

Philosophisches Themendossier

Politik und Philosophie

Gibt es einen Zusammenhang zwischen Politik und Philosophie? Bei Fragen, wie sich der Staat legitimieren lässt, was Gerechtigkeit ist oder welche Rolle Interkulturalität, Toleranz und Anerkennung in der heutigen Gesellschaft spielen, bietet die Philosophie Antworten und Denkanstösse.



philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Inhaltsverzeichnis

• Einleitung	3
• Was ist politische Philosophie?	4
• Die Rechtfertigung des Staates als Grundproblem	6
• Zwischen Liberalismus und Demokratie	8
• Aufgaben der politischen Philosophie	12
• Interview mit Prof. Anna Goppel	14
• Aktuelle Fragestellungen der politischen Philosophie	16
• Migration	17
• Philosophie der Besonderheit	18
• Multikulturelle Bürgerschaft	20
• Globale Gerechtigkeit: Eine politische Aufgabe?	22
• Politische Repräsentation	24
• Interkulturalität	27
• Glossar	30
• Quellen	31

Aufbau des Themendossiers

Den Einstieg ins Themendossier bietet die Frage „Was ist politische Philosophie?“ und leitet sogleich über in die Grundproblematik, in der die Rechtfertigung des Staates behandelt wird.

Im Kapitel „Zwischen Liberalismus und Demokratie“ werden die unterschiedlichen Auffassungen der heutigen Schweizer Staatsform untersucht. Welche Aufgaben der politischen Philosophie zuteil werden, vor allem auch hinsichtlich des demokratischen Mitspracherechtes, ist auf Seite 12 und 13 zu finden.

Darauf folgt das Interview mit der Berner Professorin für politische Philosophie Dr. Anna Goppel, welches auch die Frage zur niedrigen Stimmbeteiligung in der Schweiz thematisiert.

Unter dem Kapitel „Aktuelle Fragestellungen der politischen Philosophie“ zwischen den Seiten 16 und 28 werden unterschiedliche Aspekte der gegenwärtigen politphilosophischen Debatte aufgegriffen.

Der Verein Philosophie.ch

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

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

Hat das politische Tagesgeschäft etwas mit Philosophie zu tun? Wenn ja, inwiefern? Das vorliegende philosophische Themendossier zeigt die Spannweite des philosophischen Untersuchungsgegenstandes „Politik“. Es zeigt sich, dass die Debatte von Begründungsfragen bis hin zu aktuellen Fragestellungen der Multikulturalität oder den Hindernissen zur demokratischen Mitwirkung reicht.

Überlegungen, wie sich die Menschen gemeinschaftlich organisieren wollen, wurden bereits vor der griechischen Antike angestellt. Ob sich der Mensch, wie Platon dies auffasste, als „zoon politikon“, also als Lebewesen in der Staatsgemeinschaft, in der heutigen freiheitlichen Demokratie als vernünftiger Souverän verhält, sei dahin gestellt: Die liberale Ausrichtung, welche die Freiheit des Einzelnen und dessen Schutz sowie das Gebot der Gleichbehandlung aller als Kernelement besitzt, lohnt es genauer zu studieren. Wie verhält sich der Staat in seiner weltanschaulich-religiösen Neutralität, wenn gesellschaftliche Stigmata beispielsweise zum Burkaverbot führen? Geht vom Tragen von religiös konnotierter Bekleidung eine akute Gefahr für die Freiheit der anderen Bürgerinnen und Bürger aus?

Die Frage, wie der Staat auf die Besonderheiten und somit auf die Freiheiten der Bevölkerung reagieren soll, ist nicht nur eine politische, sondern auch eine philosophische Frage. Gerade in multikulturellen und pluralistischen Gesellschaften stellen sich solche mit besonderer Brisanz.

Dass die politische Philosophie aber nicht auf die Ausdeutung des Begriffes „liberal“ beschränkt ist, versteht sich sofort, wenn nach der Rechtfertigung des Staatswesens gefragt wird: Wie lässt sich die staatliche Autorität begründen? Eine Antwort hierauf

bietet die Vertragstheorie, welche auf Seite 6 des Dossiers vorgestellt wird.

Der politischen Philosophie kommt somit die Aufgabe zu, die Bedingungen der Politik zu reflektieren, um dabei analytisch die Strukturen politischen Handelns aufzudecken, Begriffe wie „Gerechtigkeit“ oder „Freiheit“ zu schärfen oder normativ nach dem Idealzustand des sozialen Zusammenlebens zu fragen.

Fragt man die Berner Professorin für politische Philosophie, Anna Goppel, nach den Berührungspunkten des politischen Tagesgeschäftes und der Philosophie sagt sie: „Konkrete politische Themen haben immer mehrere Dimensionen: Neben pragmatischen werfen viele Themen auch normative Fragen auf. Dies ist etwa ersichtlich am Beispiel der Migrations- und Flüchtlingspolitik: Welche Verantwortung haben die Staaten Europas, Flüchtlinge aufzunehmen? Gibt es einen Anspruch der Immigrationswilligen, in gewisse Länder einreisen zu können, oder haben Staaten das Recht, Migration nach ihrem Gutdünken zu regeln? Bei solchen Fragen ist es sinnvoll und gewinnbringend, die Perspektive der politischen Philosophie zu berücksichtigen.“

Das Themendossier bietet entsprechend einen ersten Einblick in die Herangehensweise der politischen Philosophie und zeigt Ausschnitte aus den Debatten.

Was ist politische Philosophie?

Die politische Philosophie befasst sich einerseits mit Fragen, welche die gesellschaftliche Ordnung betreffen und andererseits mit konkreten sozialen und politischen Herausforderungen der Gegenwart. Seit der Mensch begann, die gemeinschaftliche Ordnung als etwas durch die eigenen Handlungen Veränderbares zu verstehen, bietet die politische Philosophie eine systematische Diskussion dieser Fragestellungen an.

In anderen Worten: „Die politische Philosophie ist die philosophische Reflexion der Bedingungen der Politik. Diese Reflexion kann eher analytisch auf die Struktur politischen Handelns und politischer Institutionen (z.B.: Wann ist ein Handeln politisch? Was ist ein Staat?) oder die Bedeutung politischer Begriffe (z.B.: Was bedeutet Autorität?) ausgerichtet sein oder, in normativer Absicht, nach der Begründbarkeit der politischen Ordnung oder bestimmter Regeln des sozialen Zusammenlebens fragen (z.B.: Nach welchen Prinzipien sollte das Gemeinwesen organisiert sein? Welche Rechte sollten Bürger gegenüber der Regierung haben? Warum sollte es überhaupt eine Regierung geben?).“ (1) Das Wort „Politik“ geht zurück auf „ta politika“, was gleichbedeutend ist mit „den bürgerlichen Angelegenheiten“



und somit all jenes bezeichnet, das sich auf die Stadt, die „Polis“ und die Gemeinschaft bezieht.

Historisch lässt sich belegen, dass sich die Menschen bereits im dritten Jahrtausend v. Chr. mit der Gestaltung der Gemeinschaft auseinandersetzten. Beispielsweise wird in den sumerischen Gesetzestexten (um 2100 v. Chr.) die Absicht geäußert „den Mächtigen ihre Privilegien zu nehmen, die Ohnmächtigen zu schützen, Hass und Gewalt zu bekämpfen und die Gerechtigkeit wiederherzustellen.“ (2)

In der heutigen Alltagssprache wird der Begriff „politisch“ unterschiedlich verwendet und er bezeichnet von kollektiven Organisationsstrukturen wie Staaten auch eine Reihe von spezifischen Handlungen wie Demonstrationen oder Wahlen. Durch diese diversen Verwendungsweisen zeigen sich auch die verschiedenen Perspektiven der politischen Philosophie auf das „Politische“, welche im Folgenden etwas näher betrachtet werden sollen.

Philosophie der bürgerlichen Aufgaben

Wie bereits angedeutet, lässt sich die politische Philosophie mittels des Sachgebietes der „bürgerlichen Angelegenheiten“ charakterisieren. Diese Perspektive basiert auf dem Verständnis des Politischen im antiken Griechenland. Gemäss dieser Auffassung lag der Zweck des Menschen nicht nur darin, ein gutes Leben zu führen, sondern als „zoon politikon“ – als soziales und politisches Tier – die Gemeinschaft nach Regeln zu gestalten, die für alle verständlich, gut und gleichermassen gültig sind. (3) Die Beschäftigung mit den bürgerlichen Aufgaben hat somit einen sittlichen Gehalt und weist, beruhend auf Tugenden, über den eigenen Nutzen hinaus. Politik ist somit ein äusserst würdevolles Geschäft, welches am besten in einer demokratischen Gemeinschaft von Gleichen realisiert wird.

Philosophie der Konfliktlösung

Die neuzeitliche Auffassung von politischer Philosophie orientiert sich am Verfahren, „das zur dauerhaften Befriedigung der zwischen den Menschen zu erwartenden Konflikte geeignet ist und das den Staat und dessen Aufgaben und Handlungen zu bestimmen erlaubt.“ (4) Die Institutionalisierung gewisser Kompetenzen ermöglicht die „Technik“ des Konfliktlösens und erlaubt es, die Gemeinschaft mittels Gesetzen und Sanktionen zu stabilisieren.

Normative Perspektiven

Im Gegensatz zu sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zu bestehenden politischen Ordnungen sind normative Fragestellungen, wie die politischen Ordnungen ausgestaltet sein sollten, auch eine Aufgabe der politischen Philosophie. Die zeitgenössische Debatte lässt sich durch vier Problemstellungen einfangen.

Erstens fragt sich, an welchen Massstäben sich eine Gesellschaftstheorie orientiert. Dieses fortlaufende Projekt der selbstkritischen Diskussion – auch als „Kritische Theorie“ bekannt – reflektiert die Grundlagen moderner Gesellschaften und strebt durch den öffentlichen Vernunftgebrauch eine Entwicklung zu vernünftigeren politischen Entscheidungen an. (5)

Zweitens fragt sich, wie eine gerechte Verteilung von Gütern durch die verantwortlichen politischen Institutionen ausgestaltet sein soll. Solche distributiven Ansätze untersuchen, welche Verteilungsregeln für Vor- und Nachteile, Fähigkeiten, Ressourcen oder grundlegende Güter wie Freiheiten, Einkommen, Chancen, Rechte als angemessen gerechtfertigt werden können.

Drittens stellt sich die Frage nach Gerechtigkeit ebenfalls in einem weiteren Sinn, der die Bedingungen einer gerechten Lebensführung mit einschließt. Solche essentialistischen Ansätze fragen, welche vorgegebenen Prinzipien, wie beispielsweise das „Gute“ oder „Würdevolle“, der Funktion und Daseinsberechtigung der Politik vorausgehen.

Viertens lässt sich die Legitimation von politischen Ordnungen grundsätzlich hinterfragen. Solche legitimatorischen Ansätze untersuchen den Zweck von politischen Ordnungen, um eine über- oder vorstaatliche Rechtfertigung dieser angeben zu können. Besonders in Fällen von staatlicher Gewalt und freiheitsbeschränkenden Mitteln ist solch eine Rechtfertigungserfordernis geboten.

Zentrale Begründungsfragen

Wie Elif Özmen dies schrieb, „lässt sich nicht beantworten, was politische Philosophie ist, ohne dass man bereits das Geschäft der politischen Philosophie betreibt, d.h. dem Denken einen bestimmten, aber eben auch (be-)streitbaren Gegenstand und eine Richtung gibt“. (6) Was politische Philosophie ist, erklärt sich auch daran, welche zentralen Themen und Fragen sie bearbeitet. Diese betreffen die

- **„Legitimität politischer Ordnungen** im Sinne der Berechtigung von politischer Autorität überhaupt und der Rechtfertigung bestimmter Ordnungsprinzipien (etwa politischer, rechtlicher und moralischer Institutionen) und Herrschaftstechniken (etwa Macht, Recht, Zwang, Wissen);
- **Begründung der Funktion und des Zwecks politischer Ordnungen**, die philosophiehistorisch sehr unterschiedlich bestimmt wurden (durch Gerechtigkeit, Freiheit, ethische Vortrefflichkeit, Glückseligkeit, Frieden, Sicherheit, Wohlfahrt);
- **Bestimmung des Umfangs politischer Ordnungen**, vor allem das Verhältnis von „Staat“, „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ bzw. von „privat“ und „öffentlich“ und damit auch das Verhältnis von Politik und Ethik;
- **Stabilität politischer Ordnungen**, deren Gründe wiederum zahlreich sind (z.B. Einheit und Harmonie, Modus Vivendi, rationale Akzeptabilität, hypothetische oder faktische Zustimmung, gemeinschaftliche Werte).“ (7)

Die Rechtfertigung des Staates

Was ist der Unterschied zwischen einer Räuberbande und einem Staat? Die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, dass Herrschaft als legitim bezeichnet werden kann, ist eines der von der politischen Philosophie behandelten Grundprobleme und auch unter dem Begriff der „anarchistischen Herausforderung“ bekannt.

„Wer rechtmässig regiert, der hat ein Recht auf den Gehorsam der Regierten – und diese unterliegen im Umkehrschluss einer Pflicht zum Rechtsgehorsam, der Pflicht, sich deshalb an die Gesetze zu halten, weil es die Gesetze sind.“ (8) Doch lässt sich Autorität und legitime Herrschaft überhaupt rechtfertigen?

Die Vertragstheorie (auch Kontraktualismus genannt) verfolgt zur Beantwortung dieser Frage folgende Argumentationsstruktur:

„Prämisse (1): Menschen haben ein Recht darauf, in Frieden und Freiheit zu leben, wenn sie niemandem etwas zuleide tun.

Prämisse (2): Man kann nicht damit rechnen, dass alle Menschen dieses Recht aller anderen freiwillig respektieren, ohne jemals in Streit miteinander zu geraten.

Konklusion: Da nur eine staatliche Gewalt bzw. ein staatliches Gewaltmonopol dazu in der Lage ist, friedfertige Menschen zu schützen und Konflikten vorzubeugen bzw. sie geordnet zu schlichten, ist eine solche Gewalt bzw. ein solches Gewaltmonopol einzurichten.“ (9)

Bevor im Folgenden die anarchistische Herausforderung in Form des Zweifels an der Begründbarkeit von Autorität betrachtet werden soll, wird die Vertragstheorie – deren Vertreter (Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant) die Diskussion bis in die Gegenwart hinein beeinflussen –, beleuchtet. Weiterführendes zum Gesellschaftsvertrag und dem Liberalismus und dessen Kritik findet man im Kapitel „Politische Theorien“.

Grundzüge der Vertragstheorie

Die Vertragstheorie nimmt an, dass ein Zustand vor jeglicher staatlicher Regulierung (der sogenannte Naturzustand) für die Betroffenen bedeutend schlechtere Konsequenzen aufweisen würde, da gewissermassen ein Kampf aller gegen alle stattfinden würde. Könnten sich die Betroffenen für den Naturzustand oder für den Staatszustand entscheiden, würden sie vernünftigerweise den Staatszustand wählen.

Eine Definition der Vertragstheorien umfasst somit Folgendes: „Als ‚Vertragstheorien‘ bezeichnet man Konzeptionen von legitimer politischer Herrschaft, die die politischen Prinzipien der institutionellen gesellschaftlichen Ordnung als Ergebnis eines (meist hypothetischen) Vertrags begründen, den freie und gleiche Individuen in einem wohldefinierten (fiktiven) Ausgangszustand geschlossen haben.“ (10)

Eine wesentliche Rolle spielt hierbei die Zurückweisung von übernatürlichen Vorgaben, wie dies beispielsweise bei religiös geprägten Staatsformen in Europa vor dem 18. Jahrhundert der Fall war. Die Bürgerinnen und Bürger der Moderne müssen die politische Ordnung somit selbst gestalten. Dies bedeutet, dass sich die Begründung der politischen Ordnung nur auf die Wertevorstellungen und Interessen der einzelnen betroffenen – und zwar freien und selbstbestimmten – Bürgerinnen und Bürger beziehen kann.

Anarchistische Herausforderung

Folgende drei Fragen charakterisieren den Zweifel an der Begründung legitimer Herrschaft:

„Ist der Staatszustand tatsächlich besser als der Naturzustand?

Stellt der Staatszustand tatsächlich eine Überwindung des Naturzustandes dar?

Gibt es andere Möglichkeiten der Überwindung des Naturzustandes?“ (11)

Diese drei Fragen können sehr unterschiedlich beantwortet werden und lassen die unterschiedlichen Varianten des Anarchismus erkennen, welche sind:

1. „Positiver/ politischer Anarchismus: Entwurf einer alternativen Gesellschaftsordnung ohne staatliche Herrschaft, die in der politischen Praxis angestrebt werden soll.
2. Negativer/ philosophischer Anarchismus: Kritik der Rechtfertigung staatlicher Herrschaft, ohne aus der Zurückweisung ihrer Legitimität direkte praktische Schlüsse zu ziehen.
3. Individualistischer Anarchismus: Annahme der Unvereinbarkeit der Freiheit des Individuums mit staatlicher Herrschaft.
4. Sozialer/ kommunitaristischer Anarchismus: Annahme der Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens ohne staatliche Herrschaft.“ (12)

So gross die Unterschiede zwischen den Auslegungen des Anarchismus auch sein mögen, haben doch alle das Ziel der Abschaffung des Staates. Eine Gemeinsamkeit, welche alle diese Varianten mit der Vertragstheorie aufweist, ist „in den Idealen der Autonomie und der Gleichheit der Individuen, im Ideal einer Gemeinschaft der Freien und Gleichen“ (13) zu finden.

Die Frage besteht somit darin, inwiefern Freiheit und Gleichheit mit Autorität und Herrschaft zu vereinbaren ist.

Begründung staatlicher Autorität

Als Beispiel für einen Problembereich der Begründung staatlicher Autorität soll das vertragstheoretische Kriterium der Zustimmung betrachtet werden: Muss eine explizite Zustimmung vorliegen oder reicht eine hypothetische? Schliesslich wird ein Mensch im Normalfall in eine politische Gemeinschaft hineingeboren und wird nicht gefragt. Hypothetische Zustimmung hingegen besteht bereits dann, wenn die Individuen der Art und Weise der politischen Ordnung vernünftigerweise zustimmen könnten. Doch selbst hier bleibt die Frage offen, inwiefern uns eine hypothetische Zustimmung faktisch in der Realität binden kann. Schlussfolgert man hieraus, dass dem Staat nicht die notwendige Autorität zur Gehorsamspflicht zukommt, bedeutet dies jedoch keine Erlaubnis, die Gesetze zu missachten. Wieso nicht?

„Denn selbst dann, wenn es keine (prinzipielle) Pflicht zum Rechtsgehorsam gibt, kann es (legitime oder normativ verbindliche) moralische und prudentielle (d.h. auf Klugheit beruhende) Gründe geben, sich an die Gesetze zu halten. (...) Ein offensichtliches Beispiel hierfür ist das Tötungsverbot (...). Die Gesetze werden dann nämlich nicht mehr, wie es die Idee der Autorität verlangt, unabhängig von ihrem Inhalt (allein aufgrund ihrer Quelle) und daher bedingungslos befolgt, sondern aufgrund und nach Prüfung ihres Inhaltes.“ (14)



Zwischen Liberalismus und Demokratie

Das politische Denken der Gegenwart ist geprägt durch die Weiterentwicklungen des Gesellschaftsvertrages, welcher sich in Ansätzen bereits in der Antike ausmachen lässt und durch Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant zwischen 1651 und 1795 n. Chr. in unterschiedlichen Varianten erarbeitet wurde. Im Gegensatz zu diesen klassischen Theorien, welche hauptsächlich die Regelung von Freiheiten und Existenzsicherungen fokussierten, befassen sich die Varianten im 20. und 21. Jahrhundert wesentlich mit Fragen von Gerechtigkeit, insbesondere von Verteilungsgerechtigkeit diverser Güter und sozialer Chancen.

„Die sich auf den klassischen Liberalismus stützenden gegenwärtigen liberalen Theorien des Staates haben sich prototypisch in zwei einander wechselseitig kritisierende Varianten gespalten: Zum einen interpretiert eine marktliberale Variante des Liberalismus die Freiheit ökonomisch und erlaubt eine allenfalls minimalistische Staatsintervention in marktwirtschaftliches Handeln. Die Daseinsberechtigung des Staates sieht sie nur in der Sicherung des äusseren und inneren Friedens, insbesondere durch eine staatliche Garantie von Eigentumsrechten. Auf der anderen Seite verteidigt eine sozialliberale egalitäre Variante des Liberalismus den Staat aus Gründen der (sozialen) Gerechtigkeit und tritt für wohlfahrtsstaatliche Umverteilung ein.“ (15) Beide Varianten werden im Folgenden, jeweils unter Einbezug einiger Kritikpunkte, genauer betrachtet.

Marktliberalismus

Die Rechtfertigung individueller Ansprüche auf privates Eigentum steht für die Verfechter des Marktliberalismus ebenso im Fokus wie die daraus folgende Ableitung eines Minimalstaates in Kombination mit einer freien Marktwirtschaft.

Diese Auffassung kann beinhalten, wie dies beispielsweise in der englischen Publikation „Die Verfassung der Freiheit“ um 1960 von Friedrich August von Hayek der Fall ist, dass Gerechtigkeit im Konzept der Marktwirtschaft nicht existent ist und somit auch in der Schaffung von gesamtgesellschaftlichen Verteilungsstrukturen keine Gerechtigkeit hergestellt werden kann.

Verteilungsgerechtigkeit kann nach marktliberaler Auffassung nur auf bereits in der Vergangenheit bestehenden individuellen Rechten auf Eigentum basieren. Eine staatliche Umverteilung wäre somit ungerecht und würde die Eigentumsrechte der Besitzenden verletzen. Legitim angeeignetes Eigentum besteht dieser Auffassung darin, wenn jemand etwas rechtmässig erwirbt, was zuvor noch niemandem gehörte.

Einer der bekanntesten Vertreter dieser Auffassung war Robert Nozick, der 1974 in seinem Werk „Anarchie, Staat, Utopia“ Eigentumsrechte aus dem „Eigentum an der eigenen Person“ ableitet:

1. „Die Menschen besitzen sich selbst.
2. Die Welt gehört ursprünglich niemandem.
3. Die Menschen können absolute Rechte über einen ungleichen Anteil an der Welt erwerben, wenn dadurch niemand schlechter gestellt wird.
4. Dies ist ziemlich leicht möglich. Daher sind die Erstaneignung von Privateigentum und a fortiori alle weiteren Eigentumsrechte im Prinzip gerechtfertigt.
5. Gesetzt den Fall, dass es nun Privateigentum gibt, so ist ein freier Kapital-, Güter- und Arbeitsmarkt moralisch erforderlich.“ (16)

Gegen diese Auffassung, dass vom Eigentum an sich selbst auf Eigentum an anderen Dingen geschlossen werden kann, sprechen zwei Gründe:

Erstens: „Aus Selbsteigentum folgen nicht notwendig absolute Sacheigentumsrechte

an Dingen der äusseren Welt. Vielmehr ist das Selbsteigentum mit verschiedenen Regelungen des Gütereigentums verträglich. So schliesst gemeinschaftlicher Güterbesitz ja keineswegs Selbsteigentum aus. Zweitens: Der Grundsatz des Selbsteigentums ist keine adäquate Umsetzung des fundamentalen moralischen Grundsatzes der gleichen Menschenwürde und des Anspruchs aller auf Behandlung als Gleiche. Warum sollte anerkannt werden, dass die Welt ursprünglich für eine Art Selbstbedienung zur Verfügung stand? Sie könnte auch als Gemeineigentum aller aufgefasst werden, so dass jedem ein gleiches Vetorecht etwa bei Verfügungen über Land zukommt.“ (17)

Sozial/Egalitärer Liberalismus

Der wichtigste Vertreter dieser Position, welche in Deutschland auch als sozialdemokratisch bezeichnet wird, ist John Rawls, welcher 1971 das Werk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ veröffentlichte. Die Grundfrage des Werkes lautet: Wie können in einer idealtypischen Gesellschaft, in der alle Individuen einen möglichst hohen Anteil an den begrenzten und zu verteilenden Gütern anpeilen, Kooperationsgewinne und -lasten gerecht verteilt werden?

Der egalitäre Liberalismus fokussiert somit auf soziale Gerechtigkeit und vertritt eine entsprechende Umverteilung der Güter im Wohlfahrtsstaat.

Gemäss Rawls ist Gerechtigkeit die wichtigste Tugend sozialer Institutionen und diese müssten gemeinsam mit ihren Gesetzen abgeändert werden, wenn sie ungerecht sind. (18)

Professor Urs Marti schreibt hierzu: „Das Prinzip gleicher Rechte und Freiheiten darf nicht im Namen von Effizienz- oder Nutzengründen relativiert werden; Gerechtigkeit kann und soll aber durchaus in einer Gesellschaft Koordination, Effizienz und Stabilität fördern. Rawls nimmt an, die Gesellschaft sei ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils. Nützt die Koopera-



tion allen, ist zwar eine Interessenharmonie gegeben, doch führt die Verteilung der Kooperationsgewinne notwendig zu Konflikten, deren Bewältigung eine Einigung über Verteilungsregeln erfordert.“ (19)

Rawls Gerechtigkeitsprinzipien definieren sich folgendermassen:

1. „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“
2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ (20)

2001 erschien das letzte Werk von John Rawls „Gerechtigkeit als Fairness“, welches gewisse Differenzierungen enthielt. Beispielsweise unterscheidet er dort fünf Gesellschaftssysteme: Den laissez-faire Kapitalismus, den wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus, den Staatssozialismus mit

Kommandowirtschaft, die Eigentümer-Demokratie und den liberal-demokratischen Sozialismus, wobei sich nur die letzten zwei mit den Gerechtigkeitsprinzipien vereinbaren lassen. (21)

Urs Marti arbeitete heraus: „Die Eigentumsdemokratie garantiert eine breite Streuung von Reichtum und Kapital sowie der Verfügungsmacht über die Produktionsmittel. Im liberalen Sozialismus sind die Produktionsmittel Eigentum der Gesellschaft, ökonomische Macht ist aber dezentralisiert, Beruf und Arbeitsplatz können frei gewählt werden. Der Grundgedanke ist folgender: Im Gegensatz zum Wohlfahrtsstaat, der die Auswirkungen einer ungerechten Ordnung fortwährend abzumildern versucht, die Ursachen der Ungerechtigkeit, nämlich die Konzentration wirtschaftlicher Macht bei einem kleinen Teil der Bevölkerung, aber unangetastet lässt, würde eine Demokratie, die sich auch auf den Bereich der Ökonomie erstreckt, mittels breiter Verteilung der Produktionsmittel Ungerechtigkeit im Sinne massiver Ungleichheit der Chancen gar nicht erst entstehen lassen.“ (22)

Die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls gehört zu den meist diskutiertesten der politischen Philosophie im 20. Jahrhundert, was sich sogar in der Gründung einer ganzen Gegenbewegung namens Kommunitarismus äusserte, auf welche im Folgenden eingegangen werden soll.

Kommunitarismus

Einer der Hauptkritikpunkte, der sich die Theorie der Gerechtigkeit stellen musste, bezieht sich auf das entscheidende Individuum, welches ohne „moralischen Kitt“ einer wohlgeordneten Gesellschaft kaum einen Gerechtigkeitssinn auszuweisen hätte. (23) Wie bereits angedeutet, kommt dem Individuum und seiner Selbstbestimmung grösstes Gewicht in liberalen Konzeptionen zu, da diesem als betroffenen Staatsbürger die Macht über die Ausgestaltung der politischen Ordnung zufällt.

Mehr zum Thema findet man auch im Themendossier „Individualismus versus Gemeinschaft“ auf Philosophie.ch.



Der Kommunitarismus fügt hierzu an, dass zur Realisierung des Guten und Rechten ebenfalls eine Gemeinschaft benötigt wird, welche nicht durch alleinstehende Individuen ersetzt werden kann. „Die liberale Theorie übersieht nach kommunitaristischer Auffassung die sozialen Vorbedingungen der Selbstbestimmung sowie die kulturelle Spezifität dieses Ideals. Jede Auffassung der Gerechtigkeit müsste vielmehr an die gelebte Tradition der jeweiligen Gemeinschaft, für die sie formuliert wird, und an die in ihr enthaltenen Wertvorstellungen anknüpfen.“ (24)

Liberale erwidern hierauf, dass die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass auch in pluralistischen Staaten mit multikultureller Bevölkerung ein stabiles Zusammenleben herrscht und durch liberale Werte getragen wird (siehe Kapitel Multikulturelle Bürgerschaft).

Freiheitliche Demokratie

Demokratie (von griechisch „demos“: Volk und „kratos“: Herrschaft) wird aus Sicht der politischen Praxis, aber auch aus philosophischen Überlegungen, als eine der wenigen überhaupt rechtfertigbaren politischen Organisationsformen angesehen.

Die freiheitliche Demokratie, in welcher Schweizerinnen und Schweizer leben, muss die argumentativen Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie keineswegs scheuen.

Elif Özmen begründet dies folgendermaßen: „Die Gründe hierfür liegen erstens darin, dass sie einem genuin politischen Selbstverständnis folgt. Worüber im Rahmen der Begründung der politischen Ordnung nichts gesagt wird – wie die Menschen leben sollen, welchen moralischen, ethischen und weltanschaulichen Überzeugungen sie anhängen oder welche sie zurückweisen sollen –, ist und bleibt ein Bereich, der keinen verbindlichen politischen oder rechtlichen Regelungen unterliegt. Der Vorrang des Rechten lässt einen weiten und gesicher-

ten Raum für das Gute; der allgemein verbindliche normative Minimal-Konsens, dem alle vernünftigerweise zustimmen können, ist vereinbar mit einer Pluralität von nur individuell verbindlichen, nur individuell zustimmungsfähigen Lebensformen. Dieser Pluralismus hat einen eigenen Wert, der die Wertschätzung der Individuen als Freie und Gleiche und als Verschiedene zum Ausdruck bringt, die über die Dinge ihres Lebens, die nicht zu den bürgerlichen Angelegenheiten zu zählen sind, selbst verfügen können. (...)

Der zweite Grund, der für die freiheitliche Demokratie spricht, ist der Modus ihrer Begründung. Es geht ihr zwar um eine kognitiv gehaltvolle, rational akzeptable Rechtfertigung eines normativen Konsenses über die verbindlichen Regeln des Zusammenlebens, aber sie kommt hierbei ohne Rekurs auf umfassende Lehren und ohne den Anspruch auf eine letzte Begründung aus. Es wird nicht beansprucht, die einzig mögliche oder „wahre“ Perspektive auf das Politische zu haben, aber doch eine, die sich mit einem anspruchsvollen Konzept von Legitimität vereinbaren lässt. (...)

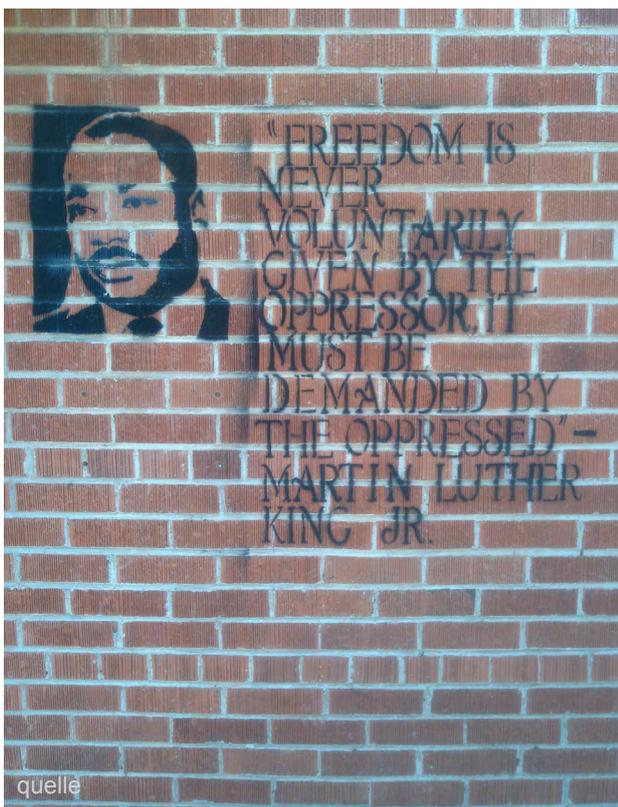
Der dritte Grund ist der stärkste: Die demokratisch erzielten Einigungen und Lösungen von politischen und rechtlichen Problemen können ungewiss, vorläufig oder unzureichend sein – das ist die grundsätzliche Fehlbarkeit, der negativ gewendete Fallibilismus, dem jede Demokratie unterliegt. Positiv gewendet ermöglicht und verlangt dieser Fallibilismus eine Bereitschaft zur Korrektur: Die politische Ordnung und ihre Grundprinzipien wie auch ihre konkreten tagespolitischen Entscheidungen können nicht nur immer wieder in den Grenzen liberaler Prinzipien demokratisch legitimiert und ausgestaltet, sondern sie können auch verbessert werden, z.B. wenn traditionelle Ungerechtigkeiten realisiert werden, sich neue Anwendungsfelder des Politischen ergeben oder alte Anwendungsfelder – etwa Gerechtigkeit, Wohlfahrt, das spannungsreiche Verhältnis von Freiheit zu Gleichheit – neu zu interpretieren sind.“ (25)

Aufgaben der politischen Philosophie

Wie dies bereits im Kapitel „Was ist politische Philosophie“ thematisiert wurde, befasst sich die politische Philosophie mit unterschiedlichen Aspekten der politischen Ordnung. Grundsätzlich lässt sich die Leistung der politischen Philosophie folgendermaßen zusammenfassen: „Der politischen Philosophie kommt die Aufgabe zu,

- die politische Praxis verstehend zu analysieren,
- politische Argumente rational zu rekonstruieren,
- mittels dieser eine Kritik bestehender Verhältnisse zu ermöglichen und
- begründete Vorschläge für die bessere Gestaltung der öffentlichen Ordnung zu machen.“ (26)

Dabei wird nicht nur eine Klärung der basalen Werte und Prinzipien, wie beispielsweise Gerechtigkeit, Solidarität, Freiheit, Menschenwürde etc. angestrebt, sondern auch der politischen Prozesse der Institutionen (Staat, Recht, Wirtschaftssystem).



In Anlehnung an John Rawls lassen sich vier Hauptaufgaben der politischen Philosophie ausmachen:

1. „Klärung der Legitimitätsbedingungen politischer, also allgemeinverbindlicher Regelungen,
2. Bestimmung der politischen und sozialen Zwecke der gesellschaftlichen Institutionen und in diesem Sinne Orientierung der politischen Praxis,
3. Einschätzung der Rationalität der politischen Ordnung und der Institutionen zum Zwecke der Rechtfertigung und der Kritik,
4. Sondierung politisch-praktischer Möglichkeiten der Weiterentwicklung und Veränderung.“ (27)

Dabei sind weder ökologische Fragestellungen noch Aspekte der Geschlechtergerechtigkeit von der Auseinandersetzung ausgeschlossen.

Augenfällig ist, dass alle diese Aufgaben ebenfalls der demokratischen Bürgerschaft zukommen. Welches Verhältnis besteht also zwischen der Philosophie und den Bürgern? Die Philosophen Robin Celikates und Stefan Gosepath schrieben hierzu: „Ihrem (...) demokratischen Selbstverständnis zufolge kann die politische Philosophie der Gemeinschaft nur Vorschläge machen, die diese, wenn sie denn gut begründet sind, in ihren Beratungen zwar berücksichtigen sollte, dann aber natürlich anzunehmen oder abzulehnen befugt ist. Die normativen Beiträge der politischen Philosophie richten sich an Bürger, die nicht immer der gleichen Meinung sind, die ihr soziales und politisches Zusammenleben aber friedlich und gerecht regeln wollen. Einen anderen Bezugspunkt als die Fachöffentlichkeit sowie die demokratische Gesellschaft, in der sie angesiedelt ist, hat die politische Philosophie nicht. (...) In der demokratischen Öffentlichkeit ist die – alles andere als einheitliche – Stimme der politischen Philosophie nur eine unter anderen.“ (28)

Demokratisches Mitspracherecht

Der Austausch zwischen Philosophinnen und Philosophen und der Öffentlichkeit wird beispielsweise durch den Philosophieprofessor James Tully unter dem Namen „Politische Philosophie als kritische Praxis“ ebenso thematisiert wie das demokratische Mitspracherecht der Bevölkerung. Die „Politische Philosophie als kritische Praxis“ beschreibt er folgendermassen: „(...) Es ist das erklärte Ziel dieses Ansatzes, die philosophischen Diskussionen in eine möglichst enge Beziehung mit Praktiken der demokratischen Auseinandersetzung vor Ort zu bringen. Andernfalls bleibt nämlich die Verknüpfung der abstrakten Diskussion von Prinzipien mit der konkreten Praxis eher brüchig und politische Philosophie und Rechtsphilosophie entwickeln sich zu einer weltfremden Talkshow, in der über öffentliche Gründe in einer Art mythischen Öffentlichkeit geredet wird, während das situative Wissen, die ortsgebundenen Fertigkeiten und die leidenschaftliche Parteilichkeit realer demokratischer Deliberationen ignoriert werden.“ (29)

Neben diesen Ausführungen sticht eine weitere Frage ins Auge, welche der Aufgabe der Philosophinnen und Philosophen gegebenenfalls sogar noch grösseres Gewicht zukommen lässt: Wie verhält es sich tatsächlich um die Möglichkeit der demokratischen Mitsprache? Können sich tatsächlich alle Bürgerinnen und Bürger demokratisch beteiligen? Hierzu schreibt Tully:

„Beziehungen der Ausschliessung verweisen auf die vielerlei Arten und Weisen, auf die Bürgerinnen und Bürger davon ausgeschlossen werden, Praktiken der demokratischen Verhandlung zu initiieren oder an ihnen teilzunehmen. In vielen Fällen werden die Betroffenen formell ausgeschlossen, wie im Fall der modernen Sklaverei, (...) der Militärintervention zur Niederschlagung von Befreiungsbewegungen (... usw.). Es gibt aber auch vielerlei Formen der Ausschliessung, die mit der formellen Gewährung demokratischer Rechte einhergehen.

Wie Noam Chomsky vielfach dokumentiert hat, bekunden mächtige Nationen wie die Vereinigten Staaten und ihre Verbündeten öffentlich ihre Unterstützung für demokratisches Recht und die allgemeine Erklärung der Menschenrechte, während sie zugleich eine Aussenpolitik verfolgen, die Verstösse gegen diese Rechte ignoriert, unterstützt oder anregt und internationale Menschenrechtsinstitutionen untergräbt, wenn es ihren ökonomischen und geopolitischen Interessen dient.

In subtileren Fällen sind Subjekte mit formellen demokratischen Rechten nicht in der Lage diese auszuüben, weil es ihnen an Geld, Zeit oder Wissen mangelt, weil ihre Stimmen wegen tief sitzender klassenbasierter, rassistischer und sexistischer Stereotypen nicht ernst genommen werden oder weil ihre Arbeitsstelle von ihrem Schweigen abhängt. (...)

Die eklatanteste Form der Ausschliessung bleibt diejenige, die schon Dewey als die vorherrschende identifiziert hat: Die Ausschliessung der von den Entscheidungen nationaler und transnationaler Unternehmen Betroffenen von jedem demokratischen Mitspracherecht bei diesen Entscheidungen. Wie wir gesehen haben, sind zahlreiche dieser Unternehmen nun mächtiger als viele konstitutionelle Demokratien und regulieren das Verhalten einer grösseren Zahl von Subjekten. (...)

Genau wie die Prinzipien des Konstitutionalismus und der Demokratie ursprünglich dafür gedacht waren, die absolutistische Form des modernen Staates mittels der Etablierung demokratischer Institutionen innerhalb dieses Staates unter demokratische Kontrolle zu bringen, so lautet die Aufgabe heute, die gleichen Prinzipien auf diese neuen souveränen Unternehmen anzuwenden und sie unter demokratische Kontrolle zu bringen, indem man Praktiken der demokratischen Freiheit innerhalb der Unternehmen etabliert und sie zugleich von aussen mittels neuer und effektiver internationaler Repräsentativorgane regiert.“ (30)

Anna Goppel, Professorin für politische Philosophie



Anna Goppel, gerade in Zusammenhang mit Wahlen und Abstimmungen werden oftmals PolitikwissenschaftlerInnen um eine Analyse der aktuellen politischen Ereignisse gebeten. Wie unterscheidet sich denn die politische Philosophie von der Politikwissenschaft?

Die Politikwissenschaft ist natürlich selbst ein unglaublich breites Gebiet, welches von der politischen Soziologie über internationale Beziehungen bis zum Vergleich verschiedener politischer Systeme reicht. Der Hauptunterschied zur politischen Philosophie besteht darin, dass die Politikwissenschaft all diese Fragestellungen mit empirischen Methoden quantitativ oder qualitativ untersucht. Wenngleich empirische Kontexte für die politische Philosophie auch wichtig sind, so ist ihr Hauptanliegen aber doch ein normatives: Die politische Philosophie setzt sich in systematischer Art und Weise mit der Frage auseinander, wie die Regeln, die uns alle betreffen, in einem Gemeinwesen aussehen sollen. Die typischen Fragen der politischen Philosophie – etwa: „Was sind gerechte Institutionen?“ – sind zudem meist allgemeiner und grundlegender als die Fragestellungen, welche in der Tagespolitik auf dem Programm stehen.

Gibt es dennoch Berührungspunkte zwischen politischer Philosophie und Tagespolitik?

Konkrete politische Themen haben immer mehrere Dimensionen: Neben pragmatischen werfen viele Themen auch normative Fragen auf. Dies ist etwa ersichtlich am Beispiel der Migrations- und Flüchtlingspolitik: Welche Verantwortung haben die Staaten Europas, Flüchtlinge aufzunehmen? Gibt es einen Anspruch der Immigrationswilligen, in gewisse Länder einreisen zu können, oder haben Staaten das Recht, Migration nach ihrem Gutdünken zu regeln? Bei solchen Fragen ist es sinnvoll und gewinnbringend, die Perspektive der politischen Philosophie zu berücksichtigen – denn sie gibt uns das Handwerkszeug mit, uns strukturiert mit der normativen Dimension politischer Themen auseinanderzusetzen. Beispielsweise hilft die politische Philosophie uns dabei zu erkennen, auf welche normativen Annahmen man sich stützen muss, um gewisse politische Positionen zu vertreten.

Wenn also viele politische Themen auch normative Fragen mit sich ziehen – heisst dies, dass wir uns an die akademische Philosophie wenden sollten, um politische Fragen zu beantworten?

Meiner Ansicht nach sollte die politische Philosophie nicht in erster Linie deswegen berücksichtigt werden, weil politische Philosophinnen und Philosophen immer die richtigen Antworten kennen. Vielmehr leisten sie eine strukturierte Auseinandersetzung mit diesen Fragen; oftmals zeigen sie uns auf, was überhaupt auf dem Spiel steht in einer politischen Diskussion. Ausserdem glaube ich, dass den politischen Philosophinnen und Philosophen auch eine besondere Verpflichtung zukommt, sich in politischen Diskussionen zu beteiligen – schliesslich werden wir ja vom Gemeinwesen genau dafür bezahlt, uns mit grundlegenden normativen Fragen in Lehre und Forschung auseinanderzusetzen.

derzusetzen. Deshalb sollten wir unsere Überlegungen auch wieder in die öffentliche Diskussion einspeisen.

Ganz grundsätzliche politische Fragen werden ja derzeit etwa in Zusammenhang mit Volksinitiativen diskutiert, welche in Konflikt mit internationalem Recht stehen. Die SVP verlangt nun in ihrer „Selbstbestimmungsinitiative“, dass dem Landesrecht gegenüber dem Völkerrecht Vorrang einzuräumen sei. Was steht denn Ihrer Meinung nach hier auf dem Spiel?

Hierzu möchte ich mehrere Dinge zu bedenken geben: Erstens ist es schlicht müssig, in einer Abstimmung das Verhältnis von Landes- und Völkerrecht festlegen zu wollen. Schliesslich liegt es im Wesen des Völkerrechts selbst, über dem Landesrecht zu stehen – das ist also nicht einfach eine innerschweizerische Regel.

Wenn schon, sollte man ehrlich sein und sagen, dass man sich an solche internationalen Verträge gar nicht mehr binden will. Zudem sollte man sich auch bewusst sein, was denn diese Verträge überhaupt regeln: Bei Völker- und Menschenrechtskonventionen geht es nicht um irgendwelche Feinheiten, sondern um ganz basale Standards dafür, wie Staaten mit Menschen umzugehen haben. Viele davon – etwa die Meinungsäusserungsfreiheit oder gewisse Minderheitenrechte – sind selbst Voraussetzungen für eine funktionierende Demokratie. Diese in einer Abstimmung zur Disposition zu stellen, ist nur schon deshalb gar nicht möglich.

Abstimmungen sind ja in der Schweiz eine wichtige Möglichkeit, wie die Bevölkerung politisch mitbestimmen kann. Aber viele Personen, die in der Schweiz leben, können davon keinen Gebrauch machen, weil das Stimm- und Wahlrecht an die Schweizer Staatsbürgerschaft geknüpft ist. Ist dies ein Problem?

Ja, ich halte es für sehr problematisch, wenn Personen, die während einer längeren Dauer in zentralen Lebensbereichen der Autorität eines Staates unterworfen sind, nicht

über die Gesetze dieses Staates mitbestimmen können. In der Schweiz muss man, um das Bürgerrecht regulär zu erhalten, 12 Jahre im Land gelebt haben und eine Reihe weiterer Bedingungen erfüllen: So wird etwa verlangt, dass man integriert ist und Kenntnisse der Geschichte und der Traditionen der Schweiz nachweisen kann.

Weshalb sind denn diese Anforderungen zu hoch?

Angenommen, eine Person lebt und arbeitet über mehrere Jahre hinweg in einem Land, bezahlt Steuern und schickt ihre Kinder dort zur Schule. Dann wird ihr Leben in zentralen Bereichen von den Gesetzen dieses Landes geregelt. Aufgrund dieser Rechtsunterworfenheit hat sie einen Anspruch darauf, diese Gesetze auch mitbestimmen zu können.

Dieses Partizipationsrecht ist also nichts, das sie sich erst erwerben oder verdienen muss. Und wenn es sich um ein Recht handelt, dann muss man gute Gründe dafür haben, wenn man es einschränken will. Wenn jemand eine für die Staatsbürgerschaft notwendige Bedingung wie etwa Kenntnisse der Geografie des Landes nicht erfüllt, ist dies keine ausreichende Rechtfertigung dafür, sein Partizipationsrecht zu beschneiden.

Aber auch wenn ich an einer Abstimmung teilnehmen kann – oftmals ist es am Ende ja doch so, dass ein Gesetz oder eine Verfassungsänderung beschlossen wird, der ich eigentlich gar nicht zugestimmt habe. Was nützt mir da das Partizipationsrecht?

Das Partizipationsrecht ist Ausdruck einer Gleichbehandlung: Natürlich bin ich in einer Demokratie oft in der Minderheit und es werden Gesetze beschlossen, die ich so nicht autorisiere. Aber wenn ich an Wahlen und Abstimmungen zumindest teilnehmen kann, werde ich dennoch als Gleiche behandelt, weil meine Stimme die gleiche Chance wie alle anderen hat, das Ergebnis zu beeinflussen. Und Gleichbehandlung ist ein fundamentales demokratisches Prinzip.

Aktuelle Fragestellungen

Auch wenn sich die politische Philosophie auf theoretischer Ebene mit Fragen der politischen Ordnung auseinandersetzt und gewisse Begriffe wie beispielsweise „Gerechtigkeit“, „Freiheit“ und „Gleichheit“ seit hunderten von Jahren philosophisch diskutiert werden, orientiert sich die Philosophie an den praktischen Herausforderungen der Lebenswelt.

Elif Özmen schreibt dazu: „Auch wenn die politische Philosophie zur Formulierung von Normen, Prinzipien und Theorien bis zu einem gewissen Grade von den lebensweltlichen und empirischen Bedingungen ihrer Anwendung abstrahieren muss, wirkt sie auf diese zurück, indem Gründe und Argumente entwickelt werden, von bestimmten politischen Normen, Prinzipien und institutionellen Arrangements überzeugt zu sein und von anderen nicht.“ (31)

Die hier aufgegriffenen aktuellen Fragestellungen beziehen sich auf die unterschiedlichen Demokratiemodelle und die gegenwärtigen Probleme wie beispielsweise die Migrationspolitik, demokratische Mitspracherechte (S. 13 im Themendossier), Fragen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und zum Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft sowie mit dem Umgang mit „Fremden“ und dem Multikulturalismus der heutigen Gesellschaften.

Politische Teilhabe

Auch wenn sich das Schweizer Volk in einer grossen Zufriedenheit hinsichtlich der Verfolgung der Privatinteressen erkennt, so stellt es für das politische System der Demokratie eine Gefahr dar „mit zu grossem Gleichmut auf unser Recht der Teilhabe an der politischen Macht zu verzichten“ (32).

Globale Trends zeigen, von welchen auch die Schweiz nicht gänzlich ausgenommen werden kann, dass die politische Teilhabe der Bevölkerung aber keineswegs allein an derer politischen Passivität – welche vor

allem junge Schweizerinnen und Schweizer betrifft – scheitert. Einer dieser Trends lässt sich bei der Entscheidungsfindung von repräsentativen Nationalstaaten beobachten: „Die politischen Strategien und Entscheidungen der Repräsentativorgane werden in immer stärkerem Masse von Ämtern beschossen, die niemandem Rechenschaft schulden, oder von einem kleinen Kreis von Repräsentanten, die durch nicht-deliberative Werbekampagnen gewählt und von wohlhabenden Lobbyisten, Interessengruppen und Medienunternehmen kontrolliert werden. (...) Politische Macht wird an den Markt abgegeben oder in globalen regulatorischen Regimen von kleinen Gruppen nicht gewählter Personen ausgeübt und in privaten Treffen von Verhandlungsführern, die niemandem Rechenschaft schulden und deren Selbstbewusstsein durch Karrieren in Ministerien oder grossen Unternehmen geprägt wurde, anstatt in Praktiken der „Verbürgerlichung“. Die bürgerliche Partizipation nimmt ab und demokratische Apathie und Malaise machen sich breit. Dieser Trend verstösst gegen das Prinzip der Demokratie, indem er die Befähigung zur und die Gelegenheiten für demokratische Freiheit reduziert.“ (33) So schrieb auch Rawls: „Das gegenwärtige System versagt kläglich bei der öffentlichen Finanzierung politischer Wahlen und führt zu schwerwiegenden Unausgewogenheiten, was die fairen politischen Freiheiten angeht.“ (34)

Die Aufgabe, die persönlichen Freiheiten mit den demokratischen Freiheiten zu verbinden, scheint somit vor grosse strukturelle Schwierigkeiten gestellt zu sein, die andererseits ausschliesslich durch das politische Mitwirken der Bürgerinnen und Bürger aufgebrochen werden kann. Insofern scheint es ratsam zu sein, vor der geringfügigen Wirkung der eigenen, persönlichen politischen Beteiligung nicht abgeschreckt zu werden.

Migration

Bedingt durch die gegenwärtige Flüchtlingskrise in Europa stellen sich Fragen zur Einwanderung sowie hinsichtlich der ethischen Aspekte der Migrationspolitik mit besonderer Brisanz. In den Tageszeitungen präsentiert sich zur Zeit ein Bild von Menschen, die vor einer Kriegssituation flüchten. Die unter anderem philosophische Grundsatzfrage „Gibt es ein Recht auf Einwanderung?“ wird in den Medien kaum aufgegriffen. Obwohl die heutige Gesetzgebung diese Frage mit einem Nein beantwortet, sollte beachtet werden, dass bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Staatengemeinschaft weitgehend ohne Einwanderungsbeschränkungen organisiert war, obwohl der Anteil Migranten höher war. (35) Betrachtet man die wirtschaftliche Entwicklung, lässt sich nicht argumentieren, dass die „vielen“ Migranten den Staat am Wachstum gehindert hätten; gar im Gegenteil zeigt die Geschichte, dass eine freie Migration das Wirtschaftswachstum gestärkt hat.

Fragt man Prof. Martino Mona am Lehrstuhl für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Bern, welches die grösste Schwierigkeit ist, die sich der Schweiz hinsichtlich der Einwanderung stellt, antwortet er: „Während es weitgehend gelungen ist, ein Gefühl der Solidarität oder des Gemeinsinns zu schaffen im Hinblick auf die Sorgen und Bedürfnisse von einheimischen Gruppen oder Minderheiten, wird die Migrationspolitik dominiert von der Unterscheidung in „Wir“ und „Andere“. Das Resultat ist eine selektive Gesetzgebung, die jegliches Mass verloren hat, weil sie eben nicht „uns“ betrifft, sondern nur andere Menschen, zu denen wir kaum einen Bezug haben. Menschen, die zwar ähnliche Bedürfnisse nach Freiheit, Wohlstand und Frieden haben wie wir, die wir aber immer als eine von uns klar unterscheidbare Gruppe bestimmen können, erscheinen sodann als Ruhestörer oder gar als Feinde. Weil nur die anderen

und niemals wir selber Einbussen in Freiheiten und Rechte erleiden, weil wir wie Lord Angelo in Shakespeares „Mass für Mass“ Gesetze nicht auf uns selber anwenden müssen, entfällt die natürliche Übermasskontrolle; die berüchtigte Schraube kann – vor allem im Asylwesen – hemmungslos angezogen werden. So kommt es, um nur wenige Beispiele zu nennen, dass wegen „herumlungernden“ Asylbewerbern diese in geschlossenen Zentren interniert werden, obschon das Problem durch das Arbeitsverbot für Asylbewerber weitestgehend selbstverschuldet ist. Oder es geistert die skurrile Idee herum, man könne das „Asylproblem“ in den Griff bekommen, indem man die Schweiz weniger attraktiv macht, vergisst aber, dass Menschen ohnehin einwandern werden, da die Hoffnung auf Freiheit und Wohlstand immer die grössere Anziehungskraft hat. Es erstaunt auch nicht, dass es in diesem Klima geschehen kann, dass Journalisten einer Tageszeitung tatsächlich meinen, ihre Nachricht, 60 Prozent der Asylbewerber seien HIV-positiv, könne richtig sein. Das sind Symptome des Zerfalls eines für ein Gemeinwesen notwendigen Minimums an Mitgefühl für alle Menschen. Dieser Zerfall ist die grösste Schwierigkeit und Gefahr, der wir uns stellen müssen.“ (36)

Philosophisches Themendossier

„Ein Recht auf Einwanderung?“

Dieses Dossier stellt die Fragen der Migrationsethikdebatte: Gibt es ein Recht auf Einwanderung in einem liberalen demokratischen Staat wie der Schweiz? Welche Argumente sprechen grundsätzlich für oder gegen offene Grenzen? Was leistet die Philosophie hinsichtlich der Einwanderungsproblematik?



Philosophie der Besonderheit

Der Liberalismus unterstreicht mittels der Abstraktion von Besonderheiten die Allgemeingültigkeit von Freiheitsrechten, indem diese unabhängig von Geschlecht, Rasse, Herkunft etc. für alle Bürgerinnen und Bürger gelten. Befasst man sich aus politischer Sicht mit dem Thema „Besonderheit“, lässt sich unschwer erkennen, dass eine hierarchische Abstufung von menschlichen Merkmalen oder ihren Besonderheiten, eine lange Geschichte hat: „Zu denken ist hier nur an die Behandlung der Homosexualität als Straftatbestand, die in der Bundesrepublik Deutschland bis zur Änderung des § 175 Strafgesetzbuch Rechtspraxis war; an die Rassentrennung in den Südstaaten der USA, die unter dem zynischen Grundsatz ‚separate but equal‘ die Rechte der afroamerikanischen Bevölkerung bis in die 1950er und in der Praxis bis in die 1960er Jahre beschnitten hat; oder auch an die erst 1971/1990 erfolgte Einführung des Frauenwahlrechts in der Schweiz,“ (37) zählen Franziska Martinsen und Oliver Flügel-Martinsen als Beispiele in ihrem Buch „Politische Philosophie der Besonderheit“ auf.

Die politischen Aspekte der Besonderheit lassen sich auf zwei Achsen verstehen: Einerseits untersucht sie die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, andererseits die Idee der Toleranz.

Der private Bereich dient zur Entfaltung der eigenen Besonderheiten, und die Gesellschaft darf weder politisch noch sozial intervenieren. Die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und Privaten dient zur Abgrenzung, wo die Interventionsrechte der Gesellschaft anfangen, beziehungsweise enden: Während das Öffentliche die Freiheitsrechte aller gleichermassen zu gewährleisten hat, dient das Private als Schutzraum für die individuelle Entwicklung. Doch auch wenn auf den ersten Blick eine klare Grenze zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten auszumachen ist, lässt sich solche

eine, ohne eine übergrosse Verallgemeinerung und damit auch den Verlust des Blicks für die unterschiedlichen Sichtweisen in einer pluralistischen Gesellschaft, argumentativ nicht ziehen. Insofern sich die liberalen Kategorien von „Privat“ und „Öffentlich“ nicht als starr verstehen lassen, schränkt dies auch die Reichweite des liberalen Konzeptes ein. Diese Konsequenz wurde ebenfalls von John Rawls erfasst: „Nicht darum, alle Lebensbereiche zu regeln, kann es einem pluralismussensiblen Liberalismus demzufolge noch gehen, sondern lediglich auf die im engeren Sinne politischen Fragen muss er sich beschränken, um so noch hinreichend Raum für andere, je besondere Lebensentwürfe zu bieten.“ (38)

Die zweite Achse der politischen Philosophie der Besonderheit betrifft die Idee der Toleranz gegenüber Haltungen und Praktiken, welche nicht der Mehrheit der Bevölkerung entsprechen und trotzdem toleriert werden müssen. Diese Idee der Toleranz hängt eng mit der Unterscheidung von Privat und Öffentlich zusammen: Nicht nur sollen und dürfen die von der Mehrheitsgesellschaft abweichenden Praktiken im Privaten zulässig sein, sondern auch innerhalb der Grenze, dass die anderen (respektive die Mehrheit) keine schwerwiegenden Einschränkungen erfahren, im öffentlichen Raum gepflegt werden. Die beiden Autoren des Werks „Politische Philosophie der Besonderheit“ zeigen jedoch auch Folgendes auf: „Hier haben KritikerInnen liberaler Toleranzkonzeptionen berechtigt darauf hingewiesen, dass eine solche Vorstellung des Tolerierens eine allenfalls duldende, aber keineswegs auch akzeptierende Haltung impliziert. Die Universalismusfalle kehrt auch hier wieder: Indem der Liberalismus selbst beansprucht, universal im Sinne weltanschaulicher Neutralität zu sein, gerät er in die Gefahr, andere Weltanschauungen von vorne herein die gleichen Geltungsrechte abzusprechen.“ (39)

Anerkennung

Welche Rolle spielt also die individuelle Freiheit und Selbstbestimmung (Autonomie) des einzelnen Bürgers? Axel Honneth beantwortet diese Frage folgendermassen: „In der gesellschaftlichen Moderne ist die Forderung nach Gerechtigkeit öffentlich nur zu legitimieren, wenn in der einen oder anderen Weise auf die Autonomie des einzelnen Bezug genommen wird; nicht der Wille der Gemeinschaft, nicht die natürliche Ordnung, sondern die individuelle Freiheit bildet den normativen Grundstein aller Gerechtigkeitsvorstellungen.“ (40)

Wenn die individuelle Freiheit zu Unrecht beschnitten wird, lässt sich von Missachtung sprechen und im Umkehrschluss somit von der für die politische Ordnung wesentlichen Anerkennung. Honneth unterscheidet drei Sphären, die in einer funktionierenden modernen Gesellschaft zusammenwirken: Liebe, Recht und Solidarität. (41) Handelt es sich um eine gelingende Anerkennung auf allen drei Stufen, ermögliche dies, gemäss Honneth, die Herausbildung einer freien Beziehung zu sich selbst und anderen. Verunmöglicht eine Gesellschaft diese Arten von Anerkennung, lässt sich diese als ungerecht charakterisieren.

Pluralismus und Toleranz

Was wäre, wenn alle Menschen gleich wären und alle dieselbe Meinung hätten? Wäre dann noch eine Demokratie möglich oder wäre es dann ein totalitärer Staat?

In den Worten von Hannah Arendt besteht Politik genau darin: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität von Menschen.“ (42)

Otfried Höffe schreibt zum Zusammenhang von Pluralismus und Toleranz: „Unser Zeitalter der Globalisierung braucht sich über einen Mangel an Pluralismus nicht zu beklagen. Schon vorher gab es eine Vielzahl von religiösen Bekenntnissen, Werten und Lebensstilen, von gesellschaftlichen Gruppen und politikbestimmenden Kräften. Weil neuerdings die Gemeinwesen enger zusammenwachsen, keineswegs bloss in der

Wirtschaft (...), tauchen beispielsweise im Westen grosse Gruppen nichtwestlicher Kulturen auf, in die wiederum westliche Elemente eindringen, und zwar sowohl im Westen als auch in der geographischen Heimat der nichtwestlichen Kulturen. (...)

Überall dort, wo Kulturen aufeinander stossen, drohen nun zwei Gefahren: ein Kulturimperialismus, der andere Kulturen zu verdrängen oder zu unterdrücken, vielleicht sogar auszurotten versucht, und ein Kulturrelativismus, der alle Kulturen samt widerstreitenden Werten für gleichermassen gültig hält. Die Alternative zu beiden Gefahren besteht in einer qualifizierten Toleranz: Damit die Kulturen weder in Gewalt gegeneinander noch in Gleichgültigkeit nebeneinander, damit sie statt dessen miteinander leben können, müssen sie sich zumindest wechselseitig erdulden: passive Toleranz. Besser ist es freilich, sich gegenseitig gleich anzuerkennen: aktive Toleranz, ohne deshalb notwendigerweise auf die Wahrheitsfrage zu verzichten, welche Werte denn wirklich wertvoll sind und welche Art des kulturinternen Zusammenlebens tatsächlich gerecht ist. (...)

Wer Vielfalt zulässt, fördert, was einer Homogenität, vielleicht sogar Uniformität erzwingenden Gesellschaft verwehrt ist: sowohl ein reibungsärmeres Zusammenleben als auch einen grösseren Reichtum an menschlicher Selbstverwirklichung.“ (43)



Multikulturelle Bürgerschaft

Wie sich bereits im vorangehenden Kapitel „Philosophie der Besonderheit“ gezeigt hat, ist es ein zentrales Anliegen von liberalen Demokratien, der Bevölkerung Freiheiten zu gewähren, respektive diese zu sichern. Dabei stellt sich die Frage, wo die Grenze der Freiheiten einer pluralistischen Gesellschaft liegt, bevor sie als Beliebigkeit gedeutet werden muss. Das Spannungsverhältnis zwischen rechtlicher Gleichheit und Bezugnahme auf Besonderheiten der einzelnen Individuen spiegelt sich besonders deutlich bei Fragen der im Volksmund so genannten „Multi-Kulti“-Gesellschaft.

Wie weit kann das liberale Konzept die Forderungen und Rechte von Individuen und Gruppen integrieren?

Diese Frage wurde von Will Kymlicka in seinem Werk „Multicultural Citizenship“ erörtert. Sein Vorschlag besteht darin, Minderheitsgruppen gewisse Rechte zu erteilen, um deren Forderungen nachkommen zu können, ohne die politischen Realitäten dabei ausser Acht zu lassen. Um eine multikulturelle Bürgerschaft in liberalem Verständnis zu ermöglichen, entwickelte Kymlicka eine Unterscheidung zwischen den Minoritätenrechten, welche sich mit liberalen Grund-

ideen vereinbaren lassen und welche gegen diese verstossen. Diese besteht in der Unterscheidung zwischen „internen Restriktionen“ (internal restrictions) und „externen Absicherungen“ (external protections). (44) „Als *internal restrictions* sind all jene Rechte zu begreifen, die es Kollektiven ermöglichen, Einfluss auf das Verhalten ihrer Mitglieder zu nehmen – ihnen also beispielsweise bestimmte Verhaltensformen um willen der Erhaltung des Charakters der Gruppe zu untersagen. Gegenüber solchen Rechten müssen, wie Kymlicka notiert, Liberale ausgesprochen skeptisch bleiben. Ihr normativer Prüfstein besteht hier in dem Postulat „Freiheit innerhalb der Minderheitengruppe“, wodurch die liberale Idee individueller Rechte klar als zentrale normative Referenz ausgewiesen wird.“ (45)

Das bedeutet also, dass freiwillig auferlegte Verhaltensregeln innerhalb einer Gruppe erlaubt sind, auch wenn die Orientierung an Freiheiten stärker gewichtet wird: Ein rechtlicher Zwang zur Befolgung dieser Verhaltensregeln kann somit durch die Minoritätengruppierung nicht gefordert werden.

„Unter *external protections* hingegen sind Kymlicka zufolge jene Gruppenrechte zu



Zakir Suleman

verstehen, die zum Schutz der Gruppe gegen die Überformung durch die Mehrheitsgesellschaft dienen. Diese Rechte sind aus liberaler Sicht wesentlich unproblematischer und sie sind es, die die Kernbestandteile von Kymlickas Vorschlag ausmachen. (...) Auch die *external protections* bergen Gefahren für liberale Rechte, denn sie können zu Diskriminierungen führen, die eine normativ problematische, hierarchische Asymmetrie zwischen Gruppen zur Folge hätten. Zu vergessen ist nämlich nicht, dass sich auch Apartheid in das Gewand von Gruppensonderrechten kleiden lässt. Das zweite liberale Postulat lautet deshalb: „Gleichheit zwischen den Minderheiten- und Mehrheitsgruppen.“ (46)

Mittels dem Gewähren von spezifischen Rechten für die Minderheitengruppen soll ermöglicht werden, dass sich diese nicht unverhältnismässig der Mehrheit anpassen müssen. Vorausgesetzt dabei ist jedoch eine Gleichbehandlung von Mehr- und Minderheiten.

Kymlickas Konzept fokussiert zwar auf wichtige Minderheiten, lässt aber andere und zum Teil viel grössere Gruppierungen, die sich ebenfalls durch Besonderheiten auszeichnen, ausser Acht: So werden die gesamte Genderproblematik sowie die Frauen- und Homosexuellenrechte oder andere Forderungen aus posttraditionalen Lebensformen durch dieses Konzept nicht eingefangen.

Konsequente Umsetzung des liberalen Gleichheitspostulates?

Als Beispiel soll hier ein Blick nach Deutschland und das Kopftuchverbot für Lehrerinnen gehen, welches per 2003 in Kraft trat und per 2015 vom Bundesverfassungsgericht wieder aufgehoben wurde.

Die Begründung in der Aufhebung des Verbotes liegt darin, dass keine hinreichend konkrete Gefahr für den Schulfrieden oder die staatliche Neutralität durch das Tragen einer Hijab (oder der von der Beschwerdeführerin als Ersatz für diesen getragene Wollmütze) ausgehe. (47)



Die Philosophin Eva-Maria Hohaus schrieb vor dem diesjährigen Urteil hierzu: „Die soziale Praxis zeigt vielmehr, dass die Bundesrepublik Deutschland sich zwar stets auf ihre Neutralität beruft, durch das Heraufbeschwören einer christlich-abendländischen Prägung des Landes und einer Bevorzugung in diesem Kontext stehender Religionsgemeinschaften nicht im Sinne dieses Prinzips handelt.“ (48)

Die vom libertären Staat praktizierte weltanschaulich-religiöse Neutralität erlaubt es somit nicht, diskriminierende Massnahmen zu treffen, sofern keine konkrete Gefährdung vorliegt.

Hierzu schreibt das Verfassungsgericht: „Solange die Lehrkräfte nicht verbal für ihre Position oder für ihren Glauben werben und die Schülerinnen und Schüler über ihr Auftreten hinausgehend zu beeinflussen versuchen, werden diese lediglich mit der ausgeübten positiven Glaubensfreiheit der Lehrkräfte konfrontiert, was im Übrigen durch das Auftreten anderer Lehrkräfte mit anderem Glauben oder anderer Weltanschauung in aller Regel relativiert und ausgeglichen wird. Insofern spiegelt sich in der bekenntnisoffenen Gemeinschaftsschule die religiös-pluralistische Gesellschaft wider.“ (49)

Globale Gerechtigkeit: Eine politische Aufgabe?

Die Fragen der globalen Gerechtigkeit sind in den letzten Jahrzehnten zu einem sehr stark bearbeiteten Gebiet der Ethik herangewachsen. Im Folgenden soll anhand zu Überlegungen zur Weltarmut und Hunger das Ineinandergreifen von internationaler politischer Philosophie und Ethik aufgezeigt werden. Frank Dietrich und Véronique Zanetti verorten die Aufgabe der Ethik dabei folgendermassen: „Extreme Armut, Hungersnot, Naturkatastrophen, die die Ärmsten der Armen treffen, die ungleiche Verteilung natürlicher Ressourcen, die zum Teil gewaltige Ungleichheit zwischen den Staaten, die sich in bedeutenden Machtunterschieden niederschlagen: Das sind enorme Herausforderungen für die Ethik. Denn wenn zutrifft, dass das unermessliche Leid der Benachteiligten dieser Erde diejenigen angeht, die besser gestellt sind, und dass diese eine moralische Pflicht haben, den Ersteren zu helfen, dann folgt, dass sie es *müssen*. Deshalb stellen sich aus Sicht einer globalen Ethik die folgenden Fragen:

1. Gibt es eine solche Pflicht?
2. Wenn ja, welcher Natur ist sie?
3. Wer ist verpflichtet gegenüber wem?

(...) Bewegen wir uns im Hinblick auf die enorme Armut in der Welt und ihre verheerenden Folgen im Bereich der Moral oder der Politik? Haben wir es mit moralischen Pflichten oder mit pragmatischen Aufgaben zu tun, die Qualifikationen und Kompetenzen erfordern?

Diese Frage zielt nicht auf die Unterscheidung zwischen politischer Gerechtigkeit und individueller Moral. Die politische Gerechtigkeitskonzeption ist selbst eine ethische. Sie beschränkt ihren Anwendungsbereich lediglich auf Ungerechtigkeiten, die ausschliesslich durch politische Praktiken und Institutionen entstehen und durch diese auch aufgehoben werden können. Selbstverschuldete Armut oder durch Naturkatastrophen oder Kriege verursachtes Elend sind nicht Gegenstand einer Theorie der

politischen Gerechtigkeit, jedenfalls solange sie nicht das Produkt ungerechter Verhältnisse sind. (...) Trennt man beide Bereiche – Moral und Politik – und behauptet, dass die Weltarmut eine Sache der Politik sei, meint man damit, dass es eine Aufgabe der Politiker dieser Welt ist, ihren Bürgern akzeptable Lösungen zur Überwindung der Armut anzubieten. Die Bürger tun gut daran, kompetente Politiker zu wählen. Kommen diese aber zur Überzeugung, dass die Weltarmut ganz unten auf der Skala der politischen Prioritäten rangiert, tun sie nichts moralisch Falsches oder Schlechtes. Sie tun höchstens etwas Unkluges, wenn die sozialen und politischen Kosten der Folgen der Armut spürbar steigen. Eine solche Extremposition wird in der Philosophie der globalen Gerechtigkeit äusserst selten vertreten. Sie verdient jedoch ernst genommen zu werden, denn sie legt den Finger auf eine Wunde. Tatsächlich beschäftigt sich die Ethik mit zurechenbaren Handlungen.“ (50) Die Zuweisung der Verantwortung für eine Handlung ist in der heutigen globalen Welt auf Grund deren verstrickter Abläufe jedoch mit grossen Schwierigkeiten konfrontiert. Genau diese Zuweisung, wer was getan hat, ist jedoch für die Bestimmung von moralischer Verantwortung entscheidend. Das traditionelle Modell der Ethik umfasst somit drei Kriterien, um moralische Verantwortung zuweisen zu können: Erstens die Klarheit über die Urheberschaft einer Handlung, zweitens das Wissen des Handelnden über die möglichen Folgen der Handlung und drittens die Freiheit des Handelnden, die Handlung vorzunehmen oder sie zu unterlassen. Doch ist diese Art von Zuweisung von individueller Verantwortlichkeit überhaupt zutreffend, wenn es um globale Gerechtigkeit geht? Wären es nicht vielmehr kollektive Akteure wie Regierungen, internationale Unternehmen oder andere Institutionen, welche diese Verantwortung zu tragen haben, anstelle einzelner Personen?

Wenn also die Politik die Verantwortung für die globale Gerechtigkeit trägt, ist damit jedoch noch nicht geklärt, in welchem Umfang ihre diesbezügliche Zuständigkeit liegt. Und hier stellt sich abermals die Forderung einer moralischen Rechtfertigung: „Den Politikern obliegt es, den Bürgern die Begründung zu liefern, ob und warum der eigene Staat oder andere Institutionen primär für die Mitbürger oder im Gegenteil für alle Bürger der Welt zuständig sind. Eine solche Begründung kann zwar rein pragmatisch ausfallen. Aber selbst eine pragmatische Überlegung muss rechtfertigen, weshalb eine Aufgabe, die die Gewährleistung grundlegender Menschenrechte betrifft, sich auf die nationale Verantwortlichkeit einschränken darf.“ (51)

Pflicht zur Humanität vs. Gerechtigkeit

Der englische Philosoph Brian Barry hob hervor, dass die Pflicht zur Humanität nicht nur eine andere Verankerung, sondern auch ein anderes Ziel als Gerechtigkeit hat: Während die Humanität auf das Glück und das Wohlergehen abzielt, bedeutet Gerechtigkeit die Macht der Verteilung von materiellen Ressourcen. (52) Diese Macht kommt, orientiert man sich an John Rawls (vergleiche Seite 9 des Dossiers), den sozialen Institutionen und somit dem Staat zu. Sollen also Güter und Nachteile international gerecht verteilt werden? Wäre solch eine Umverteilung nicht selbst ungerecht?

Dietrich/Zanetti schreiben dazu: „Die Verteilung kann aber auch deshalb als ungerecht erscheinen, weil sie ein zu grosses Reichtumsgefälle zwischen Schwellenländern und wirtschaftsstarken Ländern zulässt, aus dem Machtkonzentrationen der einen und entsprechende Ohnmacht der anderen entstehen. Eine radikale Ungleichheit im Bruttosozialprodukt zweier Länder ist nicht an sich gerechtigkeitsrelevant, solange diese Länder unabhängig voneinander sind. Sie wird aber zum Problem, sobald Kooperations- und Abhängigkeitsverhältnisse entstehen, denn ein schwacher Kooperationspartner, der kein finanzielles Polster hat, kann nicht das Risiko eingehen, ein für ihn ungünstiges Handeln abzulehnen, wenn keine Alternative besteht, und ist deshalb leichter auszubeuten.“ (53)

Wie Thomas Pogge verdeutlicht, hat sich dieses Ungleichgewicht bereits strukturell gefestigt: Die von den Grossmächten und ihren Interessen geprägte Weltordnung in Form des internationalen Rechts trägt eine grosse Mitschuld an der wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich sowie der anhaltenden globalen Armut. Als herausragendes Beispiel nennt Pogge das internationale Rohstoffprivileg, welches Privatkonzernen einräumt, Eigentum an Naturressourcen eines Landes zu kaufen, welche somit ertragslos an der lokalen Bevölkerung vorbeigeschleust werden. (54)



“Begger girl” by Varun Chatterji

Politische Repräsentation

Wenn in der Wissenschaft ein Modell anstelle der Wirklichkeit untersucht wird, eine Sportlerin an einem Wettkampf für ihr Heimatland antritt oder ein Symbol für eine bestimmte Ideologie oder Religion steht – in all diesen Beispielen sprechen wir von „Repräsentation“: Etwas – etwa bestimmte Aspekte der Wirklichkeit, eine Region oder ein Wert – wird von einer Person oder einem Gegenstand vertreten. In der Politik trifft man Repräsentation zum Beispiel dann an, wenn ein gewähltes Parlament im Namen der Bevölkerung Entscheidungen trifft. Dieser Vorgang ist uns allen bekannt und fester Bestandteil der Funktionsweise demokratischer Staaten. Aber bereits obige kurze Beschreibung wirft philosophische Fragen auf: Wen oder was repräsentieren denn die Mitglieder des Parlamentes genau – einzelne Bürgerinnen und Bürger, eine bestimmte Region oder doch eher abstrakte „Interessen“? Wie kommt diese Repräsentation überhaupt zustande? Sind Wahlen das einzige Mittel dafür? Oder muss umgekehrt eine gewählte Person noch mehr Bedingungen erfüllen, damit sie wirklich eine Repräsentantin ist? Diese Fragen zeigen, dass der Begriff der politischen Repräsentation nicht nur rein beschreibend ist, sondern auch eine Bewertung enthält: Wir nehmen oftmals an, dass in einer Demokratie alle Individuen an jenen Entscheidungen beteiligt

werden sollten, welche sie betreffen. Da nun politische Repräsentation ein wichtiges Mittel ist, um diese Beteiligung zu ermöglichen, machen wir mit der Bestimmung des Anwendungsbereiches dieses Begriffes auch eine Aussage darüber, was wir unter einer funktionierenden Demokratie verstehen. (55) Deshalb ist die politische Repräsentation ein zentrales Thema der politischen Philosophie.

Bevollmächtigung und Rechenschaftspflicht

Wie entsteht nun politische Repräsentation? Um zu beurteilen, ob z.B. ein Parlamentsmitglied eine Bevölkerungsgruppe repräsentiert, müssen wir einer weitverbreiteten Auffassung zufolge das Verfahren untersuchen, durch welches die potentielle Repräsentation zustande gekommen ist. Wie ähnlich sich das Parlamentsmitglied und die Bevölkerung sind, ist hingegen nicht entscheidend. Hanna Pitkin stellt konkret zwei Anforderungen an ein Verfahren, damit daraus eine Repräsentation resultiert: Zum einen muss eine repräsentierende Person – hier das Parlamentsmitglied – eine Bevollmächtigung haben (engl. „authorization“), im Namen der Repräsentierten zu handeln. Eine Person kann also nur dann wahrheitsgemäss von sich behaupten, eine Bevölkerung zu repräsentieren, wenn die Bevölkerung ihr dies zu-



vor erlaubt hat. Zum anderen müssen die Repräsentierten auch die Möglichkeit haben, diese Erlaubnis wieder zurückzunehmen. Das Verfahren sollte also so gestaltet sein, dass der Repräsentant oder die Repräsentantin einer Rechenschaftspflicht unterliegt (engl. „accountability“). (56) Gemäss Pitkin ergänzen sich die erwähnten Bedingungen: Wenn ich jemanden repräsentiere, dann erhalte ich dadurch zusätzliche Rechte; ich habe die Erlaubnis, Entscheidungen zu treffen, zu denen ich normalerweise nicht berechtigt bin. Andererseits aber wird meine Handlungsfreiheit auch eingeschränkt. Denn als Repräsentantin muss ich nicht nur selbst mit den Konsequenzen meiner Handlungen leben können, sondern muss mich zusätzlich auch gegenüber der repräsentierten Person für meine Handlungsentscheidungen rechtfertigen.

Es ist nun leicht ersichtlich, weshalb Wahlen oftmals als das beste oder gar einzige Verfahren betrachtet werden, durch welches politische Repräsentation entstehen kann: Eine Wahl kann nämlich so interpretiert werden, dass dabei die Wählerinnen und Wähler zukünftige Parlamentsmitgliedern bevollmächtigen, in ihrem Namen Entscheidungen zu treffen. Und da sie gleichzeitig auch darüber befinden können, ob die bisherigen Repräsentanten ihre Arbeit gut erledigt haben, werden diese gleichzeitig auch gezwungen, ihre während der vergangenen Legislatur getroffenen Entscheidungen zu rechtfertigen.

Delegierte oder Sachverwalter? – Ein erstes Problem

Für dieses einfache Modell, wonach Wahlen notwendig und hinreichend sind für politische Repräsentation, ergeben sich aber einige Schwierigkeiten, wovon hier zwei näher betrachtet werden. Zunächst einmal fällt auf, dass bislang nichts darüber gesagt wurde, was denn in der Zeitspanne zwischen zwei Wahlen geschieht. Heisst dies, dass in dieser Zeit die Parlamentsmitglieder einfach tun und lassen können, was sie wollen, ohne dadurch ihren Status als Repräsentanten oder Repräsentantinnen

zu gefährden? Um diese Frage besser zu verstehen, ist es hilfreich, zwei Ansichten über die Aufgaben von Repräsentierenden zu unterscheiden. Einer ersten möglichen Position nach sollten Repräsentierende als Delegierte (engl. „delegates“) betrachtet werden: Damit ist gemeint, dass für ein Parlamentsmitglied der Wille oder die Präferenzen der Repräsentierten ausschlaggebend sein sollen für die Entscheidungen, die er oder sie trifft. Eine Parlamentarierin müsste also die Argumente, welche für oder gegen eine Vorlage im Parlament sprechen, stets mit Blick auf die Frage beurteilen, was ihre Wählerinnen und Wähler darüber denken würden. Sie ist dann in erster Linie die Stellvertreterin ihrer Wählerschaft. Ein Problem für diese Auffassung ergibt sich dadurch, dass Wählerinnen und Wähler zu gewissen Themen möglicherweise keine oder keine gefestigte Meinung haben. Alternativ kann man deshalb die Rolle von Parlamentsmitgliedern auch mit jenen von Sachverwaltern oder Treuhändern vergleichen (engl. „trustees“), welche ihre Entscheidungen relativ unabhängig und gemäss ihrem eigenen Verständnis der Sachfrage treffen dürfen und sollen – selbst dann, wenn sie manchmal anders entscheiden, als es ihre Wählerschaft getan hätte. (57) Es zeigt sich, dass die Bedingung der Bevollmächtigung weiter präzisiert werden müsste: Wozu wird eigentlich eine Person ermächtigt, wenn sie gewählt wird?

Alternative Formen der Repräsentation – das zweite Problem

Wenn wir uns daran zurückerinnern, weshalb uns eigentlich die politische Repräsentation wichtig erscheint, taucht ein zweites Problem für das erläuterte Repräsentationsmodell auf: Die Ursprungsidee war ja, dass möglichst alle Personen an Entscheidungen beteiligt werden sollen, von welchen sie betroffen sind. Nun gibt es aber selbstverständlich nicht für jede einzelne Person einen Parlamentarier oder eine Parlamentarierin, um sie zu vertreten. Vielmehr wird jeweils gewählt, wer in einer Region die meisten Stimmen erhält. Die Zusam-

mensetzung des Parlaments widerspiegelt also die Mehrheitsauffassungen in den verschiedenen Regionen eines Landes. Damit kann es aber geschehen, dass z.B. eine politische Auffassung selbst dann keinen Eingang findet in eine Parlamentsdebatte, wenn sie landesweit gesehen von ziemlich vielen Personen vertreten wird, ihre Anhängerschaft aber in allen Regionen nur eine Minderheit darstellt. Dieses Problem weist darauf hin, dass wir offenbar näher klären müssen, was es genau bedeutet, dass „alle“ vertreten werden sollen: Neben der politischen Einstellung gibt es eine Vielzahl an weiteren Merkmalen wie Beruf, Alter oder Geschlecht, die nicht an ein bestimmtes Gebiet geknüpft sind und deren Vertretung somit durch Wahlen auch nicht gewährleistet wird. (58) Es scheint also, dass das Wahlrecht aller noch nicht sicherstellt, dass am Ende auch alle repräsentiert sind.

Wie soll mit diesem Problem umgegangen werden? Jane Mansridge plädiert dafür, auch andere Mechanismen ausser Wahlen als repräsentationsstiftend anzuerkennen. Um diese Möglichkeit zu plausibilisieren, führt sie folgendes Beispiel an: Frank Barney sass bis 2013 als Abgeordneter von Massachusetts im amerikanischen Kongress. Gemäss Mansridge vertrat er dadurch nicht nur seine Wählerschaft aus Massachusetts, sondern, als einer von nur ganz wenigen bekennenden homosexuellen Abgeordneten,

darüber hinaus auch weite Teile der homosexuellen Bevölkerung aus anderen Bundesstaaten. Zumindest die Bedingung der Bevollmächtigung ist dabei in der Beurteilung Mansridges durchaus erfüllt: So erhielt Barney regelmässig E-Mails und Anrufe von Personen aus dem ganzen Land, um ihn zu bitten, für ihre Anliegen einzustehen. (59) Hinzu kommt, dass in politischen Systemen wie jenem der Schweiz auch Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) oder Verbände die Möglichkeit haben, auf den politischen Prozess Einfluss zu nehmen. Und auch sie erheben den Anspruch, gewisse Bevölkerungsgruppen und deren Anliegen zu repräsentieren. Wenn also z.B. ein Staat bei der Bewältigung eines Umweltproblems mit Experten einer NGO zusammenarbeitet, sind deren Mitglieder in gewissem Sinne auch beteiligt an den getroffenen Entscheidungen. Solche Fälle veranlassen manche Theoretiker und Theoretikerinnen zur Feststellung, dass unsere Kriterien für politische Repräsentation der politischen Realität hinterherhinken: „Politische Repräsentation“ könne nicht mehr einfach gleichbedeutend verwendet werden mit „Wahlen“. (60) Die politische Philosophie ist somit gefordert, sowohl diese alternativen Formen von (angeblicher) Repräsentation als auch die bislang geltenden Kriterien kritisch zu prüfen.

Text von Fiona Dillier, Universität Bern



Interkulturalität

Der Blick von Aussen auf europäisches Denken

Ist die Idee der Universalität eigentlich selbst universell, d.h. in mehreren oder allen Kulturregionen auffindbar? Wo endet die Ethnologie, die Religions-, Sprach- und Geschichtswissenschaft, und wo beginnt die Philosophie; wo also liegen disziplinäre, epistemische und "kulturelle Grenzen", wenn es um Begriffe und Konzepte wie "Universalität", "Partikularität", "Logik" oder gar "Kultur" selbst geht? Da wir heutzutage in mehreren philosophischen und sozialwissenschaftlichen Subdisziplinen mit global-ethischen Vorstellungen hantieren, z.B. bei Fragen der globalen Gerechtigkeit, der Menschenrechte oder utilitaristischen Vorstellungen von Entwicklung, sind diese Fragen allesamt hochgradig politisch.

In diesem kritischen Feld bewegt sich die Interkulturelle Philosophie (61), die, ausgehend von einer kulturgesellschaftlichen Begrenzung der europäischen Philosophie, auf der ziemlich gut belegbaren Prämisse beruht, dass Philosophie – wie im Übrigen auch die Demokratie – eben keine originär europäische Errungenschaft darstellt (z.B. des antiken Griechenlands), sondern dass sich die philosophische Reflexion in verschiedener, aber stets systematischer Form in verschiedenen Weltgegenden entwickelt hat (62).

Karl Jaspers etwa sprach von der „Achsenzeit“ (63), also einem Zeitraum zwischen 800 und 200 v. Chr., in dem sich sowohl im Nahen Osten, dem antiken Ägypten, in Indien, aber auch in China relativ zeitgleich die philosophische Reflexion als eigenständige Denk- und Schriftform etabliert hatte.

In einigen gängigen Interpretationen zielt Interkulturelle Philosophie aber weniger auf Vergleichsstudien philosophischer Systeme ab, als vielmehr auf das Reflektieren und Testen von Methoden, um echten interkultu-

rellen Austausch zu ermöglichen und gleichzeitig die eigene Philosophie situativ zu verorten. Was mitunter „Polylog“ (64) genannt wird, möchte damit zum einen erreichen, interkulturelle Begründungen zu erarbeiten. Der interkulturelle Imperativ kann etwa dahingehend formuliert werden, dass man nur dasjenige für wahr – bzw. ausreichend glaubhaft oder gesichert – halten sollte, was durch ein Abwägen mehrerer kultureller Betrachtungen zustande kam. Eine wichtige Einschränkung zur Vermeidung von monokulturellen Einschätzungen, die als „universelle Wahrheit“ anderen aufgezwungen oder übergestülpt werden.

Andererseits soll dieser interkulturelle Austausch dazu dienen, das dunkle koloniale Kapitel der europäischen Philosophie – die rassistischen und abschätzigen Bemerkungen eines Hegels, Kants, Lockes etc. über aussereuropäische Völker sind gut bekannt – durch Reflexion auf das Eigene aufzuarbeiten und zusätzlich von jenem Universalitätsanspruch abzurücken, welcher den europäischen Kolonialismus erst legitimiert und im weiteren Sinne möglich gemacht hatte.

In diesem Beitrag geht es genau um diese wichtige Schnittstelle, die leider in der politischen Philosophie des Westens, wie in den Wissenschaften generell, nach wie vor relativ geringe Aufmerksamkeit findet.

Einen Sonderfall der interkulturellen Begegnung stellt die Kolonialisierung der Amerikas dar, welche zu jener Zeit unter ganz anderen Namen bekannt waren. Hier trafen Europäer auf andere, die sie verallgemeinernd „Indios“ nannten – also vom Spanischen „(s)in-dios“ bzw. „Gottlose“. Diese vermeintlich Gottlosen wurden von Anfang an als Geringere betrachtet (der sogenannte Disput von Valladolid zwischen Sepúlveda und de las Casas über die Frage, ob die Indios als freie Menschen zu behandeln seien, ist berühmt), und zwar weil die Ko-

lonisierten eben keine Philosophie, keine Wissenschaften, kein Entwicklungsstreben und keine Form von Privatbesitz kannten. Ihr Land war nicht nach Kriterien der individuellen Produktivitätssteigerung ausgelegt und organisiert, weshalb John Locke etwa den britischen Kolonialismus dahingehend legitimierte, dass das Land demjenigen gehöre, der es produktiv nütze (65). Indigene Wissens- und Daseinsformen wurden somit von Beginn weg als minderwertig und nutzlos abgewertet und gleichzeitig die Universalität europäischen Denkens als allgemeingültig verklärt und gewaltsam durchgesetzt. Einige Jahrhunderte später haben lateinamerikanische DenkerInnen darauf hingewiesen, dass der transatlantische Sklavenhandel und Kolonialismus, welcher gleichzeitig Unmengen von Silber und Gold nach Europa brachte, nicht nur der Beginn des weltweiten Kapitalismus darstellte. Denn gleichzeitig wurden damit auch gesellschaftliche und rassische Hierarchien fixiert, die bis heute oftmals wirkmächtig sind (in Haiti z.B. unterscheidet man noch heute bis zu 24 verschiedene Hauttöne): an der Spitze der Weisse, und zwar männlich, in der rassischen Pyramide darunter Mischlinge (Mestizen), dann Indigene und zuletzt Schwarze, und als allerletztes schwarze Frauen. In diesem Zusammenhang ist Rassismus und die Wertigkeit von Kulturen und Geschlechtern, so das Argument der lateinamerikanischen PhilosophInnen, untrennbar mit dem Aufstieg des globalen Handels und Kapitalismus verbunden (66).

Diese Position der Nullsetzung des Eigenen, von wo aus die ganze Erde nach einem einzigen etablierten Schema beurteilt und eingeteilt wird, hat der kolumbianische Philosoph Santiago Castro-Gómez als die „Hybris des Nullpunktes“ (67) bezeichnet. Ein sehr anschauliches Beispiel sind etwa die Zeitzonen, welche vom Nullpunkt Greenwich aus die gesamte Welt einteilen und gleichzeitig subjektiv auf jedes Individuum weltweit Einfluss haben.

Dieses Schema der Einteilung der Welt von einem monokulturellen Nullpunkt aus ist Teil der sogenannten „kolonialen Matrix der

Macht“, welche der peruanische Historiker und dekoloniale Philosoph Ánibal Quijano beschrieben hatte (68). Diese bezieht sich auf die Bedingung der „Kolonialität“, welche im Unterschied zur historischen Epoche des Kolonialismus weiterhin Bestand habe. Quijanos Überlegungen waren von früheren, post-kolonialen und dekolonialen Autoren inspiriert, wie z.B. Franz Fanon oder José Martí. Seine Arbeiten wurden in den letzten 25 Jahren von zahlreichen Autoren in den Amerikas weiterentwickelt, welche oftmals selbst pluralkulturelle Existenzen aufweisen.

Dem transdisziplinären Autorenkollektiv „Modernität/Kolonialität“ (69) zufolge setzt sich die koloniale Matrix aus den bereits beschriebenen Kolonialitäten zusammen, die allesamt aufs Engste mit der sogenannten Moderne verbunden sind:

1. „Kolonialität des Wissens“ bezieht sich auf die Universal- und Superioritätssetzung einer einzigen Art und Weise der Wissensgenerierung, welche gleichzeitig alle anderen, traditionellen oder indigenen Wissensformen abwerten muss.
2. „Kolonialität der Macht“ bezieht sich auf die rassische, geschlechtsbezogene und kulturelle Pyramide, welche untrennbar mit dem Aufkommen und der Verbreitung des globalen Kapitalismus verbunden ist.
3. Die „Kolonialität des Seins“ letztlich bezieht sich zum einen auf die allgemeine Existenz Erfahrung unter den Bedingungen des modern-kolonialen Kapitalismus (ähnlich dem Beispiel der Zeitzonen). Zum anderen jedoch insbesondere auf die Bedingungen der subalternen Existenz, welche den Auswirkungen der anderen Kolonialitäten subjektiv ausgeliefert ist und gleichzeitig oftmals gezwungen ist, mehrere kulturelle Prägungen in sich zu vereinen. Dies ist insbesondere der Fall von MigrantInnen, von Afro-Amerikanern in den Amerikas, von Indigenen in post-kolonialen Staaten etc. Diese Menschen in existenziellen „Zwischenräumen“ sollten, nach der

Meinung einiger zeitgenössischer latein-amerikanischer Denker, sogenanntes „Grenzdenken“ anwenden, also interkulturell agieren, um sich von kolonialen Bedingungen zu emanzipieren (70).

Im Falle des andinen Raums etwa wurde im letzten Jahrzehnt, unter anderem dank der Rehabilitation und Verbreitung indigenen Wissens, ein wichtiges Gegenprojekt zur westlichen Moderne entworfen, welches als interkulturelles Hybrid politischer Philosophie gelten kann. Das Prinzip des „guten Lebens in Harmonie zwischen Mensch und Natur“ (Qichua: *sumak kawsay*) oder (spanisch) *Buen Vivir* fand als oberstes Staatsprinzip Eingang in die Verfassungen Ecuadors und Boliviens. Im Gegensatz zum aristotelischen, individuellen „guten Leben“ (*eudaimonia*), welches nach Glückseligkeit strebt, sind im *Buen Vivir* kollektiv-dynamische Werte grossgeschrieben: Komplementarität, Reziprozität, Korrespondenz, Balance und Masshaltung, und zwar individuell wie gesellschaftlich zwischen Geschlechtern wie auch Mensch und Natur. Dies beruht auf einer ontologischen Allverbundenheit, welche schlicht alles Seiende umfasst und prinzipiell auch miteinander kommunizieren und in gegenseitige Verantwortung treten lässt.

Diese früher eher wenig beachtete „andine Philosophie“ (71) beruht ebenso wie die europäischen Formen der Philosophie auf ontologischen und epistemologischen Prämissen, zeugt von Systematik und Logik und bietet eine in sich geschlossene und kohärente Weltsicht. Wichtiger jedoch als jede Klassifizierung nach allgemeinen Schemata – was nur einer Bewertung nach der Hybris des Nullpunkts gleichkäme – ist jedoch die Tatsache, dass durch die indigen-andine Philosophie somit auch die oftmals als universell postulierte Moderne und ihre Schwestern, Entwicklung und Fortschritt, als allgemein gültige Paradigmata gesellschaftlicher Politik effektiv in Frage gestellt werden.

Im Sinne der Völkerverständigung, aber auch zum besseren Verständnis des eigenen subjektiven Kontexts, ist also die wichtige Aufgabe der interkulturellen Philosophie, grundlegende Begriffe, Sprachen und normative Vorstellungsweisen auf holistische Art und Weise zu diskutieren und, gegebenenfalls, neu zu bewerten. Im weiteren Sinne ist dies ein elementarer Baustein für die politische Philosophie, so sie nicht in den Kolonialitäten der Moderne verfangen bleiben will.

Text von Dr. Johannes M. Waldmüller, Universität New York und Universidad Andina Simón Bolívar, Quito



Titicaca, Taquile, by Ljuba Brank

Glossar

- **Autonomie**

Als *Autonomie* (altgriechisch *αὐτονομία*, *autonomía*, „Eigengesetzlichkeit, Selbstständigkeit“, aus *αὐτός*, *autós*, „selbst“ und *νόμος*, *nómos*, „Gesetz“) bezeichnet man den Zustand der Selbstbestimmung, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, Selbstverwaltung oder Entscheidungsfreiheit.

- **Normativ**

Philosophische Normativität gibt an, wie etwas sein sollte (englisch: *ought*). Normativ ist in der Philosophie in der Regel dem Attribut deskriptiv (beschreibend) als Beschreibung für Theorien und Begriffe entgegengesetzt. Deskriptive Aussagen sind Sätze über die Realität und können überprüft und gegebenenfalls auch widerlegt werden (Falsifikation). Normative Sätze geben vor, wie etwas sein soll, also wie etwas zu bewerten ist. In der Moralphilosophie wird beispielsweise normativ geklärt, ob etwas gut oder böse ist oder welche Handlungen moralisch geboten sind.

- **Pluralismus**

Pluralismus ist in der Politikwissenschaft ein empirischer Begriff, der die Vielfalt der gesellschaftlichen Kräfte beschreibt, die in der politischen Gemeinschaft eine Rolle spielen. Dass die Macht nicht zentral zusammengefasst, sondern auf verschiedene, voneinander relativ unabhängige Gruppen der Gesellschaft verteilt ist, steht im Gegensatz zu einer Herrschaft oder Hegemonie einer jeweils bestimmten sozialen Klasse oder Elite. Für den Pluralismus als normative politische Idee gilt es als erstrebenswertes Ziel, dass es in der Gesellschaft kein Machtzentrum geben, sondern die Macht auf verschiedene Gruppen ausgewogen verteilt sein sollte und die gesamtgesellschaftlichen Entscheidungen zwischen den Einflussgruppen ausgehandelt werden und zu einem Kompromiss gebracht werden sollten.

- **Rationalität**

Mit *Rationalität* (von lateinisch *rationalitas* ‚Denkvermögen‘, abgeleitet von *ratio* ‚Berechnung‘, ‚Vernunft‘) wird ein vernunftgeleitetes und an Zwecken ausgerichtetes Denken und Handeln bezeichnet. Der Begriff beinhaltet die absichtliche Auswahl von und die Entscheidung für Gründe, die als vernünftig gelten, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Er kann je nach Anwendungsbereich und je nachdem, was man als vernünftig betrachtet, unterschiedliche Bedeutungen haben. Man spricht in der Moderne deshalb auch von verschiedenen Rationalitäten der einen Vernunft.

- **Verfassungsgerichtsbarkeit**

Die Verfassungsgerichtsbarkeit prüft die Vereinbarkeit oder Verfassungsmäßigkeit von Hoheitsakten, insbesondere Gesetzen, mit der jeweiligen Verfassung. Sie hat dabei die Möglichkeit, solche Akte als verfassungswidrig zu erklären. Als Verfassung wird das zentrale Rechtsdokument oder der zentrale Rechtsbestand eines Staates, Gliedstaates oder Staatenverbundes (vgl. Vertrag über eine Verfassung für Europa) bezeichnet. Sie regelt den grundlegenden organisatorischen Staatsaufbau, die territoriale Gliederung des Staates, die Beziehung zu seinen Gliedstaaten und zu anderen Staaten sowie das Verhältnis zu seinen Normunterworfenen und deren wichtigste Rechte und Pflichten. Die auf diese Weise konstituierten Staatsgewalten sind an die Verfassung als oberste Norm gebunden und ihre Macht über die Normunterworfenen wird durch sie begrenzt. Die verfassungsgebende Gewalt geht in demokratischen Staaten vom Staatsvolk aus. Verfassungen enthalten meist auch Staatsaufgaben- und Staatszielbestimmungen, diese finden sich häufig in einer Präambel wieder.

Quellen: Gesamtes Glossar siehe (72).

Quellen

- (1) Robin Celikates und Stefan Gosepath, Grundkurs Philosophie, Politische Philosophie, Bd. 6, Reclam Stuttgart, 2013, S. 13
- (2) Urs Marti, Studienbuch Politische Philosophie, Orell Füssli Verlag AG Zürich, 2008, S. 9
- (3) Vgl. Elif Özmen, Politische Philosophie, Junius Verlag GmbH Hamburg, 2014, S. 12
- (4) ebenda
- (5) Vgl. ebenda, S. 21
- (6) ebenda, S. 24
- (7) ebenda, S. 33
- (8) Robin Celikates und Stefan Gosepath, Grundkurs Philosophie, Politische Philosophie, Bd. 6, Reclam Stuttgart, 2013, S. 39
- (9) ebenda, S. 40
- (10) ebenda, S. 50
- (11) ebenda, S. 40 und 41
- (12) ebenda
- (13) ebenda, S. 44
- (14) ebenda, S. 48
- (15) ebenda, S. 71
- (16) Robert Nozick, Anarchie, Staat, Utopia. Olzog, München 2011 (Originaltitel: *Anarchy, State, and Utopia*, 1974, übersetzt von Hermann Vetter), ISBN 978-3-7892-8099-3
- (17) Robin Celikates und Stefan Gosepath, 2013, S. 77
- (18) Vgl. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979, S. 19
- (19) Urs Marti, Studienbuch Politische Philosophie, Orell Füssli AG Zürich, 2008, S. 214
- (20) John Rawls, 1979, S. 81
- (21) John Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement*, Cambridge MA 2001, S. 41ff.
- (22) Urs Marti, 2008, S. 222
- (23) Vgl. Charles Taylor, *Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth Century Canada*, in: A. Cairns and C. Williams, *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto 1986, S. 183-225
- (24) Robin Celikates und Stefan Gosepath, 2013, S. 110
- (25) Elif Özmen, 2014, S. 127-130
- (26) Robin Celikates und Stefan Gosepath, 2013, S. 36
- (27) Vgl. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, Frankfurt a. M. 2003
- (28) Robin Celikates und Stefan Gosepath, 2013, S. 35
- (29) James Tully, *Politische Philosophie als kritische Praxis*, Campus Verlag Frankfurt/ New York, 2009, ISBN 978-3-593-38481-8, S. 132
- (30) ebenda, S. 136ff.
- (31) Elif Özmen, 2014, S. 101
- (32) Benjamin Constant, *Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen* (1819), in: ders., *Werke*, Bd. 4, Propyläen Berlin 1972, S. 393
- (33) James Tully, 2009, S. 122
- (34) John Rawls, *Erwiderung auf Habermas*, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg*, Hrsg. Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp Frankfurt 1997, S. 225
- (35) Martino Mona, *Interview im Themendossier „Ein Recht auf Einwanderung?“*, *Swiss Philosophical Preprints Series*, Nr. 102, ISSN 1662937X ebenda
- (36) Franziska Martinsen und Oliver Flügel-Martinsen, *Politische Philosophie der Besonderheit*, Campus Verlag Frankfurt/ New York, 2014, ISBN 978-3-593-50064-5, S. 45
- (38) ebenda, S. 49 i.V.m. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, 2003, Kapitel 54
- (39) ebenda, S. 48 i.V.m. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, S.556-559 sowie Harald Müller, *Vorüberlegungen zu einer Theorie der Ambivalenz liberal-demokratischer Aussen- und Sicherheitspolitik*, in: Anna Geis/ Harald Müller / Wolfgang Wagner (Hg.), *Schattenseiten des Demokratischen Friedens – Zur Kritik einer Theorie liberaler Aussen- und Sicherheitspolitik*, Studien der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Bd. 55), Frankfurt a.M. 2007, S. 287-312
- (40) Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2012, S. 38
- (41) Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1994, Kapitel 5
- (42) Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München 2003, S. 9
- (43) Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger Staatsbürger Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck München 2004, ISBN 3 406 52208 4, S.106-107
- (44) Vgl. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1996, Kapitel 3.1
- (45) Franziska Martinsen und Oliver Flügel-Martinsen, 2014, S. 51
- (46) ebenda
- (47) Beschluss des Bundesverfassungsgerichtes BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, online auf: https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2015/01/rs20150127_1bvr047110.html;jsessionid=9BB8A3EC0678B35129B5D7D718385805.2_cid392
- (48) Eva-Maria Hohaus, *Multikulturalismus in Theorie und Praxis – eine produktive Spannung?* Nomos Verlag 2014, ISBN 978-8487-1776-7
- (49) Ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte in öffentlichen Schulen ist mit der Verfassung nicht vereinbar, Pressemitteilung Nr. 14/2015 vom 13. März 2015, online auf <https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2015/bvg15-014.html>
- (50) Frank Dietrich, Véronique Zanetti, *Philosophie der internationalen Politik*, Junius Verlag Hamburg 2014, S. 112-114
- (51) ebenda, S. 116
- (52) Vgl. Brian Barry, *Humanity and Justice in global Perspective*, in: Hrsg. J.R. Pennock, J. Chapman, *Ethics, Economics, and the Law*, New York 1982, S. 248
- (53) Frank Dietrich, Véronique Zanetti, 2014, S. 137
- (54) Vgl. Thomas Pogge, „Armenhilfe“ ins Ausland, in: C. Broszies, H. Hahn (Hrsg.), *Globale Gerechtigkeit*, Berlin 2010, S. 280ff.
- (55) Nadia Urbinati und Frank E. Warren, *The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory*, *The Annual Review of Political Science*, 11, 2008, S. 395
- (56) Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press 1967, S. 38-59
- (57) Suzanne Dovi, „Political Representation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/political-representation/>>.
- (58) Nadia Urbinati und Frank E. Warren, 2008, S. 389-390
- (59) Jane Mansbridge, *Rethinking Representation*, *American Political Science Review*, 97 (4), 2003, 524
- (60) ebenda, S. 525-526
- (61) Fomet-Betancourt, Raúl, (Hg.) 1996. „Kulturen der Philosophie. Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie.“ *Concordia Reihe Monographien* 19.; Fomet-Betancourt, Raul, (Hg.) 2015. *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. 39 vols. *Denktraditionen im Dialog: Studien Zur Befreiung und Interkulturalität*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.; Paul, Gregor. 2008. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.; Wimmer, Franz, Martin. 2004. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Wien: UTB Verlag.
- (62) Wimmer, Franz, Martin. 2004. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Wien: UTB Verlag, 34-42
- (63) Karl Jaspers, *Die massgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*. München Piper, 1964.
- (64) Wimmer, Franz, Martin. 2004
- (65) Arneil, Barbara “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism in North America.” *Political Studies*, no. XLIV, 1996, S. 60–74
- (66) Quijano, Anibal und Michael Ennis. 2000. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.” *Neplanta: Views from South* 1 (3): 533–80; Mignolo, Walter D. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell.; Castro-Gómez, Santiago. 2005a. “Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts.” Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.
- (67) Castro-Gómez, 2005b. *La Hybris Del Punto Cero. Ciencia, Raza E Ilustración En La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- (68) Catherine Walsh (Hg.), *Pensamiento Crítico Y Matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*. Quito: Abya Yala, 2004
- (69) Arturo Escobar, *Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/coloniality Research Program*, presented at CEISAL, Amsterdam 2002 http://www.unc.edu/~aescobar/text/eng/Worlds_and_Knowledges_Otherwise.doc.
- (70) Ramón Grosfoguel, *A Decolonial Approach to Political Economy: Transmodernity, Border Thinking, and Global Community*. Kult 6 - Special Issue, 2009 <http://postkolonial.dk/artikler/GROSFUGUEL.pdf>.
- (71) Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine Interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Vol. 5. *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Frankfurt am Main: IKO, 1999
- (72) 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, 2015
20. Themendossier, September 2015
ISSN 1662937X Vol. 120

Cartoon: Max Nöthiger
Fotos: Public Domain

Zitiervorschlag:
„Philosophie und Politik - Philoso-
phisches Themendossier“, Swiss
Philosophical Preprint Series #120,
30.09.2015, ISSN 1662937X

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

philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY