollektiven Einverständnis in Zusammenhang stehen. (52) Für Searle geht es in seiner Theorie somit um nichts weniger, als die Struktur der menschlichen Zivilisation als vom Menschen selbst hergestellt begründen zu können. Insofern es also eine rein persönliche und somit subjektive Einstellung von Menschen ist, dass das Stück Papier ein 20-Franken-Schein ist und Barack Obama der Präsident der Vereinigten Staaten war, fragt sich auch Searle folgendes:

„Wie ist es möglich, im Hinblick auf eine durch subjektive Meinungen hervorgebrachte Realität zu objektivem Tatsachenwissen zu gelangen? Einer der Gründe, weshalb ich diese Frage so fesselnd finde, liegt darin, dass sie eine Teilfrage der folgenden, viel umfassenderen Frage bildet: Wie ist eine Theorie möglich, die über uns Menschen mit unseren ganz besonderen Merkmalen – uns geistbegabte, vernünftige, Sprechakte vollziehende, mit freiem Willen ausgestattete soziale und politische Menschenwesen – Aufschluss gibt, wo wir doch in einer Welt leben, die, wie wir wissen, unabhängig von uns aus physikalischen Teilchen ohne Geist und ohne Sinn besteht? Wie können wir unsere soziale und mentale Existenz in einem Reich nackter physikalischer Tatsachen erklären? Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir es vermeiden, verschiedene ontologische Bereiche zu unterstellen – einen Bereich des Psychischen und einen Bereich des Physischen oder, schlimmer noch, einen Bereich des Psychischen, einen des Physischen und einen des Sozialen. Hier ist nur von einer einzigen Wirklichkeit die Rede, und wir müssen erklären, wie sich die menschliche Realität in diese *eine* Realität einfügt. (53)

Was ist also der Unterschied zwischen natürlichen Tatsachen wie beispielsweise die Höhe eines Berges und sozialen Tatsachen wie Geld?

Searles Antwort besagt, dass die sozialen Tatsachen durch Phänomene kollektiver Intentionalität hergestellt werden:

X gilt als Y in Kontext C

So lautet die Formel, welche die Funktionszuweisung eines Gegenstandes in einem spezifischen Kontext zur Regel macht.

Ermöglicht wird dies durch sogenannte „Sprechakte“, welche Searle in seiner Studie 1969 entwickelte. Diese ist bis heute ein Klassiker der Sprachphilosophie.

Der Luzerner Philosophieprofessor Martin Hartmann fasst Searles Sprechakttheorie folgendermassen zusammen:

„Wir verfügen über ein sprachliches Mittel, all diese Dinge in die Welt zu bringen, ein Mittel, das Searle „Deklarativa“ nennt. „Ich verspreche es“, „Ich entschuldige mich“, „Ich befehle es“ – das sind Sprechakte, mit denen etwas verwirklicht wird, was es ohne den Sprechakt gar nicht geben könnte: ein Versprechen, eine Entschuldigung, ein Befehl. Die Sprachphilosophie nennt das „performative“ Sprechakte, und das Eigentüm-

liche an diesen Sprechakten ist, dass sie eine Wirklichkeit repräsentieren, die durch sie selbst erst geschaffen wird. Dieses kreative Potenzial der Sprache hat Searle schon immer fasziniert.“ (54)

Searle versucht mit seiner Theorie, die Lücke zwischen Individualismus und Kollektivismus zu schliessen.

So schreibt er dazu: „Die bewussten wie die unbewussten mentalen Phänomene werden von neurobiologischen Prozessen im Gehirn verursacht und im Gehirn realisiert. Die neuronalen Prozesse wiederum sind Äusserungen noch fundamentalerer Vorgänge auf der molekularen, atomaren und subatomaren Ebene und beruhen auf solchen Vorgängen. Dass wir die Fähigkeit haben, Bewusstsein und sonstige mentale Phänomene an den Tag zu legen, ist das Ergebnis einer langfristigen biologischen Evolution. Mentale Kollektivphänomene der in organisierten Gesellschaften gegebenen Art beruhen ihrerseits auf den mentalen Phänomenen bei Individuen und sind aus diesen hergeleitet. Das gleiche Abhängigkeitsmuster setzt sich nach oben fort, wenn wir erkennen, dass soziale Institutionen wie Regierungssysteme und Konzerne ebenfalls auf den mentalen Phänomenen und dem Verhalten von Individuen beruhen und sich daraus herleiten.“ (55)



Gemeinsames Handeln

Was unterscheidet paralleles individuelles Handeln von gemeinsamem Handeln? Wie ist der Begriff „kollektive Intentionalität“ zu verstehen?

Die philosophische Handlungstheorie hat bis vor rund 20 Jahren die Phänomene von gemeinsamen Handlungen stark vernachlässigt. Dennoch fragt sich: Was ist der Unterschied, wenn zwei Menschen parallel nebeneinander herlaufen oder wenn sie zusammen spazieren gehen?

Die beiden Philosophen Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard widmen diesem Thema ein über 800 Seiten starkes Werk, welches sich mit der Debatte über die Grundlagen des Sozialen befasst.

Darin schreiben sie: „Viele Dinge können wir nicht bloss allein, sondern wahlweise auch gemeinsam tun: spazieren gehen, Essen zubereiten, ein Lied singen usw. Und es gibt sehr viele Dinge, die *von vornherein* ein gemeinsames Engagement verlangen, also gar keine möglichen Objekte einsamen Tuns vereinzelter Akteure sind: Dinge wie Tango tanzen, Fussball spielen, kommunizieren. Aber die Bedeutung gemeinsamen Tuns geht über diese Fälle noch hinaus: Vieles von dem, was wir als einzelne Individuen tun, können wir nur im Rahmen und auf der Grundlage von gemeinsamem Handeln tun. Gemeinsame Aktivitäten sind, mit anderen Worten, *konstitutiv* für zahllose Formen individuellen Tuns; solche Dinge wie einen Elfmeter schießen, einen Stimmzettel in die Urne werfen oder sich ein Argument zurechtlegen vollzieht zwar in der Regel je nur ein einzelnes Individuum, aber das betreffende Individuum kann derlei nur insoweit tun, als es gemeinsam mit anderen tätig ist: eine Partie Fussball spielt, eine Regierung wählt, eine Diskussion führt usw. Die meisten Handlungen – manche Philosophinnen und Philosophen sagen: *alle* – stehen auf die eine oder andere der genannten Weisen im Kontext gemeinsamen Tuns.“ (56)

Was bedeutet kollektive Intentionalität?

Die verhältnismässig junge Debatte der kollektiven Intentionalität zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass sie sich der begrifflichen Klärungsaufgabe stellt, sondern auch durch die direkte Vernetzung in andere philosophische Teildisziplinen wie beispielsweise

- die Handlungstheorie, wenn es um Fragen des Gemeinschaftshandelns geht
- die Wissenschaftstheorie, hinsichtlich sozialer Erkenntnistheorie
- die Ethik, z.B. in Bezug auf Verantwortung von Gruppen oder Unternehmen
- die Ästhetik, wenn das Erstellen und Erleben von Kunst als gemeinsames Tun verstanden wird. (57)

Das Forschungsfeld der kollektiven Intentionalität ist darüber hinaus auch mit anderen wissenschaftlichen Fachrichtungen verknüpft, so wie unter anderen die Entwicklungspsychologie, die Sprachwissenschaft oder die Wirtschaftswissenschaften.

Die philosophische Herangehensweise ist dabei durch eine gemeinsame Grundannahme angeleitet, und zwar, dass der wesentliche Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem individuellen Handeln in der Absicht – und somit dem Sinn, den die Personen ihrem eigenen Handeln geben – liegt. Wer das Phänomen des gemeinsamen Handelns verstehen will, fragt sich deshalb Folgendes:

„Wenn Individuen je für sich spazieren, beabsichtigen sie, je für sich zu spazieren. Wenn Individuen hingegen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie, gemeinsam zu spazieren. So weit der Konsens.“

Die Frage, wo denn in diesen beiden letzten Sätzen das Komma zu setzen wäre, gehört



indes schon zum Bereich des Strittigen; manche (...) würden sagen: Wenn Individuen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie gemeinsam zu spazieren. Andere (...) würden eher sagen: Wenn Individuen gemeinsam spazieren, beabsichtigen sie, gemeinsam zu spazieren. Strittig ist mithin schon, wo das „Gemeinsame“ der Absicht hingehört: zur Absicht selbst oder zu ihrem Gehalt?“ (58)

Eine der zentralen Fragen ist dementsprechend auch: Kann eine Absicht tatsächlich „geteilt“ werden? Schliesslich handelt es sich bei Absichten um etwas höchst Persönliches, Individuelles und den eigenen mentalen Zuständen, respektive dem innerlichen Fühlen und Denken Zugeordnetes. Oder läuft die Debatte der kollektiven Intentionalität schliesslich auf einen eigenständigen „Gruppengeist“, der gemeinsames Beabsichtigen ermöglicht, heraus? Schmid und Schweikard stellen hier klar: „Bei manchen Ansätzen geht zwar tatsächlich mit geteilten Absichten eine starke nor-

mative Bindungskraft einher, der sich die beteiligten Individuen nicht leicht entziehen können; und andernorts wird Gruppen ein „eigener Geist“ zugeschrieben. Aber hier wie dort bleiben die beteiligten Individuen ganz selbstverständlich *Akteure*, in deren Verhalten sich stets auch ihre eigene Handlungsfähigkeit manifestiert. Was immer dieses fragliche gemeinsame Beabsichtigen letztlich sein mag, und wieweit es sich auch zu einem einzigen, eigenen Zentrum kollektiver Handlungsfähigkeit verfestigt: Alle an der Debatte beteiligten Autoren verstehen es stets als gemeinsames Beabsichtigen von *Individuen*, die weiterhin über jede Initiative, die volle Handlungsfähigkeit und die faktische Kontrolle ihres Verhaltens verfügen.“ (59)

Die Debatte der kollektiven Intentionalität fragt also danach, wie es den Individuen gelingt, ihre Absichten und Handlungen derart ineinandergreifen zu lassen, sodass tatsächlich von „gemeinsamen Vorhaben“ die Rede sein kann.

Umstrittene Toleranz

Würden wir uns für das intolerante Umfeld entscheiden, wenn wir die Wahl hätten?

Wenn wir wählen müssten, ob wir lieber in einem toleranten oder in einem intoleranten Umfeld zu leben hätten, würde sich zwar vermutlich kaum jemand von uns für das intolerante Umfeld entscheiden. Allerdings dürften wir sehr wohl auch der Meinung sein, dass manches eben nicht zu tolerieren ist. Beispielsweise sollte Mord, Vergewaltigung, Erpressung u.v.m. klarerweise nicht toleriert werden. Selbst wenn wir also geneigt wären, uns für das tolerante Umfeld zu entscheiden, so würden wir doch gerne noch etwas mehr über die auch hierin enthaltene Grenze der Toleranz erfahren. Was soll als noch tolerierbar und was als nicht mehr tolerierbar gelten? Wo die Grenzen der Toleranz mit guten Gründen zu ziehen sind, ist außerordentlich umstritten.



Die Sache wird zudem dadurch verkompliziert, dass zunächst einmal unklar ist, was Toleranz eigentlich genau heißt. (60) Wer toleriert, und wer oder was wird toleriert? Handelt es sich bei einer staatlichen Praxis der Toleranz um dasselbe Phänomen wie bei der persönlichen Haltung der Toleranz? Werden Personen als solche toleriert oder nur manche ihrer Eigenschaften, Überzeugungen oder Handlungen? Und handelt es sich dann um eine bloß zähneknirschende Duldung dessen, was eigentlich abgelehnt wird, oder geht es um anspruchsvollere Vorstellungen der Akzeptanz, wie sie sich etwa in Respekt, Anerkennung oder gar Wertschätzung zeigen?

Selbst wenn wir also lieber in einem toleranten als in einem intoleranten Umfeld leben würden, so könnten wir es durchaus als respektlos und erniedrigend erleben, wenn wir als Person lediglich geduldet und damit im Grunde abgelehnt werden. „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“, wie es bereits bei Goethe heißt. (61) Und selbst wenn es „nur“ um manche unserer Eigenschaften, Überzeugungen oder Handlungen als Gegenstand der bloß duldenden Toleranz geht, so wird uns das vermutlich kaum beruhigen, wenn uns diese lieb und teuer sind. Wir erwarten voneinander keineswegs bloße Duldung, sondern eine fundamentale Anerkennung als Personen mit (moralischer) Würde und einem (moralischen) Recht auf eigene Überzeugungen, Werte und Praktiken.

Ein wichtiger Gesichtspunkt an dieser Stelle besteht darin, aus welchen Gründen Toleranz geübt wird. Ergäbe sich das tolerante Umfeld beispielsweise daraus, dass der



Staat oder die Mehrheit der BürgerInnen uns und unsere Praktiken zwar ablehnen und verurteilen, uns aufgrund eigeninteressierter Nutzenüberlegungen jedoch nicht verfolgen und unterdrücken, weil dies mit zu viel Aufwand und Risiko verbunden wäre, so würden wir uns als so verstandene Tolerierte vermutlich nicht sonderlich wohl und sicher fühlen. Ein solches tolerantes Umfeld mag zwar besser sein als ein intolerantes. Es ist aber noch weit entfernt von einem respektvollen Umgang miteinander. Erst wenn sich Toleranz aus (moralischen) Gründen speist, anderen mit Respekt zu begegnen und sie und die ihnen wichtigen Überzeugungen, Werte und Praktiken anzuerkennen, auch wenn man diese für sich selbst ablehnt, ist ein moralisch akzeptables tolerantes Umfeld erreicht. „Respektiert wird die Person des Anderen, toleriert werden seine Überzeugungen und Handlungen“, wie es Rainer Forst formuliert. (62)

Ein solches anerkennend-tolerantes Umfeld zu bieten ist ausdrücklich das Ziel liberaler Staaten und Gesellschaften, und zwar gerade unter der pluralistischen Voraussetzung, dass die BürgerInnen unterschiedliche und teils konfligierende Werte und Lebensweisen vertreten bzw. verfolgen. Der liberale Staat soll durch seine Institutionen eine anerkennende Toleranz zeigen und all seinen BürgerInnen einen rechtlich verbürgten hinreichenden Freiraum für ihre unterschiedlichen Werte und Lebensweisen gewähren, der mit derselben Freiheit aller anderen vereinbar ist. Die liberale Gesellschaft wiederum, d.h. die einzelnen BürgerInnen, soll dies durch die ebenso anerkennende oder gar wertschätzende Haltung der Toleranz

im Umgang miteinander weiter mit Leben füllen. Auf dieser Basis soll idealerweise schließlich gemeinsam und durch den Austausch von Gründen festgelegt werden, wo genau nun die Grenze der Toleranz gezogen werden sollte, d.h. was als nicht mehr tolerierbar gelten soll.

Lässt man sich von dieser idealen Ebene allerdings in die Niederungen des tatsächlichen Lebens – oder auch der philosophischen Detailargumentation – herab, so wird schnell klar, dass der anvisierte Austausch von Gründen keineswegs so einfach zu klären und eindeutigen Lösungen führt. Sollte beispielsweise das sich aus dem (moralischen) Respekt vor der Person speisende hohe Gut der Meinungs- und Redefreiheit dazu führen, dass auch solche öffentlichen Meinungsäußerungen noch zu tolerieren sind, die andere beleidigen und in ihren Wertvorstellungen verletzen (könnten)? Oder sollte aus ebenfalls Gründen des (moralischen) Respekts aller BürgerInnen diese Freiheit beschnitten werden, und falls ja, in welchem Umfang? Der bloße Hinweis auf die allseits – und mit guten Gründen – geforderte anerkennende Toleranz hilft hier (noch) nicht entscheidend weiter. Er ist insofern keineswegs Endpunkt der Debatte, sondern, indem Toleranz in ihrem weiteren Verständnis und Umfang selbst umstritten bleibt, vielmehr ein Zwischenschritt in der philosophischen und gesellschaftlichen Debatte um ein wechselseitig anerkennendes, tolerantes Miteinander.

Beitrag von Dr. Michael Kühler, Universität Münster.

Glossar

- **Deskriptiv**

(lat. *describere* „beschreiben“) steht für „die Tatsache beschreibend“, als Antonym zu *normativ*, „als Norm dienend/festlegend“. „Deskriptiv“ ist das wissenschaftliche Vorgehen der Beschreibung und Erläuterung ohne Bewertung oder Ableitung von Handlungsempfehlungen oder Normen.

- **Intentionalität**

Der Begriff der Intentionalität bezeichnet die Fähigkeit des Menschen, sich auf etwas zu beziehen (etwa auf reale oder nur vorgestellte Gegenstände, Eigenschaften oder Sachverhalte). Das „intentionale Objekt“ ist somit dasjenige, auf was sich der Zustand richtet. Das Konzept lässt sich antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theoretikern zuschreiben und geht in der modernen Diskussion meist auf den Philosophen und Psychologen Franz Brentano zurück. Dieser hatte den Begriff in seiner Arbeit *Psychologie vom empirischen Standpunkte* wieder eingeführt. Durch die Arbeiten Edmund Husserls wurde Intentionalität zu einem zentralen Konzept der Phänomenologie. In den heutigen philosophischen Debatten der Philosophie des Geistes wird Intentionalität oftmals als spezifisches Merkmal des Mentalen verstanden: Gibt es Intentionalität, so gebe es Mentales – und nicht etwa nur Materielles und naturwissenschaftlich Beschreibbares.

- **Intersubjektiv**

Intersubjektivität (von lat. *inter*: zwischen und *Subjekt*: Person, Akteur usw.) drückt aus, dass ein (komplexerer) Sachverhalt für mehrere Betrachter gleichermassen erkennbar und nachvollziehbar sei: Man ist sich beispielsweise darüber einig, wie man etwas wahrnimmt, wie man es einordnet, oder was es bedeutet (z. B. „Fahrräder sind eine nützliche Erfindung“). Der Begriff ist einerseits von der Subjektivität abgrenzbar: „Subjektiv“ nennt man, was nur dem einzelnen Individuum zugänglich ist, und wofür auch keine Allgemeingültigkeit beansprucht wird. Andererseits wird Intersubjektivität aber auch von der Objektivität unterschieden: Objektive Fakten sind idealerweise beweisbar, und zwar unabhängig von Bedingungen, die mit einzelnen Betrachtern zusammenhängen. Der Begriff Intersubjektivität wird jedoch in vielen Theorien unterschiedlich verwendet und präzisiert. Insbesondere spielt er dann eine Rolle, wenn betont werden soll, dass bestimmte Probleme nur dann angemessen behandelt werden, wenn Beziehungen zwischen Personen mit ihren jeweiligen Sichtweisen zugrundegelegt werden.

- **Normativ**

Der Begriff Norm (lat. „Winkelmaß, Richtschnur, Regel“) ist mehrdeutig. Das Adjektiv *normativ* wird nur für einen Teilbereich der Bedeutungen des Begriffs Norm verwendet: 1) Norm als Werteordnung innerhalb einer Gesellschaft (soziale Norm), 2) Normen als ethische Werte und Maßstäbe (Normethik), 3) Norm als eine rechtliche Vorschrift (Rechtsnorm). Zwischen diesen drei Bereichen gibt es Schnittmengen und Korrelationen. Alle drei Normbereiche implizieren Regeln, ein Sollen und/oder Müssen.

- **Konstitutiv**

Der Begriff hat seinen Ursprung im lateinischen *constituere* (feststellen, beschliessen). Das Adjektiv *konstitutiv* bedeutet „grundlegend“, „tragend“ und beschreibt ein Merkmal, eine Bedingung oder eine Eigenschaft, die für den Erfolg, die Gesamterscheinung oder die Definition einer Sache oder einer Person massgeblich ist, also nicht weggelassen werden kann. (Quelle: Neueswort.de)

- **Ontologisch**

Die *Ontologie* (altgriechisch *ὄν* *ón* ‚seiend‘, Partizip Präsens zu *εἶναι* *eīnai* ‚sein‘, und *-logie* (aus *λόγος* *lógos* ‚Lehre‘, ‚Wissenschaft‘)) ist eine Disziplin der theoretischen Philosophie. Die Ontologie befasst sich mit einer Einteilung des Seienden und mit den Grundstrukturen der Wirklichkeit und der Möglichkeit. Dieser Gegenstandsbereich ist weitgehend deckungsgleich mit dem, was nach traditioneller Terminologie „allgemeine Metaphysik“ genannt wird. Dabei wird etwa eine Systematik grundlegender Typen von Entitäten (konkrete und abstrakte Gegenstände, Eigenschaften, Sachverhalte, Ereignisse, Prozesse) und ihrer strukturellen Beziehungen diskutiert. Spezielle Gegenstandsbereiche betreffende Fragen sind hingegen zum Beispiel „Was ist der Mensch?“, „Gibt es einen Gott?“ oder „Hat die Welt einen Anfang?“. Diese Themen fielen nach traditioneller Stoffgliederung in den Bereich „spezielle Metaphysik“. Bei einigen traditionellen Herangehensweisen steht der Begriff des Seins und sein Verhältnis zu den einzelnen Entitäten im Vordergrund. Heute werden in der analytischen Ontologie die Ausdrücke „Ontologie“ und „Metaphysik“ zu meist synonym verwendet.

Quellen

- (1) Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, 2. Abhandlung Individuum und Gesellschaft, Hrsg. vom Karmel „Maria vom Frieden“ zu Köln, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2010, S. 110. Ersterschienen in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Hrsg. Edmund Husserl u.a. 1922
- (2) Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, Junius Verlag Hamburg 2010, S. 176
- (3) Ebenda, S. 175
- (4) Ebenda, S. 12
- (5) Vgl. Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, S. Fischer Frankfurt a.M. 1993, S. 9
- (6) Ronald Hitzler, Anne Honer, Michaela Pfadenhauer, Zur Einleitung: „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde?, in: Hrsg. Ronald Hitzler, Anne Honer, Michaela Pfadenhauer, Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden 2008, S. 18
- (7) Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, S. 62, i.V.m. Ronald Hitzler, Anne Honer, Michaela Pfadenhauer, Zur Einleitung: „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde?, S. 9-13
- (8) Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, S. 17
- (9) Vgl. ebd., S. 20
- (10) Aristoteles, Pol. I, 2, 1253a3
- (11) Vgl. Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, S. 19
- (12) Vgl. ebd. S. 17-47 sowie Detlef Horster, Sozialphilosophie, Reclam Leipzig 2005, S. 56-134
- (13) Ferdinand Tönnies, Das Wesen der Soziologie, in: Studien und Kritiken, Bd. 1, Fischer Verlag Jena 1907, S. 361ff. sowie Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, WBG Darmstadt 1887/2005, S. 73-105
- (14) Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, S. 40 i.V.m. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S.3-70
- (15) Vgl. Hartmut Rosa, Theorien der Gemeinschaft, S. 44-45 sowie Helmut Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur, Suhrkamp Frankfurt a.M. 1981, S. 7-133
- (16) Wolfgang Detel, Philosophie des Sozialen, in: Grundkurs Philosophie Band 5, Reclam Stuttgart 2007, S.7
- (17) Ebenda, S. 12
- (18) Vgl. ebd., S. 13
- (19) Ebenda, S. 15
- (20) Ebenda, S. 50
- (21) Hans Bernhard Schmid, Moralische Integrität, Suhrkamp Berlin 2011, S. 14
- (22) Ebenda, S. 7, in Verbindung mit Harry Frankfurt, Identification and Externality, in: The Importance of What We Care About, Cambridge University Press Cambridge 1988, sowie Cheshire Calhoun, Standing for Something, in: Journal of Philosophy 92, 1995, S. 235-260 und Mark S. Halfon, Integrity, A Philosophical Inquiry, Temple University Press Philadelphia 1989
- (23) Ebenda, S. 9
- (24) Ebenda, S. 74
- (25) Ebenda, S. 265
- (26) Charles Taylor, Humanismus und moderne Identität, in: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, Suhrkamp Frankfurt a.M. 2002, S. 221
- (27) Carolin Emcke, Kollektive Identitäten, Campus Verlag Frankfurt/New York 2000, S. 11f.
- (28) Kay Mathiesen, Wir sitzen all in einem Boot – Die Verantwortung kollektiver Akteure und ihrer Mitglieder, in: Kollektive Intentionalität, Hrsg. Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard, Suhrkamp Frankfurt a.M. 2009, S. 738
- (29) Carolin Emcke, Kollektive Identitäten, Campus Verlag Berlin/New York 2000, S. 320ff.
- (30) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9. Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980, S. 108
- (31) Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, Frankfurt 1994
- (32) Markus Daniel Zürcher, Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft, Franke Verlag Tübingen 1998, S. 167
- (33) Vgl. Mattias Iser, Recognition, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2013 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/recognition/>
- (34) Vgl. Frantz Fanon, Black Skin, White Masks, Grove Press New York 1952 / 1967
- (35) Vgl. Mattias Iser, Recognition
- (36) Onlineinterview von Krassimir Stojanov mit Prof. Honneth, Eurozine, 6. Dezember 2006, <http://www.eurozine.com/die-erkennung-ist-ein-grundmechanismus-sozialer-existenz/>
- (37) Charles Taylor, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? (Winter 1992/1993) In: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2002, ISBN 3-518-29269-6, S.13
- (38) Ebenda S. 19
- (39) Ebenda S. 22-23
- (40) Ebenda S. 23
- (41) Ebenda S. 25
- (42) vgl. S. 26
- (43) Ebenda
- (44) Ebenda S. 28
- (45) <http://www.heiliger-martin.de/geschichte/mantelteilung.html>
- (46) <http://www.worldbank.org/en/publication/global-monitoring-report>
- (47) Peter Singer, Famine, Affluence, and Morality, Philosophy & Public Affairs 1972, Bd. 1: 229-43
- (48) Aristoteles, „Nikomachische Ethik“. In: Projekt Gutenberg-DE. (in der Übersetzung von Eugen Rolfes, 1911)
- (49) J. Lichtenberg, Distant Strangers – Ethics, Psychology, and Global Poverty, Cambridge University Press 2014
- (50) Aristoteles, Nikomachische Ethik, in: Projekt Gutenberg-DE. (in der Übersetzung von Eugen Rolfes, 1911) X, 10; 1180 a / 455
- (51) Vgl. David P Schweikard, Hans Bernhard Schmid, „Collective Intentionality“, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2013 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>
- (52) Vgl. ebenda
- (53) John Searle, Wie wir die soziale Welt machen, Suhrkamp Berlin 2012, S. 10
- (54) Martin Hartmann, Der Cowboy unter den Philosophen, in: Die Zeit, Nr. 31/12, 26.07.2012, online auf: <http://www.zeit.de/2012/31/L-John-Searle-Soziale-Welt>
- (55) John Searle, Wie wir die soziale Welt machen, S.13
- (56) Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard, Suhrkamp Frankfurt a.M. 2009, S. 11
- (57) Vgl. ebd., S. 19
- (58) Ebenda, S. 14
- (59) Ebenda, S. 17
- (60) Für eine historisch wie systematisch umfangreiche Studie siehe Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Suhrkamp Frankfurt am Main 2003
- (61) Johann Wolfgang von Goethe, Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. von Erich Trunz, Band 12, Beck München 1981, S. 385
- (62) Rainer Forst, Toleranz im Konflikt, S. 46
- (63) Alle Glossareinträge aus Wikipedia

Impressum

Philosophie.ch
Federweg 22
CH-3008 Bern

Verfasst von den ausgewiesenen
AutorInnen und Anja Leser.
info@philosophie.ch

© Philosophie.ch, 2017
24. Themendossier, September 2017
ISSN 1662937X Vol. 128

Cartoon: Max Nöthiger
Fotos: Public Domain
Korrekturat: Vanessa Simili

Zitiervorschlag:
„Gemeinschaft – Philosophisches
Themendossier“, Swiss Philosophical
Preprint Series #128, 29.09.2017,
ISSN 1662937X

Die Reihe der philosophischen
Themendossiers wird durch die
freundliche Unterstützung der
Dr. Charles Hummel Stiftung
ermöglicht.

philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY