

FREIHEIT UND PLURALISMUS

ISAIAH BERLINS ZENTRALE IDEEN ALS MATERIAL FÜR DIE HEUTIGE PHILOSOPHIE

Zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
der Universität Karlsruhe (TH)
im Karlsruher Institut für Technologie (KIT)
genehmigte

Dissertation

von Robert Reick aus Neustadt an der Weinstraße

Dekan: Prof. Dr. phil. Andreas Böhn

1. Gutachter: Prof. Dr. phil. Hans-Peter Schütt, M.A.
2. Gutachter: PD. Dr. phil. Heinz-Ulrich Nennen

Tag der mündlichen Prüfung: 14.10.2015



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0 Deutschland Lizenz
(CC BY-SA 3.0 DE): <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/>

Keywords

Sir ISAAH BERLIN – liberty – negative / positive freedom – incomparability / incommensurability – pluralism / monism about value – perfectionism / neutrality – deliberative democracy – quietism

Abstract

Discussing the intellectual legacy of ISAAH BERLIN, this dissertation offers an interpretation that stresses the concepts of objective pluralism and negative versus positive freedom as central elements in BERLIN's thought. In so doing it provides crucial revisions of two core concepts in contemporary philosophy.

This study firstly suggests to re-interpret BERLIN's concept of freedom by rejecting the notion of positive freedom as "mis-naming". Such a reading of freedom, which must be understood as a negator of obstacles and a private sphere characterized by insufficient determination, transcends THOMAS HOBBS' notion of non-frustrating freedom – without the overstretching common in Republicanism and Pure Negativism. Unlike material concepts of freedom that draw on notions of Good Life, the first part reconstructs an interpretation of individual freedom that builds upon and goes beyond the historical BERLIN.

Secondly BERLIN's concept of objective pluralism is analyzed in a way that understands any value as one among other values which can come into unresolvable conflict since actors have to choose (or justify their choosing) between incommensurable and incomparable values. This dissertation constitutes a much-needed modification of BERLIN's concept of pluralism by adapting impulses from contemporary discourse on vagueness. At the same time the break with anthropological essentialism renders redundant fears about the amalgamation of pluralism and relativism that also haunted BERLIN.

Based on these two reconstructions, the dissertation scrutinizes whether – as Berlin insisted – an ethical stance of pluralism might strengthen the position of liberalism within political philosophy. In a conclusive view into the future the dissertation finally explores contemporary fields of debate around liberalism, perfectionism, and participation – not least of all in order to highlight new varieties of paternalisms in analytic philosophy which have replaced earlier debates with communitarianism.

Für Kevin & Khalil

„Freiheit ist gleichsam nur die Möglichkeit einer unbestimmt mannigfaltigen Thätigkeit; Herrschaft, Regierung überhaupt zwar eine einzelne, aber wirkliche Thätigkeit. Sehnsucht nach Freiheit entsteht daher nur zu oft erst aus dem Gefühle des Mangels derselben.“

WILHELM VON HUMBOLDT, *Idee zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*

“[T]he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right.”

JOHN STUART MILL, *On Liberty*

“The really important question may turn out to be how we combine in our lives two or three or four different goals, or virtues, or standards, which we feel we cannot repudiate but which seem to demand incompatible things of us.”

CHARLES TAYLOR, *The Diversity of Goods*

“To talk about what is good or to wonder how much value there is in the world outside of practical contexts is like talking about what is a point and wondering how many points there are in the world outside of sports and games. [...] Just as there is nothing else for a point to be but something that counts toward victory in a contest, there is nothing else for a value to be but something that guides our deliberations and attitudes in practice.”

ELISABETH ANDERSON, *Practical Reason and Incommensurable Goods*

“Just as there is nothing which validates a person’s or a culture’s final vocabulary, there is nothing implicit in that vocabulary which dictates how to reweave it when it is put under strain. All we can do is work with the final vocabulary we have, while keeping our ears open for hints about how it might be expanded or revised.”

RICHARD RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	ix
Freiheit und Pluralismus in der gesellschaftspolitischen Debatte	ix
Die Aktualität von Berlin in der akademischen Philosophie	xx
Danksagung	xxiv
Einleitung: Berlins Themen in den Trümmern unserer Tage	I
Forschungsfragen	14
Methodologische Vorüberlegungen	16
Struktur dieser Arbeit	25
1 Offene Türen, verstellte Wege: Berlins negative Freiheit	27
1.1 Two Concepts of Liberty	29
1.2 Kommunitaristische Reaktion	56
1.3 Analytische Reaktion	72
1.4 Analogien und Auswege	99
1.5 Rekonstruktion: Politische Freiheit	115
2 Viele Wege, kein Rom: Berlins objektiver Pluralismus	127
2.1 Fünf Grundzüge von Berlins Pluralismus	129
2.2 Historische Peripherie	136
2.3 „Das Gute“: Einheit oder Vielheit?	143
2.4 Analytische Reaktion	157
2.5 Echte Zwickmühle? Relativismus fordert Rationalität	190
2.6 Essentialismus und „die menschliche Natur“	197
2.7 Rekonstruktion: Pluralismusbegriff	206

3 Gefährliche Kreuzung? Pluralismus & Liberalismus	213
3.1 Entailment: Berlin, Galston und Crowder	214
3.2 Inkonsistenz: Gray versus Talisse	219
3.3 Neutralität: Spätes Geständnis eines alten Fuchses	233
Fazit für die aktuelle Praktische Philosophie	239
Liberales Gerechtigkeitsdiskurse	240
Perfektionismus	246
Deliberative Demokratie	252
Anhang	I
Literaturverzeichnis	I
Abbildungsverzeichnis	XVII

VORWORT

“During the War I served as a British official. When I came back to Oxford to teach philosophy, I became preoccupied with two central problems. The first was monism – the central thesis of Western philosophy from Plato to our day – and the second, the meaning and application of the notion of freedom. I devoted a good deal of time to each, and they shaped my thought for a good many years to come.”¹

Der Stellenwert von Freiheit und Pluralismus in der aktuellen gesellschaftspolitischen Debatte

Liberalismus und Pluralismus – Sir ISAIAH MENDELEVICH BERLINS (OM, CBE, FBA) oben angeführter Einschätzung aus seiner autobiografischen Skizze „My intellectual path“ zufolge die Hauptthemen seines sich in Essays ausdrückenden Denkens – markieren noch heute,

¹ Berlin 2000, Seite 5 – Berlin hatte in Washington und Moskau an der britischen Botschaft u. a. als Erster Sekretär gedient. Aus Berlins akademischem Betätigungsfeld, das von Altertumskunde über Russische Lyrik bis Zionismus reicht, greife ich die Themen Freiheit und Pluralismus isoliert heraus. Da ich im Rahmen dieser Arbeit nur in Ausnahmen eine Relation zwischen Berlins Philosophie und seiner Lebenswirklichkeit nachzeichne (obwohl Eric Hobsbawm zufolge Berlin selbst niemals Klatsch zurückhielt), empfehle ich für biografische Details je Gattung exemplarisch das *Selbstzeugnis* „The Three Strands of My Life“ (1979), die *Interviews* durch Rāmīn Ġāhānbiglū, die bemerkenswert liebevolle und perspektivisch vielschichtige Sammlung der *Fremdzeugnisse* durch Hardy, Henry (ed.) (2009): „The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin“, Oxford und natürlich Berlins posthum vierbändig publizierte *Briefe*. Warnen muss ich selbst nicht, denn auf *Vereinnahmungen* wie Dubnov, Arie M. (2012) „Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal“, New York folgen bis heute rasche Reaktionen Berlins Vertrauter, u. a.: Kelly, Aileen: „Getting Isaiah Berlin Wrong“, The New York Review of Books, 20. Juni 2013; URL = <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/jun/20/getting-isaiah-berlin-wrong/>>.

ein halbes Jahrhundert später, wichtige Koordinaten vieler Gesellschaften – auch der deutschen. Ablesbar ist diese zeitgeschichtliche Signatur aktuellen journalistischen Nachrichten, dem politischen Feuilleton, Parteiprogrammen und entsprechend den Fragestellungen politikwissenschaftlicher Untersuchungen. Die Grundlage der regelmäßig aufflammenden Aktualität dieser Themen stiftet der westliche Individualismus selbst, der sich bis heute beispielsweise in säkularistischen Debatten (die den Einfluss religiöser Vorschriften auf das Leben Einzelner zurückzudrängen versuchen)² und einem Spannungsverhältnis von Bürgerrechten³ und Sicherheitsbedürfnissen⁴ äußert.

² vgl. beispielsweise Jürgen Habermas „Die Dialektik der Säkularisierung“, in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, Seiten 33-46. – Habermas verteidigt darin zwar die Bedürfnisse religiöser Gemeinschaften vor säkularistisch-polemischer Anfeindung und weist die These zurück, Deutschland sei bereits eine mit Australien, Neuseeland oder Kanada vergleichbare „postsäkulare Gesellschaft“, – propagiert aber unter Bezug auf eine plurale und deliberative Demokratie einen weltanschaulich neutralen Staat und fordert nach Möglichkeit säkulare Beiträge zum öffentlichen Diskurs.

³ Wenn nicht anders gekennzeichnet, beziehe ich mich im Folgenden mit diesem Ausdruck (übergeschlechtlich) auf einige der ersten 19 Artikel des Grundgesetzes, ohne darin bereits einen Euphemismus zu erkennen – so verstümmelt durch Artikel 16a das Recht auf Asyl derzeit auch ist, so unzulänglich geschützt durch diese Artikel die informationelle Selbstbestimmung wird, solange Artikel 10 (Briefgeheimnis) tatsächlich nur jene antiquierten, analogen Medien seiner Entstehungsepoche umfasst, und so übermäßig exekutiv eingeschränkt Artikel 8 (Demonstrationsfreiheit) auch wird; denn selbst wenn mit dem Richterspruch Aktenzeichen 7 A 10683/14.OVG zumindest die Einschüchterung Demonstrierender durch permanentes Filmen 2015 wieder abnehmen wird, stehen die Fälle unverhältnismäßiger Polizeigewalt zu interner Ermittlung und unabhängigen Beschwerdestellen in einer Relation, die kaum Hoffnung auf Besserung macht, und bergen in vielen Bundesländern fehlende Indifikationsvorschriften für Einsatzkräfte das Potenzial, Artikel 8 faktisch zu entkernen. Siehe weitere derartige Hinweise auf Abstriche von grundgesetzlichen Bürgerrechten durch Reporter ohne Grenzen e.V., Deutsches Institut für Menschenrechte e.V., Amnesty International Sektion der Bundesrepublik Deutschland e.V., Komitee für Grundrechte und Demokratie e.V. und weitere zivilgesellschaftliche Akteure.

⁴ Diesen kommt in unserem Rechtssystem fraglos identischer Status zu – insbesondere mit dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Artikel 2 GG, Abs. 2). Auf die Komplementarität der Begriffe Freiheit und Sicherheit gehe ich in der Einleitung dieser Arbeit ein.

2013 untersuchte der Münsteraner Professor für Sozialwissenschaften BERNHARD FREVEL die Parteiprogramme aller während der 17. Legislaturperiode im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien auf ihren Umgang mit den Begriffen „Freiheit“ und „Sicherheit“ hin.⁵ Bei den Unionsparteien, der SPD und der Linken fand FREVEL sehr häufig den Begriff der Sicherheit vor – wenngleich in unterschiedlichem Gebrauch, so war bei der Linken FREVEL zufolge in 47 Prozent der Nennungen von *sozialer* Sicherheit die Rede.⁶ Dagegen kam die FDP laut FREVELs inhaltsanalytischem Vergleich auf Sicherheit schwerpunktmäßig im Kontext *äußerer* Sicherheit zu sprechen und betonte im Gegenzug stets Bürgerrechte.⁷ Eine Ähnlichkeit entdeckte FREVEL darin mit dem Programm von Bündnis 90/ Die Grünen: „[D]ie Grünen und die FDP [zeigen] Berührungspunkte, wenn die Grünen dem ‚starken Staat‘ die Forderung nach der Wahrung von bürgerschaftlichen Freiheitsrechten entgegenstellen.“⁸

Nach Ausscheiden der FDP aus dem Bundestag durch die Wahlen im September 2013 hatte man auf Grundlage von FREVELs Analyse also erwarten können, dass die Grünen das liberale Segment übernehmen und sich stärker von der paternalistischen Programmatik anderer Parteien abgrenzen würden. Tatsächlich erschienen im Lauf des Jahres 2014 mehrere Positionspapiere exponierter bündnisgrüner Parteimitglieder und Mandatsträger_innen, die zumindest die Marketingstrategie des eigenen Politikangebots auf die liberale Vakanz hin optimieren wollten. „Der Spiegel“ verweist im Kontext Freiheit versus Verbot auch auf den sogenannten Veggie-Day (die Verpflichtung öffentlicher Einrichtungen auf einen fleischfreien Kantinentag pro Woche), der vom Nachrichtenmagazin als restriktives Element des grünen Wahlprogramms 2013 eingestuft und als ein Grund (neben einer 30

⁵ Frevel, Bernhard: „Sichere Gesellschaft – Ein unerfüllbares Versprechen?“ in APuZ 34-36/2013, Seite 53-7

⁶ vgl. Frevel 2013, Seite 54 – Der Linken schreibt Frevel zudem bei der äußeren Sicherheit die Außenseiterrolle zu, sich als einzige Partei mit Bundestagsfraktion antimilitaristisch zu positionieren.

⁷ vgl. Frevel 2013, Seite 54

⁸ Frevel 2013, Seite 55

Jahre verspäteten Pädophiliedebatte und der offenherzig elitefeindlichen Steuerpolitik) für deren schlechter als noch kurz vor September allgemein erwartet ausgefallenes Wahlergebnis gehandelt wird:

„Deshalb wollen die Grünen sich jetzt als liberale Partei neu erfinden, vor allem natürlich der Realo-Flügel. Fleißig schreiben sie philosophisch angehauchte ‚Freiheitspapiere‘. Sie verweisen auf ihre ‚libertären Wurzeln‘ und schwärmen von der neuen freiheitsliebenden Partei der Zukunft.“⁹

Interessant an dem ironischen Seitenhieb des Nachrichtenmagazins auf den scheinbar unangemessenen Hang dieser Politiker_innen, Grundlagen des eigenen Tuns philosophisch reflektieren zu wollen, ist, dass noch auf derselben Seite des Artikels anerkannt wird, dass es für die fragliche Partei doch gewisse Grundprobleme philosophischer Art geben könne, konkret:

„[...] das theoretische Grundproblem mit der Ökologie und der Freiheit. Die beiden passen nicht so gut zusammen. Freiheit, verstanden als individuelle, lässt auch egoistisches, selbstzerstörerisches Verhalten zu. Die Ökologie hingegen ist für viele eine Art höhere Wahrheit. Aus ihr lässt sich eine Idee vom guten, richtigen Leben ableiten.“¹⁰

Allzu philosophisch kommen die meisten der „Freiheitspapiere“ dabei gar nicht her, viele bemühen sich um eine (an ihrer Distanznahme zum marktradikalen Neoliberalismus abmessbaren) Ausgeglichenheit und beschränken sich im Kern auf innerparteiliche Appelle.¹¹ Medien-

⁹ Abé, Nicola 2014: „Letzte Wahrheiten“, in: Der Spiegel 38/2014, Seite 31f

¹⁰ Abé, Nicola 2014: „Letzte Wahrheiten“, in: Der Spiegel 38/2014, Seite 31

¹¹ Exemplarisch verweise ich auf „GRÜNER NEUAUFBRUCH – grün. links. libertär“: In dem im August 2014 veröffentlichten Dokument wird mit der originellen Gewährsmännerallianz Ralf Dahrendorf, Oskar Negt und Ulrich Beck für ein Grundeinkommen geworben und mit Petra Kelly an die Freiheit Andersdenkender erinnert, im Kern aber einfach appelliert: „Seien wir also mutig, denken wir wieder neu und anders – füllen wir die *linkslibertäre* Lücke im bundesdeutschen Parteienspektrum progressiv aus.“ Zion, Robert et al. 2014, „GRÜNER NEUAUFBRUCH – grün.links.libertär“, URL = <<http://robertzion.de/?p=149>> (Hervorhebung original; letzter Aufruf der Seite: 14.12.2014).

berichten zufolge entstehen ähnliche Papiere auch im Umfeld des sozialliberalen Flügels der niedergegangenen FDP.¹² Verblüffend an den „Freiheitspapieren“ sind Varianz und Themenbreite der in ihnen behandelten Politikfelder: Von *Sex* und *Gender* über *Biolandbau* und *Hochschulfinanzierung* bis zu *Krieg* und *Frieden* scheinen sehr unterschiedliche Aspekte des politisch zu Regelnden in eine Kategorie namens Freiheit zu fallen.¹³

Die Debatte der Parteien über Freiheit beansprucht dabei noch ein kleines Spielfeld gemessen an dem, was Medien aktuell unter diesem Begriff diskutieren. Ob JULI ZEH in der „Zeit“ die deutsche Bundeskanzlerin ob ihrer Zurückhaltung im NSA-Skandal angeht,¹⁴ ob WOLFGANG STREECK mit JÜRGEN HABERMAS in „Blätter für deutsche und internationale Politik“ über das Demokratiedefizit einer marktkonformen EU streitet,¹⁵ ob LISA HERZOG eine Erneuerung des

Zwei weitere Beispiele für parteipolitisch unterschiedlich motivierte Versuche, die grüne Partei liberaler auszurichten oder auch nur das liberale Wählerklientel zu mobilisieren, sind das umfangreiche Papier einiger bündnisgrüner Bundestagsabgeordneter: Gehring, Kai et. al. „Die Farbe der Freiheit ist Grün“ 2014, URL = <<http://www.gruen-und-frei.de/die-farbe-der-freiheit-ist-gruen/>> (zuletzt abgerufen am 14.12.2014) und das schlankere vom sogenannten Realoflügel aus Baden-Württemberg: Andreae, Kerstin et al. „Freiräume schaffen und schützen“ 2014, URL = <<http://www.freiraume-schaffen-und-schuetzen.de/>> (Letzter Abruf 14.12.2014).

¹² vgl.: Agenturmeldung auf Spiegel-Online „Vor Sachsen-Wahl: Ex-FDP-Politiker wollen linksliberale Partei gründen“, Samstag, 30.08.2014 – 16:02 Uhr, URL: <<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/fdp-ex-partemitglieder-wollen-neue-sozialliberale-partei-gruenden-a-988995.html>> (Letzter Abruf 14.12.2014)

¹³ Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen in Kapitel 1 relativiert sich die Überraschung über diese Varianz.

¹⁴ Zeh geht es konkret um sich verengende Handlungsspielräume in der Perspektive des Handelnden, wenn sie schreibt: „Wir leben in einem Zeitalter, in dem die Ergebnisse von Datenauswertung über das Schicksal des Einzelnen entscheiden können – ob er einen Kredit bekommt, ob er zu einem Vorstellungsgespräch eingeladen wird, ob er ein Flugzeug besteigen darf, vielleicht eines Tages auch darüber, ob er ins Gefängnis muss.“ Juli Zeh: „Der Brief an die Kanzlerin“, in: Die Zeit 21/2014, online als URL = <<http://www.zeit.de/2014/21/juli-zeh-offener-brief-an-merkel>> (letzte Sichtung: 14.12.2014)

¹⁵ siehe Jürgen Habermas „Wie demokratisch ist die EU?“, in Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2011, Seiten 37-48. (darin seine Kritik am

Liberalismus mit akademischen Mitteln versucht,¹⁶ ob JOACHIM GAUCK mit seiner Biografie das DDR-Unrecht aufarbeiten will¹⁷ oder FRANK SCHIRRMACHER die großen Problemstellungen unserer Zeit untersucht¹⁸ – immer funktioniert *Freiheit* als ein Schlüsselbegriff der

„kollektivistischen Missverständnis der Demokratie“) sowie ders. „Demokratie oder Kapitalismus?“ in Blätter... 5/2013, Seiten 59-70 (dessen Besprechung von Wolfgang Streeck (2013) *Gekaufte Zeit*, Berlin) und ders. „Für ein starkes Europa – aber was heißt das?“, in: Blätter... 3/2014 (Habermas spricht sich darin bezüglich der Globalisierung für einen weltweiten Regulierungsrahmen für die Wirtschaft aus: „Wer nicht will, dass sich ein modernes Fellachentum hinter demokratischen Fassaden ausbreitet, muss seine Blicke auf die Agenda einer Weltwirtschafts-politik richten, von der heute der Spielraum für eine politische Einwirkung auf die gesellschaftlichen Existenzbedingungen einer demokratischen Bürgergesellschaft in erster Linie abhängt. Der Neoliberalismus setzt einen Rechtsstaat ohne Sozialstaat an die Stelle von Demokratie.“) Vgl. dazu auch Wolfgang Streeck „Auf den Ruinen der Alten Welt. Von der Demokratie zur Marktgesellschaft“, in: Blätter... 12/2012, Seiten 61-72 (in dem Streeck die gemeinsame Währung Euro der Souveränität der EU-Mitgliedsstaaten unterordnet), ders. „Was nun, Europa? Kapitalismus ohne Demokratie oder Demokratie ohne Kapitalismus“, in: Blätter... 4/2013, Seiten 57-68 (ein Abriss von Streeck 2013), und ders. „Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus? Eine Replik auf Jürgen Habermas“, in: Blätter... 9/2013, Seiten 75-92

¹⁶ vgl. Lisa Herzog (2013) *Freiheit gehört nicht nur den Reichen*, München – Herzog wirbt darin (contra homo oeconomicus) für einen mit den tatsächlichen Menschen und ihrer vorhandenen, endlichen Umwelt enger verzahnten Liberalismus und entsprechend für ein erweitertes Marktverständnis.

¹⁷ In Joachim Gauck (2009) *Winter im Sommer – Frühling im Herbst. Erinnerungen*, München, ist ständig von Freiheit die Rede. Gauck weiß das auch: „Ich kannte aus zahllosen Gesprächen der Jahre die Diskrepanz des Erlebens zwischen mir, dem im Kern ostdeutsch Geprägten, und meinen Freunden und Bekannten aus Westdeutschland; ich kannte den mitleidigen Blick jener, die meine beständige Freude an der westlichen Freiheit für naiv hielten, irgendwie rührend. Hundertmal hatte ich diesen Kultur-trifft-Natur-Blick von Ethnologen oder Feuilleton-Artisten aushalten müssen, die mich anschauten, als wäre ich gerade aus einer primitiven Kultur zugewandert. Doch ich wollte und will mir jene warme und tiefe Zuneigung zur Freiheit erhalten, die wohl nur versteht, wer sich lange und intensiv nach ihr gesehnt hat [...]“ (Seite 332). Vgl. ebenso sein Werben für Freiheit als „globale Leitkultur“ in ders. (2012) *Freiheit: Ein Plädoyer*, München.

¹⁸ Frank Schirrmacher (2013) *EGO – Spiel des Lebens*, München, warnt beispielsweise davor, dass individuelle Entscheidungsspielräume drastisch eingeschränkt würden durch eine computerisierte und mit überholten „rational choice“-Theorien programmierte Finanzwirtschaft (vgl. Seite 16f). Das Eintreten

massenmedialen Debatten. Zugleich öffnet der Freiheitsbegriff tatsächlich auch weiteren gesellschaftspolitischen Debatten die Tür, deren genaues Verwandtschaftsverhältnis zu bestimmen, ein Anliegen dieser Arbeit sein wird: Als 2014 der deutsche Kabarettist DIETER NUHR wegen einer satirischen Bemerkung über den Islam angezeigt wurde, schreibt Honorarprofessor für Rechtswissenschaft, Chefredaktionsmitglied der „Süddeutschen Zeitung“ und Ex-Stipendiat des Bischöflichen Cusanuswerks HERIBERT PRANTL am 27.10.2014 in der „Süddeutschen Zeitung“:

„Jegliches Religionsstrafrecht muss abgeschafft werden. Jegliche Kritik, jeglicher Spott darf sein – Grenze ist die Volksverhetzung. [...] Die Christen haben [inzwischen] akzeptiert, dass es eine Auseinandersetzung mit ihrer Religion gibt, die vielen von ihnen nicht gefällt, die aber zu einem freiheitlichen Gemeinwesen gehört. Auch der Spott über Gott gehört zu den Rechten der Nichtgläubigen. Und es gehört nicht zum Rechtsfrieden, diese Kritik und diesen Spott zu unterbinden. Der Rechtsfrieden verlangt, dies auszuhalten. Die friedliche Austragung solcher Konflikte ist Teil der demokratischen Leitkultur.“¹⁹

konservativer Journalist_innen für Freiheit ist dabei keinesfalls selten (z. B. Jasper von Altenbockum, dem in APuZ 34-36/2013 die Rede „von ‚Auswüchsen‘ und ‚Entfesselung‘“ der Freiheit zu weit geht) – immer spannend bleibt dabei aber hinzuschauen, *wessen* Freiheit da genau promotet wird.

¹⁹ Heribert Prantl: „Spott über Gott“, in: Süddeutsche Zeitung vom 27.10.2014, Seite 4 – vgl. ebenso in Reaktion auf die „Charlie“-Mordanschläge von Paris am 06. und 07.01.2015 die Frage: „Wie geht Freiheit und Gleichheit zusammen mit ... Sicherheit?“ (Caren Miosga, „Die Tagesthemen“, 00:01:35 bis 00:01:38, 12.01.2015; in: ARD, URL = <<http://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-3423.html>>.) Carolin Emcke lenkte in ebendiesem Kontext den Blick auf noch ein weiteres konfligierendes Ideal, indem sie bezüglich der am 07.01. in einem koscheren Pariser Supermarkt erschossenen Juden erklärt, diese seien anders als Karikaturisten und Polizisten nicht für etwas, sondern als jemand ermordet worden, und resümiert: „Mit etwas zeitlichem Abstand frage ich mich, was wäre, wenn all die Energie, die in das Lob und die Verteidigung der Freiheit gesteckt wurde, in das unerfüllte Versprechen der Gleichheit umgeleitet würde.“ (Carolin Emcke: „Trauern“, in:

Also sind nicht nur Freiheit und Liberalismus als Themen in den heutigen massenmedialen Debatten unserer Gesellschaft präsent – auch wird der Konflikt von widerstreitenden Idealen (und damit zumindest indirekt der Pluralismus von Werten) von Journalist_innen thematisiert, und durch PRANTL oben sogar zur demokratischen Leitkultur erhoben. „der Freitag“-Herausgeber JAKOB AUGSTEIN schreibt zu einer Wirtschaftsthematik in „Der Spiegel“ beispielsweise:

„TTIP leidet an einer Krankheit, die auf Bürokratie fußt, und an einer Ideologie, die Neoliberalismus heißt. Zusammen können die beiden der Demokratie den Garaus machen. Denn das Denken der Experten ist auf Effizienz ausgerichtet, die Demokratie jedoch auf Gerechtigkeit. Wir haben im Zuge der Finanzkrise erlebt, wie Demokratie und Kapitalismus miteinander kollidieren und die Demokratie dabei Schaden nimmt.“²⁰

Ob monistische oder plurale Lösungsansätze für dergleichen Konflikte zum Tragen kommen, bleibt hierin offen. Im „Freitag“ pries das Titelthema am 25. September 2014 dagegen ein Buch an, das „einen konkreten Vorschlag“ macht, „was gutes Leben ist“, und lobte seine Autoren dafür, „diese Frage nicht mehr den Individuen, dem Markt oder irgendeiner anderen Chimäre“²¹ zu überlassen.

Auch wenn also BERLINS Themen (mit unterschiedlichen Vorzeichen) nach wie vor die Folien für heute massenmedial geführten gesellschaftspolitischen Diskurse liefern, so ist die journalistische Auseinandersetzung mit dem Denker BERLIN persönlich bereits abgeschlossen. Daran erstaunt nichts, Neuigkeiten über Tote erschöpfen sich in der Regel mit Abschluss der posthumen Veröffentlichungen und mit dem Verstummen ihrer Zeitgenoss_innen. Allerdings können, wol-

Süddeutsche Zeitung vom 24./25. Januar 2015, Seite 5).

²⁰ Jakob Augstein: „Mit dem Brecheisen“, in: Der Spiegel 40/2014, Seite 17

²¹ Sebastian Puschner: „Wir arbeiten dran“, der Freitag, Nr. 39, 25. September 2014 – das von Puschner empfohlene Buch ist die deutschsprachige Übersetzung Skidelsky, Robert und Edward (2013) *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München

len oder dürfen Journalist_innen sich heute generell (von angenehmen Ausnahmerecheinungen wie THOMAS ASSHEUER abgesehen) nur noch selten so differenziert mit Philosophie in den Massenmedien befassen, wie es zu Lebzeiten von HENNING RITTER und ISAAH BERLIN noch Usus war.²² Der heutigen Zeit mangelt es dabei zwar nicht an Philosophiemagazinen in Fernsehen, Internet und Zeitschriftenhandel,²³ diesen wohl aber an einem marktrelevanten Klientel für eine substantziellere Behandlung der philosophischen Stoffe – was auch eine Folge der in den meisten Bundesländern mangelhaften philosophischen Schulbildung sein mag.²⁴ Aber natürlich war früher nicht alles besser, nicht die Schule, nicht das Feuilleton. Allein adressierten Journalist_innen vor 20 Jahren noch häufiger an ein belesenes, verständiges Elitenpublikum und setzten sich selbst entsprechend differenzierter mit der Materie auseinander. Als ein Beispiel für meinen Eindruck mag die Buchbesprechung der deutschen Übersetzung von BERLINS „The Crooked Timber of Humanity“ durch PATRICK BAHNERS stehen. Darin schreibt er für die Leserschaft einer auflagenstarken Tageszeitung:

„Berlins tragischer Liberalismus der individuellen Wahl unter unvereinbaren Werten rechtfertigt in der kollektiven Praxis die Arrangements eines Wohlfahrtsstaats, in dem keine Entscheidungen getroffen werden, weil der andere immer auch

²² vgl. exemplarisch Henning Ritter: „Die Geschichte hat kein Libretto“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16. Juni 1989, Nummer 137

²³ Beispielsweise gelangten Stichworte zu Isaiah Berlin in den vergangenen Jahren tatsächlich über „Die Idee“, „Der blaue Reiter“, „Der Merkur“, „Recherche“, „Agora 42“, „Hohe Luft“ und „Das Philosophie-Magazin“ in den Zeitschriftenhandel. Das lässt sich immerhin als Zeichen für Berlins Popularisierung und Kanonisierung deuten, nicht jedoch als Ausweis für seinen fachintern herausgehobenen Status begreifen. Flankiert werden besagte Zeitschriften als meine Indikatoren für ein gewisses Interesse weiterer Bevölkerungskreise unserer Gesellschaft an philosophischer Reflektion allgemein noch durch teilweise millionenfach verkaufte, wenngleich erwartbar dürftige populärwissenschaftliche Philosophie-Sachbücher sowie durch erfolgreiche Eventinszenierungen wie beispielsweise die „PhilCologne“ oder philosophische Debattierwettbewerbe, die sich ästhetisch jugendaffin an Poetry-Slams und HipHop-Battels ausrichten.

²⁴ vgl. Michael Quante et al. (2014): „Münsteraner Erklärung“, Deutsche Gesellschaft für Philosophie (DGPhil)

recht haben kann. So wird auch die Philosophie ihren Tod überleben, die alten Paradoxien in neuen Terminologien verstecken. Aber die Rolle der Philosophen in der Gesellschaft wird sich der der römischen Priester annähern. Ob sie an die Mythen der Dialektik glauben, ist für den Ritus unerheblich.“²⁵

Gleich geblieben seit BAHNERS' sinistrem Orakel ist die Sehnsucht vieler Journalist_innen, die Sehnsucht nach der unumstößlichen Weisheit des Eremiten mit langem, weißem Bart auf einsamem Gipfel. Eine Liebe zur Weisheit, die unter den Menschen bleibt, gipfellos, mit Meinungen anderer Menschen auf einer (mühevollen) Ebene, das ist als Philosophiekonzept vielen Journalist_innen bis heute suspekt geblieben, und so begrüßen derzeit viele euphorisch den Neuen Realismus unserer Tage. Dass der sich, in Italien ebenso wie in Deutschland und den USA, vehement gegen eine erstarrte Politbürokratie wendet, „in der keine Entscheidungen getroffen werden“, auch heute, 23 Jahre nach BAHNERS' Bauchgefühlidiagnose nicht, ist als sozialkritische Bewertung nicht von der Hand zu weisen – wohl aber epistemisch: als philosophische Hybris. Und dabei müsste BAHNERS' Orakelspruch gar nicht sinister lesen, wer sich erst einmal mit – ich taufe es – *Rortys Razor* vom weißen Bart getrennt hat... Vielleicht besteht zwar das Bedürfnis nach Priestertum kontingent fort; aber vielleicht gelingt es dennoch, allmählich unseren moderaten Erkenntnismöglichkeiten entsprechende

²⁵ Patrick Bahners „Verteidigung der Füchse“, FAZ, Dienstag, 8. Dezember 1992, Nr. 285, Seite L 18 – Es könnte eine unabhängige, gemeinsame Ursache dafür geben (oder vielleicht eine abhängige, die wir unter dem Namen Habermas kennen), dass sich wenige Monate nach dem deutschen Journalisten ein amerikanischer Philosoph zu der identischen Thematik in der identischen Metaphorik ausgedrückt hat, wenngleich mit umgekehrter Zielstellung: „Even after the priests have been pensioned off, however, the memories of certain priests may still be cherished by the community – especially the memories of their prophecies. We remain profoundly grateful to philosophers like Plato and Kant, not because they discovered truths but because they prophesied cosmopolitan utopias – utopias most of whose details they may have gotten wrong, but utopias we might never have struggled to reach had we not heard their prophecies“, sagte Richard Rorty im Frühling 1993 bei seiner Oxford Amnesty Lecture (abgedruckt auf Seite 173 in „Human Rights, Rationality, and Sentimentality“, in: Rorty 1998).

Praxen auszubilden, die sozialen Fortschritt befördern können, ohne Philosophie derart zu überhöhen, dass sie in Versuchung geführt wird, die ihr angetragenen sakralen Ämter anzunehmen. Das Resultat dieser pragmatistischen Wende würde nämlich keineswegs zu Unwissenheit und Passivität verdammen, sondern kann selbst praktischen Nutzen aufweisen, denn:

„Das Wissen um die Geschichte von Ideen kann zu der Erkenntnis verhelfen, daß auch das, was wir für ‚zeitlose‘ Wahrheiten halten mögen, tatsächlich nichts anderes ist als ein kontingentes Resultat unserer Geschichte und Sozialstruktur.“²⁶

Im Umkehrschluss dazu ist dafür dann – vorsichtig tastend, probierend, revisionsbereit – ein geschichtsbewusstes, kontingenz-sensibles Vorwärtstommen auf den eingeschlagenen Wegen möglich, das bei aller Säkularität kein Blindflug in die Zukunft zu sein hat.

²⁶ Skinner 2009, Seite 62f – Isaiah Berlin und viele weitere Denker_innen haben hierzu auch auf den Austausch mit anderen Kulturen verwiesen und so neben die vergangenen Zeitalter der Geschichte das weitläufige, methodisch schwer zugängliche Revier der Ethnologie als wichtige, aktuelle Quelle zum Studium eigener Bedingtheiten gestellt.

Die Aktualität von Berlin in der akademischen Philosophie

Betrachtet man die Debatten der akademischen Philosophie allein im deutschsprachigen Raum der vergangenen Jahre, gewinnt man den Eindruck, dass es nun endgültig ruhig wird um ISAIAH BERLIN. Als großer politischer Denker einer überwundenen Epoche der Systemkonfrontation Kapitalismus versus Kommunismus wäre es nun, 18 Jahre nach seinem Tod und 25 Jahre nach Ende der Alternativen, ja auch an der Zeit, dass sich Staub legt über BERLINS Werke (über seine Zeit in seine Gedanken gefasst). Startet die Eule der Minerva tatsächlich längst in eine andere Dämmerung?²⁷

Für die Philosophieinstitute in Deutschland lässt sich resümieren: Um die derzeitige akademische Konjunktur BERLINS ist es nicht besser gestellt als um seine öffentliche.²⁸ Im deutschsprachigen Raum besteht in der Lehre (abgesehen von besagter Verbreitung durch populärwissenschaftliche Zeitschriften) eine kaum messbar geringe Aktualität BERLINS, in den deutschsprachigen Philosophiefachzeitschriften findet sich gar nichts und auf den Philosophiekongressen kaum etwas mit explizitem Bezug auf ISAIAH BERLIN.²⁹

²⁷ Meine eigene Einschätzung zu dieser Frage illustriere ich in der Einleitung, verrate aber vorab, dass sie auf einer Linie liegt mit George Crowders einordnendem Kommentar zu Berlins bekanntestem Aufsatz: „[T]he positive achievement of ‚Two Concepts‘ is immense. To interpret the essay merely as an exercise in Cold War rhetoric, or even as important contribution to the analysis of freedom, is to underestimate its depth, force and subtlety. Most fundamentally, ‚Two Concepts‘ is an exploration of the power, the irony and the historicity of ideas.“ (Crowder 2004, Seite 94)

²⁸ Bereits 1999 bemerkte Axel Honneth im Abgleich mit dem englischsprachigen Diskurs die Unterbelichtung des deutschen Berlin-Bildes: „Hardly any other scholar from this century has contributed so much to the exploration of the various traditions that together constitute Europe’s contemporary intellectual climate – and no other author of comparable standing, be it by reputation or even name, has remained so unknown and without any influence in Germany.“ (Honneth 1999, Seite 1063)

²⁹ Auf beispielsweise dem vorletzten DKPhil („Welt der Gründe – XXII. Deutscher Kongress für Philosophie vom 11.-15.09.2011) 2011 in München zielte nur ein einziger der 350 Beiträge auf Berlin ab (und dem ging es vornehmlich um Sicherheit), auf dem 23. DKPhil in Münster war es im September 2014 allein der Auftaktvortragende Philip Pettit, der Isaiah Berlin prominent erwähnte – als

Im anglophonen Raum dagegen werden *Themen* BERLINS bis zu diesem Moment äußerst rege von Philosoph_innen diskutiert – immer seltener allerdings unter direkter Berufung auf ihn und immer öfter in fein ziselierten Verästelungen isolierter Fachdiskurse, etwa zu „Inkommensurabilität“, zur „modalen Theorie der Freiheit“, zum „Wertpluralismus“ oder zur Diskussion des Verhältnisses „Pluralismus / Liberalismus“. BERLIN wird darin jedoch häufig gar nicht genannt oder großväterlich abgetan als jemand, der es noch nicht besser wissen konnte.³⁰

Warnung vor einem Irrgänger. Über weite Teile war der 23. DKPhil von einem Werben für den Realismus, gerade für den Moralischen Realismus geprägt, was beispielsweise Julian Nida-Rümelin, Elif Özmen oder Barbara Zehnpfennig besorgten – und was auch der vielfachen, meist affirmativen Auseinandersetzung mit Martha Nussbaums Perfektionismus den Untergrund stiftete. Atmosphärisch, in einer bloß gefühlten und empirisch nicht sinnvoll einholbaren Summe scheint mir derzeit eine große Lust (oder ist es nur der Drittmitteldruck einer fehlgeleiteten Hochschulpolitik?) am Mitreden bei den großen Themen unter den Philosoph_innen zu bestehen – und viele zimmern bereitwillig Fundamente, so wie Gesellschaft, Politik und Wissenschaft es ja auch erwarten dürfen (trainiert in ihren Erwartungen durch die grundlagengewissen Selbstinszenierungen von Generationen epistemisch fundamentalistischer Fachvertreter_innen). Besonders interessant erscheint mir dabei, dass zumindest so kluge Köpfe wie Özmen und Nida-Rümelin, die durchaus mit den Ideen des späten Rawls oder auch Rortys „Vorrang der Demokratie“ vertraut sind, deren Positionen ohne ausführliche Argumentation nach dem Muster „wo kämen wir da denn hin“ zurückweisen. (Folgenreich dürfte diese Position wegen ihrer Institutionalisierung sein: Özmen, Zehnpfennig und Nida-Rümelin bilden im Juli 2015 an der LMU München die Keimzelle der konstituierenden Sitzung der neuen DGPhil-Forschungsarbeitsgemeinschaft „Politische Philosophie und Theorie“.) Das größere Interesse der akademischen Philosophie besteht offenkundig (nicht nur, aber ganz besonders in ihrem analytischen Zweig) in der immer raffinierteren Differenzierung des eigenen essentialistischen Begriffsapparates als in einer weniger endgültigen Auseinandersetzung mit rivalisierenden Positionen. In dieser Arbeit werde ich vorführen, dass dies kein auf den deutschsprachigen Raum begrenztes Phänomen ist – und doch für eine andere – pragmatistischere, nichtdoktrinaire, auflösende – Art des Philosophierens werben.

³⁰ Ein Beispiel für diese verharmlosende Umgangsweise mit Berlin findet sich beispielhaft bei Jan-Werner Müller, der sich im Jahrbuch Politisches Denken 2005 in „Theorie und Temperament: Was bleibt vom politischen Denken Isaiah Berlins?“ dafür starkmacht, Berlin bestenfalls noch als Schriftsteller, nicht aber als richtigen Theoretiker oder echten Philosophen zu lesen. Müller verfällt damit in genau den analytischen Reflex, den die vorliegende Arbeit insgesamt hinterfragt:

Im anglophonen Sprachraum erscheinen aber immerhin auch noch regelmäßig Arbeiten³¹, die sich weiterhin direkt mit BERLINS

Um Berlin ernstnehmen zu können, will die Analytische Philosophie aus seinen losen Überlegungen zu Individualität und Gemeinschaft eine konsistente, homogene, wissenschaftsnahe Theorie zimmern – und damit Berlins Widerwillen übergehen, aus krummem Holze etwas Gerades zu biegen. (Genau dies nennt Skinner 2009 den „Mythos der reinen Lehre“, die systematisch die „mentalen Prägung“ des Interpretateurs verdeckt (Seite 30). Siehe dazu auch die Ausführungen von Hampe 2014 zum „blinden Fleck“.) Da fügt es sich wundervoll in meine Vorworddramaturgie, dass Müller bald auf seine Veröffentlichung hin eine Stelle in Princeton antrat – am orthodoxen Hort der Analytischen Philosophie und an der Seite von Philip Pettit. Berlin selbst umschrieb seine Haltung hierzu an prominenter Stelle wie folgt: „Our philosophers seem oddly unaware of these devastating effects of their activities. It may be that, intoxicated by their magnificent achievements in more abstract realms, the best among them look with disdain upon a field in which radical discoveries are less likely to be made, and talent for minute analysis is less likely to be rewarded. Yet, despite every effort to separate them, conducted by a blind scholastic pedantry, politics has remained indissolubly intertwined with every other form of philosophical enquiry. To neglect the field of political thought, because it is unstable subject-matter, with its blurred edges, is not to be caught by the fixed concepts, abstract models and fine instruments suitable to logic or to linguistic analysis – to demand a unity of method in philosophy, and reject whatever the method cannot successfully manage – is merely to allow oneself to remain at the mercy of primitive and uncriticised political beliefs.“ (aus: Two Concepts of Liberty)

³¹ Sehr transparent nachzuvollziehen auf der Website des The Isaiah Berlin Literary Trust, siehe Hardy (ed.). Dank der bis zum heutigen Tag akribischen Katalogisierung dieser Virtual Library, gerade auch von Sekundärliteratur und Forschungsprojekten, lässt sich belastbar zum Forschungsstand sagen, dass mit den Publikationen von Berlins Nachlass (ein letzter Band seiner Briefe erscheint 2015) in den vergangenen zehn Jahren das Werk Berlins publik und in der Summe gut erforscht ist: Zu prominenten Themensträngen existieren Hunderte Arbeiten späterer Philosoph_innen, Politikwissenschaftler_innen und Historiker_innen (vgl. Kapitel 1 und 2), zu Spezialkursen wie der Vereinbarkeit von Liberalismus und Pluralismus immerhin Dutzende Arbeiten (vgl. Pauer-Studer 2000, vgl. Thorsen 2004, vgl. Myers 2010; vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit). Allerdings ist mir keine einzige Arbeit bekannt, die sich Rortys Fingerzeig aus dem dritten Kapitel von *Contingency, irony, and solidarity* folgend darum bemüht, Berlin „das Unterholz auszudünnen“ – also ihn zugleich von essentialistischem und realistischen Ballast befreiend in seinen pluralistischen und liberalen Anstrengungen in jener Weise unterstützt, die Hauptmotiv der vorliegenden Arbeit ist.

philosophischem Werk beschäftigen,³² und nicht nur BERLINIANER prognostizieren, dass wenigstens BERLINS berühmte Negativ-Positiv-Dichotomie in der Praktischen Philosophie langfristig ihre Spuren hinterlassen werde.³³ Neben diesen unterschiedlich motivierten, affirmativen Tradier-Versuchen regte sich in den vergangenen Jahren jedoch auch noch immer vehemente Gegenwehr – beileibe nicht nur vonseiten der von BERLIN ursprünglich angegriffenen Kommunitaristen, sondern auch von Philosophieprofessor_innen, die fest dem liberalen Spektrum verhaftet sind. Ein besonders populärer Großangriff dieser Art auf BERLINS Erbe ist das Alterswerk von RONALD DWORKIN „Justice for Hedgehogs“, das 2011 als Opus Magnum des einflussreichen US-Rechtsphilosophen erschien. In seiner grundlegenden Intention reiht sich dieser Text DWORKINS in andere Bemühungen um eine fassbare, vermeintlich notwendige Einheit von Öffentlichem und Privatem sowie von Recht und Moral ein, die auch seitens des Neuen Realismus in Europa propagiert wird. ‚Wer hat Angst vor letzten Wahrheiten?‘, lautet die Frage beider, mit der Pragmatist_innen und weitere Postmoderne herausgefordert werden sollen (obschon denen die Replik nicht schwer fällt: ‚Wer ist mutig genug, ohne letzte Wahrheiten auszukommen, wer stellt sich brennenden Fragen der Praxis ohne die Kartenhausfundamente analytisch/synthetisch und a priori/a posteriori und ohne für die eigene herausgehobene Erkenntnispositionen zu beanspruchen?‘).

Interessanterweise hat BERLIN selbst eine zögerliche Zwischenposition in dieser Frage bezogen, unsicher nicht nur in seinem Zaudern mit dem Determinismus angesichts seiner Verwerfungen im etablierten moralischen Vokabular,³⁴ sondern noch in viel größeren Linien seines Werks entlang von ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ sowie ‚kontingent‘ und

³² Um ein ausgewogenes Beispiel herauszugreifen sei exemplarisch auf diese Anthologie verwiesen: Baum & Nichols (eds.) (2012): „Isaiah Berlin and the Politics of Freedom – “Two Concepts of Liberty” 50 Years Later“ Routledge

³³ “has been hugely influential” (Crowder 2004, Seite 64), “still the clearest source” (Christman 1991, Seite 351), „continues to dominate mainstream discussions about the meaning of political and social freedom.” (Carter 2012, §7)

³⁴ Ausbuchstabiert in dessen „Historical Inevitability“ (z. B. in Berlin 2002a, vgl. u. a. Seite 164f); vgl. Kapitel 1.1

‚notwendig‘. In dieser Arbeit versuche ich diese Linien freizulegen, um ein Gegenmodell aus dem BERLINianischen Monolith herauszuarbeiten, das, ohne dessen ambitionierte Erkenntnisansprüche auskommend, dennoch Hoffnung auf Fortschritt und Gerechtigkeit macht – ohne eine (normativ nur aus der *view from nowhere* begründbare) fixe Art zu leben vorzuschreiben und ohne der Welt als Existenzpräsupposition ein (auch empirisch uneinholbares) fixes Wesen alles Menschlichen zu verpassen.

Danksagung

So häufig sich BERNARD WILLIAMS in seinen immer charmanten, immer lesenswerten Entwürfen einer in mehreren Hinsichten als konservativ zu kritisierenden Philosophie verspekuliert hat, seiner existenzialistischen Position zur Langeweile der Unsterblichkeit³⁵ lässt sich ein Fünkchen Weisheit nicht absprechen: Erfahrungshorizonte, Wünsche und soziale Rollen sind nicht nur gesellschaftlich beeinflusst, sondern als soziale Konstruktionen auch in bestimmten Lebensaltern angelegt und teils in anderen kaum nachvollziehbar. So kommt es, dass sich Sätze, die lange Zeit den Klang einer hohlen Floskel trugen, plötzlich einem Individuum, das eine einschneidende Erfahrung gemacht hat, öffnen und ihre Bedeutung enthüllen. „Dieses Buch hätte nie geschrieben werden können ohne die Unterstützung von vielen Menschen“, ist genau so ein Satz, den ich künftig nicht mehr als nutzlose Floskel in Danksagungen überlesen kann.

Ich danke meinem Betreuer HANS-PETER SCHÜTT für das beharrliche und freundliche Zutrauen, mit dem er mich über den langen Entstehungsprozess dieser Arbeit begleitet hat, für seine Offenheit, viele Anregungen und das persönliche Vorbild einer liberalen Ironikerin. Ich danke HEINZ-ULRICH NENNEN für die unkomplizierte Übernahme des Zweitgutachtens. Ich danke JOACHIM KLENK für die

³⁵ Vortrag von Bernard Williams (1972) „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“, abgedruckt in: ders. (1973) *The Problems of the Self*, London. [Titelgebend ist der Name der 342-jährigen Elina Makropulos, eine nach Verabreichung eines Elixiers unsterbliche Figur aus der Literatur bzw. Oper.]

intensive Begleitung meiner Arbeit, für das Schreibasyl in seinem Haus auf Irland, für unzählige Autofahrten zu Bibliotheken. Ich danke MICHAEL RUDOLPH für den kontinuierlichen Gedankenaustausch seit unserem gemeinsamen Philosophiestudium und viele nützliche Hinweise. Ich danke ROBERT MICHELS für das kritische Prüfen meiner Argumente und dafür, dass er immer freundschaftlich Kontakt gehalten und uns Karlsruher, auch als sein Vorsprung in Wissen und Können eklatant wurde, unvermindert ernstgenommen hat. Ich danke mit MARC DUSSELDORP unserer ganzen Online-Lektüregruppe „Stegmüllers Erbsen“, die mir sowohl einen niveauvollen Austausch über eigene philosophischen Fragen als auch Einblicke in die Interessenslagen anderer ermöglicht hat. Ich danke den kulturpolitisch nicht hoch genug zu bewertenden Institutionen (samt durchweg freundlichem Personal) der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe, der Staatsbibliothek zu Berlin, der Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf, der Rheinischen Landesbibliothek Bonn, den Bibliotheken der FH-Köln und besonders – JANINE LEHMANN sei Dank – der Bibliothek des Instituts für Archäologie der Universität zu Köln für Obdach und geistige Nahrung. Ebenso danke ich hier anonym bleibenden Unterstützer_innen mit weitreichenden Journal-Zugängen, die mich von New York, Genf, München und Berlin aus mit Quellen versorgt haben, die mir andernfalls verschlossen geblieben wären. Ich danke meinen Arbeitgeber_innen für das Verständnis für die Belange des Promovenden, die freien Mittwoche in diversen Redaktionen, die langen Wochenenden bei der Bundeszentrale für politische Bildung / bpb. Ganz besonders danke ich an dieser Stelle RUTH RATTER, die mich in den vergangenen Jahren nicht nur quasi als Werkdoktorand im Landtag von Rheinland-Pfalz beschäftigte, sondern auch das Entstehen meiner Arbeit mit wachem Interesse und fachlich fundierter Kritik freundschaftlich begleitete. Für wertvolle stilistische Hinweise und das gründliche Abklären einer Reihe relevanter Sachverhalte danke ich herzlich PETRA BÄUMER. EIK WELKER und CHRISTOPH SCHLIMBACH danke ich für die beeindruckende Sorgfalt und geistreiche Kommentierung beim Korrigieren dieser Arbeit. NATASCHA BRÄNDLI danke ich für die freundliche Übernahme und grandiose Ausführung der Titelillustration

und, stellvertretend für alle meine Freund_innen, für das geduldige Ausharren am versprochenen Tunnelausgang meines subjektiv gott-hardesk empfundenen Dissertationsmassivs.

Aus privater Sphäre danke ich meinem Bruder PHILIPP REICK, der mir auch mit seiner beeindruckenden akademischen Erfahrung und viel inhaltlichem und sprachlichem Rat zur Seite stand. Ich danke meinem Vater WILHELM REICK, der mir von Anfang an den nötigen Rückhalt mit auf den Weg gab. Ebenso dankbar bin ich meiner Mutter JOHANNA-ELISABETH REICK, wengleich sie den Abschluss dieser Arbeit leider nicht mehr miterlebt. Meiner Partnerin LENA WEIGEL danke ich für ihre Liebe und Unterstützung, ohne die diese Arbeit vielleicht niemals zu einem Abschluss gekommen wäre.

EINLEITUNG

Berlins Themen in den Trümmern unserer Tage

Wenn es in philosophischen Beispielen um einstürzende Neubauten ging und BLIXA BARGELD unerwähnt blieb, konnten Leser_innen sich lange Zeit sicher in dem Glauben wiegen, ein Stück aus der Theoretischen Philosophie oder zumindest einem Grenzbereich wie Kausalität oder Kontrafaktizität vor der Nase zu haben. Klassisch Königsberger Einstürze bewegten die theoretische Sphäre:

„So sagt man von jemand, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es a priori wissen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a priori konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn daß die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.“³⁶

Damit räume ich nun auf. Die drei folgenden Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit von unter diversen geologischen Bedingungen einstürzenden Gebäuden vermögen hoffentlich diese etablierte Erwartungshaltung zu verunsichern, da sie nicht nur ISAI AH BERLINS Lebens-themen Freiheit und Pluralismus illustrieren, sondern die Risse in unserem Zuordnungsreflex theoretisch/praktisch gleich mit. So stelle ich in Aussicht, dass wir etwas aus diesen Einstürzen lernen können: eben nicht nur für Statik, Energieversorgung und Friedens- und Konfliktforschung, sondern auch für ein zeitgemäßes Verständnis von

³⁶ Immanuel Kant [1787] Kritik der reinen Vernunft, Riga – Seite B2 (des Band III der Weischedel-Werksausgabe)

ISAIAH BERLIN. Und BERLIN selbst, der keinen dieser drei Einstürze mehr erlebte, könnte wohl aus ihren Trümmern lesen, dass uns auch im neuen Jahrtausend noch immer seine Themen bewegen.

Einsturz 1: Als am 3. März 2009³⁷ gegen 14 Uhr Ortszeit das Historische Archiv der Stadt Köln einstürzt, erfüllt sich, wie Gutachten nun nachträglich erinnern, einmal mehr KANTs Prognose: Man hätte wissen können, dass das stete Abpumpen des beständig nachfließenden Grundwassers in der angrenzenden, 28 Meter tiefen U-Bahn-Baugrube zu einer gründlichen Ausspülung des vor allem aus Kies und Sand bestehenden Erdreichs hätte führen müssen, mit entsprechenden Wirkungen auf das Oberirdische, über dem so entstehenden Hohlraum.³⁸ Als sich die Erde an der Severinstraße 222 dann auftut und das seit Langem von Rissen gezeichnete Gebäude verschlingt, zeitigt das unmittelbar Folgen, die eben nicht nur zu Veranschaulichungen in der theoretischen Sphäre einladen: Denn es geht mit einem Schlag vieles zugleich zu Ende, das zu *vergleichen* sich, wie ich gleich zeigen werde, nicht immer anbietet.

Einsturz 2: Als am 11. September 2001 um 8:46 Uhr Ortszeit der Architekt und Städtebauingenieur MOHAMED ATTA über New York eine dazu entführte Boeing 767 mit der Flugnummer AA 11, mit zirka 700 Stundenkilometern Geschwindigkeit und knapp 40.000 Litern Kerosin an Bord in den höchsten der sieben Türme des World-Trade-Centers (WTC 1) steuert, sitzt GEORGE WALKER BUSH, den dieser Anschlag als 43. Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika treffen soll wie niemanden sonst, in seiner Limousine unterwegs zum Pressetermin an der Booker Elementary School in Sarasota, Florida. Beim Einsturz des WTC 1 um 10:28 Uhr liegt bereits sein südlicher Zwillings-

³⁷ Bei Zeitangaben greife ich in dieser Arbeit auf die international gebräuchlichste Konvention, die christliche Zeitrechnung im gregorianischen Kalender, zurück. (Die Norm DIN ISO 8601 der fallenden Schreibung JJJJMMT^{*}Thh:mm:ss ignoriere ich dagegen aus blankem Traditionalismus.)

³⁸ Dies ist nur eine plausibel denkbare Variante des bis heute juristisch nicht abschließend geklärten Vorgangs. In anderen Erklärungen werden Löchern in Schutzwänden oder bereits seit Jahren bestehenden Hohlräumen eine ursächliche Rolle für den Einsturz zugeschrieben und verschiedene Gutachter kamen bislang zu verschiedenen Erklärungen.

Turm WTC 2 in Trümmern, weil dieser um 9:03 Uhr vom United-Airlines-Flug UA 175 etwa auf der Höhe des 80. Stockwerks getroffen wurde. Anders als in Köln können wir auf KANTs Konjunktiv verzichten: ATTA und seine Verbündeten handelten absichtsvoll und wussten vermutlich genau, wie tödlich ihre Taten sein würden und wie reich an Folgen. Doch obwohl an diesem Tag in New York und bei den beiden parallel verlaufenden Anschlägen fast 3.000 Menschen sterben, wertet der öffentliche Diskurs nicht diese Toten als das eigentliche Ziel der Angriffe, sondern sind alle westlichen Medien sicher: Ziel der Anschläge war *die Freiheit an sich*.

Einsturz 3: Als sich am 11. März 2011 um 14:46:23 Uhr Ortszeit nahe der Insel Honshū das Tōhoku-Seebeben ereignet, wird Berechnungen zufolge Japan bis zu 2,40 Meter nach Osten verrückt, die Erdrotation um 1,6 Mikrosekunden beschleunigt und die Erdachse um zehn Zentimeter verschoben. Die vom Beben ausgelöste Tsunami reißt fast 20.000 Menschen in den Tod. Von den in der Folge Hunderttausenden der total oder teilweise einstürzenden Gebäude interessieren mein Beispiel nur vier: die Reaktorblöcke 1, 2, 3 und 4 von Fukushima-Daiichi,³⁹ deren Überhitzungen, Explosionen und Kernschmelzen sich zum GAU der Stufe 7 summieren.⁴⁰ Denn die freigesetzte Radioaktivität wirkt sich nicht nur auf Umwelt, Mensch und Tier aus, sondern hat auch von Windrichtung und Meeresströmung offenbar losgelöste Folgen auf Politik. Interessanterweise verlaufen die politischen Reaktionen auf diesen Fallout nämlich in verschiedenen Gesellschaftssystemen

³⁹ Insgesamt ereigneten sich laut japanischer Atomaufsichtsbehörde zeitgleich an elf Reaktoren Störfälle, allerdings kam es in Fukushima-Daini, Onagawa, Tōkai und an der Wiederaufbereitungsanlage Rokkasho nicht zu derart verheerenden Folgen wie an diesen vier der sechs Anlagen von Fukushima-Daiichi.

⁴⁰ Stufe 7 ist in INES (International Nuclear and Radiological Event Scale) die Höchsthstufe „Major accident“. Auch wenn die japanische Atomaufsichtsbehörde NISA (Nuclear and Industrial Safety Agency) den zuständigen Kraftwerksbetreiber Tepco (Tokyo Electric Power Company) wegen Unregelmäßigkeiten bei seinen Messung ermahnte und anfangs niedrigere Einstufungen vorschlug, veröffentlichte Tepco immerhin Messwerte, die teils eine zehntausendfach erhöhte Strahlenkontamination (z. B. im ins Meer austretenden Kühlwasser) dokumentieren. Noch 2015 können weltweit radioaktive Stoffe nachgewiesen werden, die 2011 in Fukushima emittiert wurden.

weltweit äußerst unterschiedlich ab. Vielleicht weil – anders als bei den erwähnten Einstürzen in New York und Köln – in Fukushima streitig bleibt, ob man „hätte wissen können“: Lag ein technischer Fehler in der Ausführung vor oder ist die absolute Sicherheit in der energetischen Nutzung von Radioaktivität auf Dauer als Illusion demaskiert? Und auf einer anderen Ebene von Technik fragt sich: Unterscheiden sich auf Liberalität und Pluralismus hin organisierte Kulturen und ihre Entscheidungssysteme in dieser Drucksituation von anderen? Wie kam es zu Japans „weiter so“, warum zum „Ausstieg aus dem Ausstieg aus dem Ausstieg“ im fernen Deutschland?

*

Zu 1: Was im Kölner Untergrund verschwand, könnte inventarisiert werden. Unmöglich erscheint mir im Anschluss an BERLIN aber, die ausgewiesenen Verluste (und sei es nur untereinander) nach universalistischen, überzeitlichen und kulturunabhängigen Kriterien zu gewichten: Auf welcher einheitlichen Skala sollten nämlich die Verluste eines Teils der Dokumente einer Stadt mit antiken Wurzeln, der Handschriften von ALBERTUS MAGNUS, des Archivs des Investigativjournalisten GÜNTER WALLRAFF, des Nachlasses des Kölner Oberbürgermeisters KONRAD ADENAUER, aller Arbeiten HEINRICH BÖLLs und des Hanse-Protokollarchivs dargestellt werden? Selbst wenn wir, gestützt auf die neuesten Ansätze der philosophischen Forschung zu Sprechakt, Bedeutung und Interpretation, eine (für wen und welchen Zeitraum gültige?) Kulturgüterskala konstruieren könnten, die die politische, moralische, historische und ästhetische Bedeutung zumindest für diese verlorenen *Texte*⁴¹ angemessen gewichten könnte: Wie wären dann 30

⁴¹ Natürlich handelt es sich außerhalb meines Beispiels zumeist nur um die originalen physischen Träger der Texte, aber nicht alles war kopiert oder digitalisiert. Die offiziellen Schadensschätzungen gehen zudem davon aus, dass nur fünf Prozent des Archivs dauerhaft verloren sein werden. Der Großteil des Bestands wurde zwar durch den Einsturz leicht bis schwerst beschädigt, aber in den Monaten darauf geborgen, in fremde Archive verbracht und wird voraussichtlich in den kommenden 30 bis 40 Jahren weitgehend restauriert werden können. Weniger optimistischen Einschätzungen zufolge wurde unter der Last des Schutts allerdings viel Papier vom Sand so fein zermahlen, dass trotz der Bergung des Materials eine physische Rekonstruktion zu Seiten oder gar Büchern in vielen Fällen unmöglich bleiben

Regalkilometer Archivmaterial zu verrechnen mit der vom Einsturz zugleich erzeugten Obdachlosigkeit von 36 Anwohner_innen?

Die für die Wirkungen seismischer Auslöser erdachte Richterskala scheidet bereits für monetäre Abwägungen aus, erst recht wenn es darum geht, zudem menschliche Gefühle wie Angst und Entsetzen abzubilden (obschon hier höhere Messwerte noch korrelieren dürften). Doch kann man sich sinnvoll vorstellen, alle *möglichen* weiteren physikalischen, biologischen, psychologischen, politischen Skalen mit unter die Richterskala zu mixen, um *all in one* abzubilden? Ist eine solche *unified theory* anzustreben, die Richterskala, PH-Wert, UNDP-Human-Development-Index HDI, Helligkeit in Candela, Maslows Bedürfnispyramide, Druck in Pascal, Kragenweiten in Zentimeter, Radioaktivität in Becquerel, prädikatenlogische Wahrheitswerte bivalent und Speiseeissorten nach Marktanteil planvoll integriert und für alle Fälle im Voraus schichtet, lexikalisch vorordnet, operationalisiert? Falls dieser Quatsch mit Soße noch möglich wäre: Wie hätte dann eine solche Skala auszusehen, damit dort zu den 30 Regalkilometern und den 36 Obdachlosen die vom identischen Ereignis gezeitigten abrupten Enden der Leben des 17-jährigen Bäckerlehrlings KEVIN K. und des 24-jährigen Designstudenten KHALIL G. gewichtet werden können? Geht es diesem als Frage nach den Grenzen der *Kommensurabilität* gekleideten Einwand dabei um mehr als um ein Tabu⁴²? Geht es um mehr als eine Verteidigung einer Spielart des Konzepts „*intrinsischer* Werte“, die auf *Heiligkeit* oder sonstwie *Transzendent(al)es* rekurriert? Ja, denn es geht ihm um die sachliche Klärung, ob es abseits aller statthaften Pietätsfragen überhaupt plausibel sein kann, eine solche univer-

wird.

⁴² Konkret meine ich jenes Tabu, welches besonders in unserem Kulturraum aus den nationalsozialistischen Versuchen der Markierung und Auslöschung unwerten Lebens (hunderttausende Morde gemäß T4-Erlass, Aktion 14f13 und später Aktion Brandt, Zwangssterilisationen nach dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 14. Juli 1933, die Medizinverbrechen um Josef Mengele und das „Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik“ und schließlich insgesamt Shoa, Porajmos und alle menschengruppenfeindlich motivierten, organisierten NS-Massenmorde) mit absoluter Berechtigung kontingent erwachsen ist.

selle Vergleichbarkeit für Modelle der Philosophie auch nur zu stipulieren. Würde uns also die Antwort der MÜNCHNER RÜCK auf die Frage nach der Vergleichbarkeit der Verluste durch den Einsturz des Kölner Stadtarchivs *philosophisch* weiterbringen? Oder ist das Beste, was wir von der Versicherungsmathematik erwarten dürfen, blanker Nominalismus plus Stochastik? (Und wer will von akademischer Philosophie mehr erwarten?)

Selbst für die vermeintlich belastbare physikalische Welt *legt* das BUREAU INTERNATIONAL DES POIDS ET MESURES sein „Système international d’unités“ nur *fest*. Und dieses „SI“ stellt seine derzeit aktuellen Basiseinheiten Meter (m), Kilogramm (kg), Sekunde (s), Ampere (A), Kelvin (K), Mol (mol) und Candela (cd) auch nur nach allein *praktischen* Gesichtspunkten und *willkürlich* dezimalistisch als Gefüge von verhältnismäßig einfach zueinander in Beziehung setzbaren Skalen zusammen. Der Jahrhunderte währende und noch andauernde Verhandlungsprozess über die zugrunde liegenden SI-Konventionen verschleiert dabei weder die Abhängigkeit der so *erzeugten* Kohärenz dieser Skalen von diversen Naturkonstanten noch die entsprechende Relativität zu Erdumfang oder Rotationsgeschwindigkeit dieser in jedem Fall irdischen Maße (zunächst als kontingente (wie eben anfänglich der zehnmillionste Teil eines Meridianviertels als „Meter“ oder der Kubikzentimeter Wasser bei einer exakten Kombination von Temperatur und Druck als „Gramm“), bevor sich dann später nominalistische Musterdefinitionen (wie der in Platin gegossene Urmeter) durchsetzen).

Die Geschichte der SI-Basiseinheiten kann daher als geistige Aufwärmübung dienen, als Hampelmann für die Sichtweise, dass sogar für jenen Teil unserer geteilten Welt, für dessen Erfassung wir naturwissenschaftlich-technische Zugriffsweisen als prädestiniert ansehen, weder das Relative noch die Kontingenz umgangen werden können. Dennoch mag in dieser oberflächlichen Betrachtung (eben weil sich m, kg, s, A, K, mol und cd auf ein Dezimalmaß trimmen und manche Abhängigkeiten gut beschreiben lassen) die Hoffnung bestehen bleiben, dass sich hier eine *verbindliche* Art von Kohärenz erkaufen lässt. Aber dort, wo die Gegenstandsbereiche von Theoretischer und Praktischer Philoso-

phie noch deutlicher überlappen, wo Ursachen und Gründe mit der Perspektive des Beschreibenden changieren wie die Anmutung des Ölfilms auf einer Pfütze, ist weit mehr Aufwand zur Konstruktion einer solchen Hoffnung vonnöten – wie das Kapitel 2 entlang BERLINS weltgewandter Intuitionen zum Pluralismus zeigen wird. Sollte meine ins Arbiträre ausgerichtete Sichtweise hilfreich sein, sollte mein Paradigmen-Hampelmann zum Bewusstsein einer (weit über KANTs Konstruktivismus hinaus) gemachten Welt führen, stellt sich natürlich die Frage, wie wir uns dann in dieser von vielen Zufälligkeiten vorbereiteten Welt einrichten sollen: Wie können Entscheidungen, Handlungen oder Wünsche als rational oder vernünftig kategorisiert oder gar als davon abweichend kritisiert werden, wenn es keine entsprechende Skala (unabhängig von uns, unserer Kultur, der zufällig aktuellen historischen Situation und ihnen eingeschriebenen Machtverhältnissen) *gibt*, wenn Motive, Gründe, Rationalisierungen, Reize, Gebräuche, Paradigmen einheitslos auf diverse und inkommensurable Systeme hin ausgerichtet bleiben, weil sie sich nachhaltig der Integration in eine einheitliche, eineindeutige, konsistente Superskala sperren, sich semantisch verweigern?

Ganz gleich, mit welcher entweder dürftig oder opulent besetzter Ontologie dieser Frage im Kapitel 2 begegnet werden wird – unsere situative Notwendigkeit in individuellen und sozialen Praxen zu handeln, kurz: unsere Lebensformen, löst sie nicht auf. Denn auch wenn es diese Super-Skala nicht geben kann, entlässt uns das nicht im selben Zuge aus der Verantwortung: ZENONS Esel verhungert nur in der theoretischen Annahme zwischen den gleichfernen, gleichgroßen Heuhaufen. In unserer Praxis sitzen wir westlichen Individualisten dickbäuchig in doppelter Kontingenz, *the show must go on* summend.

Und unser sattes Weiterleben hat Folgen: auch darauf, wie wir über Gründe und Rationalität denken sollten (siehe dazu Kapitel 2.5).

*

Zu 2: Die Einstürze vom 11. September 2001 als Angriff auf einen Wert zu lesen, ist eine interpretative Verengung der Ereignisse, die es schon wegen ihrer Popularität zu hinterfragen gilt. Lässt sich 9/11 lesen als Angriff auf die Freiheit, zu leben wie es einem gerade in den Sinn

kommt? Jedenfalls nicht: als Angriff auf die Freiheit, ein gottgefälliges Leben zu führen, unbehelligt von imperialistischer Unterdrückung und kapitalistischer Manipulation. Zwischen diesen Freiheiten herrscht das globale Knirschen, dessen zahlreiche Samples unser massenmediales Archiv seit 9/11 so anwachsen haben lassen: Grausamkeit und orange-farbene Overalls, auf allen, asymmetrischen Seiten. Wie zerknirschend *metaphysisch* auch die Gegenwehr auf den vermutlich richtig interpretierten physischen Angriff eines Werts angegangen wurde, erhellte, zumindest im Raum der politischen Rhetorik, dass BUSH (nachdem sein Ultimatum zur Auslieferung des Al-Qaida-Anführers OSAMA BIN LADEN nicht fruchtete) sehr diffus seinen „War on Terror“ erklärte – adressiert an etwas, das er ein halbes Jahr später mit der *Achse des Bösen* in Verbindung brachte. Viele Ereignisse der Zeit seit dem 11. September 2001 widersetzen sich auch deshalb nicht Interpretationen, die sie in einem Kontinuum erzählen, für das auch die ungerichtete Heftigkeit BUSHs bei der Verteidigung der Freiheit seiner Landsleute eine wesentliche Koordinate einnimmt. So ist es innerhalb eines nicht allzu verschwörungstheoretischen Narratives möglich, zwischen einem Afghanistankrieg mit Schätzungen zufolge 40.000 bis 70.000 Toten (darunter einige Hochzeitsgesellschaften), der unter Vorspiegelung falscher Tatsachen initiierten und militärisch geführten Destabilisierung des Iraks, dem im FEINSTEIN-Report⁴³ gut dokumentierten Bruch der Regierenden der USA mit den Genfer Konventionen und den unveräußerlichen Menschenrechten⁴⁴, einem weltweiten Wandel der Rah-

⁴³ Senatorin Dianne Feinstein legte den ursprünglich als top secret eingestuften Report im Dezember 2014 mit dem US-Kongress auch der Weltöffentlichkeit vor: Feinstein, Dianne (2014), Committee Study of the Central Intelligence Agency's Detention and Interrogation Program; URL = <http://www.intelligence.senate.gov/study2014/sscistudy1.pdf>

⁴⁴ Wie sie seit Unterzeichnung in der KSZE-Schlussakte in Helsinki am 1. August 1975 verabredet waren. Fraglos hatten aber bereits im Vorfeld von Feinsteins Veröffentlichung (über hundertfaches Waterboarding Einzelner etc.) die fotografisch in dem Lager Abu Ghuraib facettenreich erfasste Folter, das Operieren von US-staatlicher Gewalt im rechtsfreien Raum oder die juristische Konstruktion von Sperrbezirken wie mit Erlass und Anwendung einer Lex Guantanamo Anlässe für die Befürchtung geliefert, dass einer angeblichen Freiheit gerade viel geopfert wurde.

menbedingungen des Zusammenlebens von Kevin und Khalil, dem Nahostkrieg des Islamischen Staates und seiner Enthauptungsfilme, den „Charlie“-Morden in Frankreich und den „Pegida“-Demonstrationen in Deutschland einen Zusammenhang herzustellen, in dem unterschiedliche Protagonisten auf die Richtigkeit ihrer Lesart des Begriffs *der* Freiheit pochen (vgl. Kapitel 1).

Viele politische Kommentator_innen sind sich inzwischen sicher, dass die von BUSH begonnene Verteidigung der Freiheit das liberale Wertegefüge seiner Gemeinschaft durch neue Gesetze und Vorschriften (Zunahme an Überwachung, Kontrollen und Bestimmungen mit Folgen für ein zunehmend misstrauisches, verunsichertes geistiges Klima) stärker beschnitten hat, als es der Angriff von außen allein vermocht hätte.⁴⁵ Sichtbar wurde das für viele 2013 in den Enthüllungen zum Ausspähprogramm „PRISM“ der US-amerikanischen National Security Agency (NSA) durch deren ehemaligen Mitarbeiter EDWARD SNOWDEN, den Journalisten GLENN GREENWALD, die Filmmacherin LAURA POITRAS und die Allianz von (remember *Watergate*) „Washington Post“ mit „The Guardian“, „Der Spiegel“ und „The New York Times“. Denn durch die von den Enthüllungen ausgelöste Empörungswelle sah sich der inzwischen amtierende Präsident der USA BARACK HUSSEIN OBAMA II. am 7. Juni 2013 zu diesem Statement genötigt: „I think it’s important to recognize that you can’t have 100 per cent security and also then have 100 per cent privacy and zero inconvenience.“⁴⁶ Eben diesen *Konflikt von Werten* hatte auch der Frei-

⁴⁵ Richard Rorty prognostizierte diese Entwicklung bereits am 17.09.2001 in seinem Beitrag für *Die Zeit* „Die Militarisierung Amerikas“ und bestätigte das Eintreffen seiner Befürchtung bezüglich „new restrictions on civil rights“ in späteren Interviews (z. B. in: Eduardo Mendieta (2006) *Take care of freedom and truth will take care of itself*, Stanford; Seite 115. Vgl. auch: Carolin Emcke: „Trauern“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 24./25. Januar 2015, Seite 5. Ähnlich diskutiert dies „der Freitag“ für Deutschland nach Absage des Braunschweiger Karnevals und der Komplettsperrung Bremens wegen Terrorwarnungen (vgl.: Ulrike Baureithel: „Unser höchstes Gut ist Freiheit, absolute Sicherheit gibt es nicht“, *der Freitag* 10/2015 5. März 2015, Seite 1).

⁴⁶ The White House, Office of the Press Secretary, Statement by the President, 07. June 2013, online verfügbar als: URL = <www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/06/07/statement-president> In die Medien schaffte es bereits der

heitskämpfer ISIAH BERLIN in seinen Überlegungen zum *Pluralismus* bedacht. Sieht man darüber hinweg, wie lausig OBAMAs Erklärung gerade für einen Harvard-Law-Staatsrechtler und Friedensnobelpreisträger auf politischer Ebene ist, gerät hier nämlich die ständig ange-rufene Freiheit aus dem Blick und drängen sich vielmehr Fragen zum Pluralismus auf: So ist es kinderleicht, BUSH versus BIN LADEN als antipodische Monisten auszuspielen, um sich in „Freiheit stirbt mit Sicherheit“-Proklamationen zu ergehen. Will man BERLINS Vermächtnis aber gerecht werden, darf man nicht vergessen, dass es keine neuere Erkenntnis ist, dass auch das Gegenteil sinnvoll proklamiert werden kann: „Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine Kräfte auszubilden, noch die Früchte derselben zu genießen; denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit.“⁴⁷ Anspruchsvoller in Theorie und Praxis erscheint es mir daher, aus gegebenem historisch-kulturellen Material einen konzeptuellen Rahmen pluraler Werte begrifflich zu entwickeln, der in zu bestimmenden Grenzen systemische Neutralität gegenüber dem Spannungsverhältnis individueller und kultureller Ideale garantiert (siehe Fazit, Perfektionismus).

*

Zu 3: Das Epizentrum des Bebens der Stufe 9 liegt über hundert Kilometer vor Japans Küste, viele Kilometer unter dem Meer. Dass seine Auswirkungen die ganze Welt, nicht nur physisch, bewegen, liegt an den Filmsequenzen, Fotografien und Messwerten aus dem in direkter Folge havarierten Fukushima. Woran aber liegt es, dass diese Bilder und Daten so unterschiedlich gesehen werden, dass sie gegenläufige

Folgesatz Obamas nicht mehr: „We’re going to have to make some choices as society.“ (vgl. Fazit, Deliberative Demokratie)

⁴⁷ Wilhelm von Humboldt [1792], „Idee zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“, Seite 134 der Akademieausgabe bzw. Band 1, Seite 95 in: Humboldt 2010. – Kein Einspruch dazu von Isaiah Berlin: „Men who live in conditions where there is not sufficient food, warmth, shelter, or the minimum degree of security, can scarcely be expected to concern themselves with freedom of contract or of the press.“ (Berlin 2002a [1969], Seite 34) Im Kapitel 1 werde ich analog hierzu den Fall betrachten, dass sich Kausalität und Handlungsfreiheit ebenfalls gerade nicht wechselseitig ausschließen, sondern einander erst einen Sinnhorizont etablieren.

Entwicklungen hervorrufen? 8.000 Kilometer entfernt von Japan, am anderen Ende der eurasischen Platte, gehen fast alle deutschen Medien ausführlichst auf den GAU ein, im Fernsehen folgt Sondersendung auf Sondersendung. Erklärerexperten wie Physiker SEBASTIAN PFLUGBEIL und Journalist RANGANATHAN GREGOIRE YOGESHWAR zeichnen finstere Szenarien, sagen: Niemand weiß Genaueres, aber: au Backe! Kein Wunder, dass die umgehend von der Bundesregierung berufene Ethikkommission „Sichere Energieversorgung“ am 30. Mai 2011 in ihrem Schlussbericht feststellt:

„Die Risiken der Kernenergie haben sich mit Fukushima nicht verändert, wohl aber die Risikowahrnehmung. Mehr Menschen ist bewusst geworden, dass die Risiken eines großen Unfalls nicht nur hypothetisch vorhanden sind [...]. Somit hat sich die Wahrnehmung eines relevanten Teils der Gesellschaft an die Realität der Risiken angepasst.“⁴⁸

Und so wird der ursprüngliche Atomausstieg (die rot-grüne Novelle des Atomgesetzes von 2002), der am 28. Oktober 2010 zunächst noch durch eine schwarz-gelbe Laufzeitverlängerung um acht bis 14 Jahre aufgeschoben worden war, am 14. März 2011 zunächst per dreimonatigem Moratorium (von dem wir dank einer ungeschützten Äußerung des damaligen Bundesministers für Wirtschaft und Technologie wissen, dass es wenigstens ein offenes Ende haben sollte) und dann am 30. Juni 2011 offiziell durch Beschluss des Bundestags zum „13. Gesetz zur Änderung des Atomgesetzes“ wieder zum Ausstieg.⁴⁹

⁴⁸ Klaus Töpfer et al. (2011): „Deutsche Energiewende – Ein Gemeinschaftswerk für die Zukunft“, Berlin; Seite 11 – der Bericht empfiehlt einen stufenweisen Ausstieg aus der Kernkraft innerhalb von rund zehn Jahren, weil sich die Kommission sicher ist, „dass in Deutschland die Möglichkeit besteht, die Kernenergie durch risikoärmere Technologien ökologisch, wirtschaftlich und sozial verträglich zu ersetzen.“ (Seite 15) online verfügbar unter der URL = <http://www.bmbf.de/pubRD/2011_05_30_abschlussbericht_ethikkommission_property_publicationFile.pdf>

⁴⁹ vgl. § 7 „Genehmigung von Anlagen“ des „Gesetz über die friedliche Verwendung der Kernenergie und den Schutz gegen ihre Gefahren“; online verfügbar als URL = <www.gesetze-im-internet.de/atg_7.html> (zuletzt abgerufen am 20.3.2015)

Zumindest im Resultat ähneln dem die zeitgleichen Debatten in der Schweiz, in Spanien und in Belgien, wo jeweils ebenfalls ein Ausstieg aus der Atomenergie beschlossen wird.

Nicht so in Japan: Die Medien vermeiden hier jede Dramatisierung. Ihr Fokus liegt auf den Opfern, Schuldzuweisungen unterbleiben. Zwar entsteht ein Energieentwicklungsplan ohne Atomstrom, dieser findet aber am 14. September 2012 keine parlamentarische Mehrheit.⁵⁰ Bei den Wahlen (Unterhaus 2012, Oberhaus 2013) senden die Japaner_innen dann mit der Liberaldemokratischen Partei Japans jene Kraft aus der Opposition in Regierungsverantwortung, die über Jahrzehnte sehr effizient für den Ausbau der Atomkraft wirkte.⁵¹ Der neue Premierminister SHINZŌ ABE legt 2014 entsprechend einen Versorgungsplan vor, der Kernenergie als langfristige Komponente neben regenerativen und fossilen Trägern einpreist.⁵² Lässt sich das Festhalten am Atomstrom im Angesicht der nuklearen Katastrophe rein ökonomisch erklären? *Too big to fail?* Mit 24,9 Prozent liegt der atomare Anteil der japanischen Elektrizitätsproduktion⁵³ unterhalb des Anteils erneuerbarer Energien in Deutschland zur gleichen Zeit. Das in Japan fehlende Endlager kann ebenfalls nicht als Grund angeführt werden – dieses ungelöste Problem fordert weltweit alle Atomprogramme bislang identisch und ohne vorzeigbare Resultate. Wie erklärt sich also die Differenz?

Fragt man dazu einen Grenzgänger zwischen den Kulturen, wie den Schweizer Dichter und Romancier ADOLF MUSCHG, der seit den frühen 1960er Jahren immer wieder als Professor für Literaturwissenschaft in Japan lebte, erhält man historisch ausholende Erklärungen. In seinem Essay „Japan und die Katastrophe“ vergleicht MUSCHG den Umgang der japanischen Gesellschaft mit Fukushima mit Mustern, die früher in der insulanen Geschichte angelegt sind, u. a.: „Fukushima war

⁵⁰ vgl. Detlef Rehn „Energiepolitik Japans – Abschied von der Kernkraft?“, in: Raimund Wördermann & Karin Yamaguchi (eds.) (2014) *Länderbericht Japan – Die Erarbeitung der Zukunft*, Bonn, Seite 303.

⁵¹ vgl. ebd. Seite 303f

⁵² vgl. ebd. Seite 305

⁵³ vgl. ebd. Seite 303

ein Familienunglück, wie der Zweite Weltkrieg. Man zahlt dafür, man leidet darunter, man büßt schweigend.“⁵⁴ Eine nach westlichen Maßstäben nicht nachvollziehbare Kombination von Taktgefühl, Scham und Tugend bilde, so MUSCHG, den in Jahrhunderten gewachsenen kulturellen Untergrund sowohl für Selbstachtung als auch für Kommunikationsgewohnheiten der dort sozialisierten Menschen:

„Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen⁵; der Satz Wittgensteins gehört zu den japanischen Hausregeln. Auch für die klassische Psychoanalyse – kein Wunder, dass sie in Japan nie heimisch wurde – gehen Konflikte durch sprachgebundene Bearbeitung nicht weg, man lernt nur – bestenfalls – mit ihnen zu leben. (...) Das Individuum ist ohnehin nicht das Maß aller Dinge; und in japanischen Formen der Seelentherapie wird ihm eben dies eingeschärft. In Konfliktsituationen der Gemeinschaft aber gilt, dass man ihnen die Chance geben muss, auf quasi-natürliche Art zu verschwinden – woran man sie durch Reden und Bereden nur hindern würde.“⁵⁵

Anhand von popkulturellen Manga-Studien erhellt MUSCHG dann, dass sich Japan in der Nachkriegszeit (nach dem Faschismus, nach zwei Atombombentreffern) seine Ehrenhaftigkeit gerade zurückerobert hätte, indem es die „Umwidmung der Kernenergie zur Friedenskraft“ vollbracht habe – unter all den „psychosozialen Imperativen“, zu denen auch das „Stillschweigen über ‚Hiroshima‘“ zähle.⁵⁶ Die Schrecken der Vergangenheit seien mit einer „neuen, optimistischen Legende überschrieben“ worden (jene der technischen Machbarkeit), und MUSCHG gibt zu verstehen, dass zumindest er „begreift, warum Japan auch nach Fukushima an ihr festhalten möchte“.⁵⁷ Die aktuellen

⁵⁴ Adolf Muschg: „Japan und die Katastrophe“, in: Raimund Wördermann & Karin Yamaguchi (eds.) (2014) *Länderbericht Japan – Die Erarbeitung der Zukunft*, Bonn, Seite 30

⁵⁵ ebd. Seite 32

⁵⁶ vgl. ebd. Seite 35

⁵⁷ ebd. Seite 37

Konflikte in der Außenpolitik Japans, sei es mit China oder Nordkorea, liest MUSCHG entsprechend als reine Ablenkung von der offenen Wunde Fukushima, um die schweigende Nation zu einen.

MUSCHGs gute Antwort versetzt der Hoffnung einen Dämpfer, grundlegende philosophische Streitfragen wie zu Monismus versus Pluralismus oder zu Liberalismus versus Kommunitarismus könnten tatsächlich als Erklärmuster für realpolitische Gemengelagen des globalen Dorfs hinreichen. MUSCHGs an Zwischentönen reiche Analyse führt stattdessen in die Konkretionen des historisch Gewachsenen – Wahrnehmungs- und Deutungsraster inbegriffen. Auch ohne kulturunabhängigen Standpunkt lässt sich somit festhalten, dass neben den kollektiven Erfahrungen auch die politischen Umgangsformen von Kommunikation und Partizipation zwischen Japan und Deutschland sehr verschieden sind: Nicht zufällig betont der oben angeführte Abschlussbericht der deutschen Ethikkommission auf fast jeder Seite Mitsprache, Bürgerbeteiligung und Partizipation als *Movens* und Methode der Energiewende. Laute Parolen (aus Wackersdorf, dem Wendland und von den vielen weiteren Castor-Blockaden) hatten hier vorgebahnt, was im redseligen Deutschland kulturell ohnehin anders als in Japan angelegt war. (vgl. Fazit, Perfektionismus und Deliberative Demokratie)

Forschungsfragen

Gleichermaßen philosophische wie historische und sogar sozialpolitische Fragestellungen ergeben sich aus den Lebensthemen ISAAH BERLINS. Sie sind in den vergangenen knapp 70 Jahren überaus facettenreich von Philosoph_innen und Historiker_innen unterschiedlichster Couleur ausgiebig und kontrovers diskutiert worden: Worin bestehen BERLINS Konzepte ‚negative Freiheit‘ und ‚objektiver Pluralismus‘, worauf baute BERLIN auf, wie wurden seine Ideen von unterschiedlichen Lagern rezipiert, interpretiert und weiterentwickelt? Vermag BERLINS Freiheitsanalyse zwischen den Lagern der Liberalen und der Kommunitaristen zu vermitteln oder reproduziert er die Camps nur in

neuer Polemik? Gibt das Konzept der ‚negativen Freiheit‘ zu der Hoffnung Anlass, unsere Vorstellung von Freiheit in einem politischen Sinn zu klären? Auch philosophisch? In welcher Weise kann ein Pluralismus als ‚objektiv‘ aufgefasst werden? Und nutzt oder schadet das? Welchen Punkt kann BERLIN mit seinem Beitrag in der Ethik gegen den Monismus machen? Und ganz zentral: Wie ist das Verhältnis der beiden Konzepte ‚negative Freiheit‘ und ‚objektiver Pluralismus‘ zueinander? Führt die Anerkennung des Pluralismus – so zwingend wie BERLIN in allen einschlägigen Arbeiten zu dieser Frage argumentierte⁵⁸ – zu einer Untermauerung des Liberalismus auf Basis des Konzepts der ‚negativen Freiheit‘? Oder schließen sich – wie JOHN GRAY wiederholt zu zeigen versuchte⁵⁹ – diese Positionen nachgerade logisch aus? Oder existiert zwischen den beiden Positionen nur ein psychologisch und politisch spannungsreiches Verhältnis, während sie für Logik und Philosophie (hier verstanden als eine von Platon herrührende Denktradition) in völlig neutraler Relation bestehen?

Mein Beitrag ordnet diese Fragen und Positionen, markiert die philosophisch interessanten Konfrontationslinien und zeichnet deren historischen Verlauf nach, um eigene Vorschläge für ein besseres Verständnis der zugrunde liegenden Probleme für die Zukunft zu entwickeln. Im Verlauf meiner Analyse der ‚negativen Freiheit‘ werde ich zeigen, ab welcher Grenzmarke es Analytische Philosoph_innen mit der Verfeinerung von BERLINS Grundidee zu übertreiben beginnen und weshalb sogar Liberale BERLINS Konzept einer inhaltlichen Revision unterziehen sollten. Ebenso werde ich für das Konzept des ‚objektiven Pluralismus‘ eine Lesart entwickeln, die sich zumindest vom philosophischen Duktus und der politischen Rhetorik BERLINS deutlich distanziert (indem sie insbesondere den Charakter des Objektiven relativiert). Vorausgeschickt sei dem meine Versicherung, dass sich meine durch die breite Fachdiskussion informierten Modifikationsvorschläge in einer BERLINS Intentionen wohlwollenden Weise vollziehen – im klassischen Sinn einer „rationalen Rekonstruktion“.

⁵⁸ vgl. z. B. Berlin 2002 [1958], Seite 216

⁵⁹ vgl. z. B. Gray 1998, Seite 27

Methodologische Vorüberlegungen

Obschon die Philosophie weit entfernt der Ordnung einer axiomatischen Wissenschaft angelegt ist, werde ich – allein zur Verbesserung der Kommunikation zwischen Autor und Rezipient_in dieser Arbeit und um den Preis, den Witz zu erklären – vor Beginn der anstehenden Untersuchungen die zentralen Überlegungen zu den den Forschungsfragen angemessenen Methoden explizieren, ohne durch die daraus möglicherweise resultierende Anmutung von exakter Wissenschaftlichkeit den (über Defizite des Autors hinaus) epistemisch limitierten Status dieser Arbeit verschleiern zu wollen. Im weiteren Verlauf dieser Überlegungen wird nämlich deutlich werden, dass es sich hierbei – nicht ohne Ironie in RORTYs Sinne – um tentative Konstrukte handelt, die sich nur so weit ernst nehmen, wie es den Erkenntnisweg interessant macht.⁶⁰

Eine überschaubare Aufgabe dieser Arbeit besteht darin, zwischen zwei Subdisziplinen der Philosophie zu vermitteln: Freiheit als Kategorie der Relation Mitglied und Gemeinschaft ist ein zentrales Thema der *Politischen Philosophie* (und in der Politikwissenschaft der Politischen Theorie, die in dieser Arbeit als echte Schnittmenge betrachtet und behandelt wird). Dagegen: Die prinzipiell harmonische Einheit „des Guten“ zu behaupten oder im Gegenteil für eine Pluralität der Werte (die vielleicht sogar heterogen, unvereinbar, konfliktrichtig oder jeder rationalen Basis für Vergleiche entzogen sein mögen) zu

⁶⁰ In dieser Hinsicht stimme ich also mit Skinner 2009 überein, wenn er sich im Kontext seiner sprechakttheoretischen Ideengeschichte fragt, wer schon absolute Gewissheit für eine Textinterpretation fordern wolle (vgl. Seite 16). Gerade angesichts dieser Einschätzung, erscheint mir Skinners Hoffnung (durch belegeweise Rekontextualisierung Texte als Handlungen innerhalb eines ursprünglichen Handlungsrahmens *einer* richtigen Interpretation zuführen zu können) allerdings als zu optimistisch. Daher meine Rede von „tentativ“ – anders als Skinner werde ich nicht versuchen herauszuarbeiten, was „etwas“ eigentlich oder ursprünglich *bedeutet*, sondern mich darauf beschränken, aus heutiger Perspektive interessante, also nützliche Vorschläge zur Interpretation zu entwickeln, die *vor Revision nicht gefeit* sind. Entgegen kommt mir dabei Skinners holistischer Ansatz, als das untersuchenswerte „Etwas“ nicht isolierte Begriffe, sondern ganze Vokabulare im Kontext ihrer diskursiven Verwendung aufzufassen.

argumentieren, sind Scharmützel, die im subdisziplinären Rahmen der *Ethik* ihre Austragung finden. Dass sich diese Arbeit im Folgenden also sowohl einem Thema der reinen, praktischen Philosophie als auch einem weiteren, disjunkten der angewandten Philosophie zuwendet, hat punktuell auch Auswirkungen auf die Art des Fragens und somit im weitesten Sinne auf die Methoden. Dass diese Arbeit in zwei benachbarten Subdisziplinen ihre Themen findet, ist aber in mehrfacher Hinsicht gedeckt: Nicht nur lieferte uns bereits BERLIN in seinem epochalen Text von 1958 „Two Concepts of Liberty“ – einem Grundlagentext der Politischen Philosophie von heute – im Schlusskapitel „The one and the many“ eine folgenreiche Neubeschreibung der Theorie der Werte, mit der er der Ethik einen Pflock pro Wertepluralismus einschlug, an dem später ebenso Liberale⁶¹ wie Kommunitaristen⁶² zu rütteln versuchten, sondern plädierten ganz explizit auch beispielsweise BERLIN und BERNARD WILLIAMS wiederholt dafür, die Politische Philosophie als Teil der Ethik zu begreifen. Das ist meines Erachtens sehr plausibel, da sich die Subdisziplinen der Philosophie eher durch ihre Fragestellungen und Themen als durch ihre Methodik unterscheiden. Denn methodisch greifen alle Subdisziplinen auf das (je nach Schule etwas anders austarierte) Repertoire von Erzählen, Behaupten, Plausibilisieren, Kontextualisieren und die kleinen Instrumente der Logik zurück, so begrenzt deren Reichweite auch ist.⁶³

Eine an der Überbrückung dieser schmalen (Sub-)Disziplinenkluft gemessen raffiniertere Herausforderung besteht dagegen in der

⁶¹ vgl. exemplarisch Dworkin 2011, S 14

⁶² Michael Sandel etikettiert 1984 „Two Concepts of Liberty“ zwar gerade wegen seines uneinlösbaren Anspruchs auf die Pluralität menschlicher Werte als „perhaps the most influential essay of post-war political theory“ (Seite 7), zeigt sich darüber aber alles andere als glücklich. Entweder möchte er aus Berlin einen Relativisten machen, der darum nicht mehr entschlossen für einen Wert eintreten kann, oder einen echten Pluralisten, der nicht länger für den Liberalismus Partei ergreifen kann (vgl. Sandel 1984, Seite 8). Auf den Kommunitarismus gehe ich in Kapitel 1.2 ein, die Relativismusfrage diskutiere ich in 2.5 und die vermutete Unverträglichkeit von Liberalismus und Pluralismus in 3.2.

⁶³ Für weiterführende, metaphilosophische Überlegungen zu den verschiedenen Strategien des Behauptens, Erzählens und Erziehens siehe Hampe 2014.

konkreten methodologischen Vergewisserung ihrer Erkenntnismöglichkeiten das *philosophische* versus das *historische* Instrumentarium betreffend. Ich fasse BERLINS Thesen, Theorien, Positionen und Narrative als historische Gegenstände auf, über die sich unter Absehung ihres historischen Kontextes auch für die Philosophie wenig Verwertbares destillieren lässt. Dieser Umstand wiegt *heute* zwar schwerer bei einem Vorsokratiker als bei einem Zeitgenossen des logischen Positivismus – jedoch möchte ich mir, soweit es der Arbeitsaufwand erlaubt, möglichst wenig Naivitäten bezüglich der geschichtlichen Kontextualität philosophischer Begriffe und Debatten leisten (die ich mir (analog RORTYS auf MARRY HESSE fußenden Metapherntheorie) eingebettet denke in ein großes, vorgefundenes, inkonsistentes, *humusgleiches* Gesamtvokabular weltanschaulicher, politischer, wissenschaftlicher, wirtschaftlicher, literarischer und regionaler Kulturen einer Kommunikationsgemeinschaft (die sich günstigstenfalls im befruchtenden Austausch mit ihrer eigenen Vergangenheit sowie anderen Gesellschaften befindet und idealerweise ein Bewusstsein für das unüberwindliche Interim der eigener Perspektive ausgebildet hat)). Diese Position einer Kontingenz-bewussten Ideengeschichte, die ich mir hierin zu eigen mache, konnte sich erst in den 1970er-Jahren in der akademischen Philosophie etablieren – und ist bis heute als Lehrmeinung nicht unbestritten.⁶⁴ Insbesondere QUENTIN SKINNER lehnte sich gegen die noch in den Nachkriegsjahrzehnten kaum hinterfragte Auffassung auf, dass es die Geschichte der Philosophie und insbesondere die Ideengeschichte mit einer Auswahl klassischer Texte zu tun habe, die die *zeitlosen*, philosophischen Wahrheiten zu universellen Ideen transportierten.⁶⁵ Dieser Standardauffassung der Nachkriegsjahrzehnte lag laut SKINNER 1969 die irrtümliche Vorstellung

⁶⁴ Beispielsweise propagieren Julian Nida-Rümelin und Wilhelm Vossenkuhl noch 1998 das superhistorische Vorhandensein bestimmbarer Fragen der Philosophie: „Manche Themen beschäftigen die Menschheit zu allen Zeiten. Das zeitbedingte Interesse mag schwanken, die Einstellungen mögen sich im Laufe der Zeit ändern, aber nie kann man von ihnen sagen, sie hätten sich nun endgültig erübrigt. Das Thema ‚Freiheit‘ gehört dazu.“ (Nida-Rümelin & Vossenkuhl 1998, Seite V)

⁶⁵ vgl. Skinner 1969, Seite 4ff

zugrunde, es gäbe eine fixe Menge philosophischer Fragen, auf die sich alle Denker in der Geschichte der Philosophie bezogen hätten (oder hätten beziehen müssen). Dem stellt SKINNER 1969 eine (an KUHNs Paradigmenbegriff und AUSTINs sowie WITTGENSTEINs Überlegungen zu Bedeutung und Gebrauch gereifte) Konzeption einer sprechakttheoretischen Ideengeschichte gegenüber, die einerseits zwischen der *Bedeutung* und der *Absicht* eines Debattenbeitrags zu unterscheiden versucht und die sich andererseits stets für den *Kontext* interessiert, in dem spezifische und grundlegende Fragen (beispielsweise zu Liberalismus, Gewaltenteilung, Demokratietheorie) erst aufkommen konnten. Gerade für die politische Ideengeschichte birgt dies einen erheblichen Nährwert:

„A knowledge of the history of such ideas can then serve to show the extent to which those features of our own arrangements which we may be disposed to accept as traditional or even timeless truths may in fact be the merest contingencies of our peculiar history and social structure. To discover from the history of thought that there are in fact no such timeless concepts, but only the various different concepts which have gone with various different societies, is to discover a general truth not merely about the past but about ourselves as well.“⁶⁶

Eine meines Erachtens produktive Erweiterung erfuhr SKINNERs Konzeption durch RICHARD RORTY. In seinem Essay „The Historiography of Philosophy: Four Genres“ stimmt RORTY weitgehend SKINNERs detailreicher Analyse zu – macht sich aber erweiternd dafür stark, dass mehrere Arten von philosophiegeschichtlichen Zugängen für aktuelles Philosophieren notwendig seien. Unter anderem unterscheidet RORTY dazu die *historische Rekonstruktion* (im Sinne SKINNERs als detailreiche, empathische Einbettung eines philosophischen Problems in einen historischen Ursprungskontext) von einer philosophisch-fantasievolleren *rationalen Rekonstruktion*, mittels derer aktuelle Philosoph_innen gewesene modifizieren und zu guten Gesprächspartner_innen für aktu-

⁶⁶ Skinner 1969, Seite 52f

elle Diskurse aufrüsten.⁶⁷ RORTY hat selbst auf die zentrale Schwierigkeit dabei hingewiesen, die ich (wie auch er) nicht als echtes Dilemma auffasse, sondern als methodische Opposition sich ergänzender Instrumente:

„[E]ither we anachronistically impose enough of our problems and vocabulary on the dead to make them conversational partners, or we confine our interpretive activity to making their falsehood look less silly by placing them in the context of the benighted times in which they were written.“⁶⁸

Da es nicht allzu lange her ist, dass BERLIN noch unter uns weilte, und da er manche Entwicklung der Analytischen Philosophie richtig (nämlich korrekt und mit Abscheu ob ihrer zunehmenden methodischen Orthodoxie) antizipierte, ist es für mich in seinem Fall nicht schwierig, in *beiden* von RORTY aufgezeigten Richtungen Rekonstruktionen vorzunehmen. *Einmal historisch*⁶⁹, indem ich den Oxford-Style von 1950, den Kontext des Kalten Krieges oder die biografische Zeichnung eines mehrfach durch unterschiedliche Totalitarismen Vertriebenen und Entwürdigten so gut wie nur möglich mit historischem Material nachzustellen versuche, *dann wieder rational-ironistisch*⁷⁰, indem ich dem Ideengeschichtler BERLIN (als Aussteiger des Vokabulars eines sich ent-

⁶⁷ vgl. Rorty 1998, Seite 250, wo er als Beispiele guter rationaler Rekonstruktionen Strawsons Variationen zu Leibniz (Individuals) und Kant (Bounds of Sense) herausstellt. Zusammenfassend schreibt er: „Rational reconstructions are necessary to help us present-day philosophers think through our problems. Historical reconstructions are needed to remind us that these problems are historical products, by demonstrating that they were invisible to our ancestors.“ (Seite 267)

⁶⁸ Rorty 1998, Seite 247

⁶⁹ So wie es Quentin Skinner am Ende seiner Isaiah-Berlin-Lecture anschaulich vormacht (vgl. Skinner 2002, Seite 264f).

⁷⁰ Ich verwende im Folgenden den Begriff „rational-ironistische Rekonstruktion“ in exakt dem Sinne von Rortys „rationaler Rekonstruktion“, und erweitere das Label einzig dazu, um der Gefahr jenes wörtlichnehmenden Missverständnisses zu entgehen, ich wolle großen Philosoph_innen postmortal ewige Vernunft beibringen. Ironistisch bedeutet also: ich probiere, modifiziere, erweitere, spiele und weiß um die Begrenztheit des Bereichs, für den ich dabei Gewähr übernehmen kann.

wickelnden Logischen Empirismus) Lösungen vorschläge, wie sie teils noch zu seinen Lebzeiten der entwickelte Pragmatismus hervorgebracht hat (und wie sie zu der Richtung von BERLINS Ausstieg gut passen sollten⁷¹). Außer Frage steht dabei, dass ich manche dieser Lösungen für belastbarer halte, als dies der historische BERLIN einzuschätzen beliebte. Insbesondere betrifft das BERLINS Glauben an die Objektivität von Werten, an der er zum vermeintlichen Schutz seines Pluralismus vor einer vermeintlichen Bedrohung durch einen umfassenden Relativismus festhielt. Abseits des enthaltenen Kategorienfehlers (BERLIN vermengt hierin Fragen nach der Perspektivität mit disjunkten nach ontischen Eigenschaften der Welt) handelte sich BERLIN dadurch Widersprüche ein, die ich unter der Überschrift Essentialismus zusammenfasse (Kapitel 2.6) und die BERLINS Auffassung vom „Wesen des Menschen“ betreffen. So behauptet BERLIN beispielsweise (in „My intellectual path“), dass gewisse Handlungen und Verhaltensweisen dazu führen könnten, dass ein Akteur kein Mensch mehr sei. *Verstehen* ließe sich nur Menschliches – und BERLIN könne sogar auf gewisse Weise verstehen, aus welcher fehlgeleiteten Ideologie heraus die deutschen Nationalsozialisten ihre Verbrechen in den Konzentrationslagern begehen konnten.⁷² BERLIN nennt die Nazis explizit Menschen – und behauptet dennoch, dass es möglich sei, sich durch Taten für diesen Begriff zu disqualifizieren. Biografisch hängt BERLINS Furcht vor dem Relativismus dabei sicherlich kontingent mit dem

⁷¹ Hoffnung auf die Richtigkeit meiner Einschätzung schöpfe ich bei David Pears, der in „Philosophy and the History of Philosophy“ über die Epoche der Neuerungen durch Austin, Ayer, Ryle und den späten Wittgenstein schreibt: „Isaiah Berlin’s role in this period of transition was a special one. He was involved in the controversy about verificationism, but he was able to distance himself from it and see its place in the history of ideas.“ (Pears 1991, Seite 32) Obschon Pears betont, dass Berlin nie ganz mit der Analytischen Philosophie gebrochen habe, bewertet Pears dessen Abkehr von deren „dünnere Luft“ und thematischen Diät (nichts außer Wahrnehmung und Wissenschaft für den philosophischen Magen) als Hinwendung zu philosophisch zentraleren, bedeutsameren Themen. (vgl. Seite 36f) Was dabei die *Art* der Philosophie Berlins von der Ayers oder Austins unterschiede, sei zum einen ihr *holistischer*, zum anderen ihr *historischer* Zug (vgl. Pears 1991, Seite 38).

⁷² vgl. Berlin 2000, Seite 12

Nationalsozialismus und mit den blutigen Folgen anderer Totalitarismen zusammen.⁷³ Jedoch erweist BERLIN durch sein Bekenntnis zum Essentialismus seiner Politischen Philosophie und seiner wegweisenden Position in der Ethik keinen Gefallen: Gleichgültig ob man mit QUINES logischer Analyse des Essentialismus startet oder empirischer beispielsweise mit BOURDIEUS ethnografischen Studien und ethnologischen Hinweisen auf Schrankenlosigkeit und Elastizität der Vielfalt menschlicher Lebensformen – der Handlungsrahmen wird dadurch fassbarer und konkreter, während die Gefahr von philosophischen Vorschriften für das Leben schrumpft, wie ich im Kontext von Capability-Approach, Perfektionismus und deliberativer Demokratie am Ende dieser Arbeit zeigen werde und wie es nur schwer bestreitbar im Sinne des Liberalismus BERLINS gewesen wäre.

Analog zu der Kluft zwischen historischer und rationaler Rekonstruktion bedeutet dann auch diese Differenz für meine in den kommenden Überlegungen anzuwendenden Methoden eine überwindbare Herausforderung: *Ideengeschichte* und *systematische Philosophie* mögen zwar vielleicht nicht in einer einheitlichen Programmatik bestehen, für den Umgang mit dem Historisch-Kontingenten scheint es mir jedoch möglich und sinnvoll, ergänzend von beiden Gebrauch zu machen. Auch in diesem Geschichtsverständnis sehe ich mich in der guten Gesellschaft ISAIAH BERLINS.⁷⁴ BERLIN selbst schreibt:

⁷³ Wenngleich Berlin kein orthodoxer Jude war und sich außerhalb seiner politischen Bemühung für den Zionismus und sein späteres Eintreten für eine Zwei-Staaten-Lösung nicht viel um seine jüdische Herkunft kümmerte, war ihm (ähnlich wie Albert Einstein und anderen kosmopolitischen Intellektuellen seiner Zeit, die sich allein aus Solidarität und nicht aus Religiosität zu ihrer jüdischen Abstammung bekannten) dennoch mitunter sehr präsent, dass seine soziale Umwelt selten fähig oder willens war, ihn frei von dieser Stereotypisierung zu sehen (vgl. Dietmar Dath „Sie sind ja auch nur ein Exemplar“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 04. April 2005, Seite 42).

⁷⁴ Ein kompakter, prototypischer Beleg für Berlins historisch-philosophische Herangehensweise findet sich beispielsweise in dieser auch stilistisch für Berlins Parlando repräsentativen Passage: „In politics, for example, men tried to conceive of their social existence by analogy with various models: Plato at one stage, perhaps following Pythagoras, tried to frame his system of human nature, its attributes and goals, following a geometrical pattern, since he thought it would explain all there

„The history of human knowledge is, to a large degree, a sustained attempt to shuffle all questions into one of the two ‚viable‘ categories; for as soon as a puzzling, ‚queer‘ question can be translated into one that can be treated by an empirical or a formal discipline, it ceases to be philosophical and becomes part of a recognized science.“⁷⁵

Hätte BERLIN sich also gegen meine rational-ironistische Rekonstruktion gesträubt oder sie sogar willkommen geheißen? Sein Essay „The

was. There followed the biological pattern of Aristotle; the many Christian images with which the writings of the Fathers as well as the Old and the New Testament abound; the analogy of the family, which casts light upon human relations not provided by a mechanical model (say that of Hobbes); the notion of an army on the march with its emphasis on such virtues as loyalty, dedication, obedience, needed to overtake and crush the enemy (with which so much play was made in the Soviet Union); the notion of the State as a traffic policeman and night-watchman preventing collisions and looking after property, which is at the back of much individualist and liberal thought; the notion of the State as much more than this – as a great co-operative endeavour of individuals seeking to fulfil a common end, and therefore as entitled to enter into every nook and cranny of human experience, that animates much of the ‚organic‘ thought of the nineteenth century; the systems borrowed from psychology; or from theories of games, that are in vogue at present – all these are models in terms of which human beings, groups and societies and cultures, have conceived of their experience. These models often collide; some are inadequate by failing to account for too many aspects of experience, and are in their turn replaced by other models which emphasise what these last have omitted, but in their turn may obscure what the others have rendered clear. The task of philosophy, often a difficult and painful one, is to extricate and bring light to the hidden categories and models in terms of which human beings think (that is, their use of words, images and other symbols), to reveal what is obscure or contradictory in them, to discern the conflicts between them that prevent the construction of more adequate ways of organising and describing and explaining experience (for all description as well as explanation involves some model in terms of which the describing and explaining is done); and then, a still ‚higher‘ level, to examine the nature of this activity itself (epistemology, philosophical logic, linguistic analysis), and to bring to light the concealed models that operate in this second-order, philosophical, activity itself.“ Berlin 2000 [1962], Seite 33f – Für Berlin ging die Aufgabenteilung der Philosophie mit der Geschichte entsprechend Hand in Hand – zu meiner eigenen Skepsis bezüglich Analysen zweiter Ordnung siehe Kapitel 1.1.

⁷⁵ Berlin 2000 [1962], Seite 27

Purpose of Philosophy“ von 1962, in dem BERLIN bereits Grundfragen des Pragmatismus wie die Wert-Tatsachen-Dichotomie oder das Doppelspalt-Quantenexperiment anspricht, macht mir Hoffnung auf sein Einverständnis für die anstehende Revision:

„If there is to be any hope [...] of a just appreciation of the many various interests that divide diverse groups of human beings [...] in order to find viable compromises through which men may continue to live and satisfy their desires without thereby crushing the equally central desires and needs of others – it lies in the bringing to light of these models, social, moral, political, and above all the underlying metaphysical patterns in which they are rooted [...]. The perennial task of philosophers is to examine whatever seems insusceptible to the methods of the sciences or everyday observation, for example, categories, concepts, models, ways of thinking or acting, and particularly ways in which they clash with one another, with a view to constructing other, less internally contradictory and (though this can never be fully attained) less pervertible metaphors, images, symbols and systems of categories.“⁷⁶

Also werde ich *rational-ironistische Rekonstruktionen* BERLINianischer Positionen zu Freiheit und Pluralismus anstreben (die in ihrer Zielstellung antiessentialistisch, holistisch und neopragmatistisch ausgerichtet sind und in HAMPEs Vokabular einer nichtdoktrinären, nichtbehauptenden Art zu philosophieren zuzurechnen sind), wissend um ihre hier erläuterten methodologischen Schwierigkeiten. Weniger leicht pervertierbar wird BERLINS Metaphorik der Vielheit und zugleich verträglicher mit seinen Freiheitsbildern nämlich gerade dadurch, dass ich die Furcht davor mindere, für diese Ideale auch ohne objektiven Standpunkt eintreten zu müssen.

⁷⁶ Berlin 2000 [1962], Seite 34

Struktur dieser Arbeit

Auf Basis dieser Vorüberlegungen zu Fragestellung, Forschungsstand und methodologischen Erfordernissen lässt sich nun das Vorhaben dieser Arbeit „Freiheit und Pluralismus“ recht detailliert überblicken. BERLINS Überlegungen zu „Freiheit“ und deren Peripherie widme ich mich im ersten Kapitel, im Kapitel darauf dann jenen zu „Pluralismus“ und im dritten Kapitel stelle ich mich der Diskussion der Konjunktion im Titel dieser Arbeit, dem „und“ zwischen „Freiheit“ und „Pluralismus“, zu der BERLIN uns so Widersprüchliches hinterlassen hat und gerade deren Interpretation je nach politischem Background bis heute hart umkämpft ist. Um die allgemeinen Fragestellungen dieser Arbeit „Worin bestehen – auch relational – BERLINS Konzepte ‚negative Freiheit‘ und ‚objektiver Pluralismus‘, worauf baute BERLIN auf, wie wurden seine Ideen von unterschiedlichen Lagern rezipiert, interpretiert und weiterentwickelt?“ einigermaßen handlich zu portionieren, bietet sich mir entlang der beschriebenen Dreiteilung folgende Gliederung in Einzelaspekte an:

Kapitel 1: Freiheit

Zu welchem Grad vermag Berlins dichotome Freiheitsanalyse zwischen den Lagern der Liberalen und der Kommunitaristen zu vermitteln (oder reproduziert er die Camps nur in neuer Polemik)?

Inwiefern gibt das Konzept der ‚negativen Freiheit‘ zu der Hoffnung Anlass, unsere Vorstellung von Freiheit in einem politischen Sinn stichhaltig philosophisch zu klären?

In welcher handlungstheoretischen Peripherie siedelt Berlins Konzept und unter welchen Prämissen lässt sich für oder gegen Beschränkungen der Freiheit (sei es von Einzelnen, Gruppen oder Staaten) allein von philosophischem Terrain aus sinnvoll argumentieren?

Kapitel 2: Pluralismus

Welchen Punkt kann Berlin gegen den Monismus machen?

In welcher Weise kann und sollte ein Pluralismus als ‚objektiv‘ aufgefasst werden?

Kapitel 3: Verträglichkeit beider Positionen

Worin besteht das Verhältnis der Konzepte negative Freiheit und objektiver Pluralismus?

Führt die Anerkennung des Pluralismus zwingend zu einer Untermauerung des Liberalismus der ‚negativen Freiheit‘? Oder schließen sich diese Positionen logisch aus? Oder existiert zwischen beiden Positionen allein ein psychologisch oder politisch spannungsreiches Verhältnis, während sie für Logik und Philosophie in völlig neutraler Relation bestehen?

Fazit: Relevanz für Theorie und Praxis

Welches Licht werfen die in den Kapiteln entwickelten Überlegungen auf jene Weisen, in denen aktuell in Wissenschaft und Gesellschaft über „das Gute“, Selbstbestimmung und Solidarität vernehmbar reflektiert wird oder werden sollte?

KAPITEL I

“When we speak of the extent of freedom enjoyed by a man or a society, we have in mind, it seems to me, the width or extent of the paths before them, the number of open doors, as it were, and the extent to which they are open. The metaphor is imperfect, for ‘number’ and ‘extent’ will not really do. Some doors are much more important than others – the goods to which they lead are far more central in an individual’s or society’s life. Some doors lead to other open doors, some to closed ones; there is actual and there is potential freedom – depending on how easily some closed doors can be opened, given existing or potential resources, physical or mental. How is one to measure one situation against another?”⁷⁷

Offene Türen, verstellte Wege: Berlins negative Freiheit und die Folgen

Eine Ursache dafür, dass BERLIN sich in der englischsprachigen akademischen Philosophie noch einer gewissen Konjunktur erfreuen kann, liegt auch in der großen Zustimmung, die seine Philosophie bei JOHN RAWLS gefunden hat. RAWLS knüpft in allen Phasen seines Wirkens immer wieder affirmativ an Konzepte BERLINS an, meist ohne jede Revision.⁷⁸ So nimmt er 2001 nicht nur die Opposition von negativer und positiver Freiheit als gegeben,⁷⁹ sondern knüpft an BERLINS Theo-

⁷⁷ Berlin 2002a [1964], Seite 271

⁷⁸ vgl. z. B. Rawls 2001, §43.3, Seite 143, wo er Berlin als Repräsentant jenes Strangs des Liberalismus nennt, dem sich auch seine Konzeption „Justice as fairness“ verpflichtet fühlt.

⁷⁹ vgl. Rawls 2001, § 52.1 (c), Seite 177; vgl. Rawls 2003, Seite 415; und Rawls 1971, § 32, Seite 202 (wo er Berlin und MacCallum einvernehmlich anführt).

rie der Werte insgesamt an.⁸⁰ RAWLS 2001 stellt BERLIN dazu in Opposition zu MAX WEBER, den er als voluntaristischen Werteskeptiker abtut, dem zufolge „political tragedy arises from the conflict of subjective commitments and resolute wills“⁸¹. BERLINS Version, dass Werte zwar konfligieren, aber objektiv sind und letztlich nur zu viele, um sie alle zugleich zu realisieren, liest RAWLS als die optimistischere und konstruktivere Variante:

“No society can include within itself all ways of life. We may indeed lament the limited space, as it were, of social worlds, and of ours in particular; and we may regret some of the inevitable effects of our culture and social structure. As Isaiah Berlin long maintained (it was one of his fundamental themes), there is no social world without loss: that is, no social world that does not exclude some ways of life that realize in special ways certain values.”⁸²

Längst nicht nur RAWLS knüpfte an BERLIN an: BERLINS Essays inspirierten über Jahrzehnte die akademische Philosophie und man kann dem Ideengeschichtler BERLIN auch als Philosoph einen erheblichen Impact bescheinigen. Glück für BERLIN war, dass die Niederschrift seiner Antrittsvorlesung zu den zwei Freiheitskonzepten zügig Eingang in die Fachwelt fand und bereits in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen sehr ausgiebig diskutiert wurde.⁸³ Die gegenwärtigen Diskus-

⁸⁰ vgl. Rawls 2001, §47.2, Seite 154

⁸¹ Rawls 2001, §47.2, Seite 155 FN

⁸² Rawls 2001, §47.2, Seite 154

⁸³ Wesentliche Elemente der Analytischen Reaktion bereiteten Parent 1974a&b sowie Benn & Weinstein 1974 vor, indem sie den negativen Begriff der Freiheit als „non-restriction of options“ zu interpretieren versuchten. Felix E. Oppenheim legte 1961 mit „Dimensions of freedom“ ein technisch argumentierendes Buch vor, das Freiheit zwar als „behaviorial concept“ aufzufassen bemüht ist, jedoch auf eine an Berlins positive Freiheit erinnernde Freiheit („social freedom“) fixiert ist und mit allen anderen kontingenten Bedeutungen des Begriffs (Wahlfreiheit, Willensfreiheit, Selbstkontrolle, „frei fühlen“) auch Isaiah Berlins Arbeit entsprechend oberflächlich abtut (Oppenheim 1961 zitiert z. B. aus der Schrift „The Concepts of Liberty“ und meint wohl „Two Concepts of Liberty“). Dennoch war Oppenheim 1961 eine wichtige Anregung etwa für MacCallums

sionsstränge und die parallele Fortsetzung BERLINianischer Themen, die ich im Folgenden bearbeite, hätten sich ohne diese breite Rezeption in den 1960er und 1970er Jahren vermutlich so nie entsponnen. BERLIN hat Grundlagen für spätere Debatten gelegt, die allerdings selten so viel Bewusstsein von BERLINS aktivem Einfluss oder von der mit ihm geteilten geistigen Peripherie bezeugen, wie es RAWLS demonstriert.

1.1 *Two Concepts of Liberty*: Berlins ideengeschichtliche Studie und ihre handlungstheoretische Peripherie

„[A]bsence of [...] freedom is due to the closing of [...] doors or failure to open them, as a result, intended or unintended, of alterable human practices, of the operation of human agencies; although only if such acts are deliberately intended (or, perhaps, are accompanied by awareness that they may block paths) will they to be called oppression.“⁸⁴

Freiheit, so schickt ISIAH BERLIN seinem ideengeschichtlichen Essay „Two Concepts of Liberty“ (1958 an der Universität Oxford als seine *Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory* gehalten) voraus, sei als Ausdruck derart porös, dass er sich kaum einer Interpretation verweigere.⁸⁵ Unter all jenen Bedeutungen des Begriffs

Interpretationsvorschlag der Triadischen Relation. Friedrich 1963 versuchte Berlins Konzept an eine Rechteterminologie anschlussfähig zu machen, wie es später bei Dworkin zu beobachten ist. Day 1970 bemühte sich den Kontext der Willensfreiheit im Anschluss an Berlin auszuleuchten – ähnlich wie später Keith Lehrer. Mit etlichen Autor_innen entspann sich ein weitergehender Austausch, Berlin reagierte beispielsweise auf Cohen 1960, Kaufman 1962, MacFarlane 1966 bereits in der Erstausgabe der *Four Essays of Liberty*. Die Reaktionen der ersten Stunde waren übrigens häufig ablehnend in ihrer Tendenz – wenn man Ryan 1965 betrachtet und mit späteren Arbeiten vergleicht, wird deutlich, dass in den 1960er Jahre wohl noch kein_e Philosophieprofessor_in annahm, „Two Concepts of Liberty“ werde zum Klassiker der Politischen Philosophie avancieren, vgl. hierzu auch McCloskey 1965.

⁸⁴ Berlin 2002a [1969], Seite 32

⁸⁵ vgl. Berlin 2002a [1958], Seite 168 – wie sehr ich mit dieser Einschätzung

Freiheit wolle er sich nur die beiden zentralen ansehen, die bereits viel „human history“ hinter sich und seiner Einschätzung zufolge auch noch vor sich hätten: negative und positive Freiheit.⁸⁶

BERLIN scheut (auch in späteren Betrachtungen) davor zurück, eine exakte Definition der gegenüberstehenden Konzepte abzugeben, bietet aber an, ihre extensionalen Geltungsräume mit zwei unterschiedlichen Arten des Fragens zu umreißen. Nach der negativen Freiheit fragt er mit: „What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?“⁸⁷, oder mit: “How far does government interfere with me?“⁸⁸ Er resümiert: “[L]iberty in this sense means liberty *from*; absence of interference beyond the shifting, but always recognizable, frontier.“⁸⁹ Den Begriffsumfang der positiven Freiheit umschließt dagegen laut BERLIN eine Frage wie: “What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?“⁹⁰, oder auch einfach mit: “Who governs me?“⁹¹

Negative Freiheit umreißt BERLIN im Anschluss an LOCKE, MILL, CONSTANT und TOCQUEVILLE also als einen räumlichen Bereich, in dem keine externen Auflagen an die Handlungen oder Motive

übereinstimme, arbeite ich in Kapitel 1.5 heraus.

⁸⁶ vgl. Berlin 2002a [1958], Seite 169 – Berlin verweist hier persönlich auf den Ursprung der Idee bei Kant und auf den terminologischen Ursprung von negativer vs. positiver Freiheit in einem Brief Benthams, weshalb es nicht Berlin angelastet werden darf, dass er selbst immer wieder als Urheber der Distinktion geführt wird. Vielmehr erging es ihm wohl so, wie Bertrand Russell in Bezug auf den sich im Anschluss an den späten John Locke entwickelnden Liberalismus behauptet: Nicht das Neue oder das Originelle begünstigen das Ausbreiten einer Idee, sondern, dass die Hörerschaft für sie bereit ist. Zur geistigen Peripherie, aus der und in die der junge Berlin wirkte, siehe die historisch eindrucksvolle Studie Chernis 2013.

⁸⁷ Berlin 2002a [1958], Seite 169 – Die enthaltene Disjunktion bei „is or should be“ lese ich zustimmend als deutlichen Indikator dafür, dass Berlin das Konzept der Freiheit ebenso deskriptiv wie normativ verstand.

⁸⁸ Berlin 2002a [1958], Seite 177

⁸⁹ Berlin 2002a [1958], Seite 174 – Hervorhebung original

⁹⁰ Berlin 2002a [1958], Seite 169

⁹¹ Berlin 2002a [1958], Seite 177

eines Akteurs ergehen. Entsprechend formuliert er: „I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others.“⁹² Politische Freiheit im negativen Sinn bedeutet für BERLIN also den Bereich ungehinderten Handelns. Beschränkt werden kann diese „area“ für BERLIN nur durch einen von anderen Menschen ausgehenden Zwang (coercion) – nicht aber durch naturgesetzliche Einschränkungen, wie Flugunfähigkeit des (nackten, unmodifizierten) Menschen usw. (natürlich erkennt BERLIN auch diese Beschränkungen als wirkmächtige Hemmnisse bei der Realisierung von Wünschen an, hält sie aber richtigerweise für kein Element des Sprachspiels *politischer* Freiheit). BERLIN 1958 ist sich offenbar über den Graubereich der menschengemachten Einflüsse auf den als natürlich vorgefundenen Bereich der subjektiven Handlungssituation bewusst,⁹³ weshalb er zur Definition von Unterdrückung diesen Vorschlag unterbreitet:

„The criterion of oppression is the part that I believe to be played by other human beings, directly or indirectly, with or without the intension of doing so, in frustrating my wishes. By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference the wider my freedom.“⁹⁴

BERLIN betont entsprechend, dass die negative Freiheit als Bereich der

⁹² Berlin 2002a [1958], Seite 169

⁹³ So verweist Berlin 2002a [1958] auf Seite 170 etwa auf die Abhängigkeit der Beurteilung beispielsweise meiner Armut als „ökonomische Knechtschaft“ von meinem Glauben an eine entweder marxistische oder christliche oder sozialistische oder utilitaristische Wirtschaftstheorie. Hintergrund dieser Abhängigkeit ist, dass nur durch menschliches Zutun (oder Unterlassen) für Berlin ein sinnvoller Gebrauch des Begriffs politischer Freiheit denkbar ist – und dass diese Theorien einen unterschiedlich großen Einflussbereich für die Möglichkeit menschlichen Eingreifens definieren. Siehe hierzu meine folgende Diskussion der möglichen „Constraints“ am Ende dieses Absatzes (Teil I) bzw. Ende dieses Kapitels (Teil II).

⁹⁴ Berlin 2002a [1958], Seite 170. An diesen Vorschlag schloss sich eine lebendige Fachdebatte an, die ich im Folgenden darstelle und unter Berücksichtigung späterer Vorschläge Berlins systematisiere.

Nicht-Einmischung durch Andere und des Nicht-Rechtfertigen-Müssens gegenüber Anderen ausdrücklich auf *Privatsphäre*⁹⁵ abzielt und sich aus ihr keine Aussagen über die Quellen von Herrschaft in jenen öffentlichen Bereichen ableiten lassen, in denen es zu interpersonellen Konflikten kommt:

„The freedom which consists in being one’s own master, and the freedom which consists in not being prevented from choosing as I do by other men, may, on the face of it, seem concepts at no great logical distance from each other – no more than negative and positive ways of saying much the same thing. Yet the ‘positive’ and the ‘negative’ notions of freedom historically developed in divergent directions, not always by logically reputable steps, until, in the end, they came into direct conflict with each other.“⁹⁶

Die Schuld am Drift in der Bedeutung schiebt BERLIN im konkreten Fall PLATONikern und HEGELianern zu: Sie hätten eine Neubeschreibung der Verhältnisse herbeigeführt durch Fragen wie: „[M]ay I not [...] be a slave to nature? Or to my own ‚unbridled‘ passions?“⁹⁷ Der Trick, den BERLIN dabei ausgemacht hat und als schändlich ächtet, beruht in der ersten Stufe auf einer *Spaltung des Selbst* des Handelnden. Einem gewöhnlichen, empirischen, heteronomen, aktualen, niederen Selbst-Teil wird ein höherer, wirklicher, idealer, autonomer Selbst-Teil gegenübergestellt:

„The dominant self is then variously identified with reason, with my ‚higher nature‘, with the self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run, with my ‘real’, or ‘ideal’,

⁹⁵ Berlin spricht von Privatheit oder persönlichem Bereich: “The desire not to be impinged upon, to be left to oneself, has been a mark of high civilization on the part of both individuals and communities. The sense of privacy itself, of the area of personal relationships as something sacred in its own right, derives from a conception of freedom which, for all its religious roots, is scarcely older, in its developed state, than the Renaissance or the Reformation.” Berlin 2002a [1958], Seite 174

⁹⁶ Berlin 2002a [1958], Seite 178f

⁹⁷ Berlin 2002a [1958], Seite 179

or ‘autonomous’ self, or with my self ‘at its best’; which is then contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my ‘lower’ nature, the pursuit of immediate pleasures, my ‘empirical’ or ‘heteronomous’ self, swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise to the full highth of its ‘real’ nature.“⁹⁸

Der zweite Schritt des von BERLIN analysierten Tricks besteht dann in der Zuweisung einer eigentlich über das Individuum hinausreichenden Entität als Stellvertreter diesen höheren Selbsts. „[A] tribe, a race, a Church, a State, the great society of the living and the dead and the yet unborn“ werden dann BERLINS Beobachtung zufolge wahlweise im dritten Schritt als das noch im Verborgenen liegende „wahre Selbst“ eingesetzt, als dessen dienende Glieder die empirischen Teile der zugehörigen Wesen im selben Zuge herabgestuft würden.“⁹⁹ Den Nutzen dieses Tricks fasst BERLIN so zusammen:

„Once I take this view I am in a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture them in the name, and on behalf, of their ‘real’ selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (happiness, performance of duty, wisdom, a just society, self-fulfillment) must be identical with his freedom – the free choice of his ‘true’, albeit often submerged and inarticulate, self.“¹⁰⁰

Monströs nennt BERLIN diesen Trick (und sieht sich dabei in der Nachfolge von WILLIAM JAMES Kritik an HEGEL) dabei einzig und allein deshalb, weil hier einem Zwang der Deckmantel der Freiheit verpasst wird. Tatsächlich kann sich nämlich auch BERLIN Fälle denken, in denen ein Zwang oder ein Übergehen seiner aktuellen Wünsche für ein Individuum ein Segen wäre – nur bliebe es eben weiterhin ein Zwang:

„It is one thing to say that I may be coerced for my own good, which I am too blind to see: this may, on occasion, be for my

⁹⁸ Berlin 2002a [1958], Seite 179

⁹⁹ vgl. Berlin 2002a [1958], Seite 179

¹⁰⁰ Berlin 2002a [1958], Seite 180

benefit; indeed it may enlarge the scope of my liberty. It is another to say that if it is my good, then I am not being coerced, for I have willed it, whether I know this or not, and am free (or 'truly' free) even while my poor earthly body and foolish mind bitterly reject it, and struggle with the greatest desperation against those who seek, however benevolently, to impose it."¹⁰¹

Was BERLIN also konkret mit seinem Argument des *divided self* anprangert, ist das *Mis-naming*, ist der Etikettenschwindel. Ja, Zwang kann je nach Kontext zu rechtfertigen sein, und er kann sogar die Freiheiten des zuvor Gezwungenen zu einem späteren Zeitpunkt vergrößern (man denke an Alphabetisierung, Anschnallpflicht etc.) – jedoch ist es BERLINS Auffassung nach grundlegend falsch zu sagen, die betroffene Person sei frei, *während* sie (und sei es im „eigenen“ Interesse) gezwungen werde. In der Diskussion unten werde ich zeigen, weshalb ich BERLINS Ansatz der Diagnose eines „Misnamings“ an dieser Stelle für richtig und zugleich auch für nicht ausreichend weitgehend halte. Zeitgenössische BERLINianer verteidigen BERLINS Kritik am *divided self* als zielführend. So schreibt beispielsweise GEORGE CROWDER: „The very idea of the true self raises the logical possibility that a person’s actual desires can be mistaken and, if so, ought to be suppressed.“¹⁰²

ISAIAH BERLIN betont bei seiner Analyse des geteilten Selbst, dass es allein den historischen Kontingenzen geschuldet sei, dass diese gedankliche Figur in erster Linie von Anhängern des positiven Konzepts der Freiheit in Anspruch genommen worden sei. Faktisch ließe sich die Definition des Menschen in der einen ebenso gut wie in der anderen Weise manipulieren und eine Pervertierung des Begriffs der Freiheit sei somit theoretisch von beiden Seiten aus zu bewerkstelligen.¹⁰³ Faktisch zur Anwendung kam *oberer Trick* jedoch stets von den Vertretern der positiven Freiheitsauffassung. Das geteilte Selbst findet BERLIN auf die skizzierte Weise angeordnet bei IMMANUEL

¹⁰¹ Berlin 2002a [1958], Seite 180f

¹⁰² Crowder 2004, Seite 70

¹⁰³ vgl. Berlin 2002a [1958], Seite 181

KANTS noumenal-intelligiblem versus phänomenal-empirischem Selbst, wenn die praktische Vernunft situative Wünsche nach ewigen Gesetzen prüft:

„I identify myself with the controller and escape the slavery of the controlled. I am free because, and so far as, I am autonomous. I obey laws, but I have imposed them on, or found them in, my own uncoerced self. Freedom is obedience, but, in Rousseau’s words, ‘obedience to a law which we prescribe to ourselves’, and no man can enslave himself.“¹⁰⁴

BERLINS Kritik des *divided self* zielt somit auf die gesamte Bandbreite rationalistischer Metaphysik ab. Die Verknüpfung des Rationalen mit dem Wahren bildet dabei genau jene Liaison, die auch für den Grenzverlauf von Monismus und Pluralismus entscheidend ist, wie wir in Kapitel 2 sehen werden. Eine weitere von BERLIN als problematisch gekennzeichnete Umgangsweise mit den aktuellen Präferenzen eines Akteurs nennt er den „Rückzug in die innere Zitadelle“:

„In a world where a man seeking happiness or justice or freedom (in whatever sense) can do little, because he finds too many avenues of action blocked to him, the temptation to withdraw into himself may become irresistible. (...) The doctrine that maintains that what I cannot have I must teach myself not to desire, that a desire eliminated, or successfully resisted, is as good as a desire satisfied, is a sublime, but, it seems to me, unmistakable, form of the doctrine of sour grapes: what I cannot be sure of, I cannot truly want.“¹⁰⁵

Angesichts der Analogie zu den sauren Trauben wird deutlich, weshalb für BERLIN MILLS Versuch, Freiheit als Funktion die Erfüllung von aktuellen Wünschen zuzuweisen, gerade im politischen Kontext zu kurz greift: Der Rückzug ins Innere, den BERLIN nicht nur metaphorisch mit der Amputation von Bedürfnissen gleichsetzt, würde

¹⁰⁴ Berlin 2002a [1958], Seite 183

¹⁰⁵ Berlin 2002a [1958], Seite 185f

einerseits von Mächtigen ausgenutzt¹⁰⁶ (wodurch Schwächere immer weiter in die Enge getrieben würden) und andererseits hafte ihm als asketische Haltung¹⁰⁷ (so findet jener Philosoph, dessen Lieblingsmarke bei Schokoriegeln dokumentiert ist) etwas zutiefst Lebensverneinendes an:

„The logical culmination of the process of destroying everything through which I can possibly be wounded is suicide. While I exist in the natural world, I can never be wholly secure. Total liberation in this sense (as Schopenhauer correctly perceived) is conferred only by death.“¹⁰⁸

Die *Freiheit, das Falsche zu tun*, öffnet als gedankliche Figur für BERLIN sodann einen breiten Korridor, den BENTHAM auf empiristischer und die Jakobiner auf rationalistischer Seite säumen. Der Schärfe von BERLINS Sarkasmus ist abzulesen, wie sehr ihn die Deutlichkeit seines Tests erfreut, treten doch hier die den Rationalisten zugeschobene „*divided self*“-Problematik und ihre innewohnende Pervertierung des Freiheitsbegriffs unverhüllt ans Licht:

„[...] the rational ends or our ‚true‘ natures must coincide, or be made to coincide, however violently our poor, ignorant, desire-ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process. Freedom is not freedom to do what is irrational, or

¹⁰⁶ Auf diese Überlegung gehe ich unten im Kontext des Republikanismus (1.3) erneut ein. Was Pettit dort an Hobbes adressiert, unterscheidet sich meiner Beobachtung nach nicht sonderlich von dem, was Berlin hier Mill nachträgt – und so mag es sein, dass Berlins und Pettits Distanzierungen letztlich identisches Terrain erschließen – mit nivellierenden Folgen für Pettits Distinktionsbemühen gegenüber dem überwunden geglaubten Berlin.

¹⁰⁷ Auch wenn Berlin in seinem persönlichen Leben wohl keinen Hang zur Askese hatte, verurteilt er diese Haltung auch nicht. Es ist ihm im Kontext der Freiheitsdebatte nur wichtig festzuhalten, dass die Art der Befreiung, die durch Askese bestenfalls zu erringen sei, keine politische Freiheit sei – und im politischen Kontext Askese sogar eine Verkleinerung des eigenen Spielraums mit sich bringen könne. Er schreibt: „Ascetic self-denial may be a source of integrity or serenity and spiritual strength, but it is difficult to see how it can be called an enlargement of liberty.“ (Berlin 2002a [1958], Seite 186)

¹⁰⁸ Berlin 2002a [1958], Seite 186f

stupid, or wrong. To force empirical selves into the right pattern is no tyranny, but liberation.“¹⁰⁹

An dieser Stelle scheint bereits durch, dass BERLIN den rationalistischen Positionen positiver Freiheit auch mit Munition entgegentritt, die er eigentlich für bzw. gegen Monisten gegossen hat. Während ich die Frage der Kontingenz und des genauen Zusammenhangs von Pluralismus und Liberalismus in Kapitel 3 diskutiere, verweise ich hier zumindest darauf, dass es reichlich monistische Liberale (z. B. DWORKIN) gibt, was sich nicht ohne Weiteres in BERLINS bipolare Argumentationslogik fügt. Konkret geht es BERLIN aber an dieser Stelle um die Verknüpfung von Monismus und Rationalismus:

„In this way the rationalist argument, with its assumption of the single true solution, has led by steps which, if not logically valid, are historically and psychologically intelligible from an ethical doctrine of individual responsibility and individual self-perfection to an authoritarian State obedient to the directives of an élite of Platonic guardians.“¹¹⁰

Bereits sechs Jahre vor seiner berühmten Antrittsrede in Oxford hatte BERLIN ein sehr klares Bild eines für ihn stimmigen Umfangs des Freiheitsbegriffs entwickelt und mit historischen Quellen in Verbindung

¹⁰⁹ Berlin 2002a [1958], Seite 194

¹¹⁰ Berlin 2002a [1958], Seite 198. An dieser Stelle unterstreicht Berlin auch, dass für ihn zwingend sowohl monistische als auch rationalistische Elemente zum Fundament der unheilvollen Vorstellung einer positiven Freiheit gehören. Als deren Bedingungen führt er auf: „(...) first, that all men have one true purpose, and one only, that of rational self-direction; second, that the ends of all rational beings must of necessity fit into a single universal, harmonious pattern, which some men may be able to discern more clearly than others; third, that all conflict, and consequently all tragedy, is due solely to the clash of reason with the irrational or the insufficiently rational – the immature and undeveloped elements in life, whether individual or communal – and that such clashes are, in principle, avoidable, and for wholly rational beings impossible; finally, that when all men have been made rational, they will obey the rational laws of their own natures, which are one and the same in them all, and so be at once wholly law-abiding and wholly free.“ (Seite 200)

gebracht. In der Einleitung zu seinen BBC-Vorlesungen „Freedom and its Betrayal“ formuliert er 1952:

„...what is normally meant, at any rate, by individual liberty, or political liberty. This is the liberty which was preached by the great English and French liberal thinkers, for example; liberty in the sense in which it was conceived by Locke and by Tom Paine, by Wilhelm von Humboldt and by the liberal thinkers of French Revolution, Constant and Madame de Staël; liberty in the sense in which the substance of it was what John Stuart Mill said that it was, namely the right freely to shape one's life as one wishes, the production of circumstances in which men can develop their natures as variously and richly, and, if need be, as eccentrically, as possible. The only barrier to this is formed by the need to protect other men in respect of the same rights, or else to protect the common security of them all, so that I am in a sense free if no institution or person interferes with me except for its or his own self-protection.“¹¹¹

∗

Mein Resümee: Man kann BERLINS Opposition der beiden Begriffsumfänge positiv versus negativ nicht glücklos nennen angesichts ihres enormen Widerhalls in Philosophie und Gesellschaft. Wohl aber muss man sie unglücklich nennen – gemessen an BERLINS deutlich erkennbar von dieser Wirkung abweichenden Intention. Besser als zwei konkurrierende – und in der Lesart mancher eben nur komplementäre – Konzepte des Freiheitsbegriffs zu entwickeln, hätte es BERLINS *liberalen* Absichten gedient, das, was er mit dem Namen „positive Freiheit“ schmückt, lediglich als klares Mis-naming zurückzuweisen, ohne es mit einem Etikett zu popularisieren. Wie wir in Kapitel 2 sehen (und im dritten kritisch überprüfen) hätte ihm seine (bereits in diesem Schlüsseltext von 1958 unter der Sektionsüberschrift „The one and the many“ entfaltete) Pluralismuskonzeption durchaus erlaubt, auf theoretischer Ebene zu formulieren, was sich so in verstreuten, unsystematischen Bemerkungen BERLINS auch immer wiederfindet: Es ist schlicht

¹¹¹ Berlin 2002b [1952], Seite 5

falsch, von Freiheit zu sprechen bei all jenen Items, die Kommunitaristen und andere unter die sogenannte positive Freiheit subsumieren wollen. Korrekt benannt handelt es sich mal um Mündigkeit, mal um Solidarität, mal um Demut oder Ehrfurcht (vor sozial größeren oder metaphysisch höheren Entitäten), mal um Gleichheit, mal um Anerkennung, Authentizität und Integrität oder anderes. Und auch dies sagt BERLIN explizit (vgl. Pluralismus in Kapitel 2.1): All diese anderen Items können BERLINS negative Freiheit – verstanden als Individualfreiheit, die dem Einzelnen gegenüber den Anderen (sei es Gruppe, Staat oder der Stärkere) einen Schutzraum (als Privatsphäre, als bürgerliche Freiheitsrechte) zubilligt – aufwiegen und überwiegen. BERLIN betont immer wieder, dass im Widerstreit der Ideale (,ends‘) situativ und individuell unterschiedliche Bedeutungen zugemessen werden und es hier *keine* systematische Vorordnung geben kann (aus der, wie ich in Kapitel 2 zeige, nur eine Wertehierarchie im Stile des Monismus hervorgehen könnte). Ich teile also BERLINS Analyse, nicht aber seine Etikettierung: Freiheit als Begriff der politischen Philosophie hat – wie wir zum Ende dieses Kapitels sehen – keine unterschiedlichen Dimensionen. Nichts anderes als das Nichtvorhandensein von Behinderungen für konkrete Handlungsmöglichkeiten konkreter Akteure sollten wir unter ihr verstehen. Allerdings hat Freiheit auch für BERLIN keine Vorfahrt gegenüber anderen ethischen Idealen, muss in kollektiven, individuellen und institutionellen Deliberationsprozessen immer wieder im Verbund mit anderen abgewogen werden.¹¹² Folgt man meinem Vorschlag, fallen die vermeintlich widersprüchlichen Dimensionen von Freiheit zusammen – ohne dass dadurch die Widersprüche in unserem Handeln als ethische Subjekte reduziert werden. Vermindert wird einzig und allein die begriffliche Konfusion – was bei kniffligen Entscheidungsprozessen ja aber auch als praktischer Vorteil gewichtet werden darf. Die Frage “Who governs me?”¹¹³ bezieht sich dann auf die Quelle und vielleicht zudem auf die Legitimation von Herrschaft – während wir mit Freiheit immer das Ausmaß der individuellen Unge-

¹¹² vgl. zu dieser kontroversen Einschätzung Kapitel 3.3

¹¹³ Berlin 2002a [1958], Seite 177

störtheit meinen. Ich gehe davon aus, dass BERLIN mit meinem Vorschlag einverstanden gewesen wäre – gerade angesichts des Kults, der aus seiner Öffnung des Konzepts positiver Freiheit seither in einem kontingent-historischen und ideengeschichtlich nachvollziehbaren Prozess (siehe 1.2) erwachsen ist.

Im Kontinuum der von Liberalen für den Begriff Freiheit als paradigmatisch ausgegebenen Beispiele übrigens auffallend stark repräsentiert ist die Bewegung: Türen (HOBBS), Wege (BERLIN), Gehen (PETTIT), Fahren (CARTER) usw. Diese thematische Häufung besitzt in einer biologistischen Lesart anthropologische Aussagekraft über die Kontingenz des Konzepts „Freiheit“ als Instrument einer Nahrung-suchenden, Feinde-fliehenden/verfolgenden biologischen Lebensform. Aus dieser Betrachtung speist sich meine in der Literatur nicht aufgefundene Vermutung, dass das sich räumlich artikulierende liberale Konzept negativer Freiheit (Privatsphäre, Nichteinmischungs-Raum) menschheitsgeschichtlich vielleicht doch älter ist, als BERLIN selbst mit Blick auf MILL, CONSTANT und die Rechtsgeschichte angenommen und daher die Betonung des Bedürfnisses nach der Privatsphäre und des In-Ruhe-Gelassen-Seins als Indikator für eine hochentwickelte, vielleicht gar dekadente Gesellschaft analysiert hatte. Das sich zuweilen pädagogisch (in anderer Lesart: juristisch und somit weitgehend an ausgeprägte Schriftkultur gekoppelt) artikulierende rationalistische Konzept positiver Freiheit (befähigt werden, ermächtigt werden) müsste dann dem negativen gegenüber (und entgegen BERLINS eigener Einschätzung) abstrakter, jünger und möglicherweise parasitär sein. Bei der Frage der Datierung handelt es sich aber um keine von sonderlicher philosophischer Relevanz und bezüglich der Natur-Vorraussetzung für das biologische Konzept Mensch lassen sich zwar gewisse Konstanten ausmachen, jedoch – worauf RORTY richtig hinweist – keine einzige von moralischer Relevanz.

Handlungstheoretische Peripherie der politischen Freiheit

„When Eichmann says ‚I killed Jews because I was ordered to; if I had not done it I would have been killed myself’ one can say ‘I see that it is improbable that you would have chosen to be

killed, but in principle you could have done it if you had decided to do it – there was no literal compulsion, as there is in nature, which caused you to act as you did.’ You may say it is unreasonable to expect people to behave like that when facing great danger: so it is, but however unlikely it may be that they should decide to do so, in the literal sense of the word they *could* have chosen to do so.“¹¹⁴

Einige Formulierungen BERLINS zeugen davon, dass er seine ethischen und politischen Positionen im Bewusstsein davon entwickelte, dass sie mit einigen anderen, noch unzureichend elaborierten Positionen weiterer, noch wachsender Philosophiezweige korrespondieren.¹¹⁵ Daher mache ich ihm hier die Freude, (auch bloß vermeintlich) relevante Nachbargebiete der Philosophie in ihrer Entwicklung nach 1958 zu beleuchten. Unter Rückgriff auf ebenso historische Positionen der Philosophie des Geistes wie neuere psychologische, neurologische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse versuchen Philosoph_innen seit den frühen 1960er Jahren unter verschiedenen Etiketten einen konsistenten Begriffsrahmen zu etablieren, der der menschlichen Freiheit einen angemessenen Platz zuweisen kann. Ich selbst halte dabei noch die Überlegung für zielführend, dass *Handlungsfreiheit* und *politische Freiheit* in einem gewissen Referenzrahmen zueinander stehen. Aller-

¹¹⁴ Berlin 2000, Seite 20 (Hervorhebung original)

¹¹⁵ Tatsächlich sah Berlin seine eigene Position nicht nur im Kontext einer weiter zu entwickelnden Handlungstheorie, sondern (und dies aus meiner Sicht: bedauerlicher Weise) auch einer weiter auszulotenden Theorie des freien Willens: “[...] I am well aware of how much more needs to be done, especially on the issue of free will, the solution of which seems to me to require a set of new conceptual tools, a break with traditional terminology, which no one, so far as I know, has yet been able to provide.” (Berlin 2002a, Seite 54) Im Kontrast dazu würde ich mich contra Berlin vielmehr Donald Davidsons gegenteiliger Meinung anschließen wollen: „Hobbes, Locke, Hume Moore, Schlick, Ayer, Stevenson, and a host of others have done what can be done, or ought ever to have been needed, to remove the confusions that can make determinism seem to oppose freedom.“ (Davidson 1973, Seite 139) Berlins philosophiegeschichtliche Analyse des antiken (u. a. bei Chrysippus vorgefundenen) Spannungsverhältnisses von Verursachung und Verantwortung in Berlin 2002a [1964] lässt sich auch als Einlenken in Richtung der von Davidson genannten Autoren interpretieren (vgl. Seite 260).

dings glaube ich nicht, und das unterscheidet mich vom historischen BERLIN, dass uns die Debatte der *Willensfreiheit* in einem politischen (oder einem sonstigen praktischen) Kontext in irgendeiner Weise weiterbringen, informieren oder auch nur tangieren könnte. Vielmehr glaube ich, dass, selbst wenn sich die Grundfrage der Willensfreiheit jemals (z. B. nach vollendeter Verwitterung des Substanzdualismus) klar formulieren und beantworten ließe (und meine darüber hinaus von der Unterbestimmtheit der Interpretation vorhandener Belege herrührende Skepsis ob der prinzipiellen Möglichkeit einer (und sei es naturwissenschaftlichen) Beantwortung dieser Frage ausgeräumt werden könnte), keine der theoretisch möglichen Antworten eine Konsequenz in der Praxis haben könnte im Sinne von: „dann handeln wir ab nun in analogen Situationen entsprechend anders als zu jenen Zeitpunkten, in denen uns dieses Wissen über die generellen Bedingungen unseres Handelns noch nicht zu Verfügung stand“. Wie wir in Kapitel 1.3 sehen werden, lässt sich aber zumindest in kontrafaktischen Kontexten weder das tatsächlich Gewollte noch das möglicherweise zu Wollende ganz von einer politischen Taxierung des Raumes der individuellen Freiheit ausklammern, weshalb ich die hier aufgeführten Positionen auch nicht als thematisch verfehlt, sondern als diskursiven Teil einer kontingenten geistigen Peripherie begreife.

Zentrales Terrain in dieser geistigen Peripherie von BERLINS Überlegungen zu Freiheit gestaltete HARRY G. FRANKFURT mit der groben Harke seiner zumindest disziplinar folgenreichen Gedanken-spiele der gestuften Präferenzordnungen. FRANKFURT 1971 zielt dabei mit seinem Ansatz, Präferenzen eines Akteurs nach Graden ihrer (im logischen Sinne) *reflexiven* Relation als hierarchische Stufen zu schematisieren,¹¹⁶ explizit nicht auf Handlungsfreiheit,¹¹⁷ sondern auf

¹¹⁶ In der Literatur verbreitete Beispiele für Präferenzen der 2./3. Stufe sind der Wunsch, nicht länger den Wunsch zu haben, zu rauchen, oder sich zu wünschen, den Wunsch auszubilden, der ein aufrichtiges Verhalten in jener Weise ermöglichte, die der Erwartung an das eigene Verhalten durch andere Akteure entspräche.

¹¹⁷ welche laut Frankfurt 1971, Seite 15 „the relation between what he does and what he wants to do“ betrifft.

die Willensfreiheit ab.¹¹⁸ Ein Handelnder, der ausschließlich Wünsche im Sinne dieser Handlungsfreiheit an den Tag legt, ist im Denken FRANKFURTS ein tierisches, triebgesteuertes Etwas.¹¹⁹ Zur *Person* wird ein Handelnder für FRANKFURT erst dann, wenn er auf einer höheren Ordnung Wünsche über sein Wollen und über seinen Willen im Sinne dieser Willensfreiheit bildet.¹²⁰ Dass FRANKFURT diesen Bereich der Verantwortung einer Person für ihre Handlungen sehr weit zieht, wird in FRANKFURT 1973 bei der Analyse des Begriffs *Zwang* deutlich: Als Sonderfall der Beeinflussung („one person (P) proposes to bring about a certain state of affairs (C) if the other person (Q) performs a certain action (A)“¹²¹) interpretiert er Zwang als eine interpersonale und über die Disjunktion $[(a \wedge b) \vee (\neg a \wedge \neg b)]$ ¹²² einer Drohung (oder unzu-

¹¹⁸ welche Frankfurt 1971, Seite 15 für jenen Akteur definiert, für den gilt: „he is free to will what he wants to will, or to have the will he wants“.

¹¹⁹ vgl. Frankfurt 1971, Seite 11f – Frankfurts eigener Begriff für dieses triebige Etwas ist der „wanton“, den seine Unfähigkeit kennzeichnet, den laut Frankfurt für Personen typischen Willensakt „second-order volition“ zu vollführen. In Frankfurts Systematik haben die höheren Stufen ab der 3. Ordnung dabei die identische semantische Funktion wie die 2. Ordnung. Person ist also, wer über die 1. Ordnung hinauskommt – und an genau dieser Trennlinie orientieren sich auch Ideale wie Autonomie oder Authentizität akzentuierende Überlegungen zum Begriff der Freiheit.

¹²⁰ In triumphalem Ton erklärt Frankfurt 1971 bezüglich letzterer: “[T]his freedom is enjoyed by the members of any species inferior to our own.” (Seite 17) – was ihm nicht nur den Spott von Dennett 1976 (der darüber aufklärt, dass es sich bei den Überschneidungen von Mensch und Person bestenfalls um eine lokal zufällige Koextension handele, und zeigt, wie Hunde ihre Herrchen konditionieren) einbringt, sondern auch Rorty 1998, Seite 186-201 (siehe meine folgende Besprechung und Kapitel 2.5) auf Diätideen für unseren Rationalitätsbegriff bringt, nach dem sich eben nur graduell zwischen Amöbe, Tintenfisch und Mensch unterscheiden lässt, und der Unterschied zwischen der Bewegung einer Menschenhand und einer Hasenpfote in dieser Dimension von Freiheit nicht mehr ganz so bedeutungsvoll wie bei Frankfurt ausfällt.

¹²¹ Frankfurt 1973, Seite 66

¹²² Bei meiner aussagenlogischen Reformulierung des Gedankengangs von Frankfurt (1973, Seite 66) handelt es sich um eine semantisch motivierte Äquivalenzumformung des Konditionals $\neg(a \wedge b) \rightarrow (\neg a \wedge \neg b)$, die für einen Fall mit passendem „Sound“ beispielsweise mit solch einer Legende ausgestattet werden kann: ‚a‘ sei die Übergabe der Habseligkeiten von A^I an A^{II}, ‚b‘ sei der Erhalt des Lebens des Akteurs A^I.

reichend mit Macht hinterlegten, nur als Drohung maskierten Überredung) hinausgehende, massive Beeinflussung eines Handelnden durch einen anderen, die sich Letzterem als *Alternativlosigkeit* von Handlungsoptionen darstellt.¹²³ Positiv formuliert, soll für FRANKFURT also allein jenes Verhalten als unter Zwang gelten, bei dem der Gezwungene „in seinem Willen verletzt“ wird, also nicht nur den hohen Preis der Alternative scheut, sondern faktisch keine Wahl mehr hat, anders zu handeln, und somit nicht frei in seinem Tun ist.¹²⁴

Folgenreich war FRANKFURTS apolitische und ahistorische Konzeption von Willensfreiheit zumindest angesichts ihrer weitreichenden und häufig affirmativen Rezeption. Beispielsweise knüpften mit CHARLES TAYLOR, JOSEPH RAZ und KEITH LEHRER drei unterschiedliche, wenngleich in ihren jeweiligen Schulen sehr beachtete Denker formal weitgehend zustimmend an FRANKFURTS hier skizzierte Konzeption an. LEHRER 1997 baut gänzlich auf FRANKFURT 1971 auf, indem er bei seiner Unterscheidung von drei Formen der *Freiheit* als (1) sich faktisch ereignender Erfüllung tatsächlicher Präferenzen eines Akteurs,¹²⁵ als (2) der Wahl zwischen echten Alternativen¹²⁶ und als (3) der

¹²³ vgl. Frankfurt 1973, Seite 66f – Mit diesem Zuschnitt liegt Frankfurt genau auf einer Linie mit Berlins vorangestelltem Eichmann-Beispiel und der analogen Veranschaulichung Sartres vom Freitod als Selbstschutz vor Verrat unter Folter. Auf die Ursprünge und Arten von Hindernissen für ein freies Handeln gehe ich im Folgenden ein.

¹²⁴ vgl. Frankfurt 1973, Seite 83f – Unser Alltagsverständnis von Zwang ist meines Erachtens viel umfangreicher. Sofern es vorrangig um die Auswirkung von Zwang auf Verantwortlichkeit (juristisch, moralisch, politisch etc.) geht, würde sich eine Graduierung von unterschiedlichen Extensionen des Zwangs und verbleibenden Handlungsspielräumen anbieten.

¹²⁵ Damit begibt er sich in direkten Widerspruch zu Berlin, der stets zwischen der Möglichkeit und der Ausführung einer Option strikt getrennt hatte (z. B. im Vorwort zu den Vier Versuchen: „The freedom of which I speak is opportunity for action, rather than action itself.“ (Berlin 2002a [1969], Seite 35)). Bei Lehrer 1997 steht S für den Akteur, A für eine Handlung: „FP. S fully prefers to do A *if and only if* S prefers to do A and S has an integrated preference structure concerning doing A.“ (Lehrer 1997, Seite 20; Hervorhebung original)

¹²⁶ „PO. S prefers to do A when S is free to prefer otherwise *if and only if* S prefers to do A and S could have preferred otherwise.“ (Lehrer 1997, Seite 20; Hervorhebung original) – vgl. zur Analyse des Freiheitsbegriffs mittels kontrafaktischen

autonomen Wahl¹²⁷ auf FRANKFURKTs Ordnungenkonzept rekurriert. Dabei deutet LEHRER Form (3) als den Wunsch des Akteurs nach einer angemessenen und konsistenten Präferenzordnung, die analog zu FRANKFURKTs zweiter Stufe das Kriterium für Person-Sein abgibt. Ohne an Weihrauch zu sparen, nennt LEHRER Form (3) dann auch „the noblest form of freedom“ und spricht ihr analog zu FRANKFURT 1973 zu, über die Verantwortlichkeit und gar Schuldfähigkeit eines Handelnden alleinig den Ausschlag zu geben.¹²⁸ Eine Person in LEHRERS Sinne lebt ihre Freiheit (quasi-KANTianisch) dadurch aus, dass sie exakt jenen Wunsch zur (handlungsbestimmenden) „power preference“ werden lassen kann, der ihrer Autonomie gebührt.¹²⁹

JOSEPH RAZ adaptiert Frankfurt 1971 ebenfalls, wenngleich noch etwas mechanistischer, da mit großem Interesse am genauen Zusammenspiel der Zahnradchen in der Blackbox Bewusstsein. Denn RAZ legt großen Wert auf deren Freilauf, der für ihn die Möglichkeiten der Einflussnahme des Akteurs auf den eigenen Willen symbolisiert. Konkret sagt RAZ 1997, dass es einen *großen Spielraum für die Ausübung des Willens* geben müsse, um an unserem Begriff von Rationalität und individueller Entscheidungen festhalten zu können. Inkommensurable Werte haben für RAZ 1986 dabei eine Schlüsselfunktion (vgl. Kapitel 2.4), weil sie für ihn ähnlich wie für LEHRER erst Autonomie ermöglichen: „Die Vernunft“ hat eine größere Anzahl (echter, da inkommensurabler) Alternativen als präferenzierenswert ausgewiesen, nun ist es an „dem Willen“ des Akteurs, eine Wahl unter ihnen zu treffen. RAZ positioniert sich damit deutlich gegen eine simple belief/desire-Psychologie – und ebenso gegen RORTYs Konzept eines Selbst als zentrumsloses Gewebe von Überzeugungen und Wünschen sowie

Bedingungen Kapitel 1.3

¹²⁷ “AP. S autonomously prefers A *if and only if* S prefers to do A and S has the preference structure S has concerning doing A because S prefers to have that preference structure.” (Lehrer 1997, Seite 20; Hervorhebung original)

¹²⁸ vgl. Lehrer 1997, Seite 21

¹²⁹ Immerhin setzt Lehrer Autonomie an dieser Stelle nicht mit Vernunft (bzw. „reasonableness“, vgl. Seite 25) gleich, was ihm eine kleine Lücke im Kaninchenzaun offenhält, durch die er vielleicht Berlins Stempel „positive Freiheit“ noch entgeht.

Wünschen über Wünsche und Überzeugungen über Wünsche (s. u.). RAZ modelliert seine Position mit alltagsphänomenologischen Termen einer subjektiven Innenbeschreibung (wie „goal“, „reason“, „will“ etc.) eher nach dem Vorbild KANTS – und aus einer vergleichbaren Motivlage heraus.¹³⁰

Auch CHARLES TAYLOR geht in seinem für die kommunitaristische Kritik paradigmatischem Aufsatz „What’s Wrong with Negative Liberty“, den ich unten ausführlich diskutiere, weite Strecken mit FRANKFURT 1971 mit – was gemessen an TAYLORS Intentionen ein überaus kluger Schachzug ist. TAYLOR hatte sich schon zwei Jahre zuvor dezidiert mit FRANKFURTS Vorschlag befasst: Bereits in TAYLOR 1977 dient FRANKFURTS Lehre von geschichteten Präferenzordnungen als Interieur des rationalen Akteurs als Ausgangspunkt, die TAYLOR jedoch um *qualitative* Distinktionen bereichern will. In einer meines Erachtens ebenfalls von KANT herrührenden Motivation möchte TAYLOR dem vor Alternativen gestellten Subjekt „starke Wertungen“ zugestehen, sobald es sich nicht um triviale Rosenkohl-versus-Eclairs-Entscheidungen, sondern um solch zentrale und inkommensurable Alternativen dreht, die eine Person *wesentlich* bestimmen. TAYLORS Diagnose zufolge ist FRANKFURTS Impuls, auf solche qualitativen Zusatzkriterien zu verzichten, ein utilitaristischer, dem nachzugeben bedeutete, sich ein menschliches Leben vorzustellen, in dem eine tiefe *Selbstinterpretation*, Grundlage der „radikalen Wahl“ im Sinne von JEAN-PAUL SARTRE, nicht mehr möglich wäre. TAYLOR 1977 will mit seiner erweiterten Konzeption menschlichen Handelns dezidiert in eine andere Richtung – auch wenn dazu die Psychologie davon ablassen muss, mit „Trieben“ als „Kräften“ zu operieren.

Ohne genau diese Unterscheidung von qualitativ und quantitativ auszukommen, versucht RICHARD RORTY bei seiner Konzeption eines rationalen Selbst. Anders als TAYLOR begrüßt RORTY nämlich die sich

¹³⁰ Im Kontext seiner Autonomie-basierten Freiheitslehre tritt Raz dann auch expressis verbis ein für „the promotion and protection of positive freedom which is understood as the capacity for autonomy, consisting of the availability of an adequate range of options, and of the mental abilities necessary for an autonomous life.“ (Raz 1986, Seite 425)

an FREUD anschließenden Vokabeln als Bereicherung für die Selbstinterpretation¹³¹ des Einzelnen geradezu schwärmerisch: „Freud makes moral deliberation just as finely grained, just as detailed and as multiform as prudential calculation has always been.“¹³² In der im FREUDianischen Vokabular mitschwingenden Verwischung der Distinktion klug/moralisch sieht RORTY dabei das Potenzial für eine philosophische Erneuerung des festgefahrenen Selbst-Konzepts:

“By contrast, Plato’s and Kant’s moral philosophies center around this distinction – as does ‘moral philosophy’ in the sense in which it is typically understood by contemporary analytic philosophers. Kant splits us into two parts, one called ‘reason’, which is identical in all of us, and another (empirical sensation and desire), which is a matter of blind, contingent, idiosyncratic impressions. In contrast, Freud treats rationality as a mechanism which adjusts contingencies to other contingencies. But this mechanization of reason is not just more abstract philosophical reductionism, not just more ‘inverted Platonism’. Rather than discuss rationally in the abstract, simplistic, and reductionist way in which Hobbes and Hume discuss it (a way which retains Plato’s original dualisms for the sake of inverting them), Freud spends his time exhibiting the extraordinary sophistication, subtlety, and wit of our unconscious strategies.”¹³³

¹³¹ Als Beispiele nennt Rorty 1989 obsessiv, paranoid, infantil oder sadistisch (vgl. Seite 32); die genauen Bedingungen zur Überwindung der alten Einteilung in edle und niedere Motive beschreibt er an dieser Stelle so: “Freud thus helps us take seriously the possibility that there is no central faculty, *no central self*, called ‘reason’ – and thus to take Nietzschean pragmatism and perspectivalism seriously. Freudian moral psychology gives us a vocabulary for self-description which is radically different from Plato’s, and also radically different from that side of Nietzsche which Heidegger rightly condemned as one more example of inverted Platonism – the *romantic attempt* to exalt the *flesh over the spirit*, the *heart over the head*, a mythical faculty called ‘*will*’ over an equally mythical one called ‘*reason*’.” (Rorty 1989, Seite 33; Hervorh. von mir).

¹³² Rorty 1989, Seite 32

¹³³ Rorty 1989, Seite 32f

Folgt man RORTY in seiner FREUD-Interpretation, lässt sich mit ihm der „Fleisch versus Geist“-Fetisch und seine krude Mechanik in der Handlungstheorie überwinden. Interessanterweise ist diese Hierarchie allen hier vorgestellten Konzepten gemein: Dass FRANKFURT, RAZ und KANT ihm aufsitzen, lässt sich auf die von RORTY oben mit HOBBS und HUME angesprochene believe-desire-psychology zurückführen, der KANT (selbst in CARTESIANISCHEM Fahrwasser) eben nur eine komplexere, aber keine weniger mechanische Mechanik entgegenzustellen vermag. Die differenziertere und gleichsam nicht länger (in TAYLORS Sinn) qualitativ unterscheidende Metaphorik FREUDS ermöglicht es RORTY, aus den alten (HUMEIANISCH-KANTIANISCHEN) Vexierbildern einer mystisch-anthropologischen, ‚als-ob‘-erklärenden Vermögenspsychologie auszusteigen und an die Stelle der ausgedienten Blackbox die für biologische Organismen gebräuchliche Erklärung zu setzen, Poesie, Wissenschaft, Genie, Psychose, Klugheit und Moralität seien jeweils ausreichend beschrieben als „alternative modes of adaptation“.¹³⁴ Positiv gewendet lautet der Vorschlag von RORTY 1998 dann: Unter Rationalität solle man jene „ability to cope with the environment by adjusting one’s reactions to environmental stimuli in complex and delicate ways“¹³⁵ begreifen und sich nicht länger der Vorstellung hingeben, der Mensch unterscheide sich durch eine bestimmte, mehr als instrumentelle Art von Rationalität qualitativ von anderen Tieren.¹³⁶

Meines Erachtens erweist RORTY zumindest ISAIAH BERLINS liberalen Intentionen mit diesem Vorschlag einen großen Dienst. Denn nimmt man BERLINS oben diskutierte Lehre vom *divided self* als Ausgangspunkt für illiberale Pervertierungen, für Knechtungen im Namen der Freiheit der Geknechteten, ernst, dann vertieft FRANKFURTS Vorschlag von 1971 bei aller nüchterner Artikulation durch die Vermögen Wille versus Vernunft und durch die erst zur Person erhebenden höheren Ordnungen eine ideengeschichtliche Sollbruchstelle auf ris-

¹³⁴ vgl. Rorty 1989, Seite 33

¹³⁵ Rorty 1998, Seite 186

¹³⁶ Ausführlich gehe ich auf Rortys ‚proteisches Tier‘ in Kapitel 2 sowohl im Kontext des anthropologischen Essentialismus Berlins als auch im Kontext von handlungsleitenden Gründen und inkommensurablen Werten ein.

kante Weise. Anhand von TAYLOR 1979 werde ich im Folgenden zeigen, zu welchen aus liberaler Perspektive Pervertierungen zu nennenden Modifikationen FRANKFURTS, RAZ' und LEHRERS Beiträge einladen.

Meine eigene Kritik an FRANKFURT 1971 zielt davon gesondert auf die starre Mechanik von FRANKFURTS Systematisierung. Was spricht dagegen, Wünsche über Wünsche nicht einfach als Wünsche aufzufassen? Für die Konstruktion der höheren Ordnungen spricht nach dem Modell von RAZ eigentlich ausschließlich, dass für ihre Operationalisierung ein freier Wille vonnöten ist, der aus den verschiedenen Möglichkeiten, die sich im Hinblick auf relevante, inkommensurable Ideale nicht endgültig gewichten lassen, dann doch eine klare Wahl treffen kann, die den Wählenden zugleich zu einer kritisierbaren, autonomen als auch würdevoll-authentischen Person erhebt. Läge nicht noch eine platonisch-christliche Mythologie dem Ganzen als historischer Filz unter, fiele sicher leichter auf, dass es sich bei diesem nur autonomen Personen anhaftenden Vermögen des freien Willens um eine Mehrung von Entitäten ohne Not handelt, den OCKHAMs Razor im Nu kassierte. Bei FRANKFURT bricht ein alter sophistisch-scholastischer Ordnungswahn durch, denn logisch lässt sich (anders als bei RUSSELLs Antinomie) die Menge dieser Metareferenzen zwar bilden; jedoch bleibt (auch ohne in die Akrasia-Debatte einzutauchen) fraglich (um nicht zu sagen: leer), welchen Unterschied im *Handlungsvollzug* dies beschreiben soll. Ein Postulat der Widerspruchsfreiheit oder eine Forderung nach Transitivität (der Präferenz-Ordnung(en)) scheinen dem menschlichen Streben völlig unangemessen (Irrationalität).¹³⁷

Mein Verdacht ist, dass FRANKFURT mit seiner Redeweise über das Substantiv „will“ eine neue Vermögenspsychologie konstruiert, die

¹³⁷ Frankfurt 1971 ist sehr deutlich darin, dass sein Vorschlag auch kein oberes Limit an intentionalen Zuständen über intentionale Zustände beinhaltet: „There is no theoretical limit to the length of the series of desires of higher and higher orders; nothing except common sense and, perhaps, a saving fatigue prevents an individual from obsessively refusing to identify himself with any of his desires until he forms a desire of the next higher order. The tendency to generate such a series of acts of forming desires, which would be a case of humanization run wild, also leads toward the destruction of a person.“(Seite 16)

an den Schwächen der alten, abzulösenden krankt. Eigentlich richtet sich FRANKFURTS Rettungsversuch des Personenbegriffs ja gegen STRAWSONs Vorschlag aus „Individuals“, als Personen Entitäten mit sowohl Bewusstseinszuständen als auch Körpereigenschaften aufzufassen (was natürlich hinsichtlich des abzuschüttelnden Substanzdualismus ein lästiger Vorschlag ist).¹³⁸ Jedoch, so mein Verdacht, verkleiden sich in FRANKFURTS Neustart wieder alte, moralisierende Kontexte in nur begrifflich frische Konzepte.¹³⁹

Fazit: BERLINS Pluralismuskonzept mit widerstreitenden, nicht hierarchisierbaren Idealen ist (wie wir in Kapitel 2 sehen werden) weiter und diffuser als die hier skizzierten und im Kontext der Debatte zu Personalität und Handlungsfreiheit entwickelten Rationalitätsstandards von FRANKFURT und LEHRER. RAZ' Theorie lässt sich zwar leicht mit BERLINS Aussagen über Inkommensurabilität in Einklang bringen – allerdings ist es überhaupt nicht notwendig, sich auf eine so opulente Vorannahme wie RAZ' Ausgangsbasis der Willensfreiheit einzulassen (vgl. die HUME-Analogie in 1.4). Auch RORTYs Bild eines

¹³⁸ vgl. Frankfurt 1971, Seite 5

¹³⁹ Deutlich wird das beispielsweise, wenn sich Frankfurt darum bemüht, die Vernunft und das Sollen in sein Konzept zu integrieren, um somit Widersprüche auf identischer Ebene konzeptionell zu entschärfen. Derartige Versuche klingen so: „Nothing in the concept of a wanton implies that he cannot reason or that he cannot deliberate concerning how to do what he wants to do. What distinguishes the rational wanton from other rational agents is that he is not concerned with the desirability of his desires themselves. He ignores the question of what his will is to be. Not only does he pursue whatever course of action he is most strongly inclined to pursue, but he does not care which of his inclinations is the strongest.“(Frankfurt 1971, Seite 11) Und in noch grelleren Farben malt Frankfurt an die Wand, was dem Akteur blüht, der seine konfligierenden Wünsche erster Ordnung nicht durch die reinigende Kraft echter Willensfreiheit zu klären weiß: “For it either tends to paralyze his will and to keep him from acting at all, or it tends to remove him from his will so that his will operates without his participation. In both cases he becomes, like the unwilling addict though in a different way, a helpless bystander to the forces that move him.” (Frankfurt 1971, Seite 16) – Kaum vorstellbar, dass Isaiah Berlin an solch einer Stelle nicht an seine Warnungen vor dem “divided self” erinnert zurückschreckt, so sehr die auch als Einwand gegen externe Limitation der Handlungsfreiheit und eben nicht als ein solcher gegen interne einer Willensfreiheit designt worden war.

zentrumlosen Gewebes als Selbst lässt sich bestens mit dem Wesentlichen von BERLINS Ideen von Freiheit und Pluralismus vereinbaren (wenngleich nicht mit seinem Essentialismus und Universalismus). Denn für Berlin ist in der politischen Freiheit primär die Möglichkeit zu wählen zentral:

“The essence of liberty has always lain in the ability to choose as you wish to choose, because you wish so to choose, uncoerced, unbullied, not swallowed up in some vast system; and in the right to resist, to be unpopular, to stand up for your convictions merely because they are your convictions.”¹⁴⁰

Während uns die Implikationen dieser Überlegungen zur Handlungsfreiheit im Kontext von inkommensurablen Idealen unter der Überschrift Rationalität¹⁴¹ wieder begegnen werden, lohnt es sich im Kontext der Freiheit zunächst die Arten und Ursachen ihrer Einschränkung sowie deren Verursachung bzw. Legitimation zu betrachten. Seit BERLIN [1958] sind zu diesen Fragen viele Überlegungen publiziert worden, von denen ich die für den Zuschnitt dieser Arbeit interessantesten im Folgenden zu schematisieren beginne.

Art und Ursprung der Schranken von Freiheit:

Constraints und systematische Behinderung Einzelner – *Teil I*

„[A]bsence of [...] freedom is due to the closing of [...] doors or failure to open them, as a result, intended or unintended, of alterable human practices, of the operation of human agencies; although only if such acts are deliberately intended (or, perhaps, are accompanied by awareness that they may block paths) will they to be called oppression.“¹⁴²

¹⁴⁰ Berlin 2002b [1952], Seite 103f

¹⁴¹ vgl. hierzu besonders in Kapitel 2.4 Changs Transitivität und in Kapitel 2.5 alternative Konzepte von Rationalität

¹⁴² Berlin 2002a [1969], Seite 32; Hervorhebung von mir – WIEDERHOLUNG s. Kapitelanfang

„The criterion of oppression is the part that I believe to be played by other human beings, directly or indirectly, with or without the intention of doing so, in frustrating my wishes. By being free in this sense I mean not being interfered with by others. The wider the area of non-interference the wider my freedom.“¹⁴³

Unsere heutige Debatte über das, was als Beschneidung und Beschränkung von Freiheit zu gelten hat, entwickelt sich seit rund 350 Jahren in einem relativ zusammenhängenden Vokabular – und sie wird schärfer geführt als die philosophische Streitfrage nach der *wahren Natur der Freiheit an sich*. Meine Erklärung für diese interessante Differenz kennt zwei Zugänge – von denen ich den zweiten (zur Natur der Freiheit) am Ende dieses Kapitels entfalte. An dieser Stelle öffne ich den ersten Zugang: An den Schranken macht sich konkret und praktisch fest, was normativ als unfrei kritisiert werden kann, und bezieht daraus politische Relevanz.

ISAIAH BERLIN selbst philosophierte wiederholt, wenngleich unsystematisch, zu den Grenzen der Freiheit mit einem vergleichbaren Sound wie im vorangestellten Zitat¹⁴⁴ und arbeitete so wichtige Koordinaten heraus: Dem Akteur *innerliche* hat er dem Akteur *äußerliche* Hindernisse gegenübergestellt.¹⁴⁵ Der Anfangsverdacht besteht hier, wie oben mit BERLINS Argument des *divided self* vorgeführt, dass mit einer Öffnung der Extension einer Schranke auch für innerliche Hindernisse ein Einfallstor für Einmischung und Bevormundung entsteht (was ich mit CHARLES TAYLOR und JOHN CHRISTMAN im Folgenden erörtere). Während BERLIN selbst hier insbesondere gegenüber THOMAS HOB-

¹⁴³ Berlin 2002a [1958], Seite 170; Hervorhebung von mir vgl. oben.

¹⁴⁴ Berlins verstreute Formulierungen zu den Schranken der *politischen* Freiheit würde ich etwa so zusammenfassen: *durch Personen absichtlich, bewusst und unbeabsichtigt erschaffene oder aufrechterhaltene Hindernisse der Bedürfnisbefriedigung*.

¹⁴⁵ Strukturell erinnert diese Frage an die epistemische Nicht-Hintergebarkeit von Sinnesdaten für einen Empiristen im Vergleich zu holistischen Auflockerungen – ein Thema, über das Berlin direkt nach dem Zweiten Weltkrieg gemeinsam mit J. L. Austin ein Seminar in Oxford hielt (vgl. Pears 1991, Seite 33).

BES, dem nur für den Akteur sehr manifeste und ärgerliche Hindernisse als echte galten, nach einer vermittelnden Position sucht, steht für ihn völlig außer Frage, dass es sich bei den Schranken der politischen Freiheit nicht um durch die Naturgesetze korrekt und ausreichend beschriebene *physikalische* Schranken (z. B. unfrei den Stall auszumisten, weil die durch das Tōhoku-Seebeben vor der Insel Honshū ausgelöste Tsunami diesen fortgespült hat) handeln kann, die eben andere Formen der Freiheit, jenseits des politisch-sozialen Kontexts betreffen. Ob der mithin *sozialen* Beschränkung von Freiheit *Absichten* Anderer zugrunde liegen müssen (z. B. unfrei die Verabredung zum Lunch einzuhalten, weil bereits am Vormittag gezielt eine Passagiermaschine von einem Terroristen ins eigene Büro gesteuert wurde) oder auch *nichtintendierte* Handlungsfolgen zu den Schranken der politischen Freiheit gezählt werden müssen (z. B. unfrei den Mikrofilm weiterzulesen, weil dem Stadtarchiv gerade versehentlich von einem Tiefbauspezialisten der letzte Grund entzogen wurde), zählt zu den strittigsten Fragen in dieser Debatte. BERLIN selbst hatte, wie eingangs angeführt, auch noch den Faktor *Zeit* bedacht, denn so lässt sich sein „accompanied by awareness“ nicht nur auf Fälle von situativer Rücksichtslosigkeit, sondern beispielsweise auch auf solche unterlassener und ausbleibender Hilfeleistung anwenden. Denn das Kriterium des *Bewussten* kann die Begrenzung von Unfreiheit sowohl bei einer Einzelhandlung als auch bei einer sozialen Praxis begleiten (z. B. Vergabe von Neubaufträgen für Atomkraftwerke in Japan nach 2011), wodurch in der mittel- und langfristigen Perspektive vermeintlich zufällige, nämlich kontingente Beschränkungen in den Blick geraten: Strukturelle Benachteiligungen verschiedenster Art bis hin zu unbewussten, da verschleierte Machtmechanismen (z. B. BOURDIEUS Konzept „symbolischer Gewalt“) fallen in diese Gattung (z. B. ist Studien zufolge im deutschen Bildungssystem die Wahrscheinlichkeit für einen Kevin, eine schlechte mündliche Note zu bekommen, viel höher als für eine_n Mitschüler_in mit einem Vornamen, mit dem durchschnittliche Lehrer_innen nicht so häufig eine „bildungsferne“ Herkunft assoziieren – von der Unfreiheit eines tatsächlich mit Migrationshintergrund in Deutschland lebenden Khalil, seine potenziellen kognitiven Fähigkei-

ten und seine Persönlichkeit in diesem empirisch erwiesenen startchancenungleichen System voll zu entfalten, gar nicht erst zu sprechen¹⁴⁶).

Es existieren gewisse interessante Korrelationen oder vielleicht auch nur stabile Vorlieben, zwischen den Einschätzungen von Anhänger_innen des Konzepts positiver Freiheit über Art, Ursprung und Ausmaß der Schranken politischer Freiheit und den typischen Einschätzungen hierzu von Anhänger_innen des negativen Lagers. ERIC NELSON äußerte 2005 den Verdacht, dass Letztere zu einem möglichst engen Begriffsumfang neigen, also möglichst wenig Arten von Schranken als Freiheitsbeschränkung anerkennen wollen, während Vertreter_innen der positiven Freiheit zum anderen Extrem tendieren.¹⁴⁷ NELSONs Kontinuum reicht somit von THOMAS HOBBS,¹⁴⁸ der als Beschränkung wirklich nur physische Barrieren wie Ketten als Freiheit nehmend anerkennen wollte,¹⁴⁹ bis hin zu sehr restriktiven Ausleger_innen positiver Freiheit, die so viele interne, nicht physische, nicht intendierte Schranken anerkennen wollen, dass ihnen am Ende

¹⁴⁶ vgl. exemplarisch Anna Brake & Peter Büchner (2012) *Bildung und soziale Ungleichheit*, Stuttgart. In einer multidimensionalen Analyse der Autor_innen, die auf empirischen Erhebungen wie IGLU aufbaut, wird deutlich, dass sozioökonomische Faktoren einen viel erheblicheren Einfluss auf die Benachteiligung von Schüler_innen zu entfalten vermögen und in jedem Fall intersektionale Analysen notwendig sind, um systemische Benachteiligungsmechanismen korrekt abzubilden (vgl. ebd., Seite 178ff).

¹⁴⁷ „For many of those theorists whom philosophers and historians have wanted to call ‘positive’, the state of free people looks like an ‘exercise’ state only because of their extremely broad normative claims about what things are to count as constraints. Free people, for ‘positive’ theorists like Green and Bosanquet, do indeed have choices; it’s just that they will never choose anything other than their ‘object’.“ (Nelson 2005, Seite 65)

¹⁴⁸ „quintessential ‚negative‘ theorist“ (Nelson 2005, Seite 67)

¹⁴⁹ Nelson 2005 bezieht sich hier auf die bekannte Stelle im Teil 2 des Leviathan, §21: „Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition; (by Opposition, I mean external Impediments of motion;) and may be applied no lesse to Irrationall, and Inanimate creatures, than to Rationall.“ (Hobbes [1651], Seite 145). Als Interpretation schlägt Nelson “only physical” (Seite 64) vor – womit er Hobbes in einen spannungsvollen Kontrast zu Berlin setzt, den ich im Kapitel 1.3 mit Philip Pettit und Quentin Skinner weiter erforschen werde.

nur noch die ‚Freiheit, das Richtige zu tun‘ für ihre Akteure bleibt.¹⁵⁰ Es ist auffallend schwierig, eine plausible Schranke mit einer permanenten Trennschärfe zu konstruieren. Das Beispiel eines Drogensüchtigen illustriert im Vokabular eines Anhängers der Analytischen Philosophie, dass es bereits bei der Unterteilung interner und externer Hindernisse nicht immer eindeutig zu entscheiden ist, wie beide unterschieden werden sollen:

„He tries everything that he thinks might enable him to overcome his desires for the drug. But these desires are too powerful for him to withstand, and invariably, in the end, they conquer him. He is an unwilling addict, helplessly violated by his own desires.”¹⁵¹

Am Ende dieses Kapitels werde ich diesen Absatz mit der Vorstellung und Diskussion von bestehenden Systematisierungen der möglichen Arten und Ursachen von Barrieren politischer Freiheit komplettieren, nachdem in den Folgeabsätzen die Plausibilitätsannahmen und Vermittlungsvorschläge von Kommunitarist_innen, Republikaner_innen und Vertreter_innen der Analytischen Philosophie gegenüber BERLIN weiter aufgefächert wurden.

¹⁵⁰ Den Hintergrund hiervon erörtere ich gleich in Kapitel 1.2 und verweise beispielhaft auf diese kommunitaristische Einschätzung: „Freedom can’t just be the absence of external obstacles, for there may also be internal ones. And nor may the internal obstacles be just confined to those that the subject identifies as such, so that he is the final arbiter; for he may be profoundly mistaken about his purposes and about what he wants to repudiate“ (Taylor 1979, Seite 193)

¹⁵¹ Frankfurt 1971, Seite 12 – als Akteur beschrieben werden von Frankfurt also vielmehr jene “desires” als der Abhängige, der von ihnen bloß benötigt wird.

1.2 Kommunitaristische Reaktion: Tradition, Identität und falsches Bewusstsein

Die kommunitaristische Kritik versucht Kehrseiten des durch den Liberalismus in der sozialen Praxis beförderten Wandels in einer Weise zu beschreiben, die dem Individuum wieder mehr Respekt vor der *Bürde* der negativen Freiheit und ihren verheerenden Folgen für die soziale Gemeinschaft einimpfen soll: Vereinsamung, Isolation und Apathie durch die fehlende Einbindung in den narrativen Bedeutungsrahmen von *Traditionen*¹⁵² machen aus kommunitaristischer Perspektive dem losgelöst driftenden Mitglied einer sich so gleichsam zersetzenden Gemeinschaft zu schaffen. Tatsächlich wird nach dieser Analyse das soziale Band (von Heimat, Stand, Familie und Partei¹⁵³) durch die liberale Ideologie bereits auf der unteren Ebene des Individuums zerschnitten – mit der rostigen Schere der verkürzten Beschreibung seines Handelns und seiner Freiheit à la BERLIN, FRANKFURT oder der behavioristischen Psychologie eines BURRHUS FREDERIC SKINNER.¹⁵⁴ ALASDAIR MACINTYRE klagt in diesem Sinn:

¹⁵² In diesem Sinne setzt z. B. MacIntyre 1984 sein *concept of a tradition* als direkte Gegenstrategie zu Berlins „Two Concepts of Liberty“ ein, indem MacIntyre die Tradition mit einer einem *Telos* verpflichteten Konzeption *des* Guten verknüpft und resultierende *Limitationen* für die Optionen Einzelner befürwortet. Abzugrenzen sucht er sich dabei vom Individualismus generell, gleichgültig ob Existenzialistischer oder Analytischer Philosophie oder empiristisch ausgerichteter Sozialforschung entstammend.

¹⁵³ vgl. Walzer 1990, Seite 11f – Walzer sagt selbst, dass sich diese von ihm (vielleicht als ironischen Verweis auf Franklin Delano Roosevelts tatsächlich zu belächelnden Four Freedoms von 1941) als „Four Mobilities“ etikettierte Verlustmeldung nur schwer von neo-konservativem Lamento abgrenzen ließe; was ihn nicht davon abhält, weiter an die Worthülsen anzuknüpfen, statt sozialen Konzepten wie Heimat oder Familie einen durch die diversen kultuerellen Praxen geweiteten, aber nicht dadurch in ihrer biografischen Bedeutung entwerteten Umfang zuzugestehen. Walzer betont allerdings, dass dem Kommunitarismus seiner Zeit einzig eine Korrekturfunktion zukomme: „The language of individual rights – voluntary association, pluralism, toleration, separation, privacy, free speech, the career open to talents, and so on – is simply inescapable. Who among us seriously attempts to escape?“ (Walzer 1990, Seite 14)

¹⁵⁴ vgl. MacIntyre 1984, Seite 139

„There is no way of *founding* my identity – or lack of it – on the psychological continuity or discontinuity of the self. The self inhabits a character whose unity is given as the unity of a character. Once again there is a crucial disagreement with empiricist or analytical philosophers on the one hand and with existentialists on the other.“¹⁵⁵

Was eine kommunitaristische Reaktion auf BERLIN, wie MACINTYRES Idee der Einheit des Charakters, dringend benötigt (so paradox es für eine systemische Schule mit Primat auf dem Ganzen und nicht dessen Teilen klingt), ist eine andere Philosophie der personalen Identität, des individuellen Handelns, die Aspekte wie *Authentizität*, Charakter und sozialen Sinn in einer Weise betont, die die sozialen Strukturen und *verbindlichen Normen* wieder in den Vordergrund treten lässt. Eben diese Aufgabe angenommen hat in einer bis heute unter Kommunitarist_innen nachwirkenden Weise der bekannte kanadische Sozialdemokrat und frühere Student von BERLIN in Oxford: CHARLES TAYLOR.

TAYLOR 1979 kündigt zwar an, zwischen den extremen Polen, den „Karikaturen“ von Kommunitarismus versus Liberalismus, vermitteln zu wollen. Was er dem gegenüber de facto ausführt, ist aber Schmalspurkritik allein an der Karikatur des negativen Pols: Schon in seiner einleitenden Definition beider Pole, gibt er gezinkte Karten aus, indem er behauptet, das negative Extrem definiere „freedom *exclusively* in terms of the independence of the individual from interference by others“¹⁵⁶, während das positive Extrem der mit ROUSSEAU und MARX verbundenen Überzeugung anhängt: „freedom resides at *least in part* in collective control over the common life“¹⁵⁷. Falschspiel unterstelle ich TAYLOR dabei allein wegen des „zumindest zum Teil“ in seiner Definition des positiven Ansatzes. Denn infolge dieses simplen Tricks lassen sich sämtliche vermittelnden Positionen, die eben nicht Karika-

¹⁵⁵ MacIntyre 1984, Seite 139; Hervorhebung original.

¹⁵⁶ Taylor 1979, Seite 175 – Als „others“ lassen sich für Taylor ebd. Regierungen, Organisationen und Privatpersonen einsetzen; vgl. meine Diskussion zu Schranken der Freiheit in Kapitel 1

¹⁵⁷ Taylor 1979, Seite 175, Hervorhebung von mir

tur sind, sondern lebensnah differenziert zu sein versuchen, als dem positiven Pol zugehörig zählen. Der am Ende des Papers gefeierte Sieg über das Lager der Negativen ist somit billig inszeniert. Natürlich hat TAYLOR in der Sache Recht, dass es eine ganze Palette von bedenkenswerten Positionen gibt – die Vorentscheidung in der Definition wirft aber kein gutes Licht auf die Ernsthaftigkeit von TAYLORs Versuch, sich mit der ganzen Breite von Positionen substanziell beschäftigen zu wollen, und so geht der ganze Aufsatz auch in einem Kreuzzug gegen die eine Karikatur unter.

Immerhin, so mag man TAYLOR zugutehalten, vergreift er sich dabei nicht an seinem Lehrer BERLIN, dessen punktuelle Emphase für BENTHAM TAYLOR 1979 zwar infrage stellt¹⁵⁸, der aber – wie sich dem Subtext des Papers entnehmen lässt – nach TAYLORs Dafürhalten wohl mit seinen „Two Concepts of Liberty“ schon eine lebensnah gemäßigte Position bezogen hat und sich nicht TAYLORs Verdacht, ins (falsche) Extrem zu verfallen, anheischig macht. Anstelle dessen bemannt TAYLOR sodann mit JEREMY BENTHAM und THOMAS HOBBS sein Narrenschiff, das sich als die „tough-minded version“¹⁵⁹ des negativen Konzepts von Freiheit in der reinen „absence of external physical or legal obstacles“¹⁶⁰ genügt. TAYLOR kritisiert an diesem, dass für den Begriff der Freiheit wichtige Hindernisse nicht in den Blick zu bekommen wären; als konkrete Beispiele nennt er: „lack of awareness, or false consciousness or repression, or other inner factors of this kind“¹⁶¹.

TAYLOR gesteht zwar zu, dass zumindest besonnenere Vertreter_innen des Liberalismus wie JOHN STUART MILL (vor allem in seiner Schrift „On Liberty“) in einem nach-romantischen Paradigma (welches für TAYLOR durch Pluralismus und Wertschätzung von Individualität gekennzeichnet ist: „each person’s form of self-realisation is original to

¹⁵⁸ vgl. Taylor 1979, Seite 177

¹⁵⁹ Taylor 1979, Seite 176 – Als Begründung seiner Beurteilung gibt er an: „The moral psychology of these authors is too simple, or perhaps we should say to crude, for its purposes.“ (ebd.)

¹⁶⁰ Taylor 1979, Seite 176

¹⁶¹ Taylor 1979, Seite 176

him/her, and can therefore only be worked out independently“¹⁶²) auch eine Antenne für Selbstverwirklichung des Individuums und die ihr korrespondierende Freiheit der Selbsterfüllung haben. Dennoch legt TAYLOR Wert auf die Vorstellung, dass dem Freiheitsbegriff neben dem *Möglichkeitsbegriff* („opportunity-concept“¹⁶³) ebenso ein *Verwirklichungsbegriff* („exercise-concept“¹⁶⁴) inhärent sei.¹⁶⁵ Für Vertreter_innen des positiven Konzepts sei dieser Verwirklichungsbegriff (der auch zu BERLINS Paradox der positiven Freiheit führt und der insbesondere auf die dem Akteur inneren Widerstände abzielt) niemals aufzugeben. Vertreter_innen negativer Konzepte würden dagegen dazu tendieren, sich hinter dem rein auf äußere Hindernisse ausgerichteten Möglichkeitsbegriff „Magainot-Linien“-gleich zu verschanzen, obwohl der Verwirklichungsbegriff das negative Konzept reichhaltiger machen könnte. Hier fällt TAYLOR seine schiefe Eingangsdefinition bereits auf die Füße: Nach dieser wäre das Konzept, sobald Verwirklichung auch nur marginal integriert würde, sofort dem positiven Pol zuzurechnen. *Aber was soll das überhaupt?* Es geht ja nicht um Fußballteams, auf die Wetten abgeschlossen wurden. Vielmehr hat sich TAYLOR die Herkulesaufgabe vorgenommen, BERLINS Desavouierung des positiven Konzepts im Hinblick auf ihre Anfälligkeit für totalitären Missbrauch umzukehren – und das 30 Jahre bevor die internationale Bankenkrise, ein engmaschiges, globales, konzernfreundliches Netz aus multilateralen Freihandelsabkommen und der Versuch von Firmen wie Nestlé, zuletzt auch noch das Trinkwasser zu privatisieren, offenbarten, welche Totalitarismen von diesem Pol erwartbar sind.¹⁶⁶

¹⁶² Taylor 1979, Seite 176 – vgl. hierzu in Kapitel 1.5 meine Ausführungen zu Wilhelm von Humboldts Aussagen zu Individualität und Bildung, die sowohl für Mill als auch für Berlin philosophisch-anthropologisch inspirierend waren.

¹⁶³ Taylor 1979, Seite 177

¹⁶⁴ Taylor 1979, Seite 177

¹⁶⁵ Taylor ist sich gewiss bei der Wahl seiner Terminologie im Klaren, dass er mit ihr nicht nur Berlins Abwertung des positiven Konzepts entgegentritt, sondern auch entlang eines weiteren von Berlin markierten Problems schabst: „[...] another misconception – namely the identification of freedom with activity as such.“ (Berlin 2002a [1969], Seite 34)

¹⁶⁶ Diesen Punkt sah übrigens auch der späte Berlin ein, der in einem Zeitungsinter-

Technisch spielt in TAYLORS Argumentation dabei die von ihm behauptete Notwendigkeit der externen Bewertung von Wünschen eine zentrale Rolle: Wie bereits TAYLOR 1977¹⁶⁷ macht sich TAYLOR 1979 HARRY FRANKFURTS Konzept von Wünschen erster und zweiter Ordnung zu eigen.¹⁶⁸ Jene zweiter Ordnung versteht TAYLOR als Wünsche über Wünsche, die die Persönlichkeit des Individuums ausmachen, an denen sich dessen *Authentizität* entscheidet und bei denen auch (anders als in FRANKFURTS Konzept und dank der starken, qualitativen Wertung) Irrtum und Fehleinschätzung möglich sind, wie er mit den (für TAYLOR anscheinend nahezu evidenten) Fällen CHARLES MANSON und ANDREAS BAADER zu belegen versucht.¹⁶⁹ Laut TAYLOR kann das Individuum also auch nicht letzte Instanz in der Beurteilung seiner Freiheit sein. Tatsächlich verlief zwar (wie von BERLIN differenzierter dargelegt) der Weg in „totalitäre Theorien positiver Freiheit“ über diese beiden Schritte:

“It is however true that totalitarian theories of positive freedom do build on a conception which involves discriminating between motivations. Indeed, one can represent the path from the negative to the positive conceptions of freedom as consisting of two steps: the first moves us from a notion of freedom as doing what one wants to a notion which discriminates motivations and equates freedom with doing what we really want or obeying our real will, or truly directing our lives. The second step introduces some doctrine purporting to show that we cannot do what we really want or follow our real will, outside of a society of a certain canonical form, incorporating true self-

view sagte, er stehe weiterhin zu seinem dichotomen Freiheitskonzept, um dann mit Blick auf z. B. Kinderarbeit in Bergwerken einzuschränken: „Aber ich hätte die Schrecken der negativen Freiheit und, wohin sie geführt hat, stärker betonen sollen.“ Isaiah Berlin im Interview „Die zwei Gesichter der Freiheit“ aus *Die Zeit*, 48/1997 vom 21. November 1997; online verfügbar als URL = <http://www.zeit.de/1997/48/Die_zwei_Gesichter_der_Freiheit/komplettansicht> [letzte Sichtung 02.06.2015]

¹⁶⁷ vgl. Kapitel 1.1

¹⁶⁸ vgl. meine Diskussion dieser Beiträge in 1.1

¹⁶⁹ vgl. Taylor 1979, Seite 191

government. It follows that we can only be free in such a society, and that being is governing ourselves collectively according to this canonical form.”¹⁷⁰

Damit macht TAYLOR 1979 gegenüber BERLINS Analyse ein großes Zugeständnis die Möglichkeit eines Abdriftens von Freiheitsmotiven der positiven Seite in totalitäre Konklusionen betreffend. Man sieht an dieser Stelle aber zugleich gut, weshalb FRANKFURTS Stufenordnung interner Zustände eines Akteurs und Beschreibung von „Wille“ und „Vernunft“ als in Wechselschicht arbeitsteilende Vermögen für TAYLOR 1979 eine wertvolle Inspiration liefern: FRANKFURT stiftet die Möglichkeit zur bewertenden Unterscheidung von Motiven. Für TAYLOR ist es da nur noch ein winziger Schritt zur Externalisierung dieser Evaluation.¹⁷¹ Im Hinblick auf diese erläutert TAYLOR 1979 seine Hoffnung auf eine Zwischenebene. Es muss beim von BERLIN beschriebenen Mechanismus demnach nicht bei der schiefen Ebene bleiben – TAYLOR will quasi Poller nach dem ersten Schritt einziehen. Gegen BERLIN behauptet TAYLOR also, dass es nicht notwendig zu der von BERLIN ausgemalten Zuspitzung des Zwangs im Namen der eigenen Freiheit kommen muss, während er mit FRANKFURT eine gute Grundlage für seinen Poller gegen das von BERLIN ausgemalte Durchrutschen auf der schiefen Ebene der positiven Freiheit findet. Während TAYLOR als Beispiele für den vollzogenen zweiten Schritt zu *frei machenden* Gesell-

¹⁷⁰ Taylor 1979, Seite 181

¹⁷¹ Konkret läuft das Manöver dieses winzigen Schritts so ab: “I want to argue that we cannot defend a view of freedom which doesn’t involve at least some qualitative discrimination as to motive, i.e., which doesn’t put some restrictions on motivation among the necessary conditions of freedom, and hence which could rule out second-guessing in principle.” (Taylor 1979, Seite 181) – Dass es mir so unglaublich schwerfällt zu verstehen, wieso sich für Taylor diese auf qualitative Fremdbeurteilung individueller Motive des Freiheitsstrebens abonnierte Position noch von einer nach dem Vollzug von Berlins zweitem Schritt unterscheidet, kann ich mir, solange ich mich artig an Davidsons vorgeschlagener Variante der Interpretationsvorschrift „Principle of Charity“ halte, allein damit erklären, dass Taylor und ich in dieser Frage zu nahe am Kern konkurrierender Manuals bzw. Paradigmen operieren, als dass eine ungestörte Kommunikation zwischen uns über die jeweils plausibel erscheinenden Beantwortungen möglich sein könnte.

schaften MARX' Gattungswesen und ROUSSEAU's auf dem Gesellschaftsvertrag basierende Gesellschaft angibt, hegt er selbst ausdrücklich die Hoffnung, dass ein Ausstieg aus BERLIN's Rutschbahn nach dem Einstieg noch möglich sei:

“For once we admit that the agent himself is not the final authority on his own freedom, do we not open the way to totalitarian manipulation? Do we not legitimate others, supposedly wiser about his purposes than himself, redirecting his feet on the right path, perhaps even by force, and all this in the name of freedom? The answer is of course we don't. Not by this concession alone. For there may also be good reasons for holding that others are not likely to be in a better position to understand his real purposes. This indeed plausibly follows from the post-Romantic view above that each person has his/her own original form of realization. Some others, who know us intimately, and who surpass us in wisdom, are undoubtedly in a position to advise us, but no official body can possess a doctrine or a technique whereby they could know how to put us on the rails, because such a doctrine or technique cannot in principle exist if human beings really differ in their self-realisation.”¹⁷²

Meiner Ansicht nach ist TAYLOR's Argument aus folgenden Gründen nicht überzeugend: Zwar kennen wir Fälle von guten Ratschlägen von unseren Vertrauten – doch besteht die Verbindung zwischen externer Beratung und Freiheit nicht in der von TAYLOR hier unterstellten Art und Weise. Seine Differenzierung zwischen offizieller Körperschaft und vertrauter Person als auszuschließender und möglicher Instanz für eine Freiheit befördernde Beratung ist eine willkürliche (politisch opportune) Setzung. Seine Behauptung, dass keine Technik oder Doktrin für die offizielle/staatliche/überindividuelle Ebene zu Verfügung stünde, ist daher eine reine Schutzbehauptung. Denn es wird auf der individuellen Ebene sehr deutlich, dass diese Technik sich aus intimer

¹⁷² Taylor 1979, Seite 180

Kenntnis des zu Beratenden (bestenfalls wahrscheinlich sogar seines innersten, alle Zukunft vorzeichnenden *Wesens*¹⁷³) und einer Überlegenheit im Hinblick auf Weisheit (also Rationalität) zusammensetzt. TAYLORS Spaten biegt sich also tatsächlich erst an der „human diversity and originality“¹⁷⁴ zurück, welche tatsächlich in der skizzierten Konstruktion Patentrezepte und plumpe Standardratschläge (zumindest für besagtes post-romantisches Paradigma der Individualität) aussortieren würde.

*

Mein Einwand: Da hat TAYLOR sein „1984“ aber oberflächlich rezipiert! Hinter der Tür zu *Zimmer 101* erwartet jede Person ihr ganz persönliches Grauen. Und auch außerhalb von GEORGE ORWELLS schrecklich akkuraten Vorhersagen des fürsorglich achtsamen Großen Bruders nahmen sich abseits der Literatur totalitäre Diktaturen oftmals sehr individuell zugeschnitten die Abweichler_innen vom rechten Weg vor – sei es in sowjetischen Umerziehungslagern, bei den Roten Khmer oder am Gängelband der DDR-Staatssicherheit.

Aber auch in anderer Hinsicht weist TAYLORS Argumentationsweise einen Makel auf, denn er hängt seine Rechtfertigung der externen Bewertung von Handlungen und Haltungen allein an diesem einen Fall auf: Ein guter Freund mit mehr Übersicht wird uns besser beraten, als wir selbst es vermögen. Gerade weil TAYLOR 1979 diese Suggestion nicht weiter ausbuchstabiert, lohnt der Blick auf ihre Vorannahmen und Konsequenzen. TAYLOR geht es erklärterweise mit seiner Behauptung nicht um simple, wenig komplexe Entscheidungssituationen, in denen sich ein Akteur mit formalen Schematisierungen ohne Hilfe selbst behelfen könnte (sei es auf erster Stufe mit Geschmack oder auf zweiter mit *rational choice*, dem kategorischen Imperativ oder einer utilitaristischen Glücksfolgenabwägung).

TAYLOR muss es also um diffuse, für den Akteur selbst sinister bis opak anmutende Situationen gehen, die vielleicht eher die gänzliche Entwicklung des Charakters als eine Einzelhandlung betreffen. Be-

¹⁷³ vgl. meine Essentialismuskonzeption in Kapitel 2.6.

¹⁷⁴ Taylor 1979, Seite 181

trachten wir daher diesen Fall: „Nachdem ich dich eine ganze Reihe von Jahren/Lebensabschnitten kenne, muss ich dir als guter Freund sagen, dass du immer Musik hörst, die nicht zu dir passt.“ Vielleicht ist der beratende Akteur Absolventin einer Musikhochschule oder Kulturkritikerin oder in einer anderen Erkenntnisposition, die TAYLOR als überlegen gegenüber jener des (ungefragt) beratenen Akteurs anerkennen würde. Für mein Beispiel spielt es dabei keine Rolle, ob die vom beratenen Akteur generell präferierte Art von Musik dem vermeintlich epistemisch überlegenen Akteur als zu kitschig, seicht, sexistisch, antiquiert vorkommt, sondern vielmehr um die diversen Aspekte einer Person, die biografisch spezifisch zum Tragen kommen als Facetten, Tendenzen, Erfahrungen und Haltungen. Daraus ergibt sich die Fragestellung, wie ein Konzept einer Person beschaffen sein muss, damit diese Art der Stilberatung mehr als ein emotivistisches Missfallensgrunzen bedeutet.

Auch ohne alle bezüglich dieser Frage relevanten Fälle schon durchzudeklinieren, wird deutlich, auf was für eine epistemisch breite Basis sich die hier von TAYLOR vorausgesetzte Konzeption personaler Autonomie stützen muss – nur um die ursprünglich politische Freiheitsfrage auf eine eudämonistische zu verkürzen. Schwieriges Terrain stellt bei TAYLOR dann auch tatsächlich die Beurteilung von Wünschen dar, sobald Individualität und Außenbeurteilung konfliktieren:

“[T]he subject himself can't be the final authority on the question whether he is free; for he cannot be the final authority on the question whether his desires are authentic, whether they do or do not frustrate his purposes.”¹⁷⁵

Natürlich fragt sich hier jede Liberale, Libertäre und mit einem Funken Individualismus Gesegnete: wer denn dann?!¹⁷⁶ Wie wasserdicht und

¹⁷⁵ Taylor 1979, Seite 180

¹⁷⁶ Thomas Nagel formuliert sein Unbehagen beispielsweise so: “Die radikale kommunitaristische Position, kein Aspekt des persönlichen Lebens sei der legitimen Kontrolle der Gemeinschaft entzogen, sobald deren mehrheitlich herrschende Werte auf dem Spiel stünden, ist heutzutage die größte Bedrohung überhaupt für die Menschenrechte.” Nagel 1996, Seite 359

einwandfrei müsste TAYLORS Konzept von Weisheit und Vernunft denn sein, damit Kevin wirklich zu Khalil sagt: Ich weiß wirklich viel besser als du, was gut für dich sein wird (in Zukunft bzw. deinem eigenen Wesen nach, das du haben solltest, aber erst ausbilden musst). Ist Khalil wirklich in diesem Moment frei, wenn Kevin von sich aus die Initiative ergreift, um dem besseren Khalil von übermorgen den Weg zu bereiten, unbeirrt von den heftigen Reklamationen des aktuellen Khalils von heute? Und im Hinblick auf das Gefährdungspotenzial schließt sich unmittelbar die Frage an: Lässt sich für die Selbstverwirklichung an dieser Stelle tatsächlich so viel gewinnen, dass das Risiko der totalen Fremdbestimmung zu rechtfertigen wäre?

Worauf TAYLOR entsprechend seine meiste Kraft verwendet, ist die Entwicklung einer an biografischer Authentizität und gesellschaftlichem Ethos ausgerichteten *Konzeption der persönlichen Souveränität*, die eben nicht auf den Status quo der konkreten Person, sondern auf ihre angestrebte Zukunft (Person, die sie sein will) abzielt. Leider (lässt mich meine paradigmatische Verhaftung sagen) verliert TAYLOR dabei völlig aus den Augen, dass es der Frage nach *politischer Freiheit* immer um eine Verhältnisbestimmung von Einzelfnem zu dem und den Anderen zu gehen hat, und eben dieses Verhältnis beleuchtet seine Konzeption ungenügend. Bestenfalls könnte er in der beschriebenen Weise einen Beitrag zur Philosophie des Geistes oder zu einer zeitgenössischen Eudämonie leisten – doch selbst das ist fraglich, da TAYLOR eine saubere und klare Konzeption der „Außenbeurteilung“ schuldig bleibt und nur vage ausgibt, dass dieser Part weder vom Individuum selbst noch von „offizieller Körperschaft“ geleistet werden könne – und doch für die Beurteilung der Freiheit einer Person unabdingbar sei. In jedem Fall verfehlt TAYLOR mit seinem Verweis auf Authentizität und innere Barrieren einen ernsthaften Beitrag zur politischen Debatte des Themas.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Um zu illustrieren, dass es mir nicht um eine generelle Kritik am Kommunitarismus und seinen teilweise stimmigen Intuitionen geht, verweise ich auf den enormen und erfreulichen Einfluss, den die Philosophie Taylors gerade auf die aktuelle Soziologie hat. Dort dient sie insbesondere Hartmuth Rosa als wichtige Grundlage für dessen für zeitgemäße Gesellschaftskritik überaus

Auf TAYLORS Kritik hin gestanden teilweise sogar standhafte BERLINIANER wie GEORGE CROWDER zu, dass BERLINS Definition negativer Freiheit zu eng und BERLINS Verständnis des Zusammenhangs von positiver Freiheit mit persönlicher Autonomie mangelhaft ausgebildet sei.¹⁷⁸ Allerdings weist CROWDER 2004 TAYLORS zentrales Argument „that the negative liberty must acknowledge internal as well as external constraints and must be directed only to ‚significant‘ ends“ als „mistaken“ zurück.¹⁷⁹

Einige Kommunitarist_innen versuchten im Anschluss an TAYLOR, positive und negative Freiheit als komplementäre Konzepte aufzufassen. AXEL HONNETH probiert gar BERLIN selbst als Vertreter beider Richtungen zu lesen – was auch eine gewisse Plausibilität auf sich zieht, sofern man den späten BERLIN als alleinige Interpretationsbasis nimmt.¹⁸⁰ HONNETH schiebt dabei jedoch BERLIN eine Rechte-Terminologie unter, die dieser zumindest innerhalb seiner Analyse der Freiheit weder implizit noch explizit verwendet (anders als beispielsweise RONALD DWORKIN). Als Beleg für BERLINS heimliche Anhängerschaft des positiven Konzepts bemüht sich HONNETH, die Einschränkung BERLINS im Hinblick auf die Formulierung der offenen Türen, diese müssten „relative importance in my life“ besitzen, als „signal“ zu deuten.¹⁸¹ Wieder ist es, wie bereits bei TAYLOR 1979, aber auch hier der gleiche Trick: nicht externe, sondern interne Instanzen der Person sind für BERLINS Frage dieser Bedeutung relevant, weshalb HONNETH 1999 völlig ins Leere geht.¹⁸²

nützliche Theorie der sozialen Beschleunigung. Kritisch betrachte ich allein einen zu umfassenden, zu fundamentalistischen (über Walzer 1990 hinausgehenden) Erkläranspruch, der Taylor wie Rosa gefährlich (paternalistisch) exponiert. (vgl. Fazit, Perfektionismus)

¹⁷⁸ vgl. Crowder 2004, Seite 93 – Weshalb ich diese Auffassung Crowders nicht teile, eröffnet sich im Kapitelverlauf.

¹⁷⁹ vgl. Crowder 2004, Seite 94

¹⁸⁰ Mit dem Harmoniebedürfnis eines Igels schreibt Honneth: „Berlin is simultaneously a wholehearted liberal and a wholehearted communitarian, without being aware of the instability to which this synthesis inevitably leads.“ (Honneth 1999, Seite 1064)

¹⁸¹ vgl. Honneth 1999, Seite 1070

¹⁸² Meiner Ansicht nach lässt sich Honneths Interpretation in keiner Weise mit

Eine weitere Kritikstrategie der Kommunitarist_innen richtet sich an dem Versuch auf, BERLINS Konzeption durch den Vorwurf interner Inkonsistenzen zwischen den von ihm vertretenen Fassungen von Pluralismus und Liberalismus zu entkräften.¹⁸³ Beispielsweise argumentiert MICHAEL SANDEL in dieser Stoßrichtung:

„In a tragically-confirmed moral universe, such as Berlin assumes, is the ideal of freedom any *less* subject than competing ideals to the ultimate incommensurability of values? If so, in what can its privileged status consist? And if freedom has no morally privileged status, if it is just one value among many, then what can be said for liberalism?“¹⁸⁴

Im Gegensatz dazu bemüht sich MICHAEL WALZER (in seiner JOHN-DEWEY-Vorlesung an der Harvard-Law-School) glaubhaft um einen Dialog zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, wobei er dem Kommunitarismus nur eine Korrektivfunktion zugesteht.¹⁸⁵ WALZER

Berlins Schriften in Einklang bringen, wenn er behauptet: „I can exercise my right of negative freedom only under the social condition in which I belong to a culture that shares my own value-orientations and lifestyle because only here can I live, to quote Berlin, ‚a normal, unobserved life‘, a life without cultural humiliation.“ (Honneth 1999, Seite 1074) Der Kontext des Berlin-Zitats ist eigentlich ein Interview zum Zionismus ohne Freiheitsbezug. Müssen für Honneth wohl alle Äußerungen Berlins in einem widerspruchsfreien System unter dem Leitgedanken der Freiheit aufgehen?

¹⁸³ worauf ich ausführlich in Kapitel 3 eingehe

¹⁸⁴ Sandel 1984, Seite 8; Hervorhebung original. Vgl. Vorwort

¹⁸⁵ vgl. Walzer 1990, Seite 20 – Walzer 1990 erkennt darin eine kulturelle Vorherrschaft des liberalen Vokabulars in den USA seiner Tage an und zielt nur auf kleine Korrekturen und sinnvolle Kommunikationsstrategien für Kommunitaristen ab. Er schreibt: „Liberalism is a self-subverting doctrine; for that reason, it really does require periodic communitarian correction. But it is not a particularly helpful form of correction to suggest that liberalism is literally incoherent or that it can be replaced by some preliberal or antiliberal community waiting somehow just beneath the surface or just beyond the horizon. Nothing is waiting; American communitarians have to recognize that there is no one out there but separated, rights-bearing, voluntarily associating, freely speaking, liberal selves. It would be a good thing, though, if we could teach those selves to know themselves as social beings, the historical products of, and in part the embodiments of, liberal values.“ (Walzer 1990, Seite 15)

1990 zufolge ist die echte Dichotomie alternativer Selbst-Konzepte nur noch ein Zerrbild der Vergangenheit, nach der dem Liberalismus tatsächlich noch ein „präsoziales“ Selbst zugrunde liege, das seltsam fertig in die Welt komme, hingegen dem Kommunitarismus ein „radically socialized self“, das komplett in den Werten seiner Gemeinschaft aufzugehen drohe.¹⁸⁶ Tatsächlich hätten sich auch auf der Ebene des Selbst-Konzepts, so WALZER, längst Mischformen etabliert und vor allem könne aus dieser philosophischen Streitfrage nie ein Kriterium für die geteilte Praxis gezogen werden.¹⁸⁷

Als Mischform eines Selbst-Konzepts in diesem Sinne kann auch der kommunitaristische Versuch von CHRISTMAN 1991 gelten, noch am Hinterfragen bestehender Motive eines Akteurs festzuhalten, wie wir es von TAYLOR 1979 als typischen Bestandteil von Konzeptionen positiver Freiheit kennen, jedoch Öffnungen im Hinblick auf die vorgebrachte Kritik vorzunehmen. JOHN CHRISTMAN nennt seine Modifikation „individual positive liberty“¹⁸⁸, da er sich nach gründlicher Erwägung von BERLINS Argument des *divided self* zu einem *internalistischen*¹⁸⁹ Zugeständnis im Hinblick auf die liberalen Kritiker genötigt sieht. Wichtig bleibt CHRISTMAN 1991 zwar, an der zentralen Bedeutung der Selbst-Regierung als Kern des Konzepts positiver Freiheit festzuhalten: die „capacity for self-mastery and self-government“¹⁹⁰ gehen dabei Hand in Hand als Möglichkeit und Vollzug von Freiheit. Und auf den ersten Blick sieht CHRISTMANs Position zunächst klassisch positiv aus:

¹⁸⁶ vgl. Walzer 1990, Seite 21

¹⁸⁷ Walzer 1990, Seite 21 sagt dazu explizit: “The philosophical and psychological issues here go very deep, but so far as politics is concerned, there is little to be won on this battlefield [...]” Meiner Einschätzung nach macht Walzers Perspektive sein dezidiertes Bewusstsein für Kontingenz interessant: “[I]t is worth noting that both liberalism and communitarianism can take egalitarian and non- or antiegalitarian forms. Similarly, the communitarian correction of liberalism can strengthen the old inequalities of traditionalist ways of life or it can counteract the new inequalities of the liberal market and the bureaucratic state [...]” (Walzer 1993, FN Seite 23)

¹⁸⁸ Christman 1991, Seite 344

¹⁸⁹ Christman 1991, Seite 355

¹⁹⁰ Christman 1991, Seite 344

„For an individual to be self-governing it at least must be the case that she is not moved by desires and values that have been oppressively imposed upon her, even if she faces no restraints in performing actions such desires motivate. Her character must be formed in a certain manner.“¹⁹¹

So wirkt prima facie auch der Bedingungskatalog (1 bis 4), der voll erfüllt sein muss für den Fall, in dem CHRISTMAN 1991 eine Person A als autonom gegenüber ihrem Begehren (desire) D ansehen will, äußerst üppig ausgestattet: Es genügt CHRISTMAN nicht, dass A beim Ausbilden von D Gelegenheit hatte, über D zu reflektieren (1), und dass A faktisch sowie kontrafaktisch die Möglichkeit hatte, sich dem Ausbilden von D zu widersetzen (2); sondern das Ausbilden von D muss auch noch unter dem Ausschluss von Einflüssen stattgefunden haben, die die Selbstreflektion von A hemmen könnten (3), und muss sowohl D selbst als auch die zu ihm führenden und im Selbstreflektionsprozess erwogenen Urteile „minimally rational“ sein (4).¹⁹²

Was hier zunächst nach einer sehr opulenten Ausstattung As als Auflagen für sein „freies Handeln“ im positiven Sinne klingt (kurz: Bewusstsein, Rationalität, Absicht, ungetrübte Introspektion bis auf den Grund,¹⁹³ Möglichkeit zum vernunftgemäßen Ändern bestehender Ds und zuletzt ein vollständiger Deliberationsprozess oder zumindest ein Resultat, das identisch von einem solchen gezeitigt worden wäre), bohrt CHRISTMAN 1991 aber auf interessante Weise durch seine Lockerung der Bedingung „minimally rational“ auf: *interne Konsistenz*, mehr will er nicht. Und dabei sollen nicht einmal „inconsistent beliefs or intransitive desires“ als klare Ausschlusskriterien für Fälle freien Handels definiert werden, sondern CHRISTMAN schaltet noch ein „principle of charity“ als Weichzeichner dazwischen – um die Selten-

¹⁹¹ Christman 1991, Seite 345f

¹⁹² Christman 1991, Seite 347 – Anders als bei Christman wird in der Literatur übrigens mit dem Begriff „desire“ gemeinhin viel unspezifischer von „Lust auf Eis“ bis zu manifesten Obsessionen viel Unreflektiertes gefasst.

¹⁹³ Den impliziten Widerspruch zu Sigmund Freud gesteht Christman 1991 explizit ein auf Seite 347f.

heit durchgängig transitiver Präferenzordnungen im echten Leben wissend.¹⁹⁴ Es bleibt: das unscharfe Streben nach interner Konsistenz. Denn obwohl CHRISTMAN von tatsächlichen Fällen eines „superior knowledge“¹⁹⁵ Dritter (etwa über beschädigte Brücken) weiß, hat er von BERLIN gelernt, dass diese (von TAYLOR 1979 beschworene) Überlegenheit einer externen Bewertungsinstanz immer das Einfalltor für Pervertierungen der Freiheit bleiben wird:¹⁹⁶

„The conception of positive freedom that emerges, then is a subjectivist, internalist notion, and one which adequately captures the core idea of self-government (and its value) without including untoward (external) value conditions. What one is left with if one rejects the external value requirement (but accepts, in some defensible form, the other less stringent conditions) is what should be called a ‘content neutral’ conception of positive freedom. On this view, if the desires and values that a person develops are generated in accordance with the *procedural* conditions of autonomous preference formation that are constitutive of freedom, than no matter what ‘content’ of those desires, the actions which they simulate will be (positively) free.“¹⁹⁷

Eben wegen ihrer *internalistischen* und *subjektivistischen* Züge wird dieses Content-neutrale Konzept für alle Liberalen und Skeptiker der Legitimationsmöglichkeiten paternalistischer Eingriffe abseits einsturzgefährdeter Überführungen sehr großen Charme besitzen. Allerdings fragt sich bei CHRISTIMANs großem Entgegenkommen mit diesem rein *prozeduralen* und auf interne Zustände abgestellten Konzept, ob es sich noch nennenswert von einem Konzept negativer Freiheit unter-

¹⁹⁴ Christman 1991, Seite 345

¹⁹⁵ Christman 1991, Seite 345

¹⁹⁶ Christman 1991 versteht so weit, dass eine Freiheit, die nicht die Freiheit, das Falsche zu tun, einschließt, letztlich hinausläuft auf eine „conformity to generally accepted norms and values“ (Seite 345), für die er nicht einmal eine rationale Grundlage erkennen kann: „There remains a lack of stable consensus on a variety of deep moral questions.“ (Seite 358).

¹⁹⁷ Christman 1991, Seite 359; Hervorhebung original

scheidet.¹⁹⁸ Einen Unterschied kann man sicher darin ausmachen, dass CHRISTMANS individual-positive Freiheit im Sinne von TAYLOR 1979 kein reines Möglichkeitskonzept ist, sondern neben deren *Verwirklichung* sogar die *Fähigkeit* zur Ausübung sowie die aktuellen Bedingungen zur Nutzung und die biografischen Bedingungen zum Erwerb dieser Fähigkeit faktisch sowie kontrafaktisch enthält. CHRISTMAN 1991 hinterfragt damit, typisch für das positive Lager, *Bildung* und *Chancen zur Bildung* des Akteurs – ohne die für dieses Lager üblichen Zugeständnisse an Tradition, Gemeinschaft und Kultur als *vorgängige* Setzungen zu machen.¹⁹⁹ Vielmehr erscheint CHRISTMANS Konzept individual-positiver Freiheit zumindest in dieser Hinsicht kompatibel sowohl mit DAVIDSONS Begriff der Handlung als auch mit WITTGENSTEINS Idee der Lebensform.

¹⁹⁸ Natürlich ist es ganz egal, wie wir es nennen! Wichtig festzuhalten ist nur, dass Christmans Zwischenlösung einen viel stabileren Eindruck macht, als der oben vorgeführte Versuch von Taylor 1979 Berlins „divided self“-Rutschbahn auf halber Strecke – externalistisch – zu verlassen.

¹⁹⁹ Üblich ist diese Verknüpfung im Hinblick auf *materiale* Konzepte, die an dieser Stelle etwa in Form von Tugendlehren eingeschleust werden. Vgl. hierzu beispielsweise Berlins abfällige Bemerkungen über Erich Fromms ebenfalls dualistisches Konzept von Freiheit im Vorwort der *Four Essays on Liberty*, von dem Berlin sich gerade wegen des materialen Gehalts (der sich aus Fromms psychologisch-pädagogischen Vorstellungen eines guten Lebens in Gemeinschaft ableitet) von sich weist. (Berlin 2002a, Seite 34f)

1.3 Analytische Reaktion: Triadische Relation, Republikanismus und Modalität

Auch in der „dünnen Luft“ der Analytischen Philosophie, die BERLIN mit seiner Entscheidung für die Ideengeschichte doch hatte hinter sich lassen wollen,²⁰⁰ wirkten seine Konzepte positiver und negativer Freiheit in den vergangenen 70 Jahren erheblich nach. Bei der folgenden Darstellung dieser Verdauungsprozesse konzentriere ich mich auf die für die neuesten Entwicklungen prägendsten Stationen (ohne dadurch die rege Fachdebatte zu BERLIN in den Dekaden zuvor verheimlichen zu wollen – siehe mein Hinweis in 1.1). Was die drei auffälligsten und nach bisherigem Verlauf wohl auch nachhaltigsten (in diesem Abschnitt vorgestellten) analytischen Ansätzen von Freiheitskonzepten „nach BERLIN“ vereint, ist ihr deutliches Bemühen um Verfeinerung, Systematisierung, Quantifizierung und um eine in einer für die Analytische Philosophie typischen Weise formalisierenden Verwissenschaftlichung von BERLINS Stoffen. Dass diese Tendenz gerade bei diesen Themen problematische Folgen haben kann, werde ich jeweils konkret darlegen. Was allgemein an dieser Tendenz zu bemängeln ist, hat RICHARD RORTY in folgenden Erleichterungsseufzer gepackt, der ihm entfuhr, als er erfuhr, dass SIGMUND FREUD in seine Mannschaft gewählt wurde:

„By associating *conscientiousness with cleanliness*, and by associating both not only *with* obsessional neurosis but [...] with the religious impulse and with *the urge to construct philosophical systems*, [Freud] breaks down all the traditional distinctions between the higher and the lower, the essential and the accidental, the central and the peripheral.“²⁰¹

Die FREUDianische Metapher des System-Baus ist dabei auch ganz zentral in der Gedankenwelt – oder vielleicht genauer: ganz oben auf dem Beleidigungskatalog – des SIR ISAIAH BERLIN, wobei sie meist ge-

²⁰⁰ Für eine differenziertere Aussage zu Berlins Verhältnis zur Analytischen Philosophie siehe Pears 1991

²⁰¹ Rorty 1989, Seite 32; Hervorhebung von mir

gen den rationalen Monismus in Stellung gebracht wird. Wie die folgende Behandlung von Triade, Modalität und Probabilismus in der Freiheitsphilosophie im Groben illustriert, läuft die Diagnose, die mit BERLIN und RORTY nach FREUDs Analyseraster der Reinlichkeit/Systembau-Analogie zu stellen ist, auf eine syntaxbesessene und praxisvergessene Übertreibung hinaus.²⁰²

Analytische Reaktion I: Die *Triade* – drei Relationen der Freiheit

GERALD CUSHING MACCALLUM JUNIORS populäre Systematisierung politischer Freiheit als „triadische Relation“ folgt in analytischer Manier dem Motiv, BERLINS ursprünglichen Vorschlag einer Positiv-Negativ-Distinktion dahingehend zu hinterfragen, ob diese Opposition jemals hinreichend klar werden könne. MACCALLUM 1967b streut den Vorbehalt, dass BERLIN eher für „ernsthafte Verwirrung“ Sorge, Aufmerksamkeit von wichtigen Differenzen zwischen Philosophen, Ideologien und sozialen Bewegungen ablenke.²⁰³ Tatsächlich gelte es in der Politischen Philosophie, so der US-amerikanische Rechtsphilosoph MACCALLUM, zwischen einer Menge von Gütern abzuwägen – wie wirtschaftlicher und militärischer Sicherheit, technologischer Effizienz, ästhetischen und spirituellen Werten.²⁰⁴ Dass Freiheit innerhalb dieser Werte sich einen so wichtigen Platz habe sichern können, verdankt sie laut MACCALLUM allein strategischen Anlässen:

„The borderlines have never been easy to keep clear. But a reason for this especially worth noting [sic!] at the start is that disputes about the nature of freedom are certainly historically best understood as a series of attempts by parties opposing each other on very many issues to capture for their own side the favorable attitudes attaching to the notion of freedom.“²⁰⁵

²⁰² Allzu kontrovers ist diese Einschätzung nicht, auch Beteiligte an dieser Debatte stufen sie als „highly sophisticated“ ein (Laborde & Maynor 2008, Seite 5).

²⁰³ vgl. MacCallum 1967b, Seite 312

²⁰⁴ vgl. MacCallum 1967b, Seite 312f

²⁰⁵ MacCallum 1967b, Seite 313

MACCALLUM legt in dieser Überlegung selbst so wenig Engagement für klare Grenzziehungen zwischen pluralen Gütern an den Tag, dass er sich (unwillentlich) in den Dunstkreis des Emotivismus begibt. Ausgehend von OPPENHEIM 1961 und mit dem erklärten Ziel, BERLINS Distinktion dadurch überflüssig zu machen, analysiert MACCALLUM Freiheit entsprechend als diese triadische Relation:

„...freedom is (...) always *of* something, *from* something, *to* do (...) something; it is a triadic relation. Taking the format ‘x is (is not) free from y to do (not do, become, not become) z,’ x ranges over agents, y ranges over such ‘preventing conditions’ and constraints, restrictions, interferences, and barriers, and z ranges over actions or conditions or character or circumstance.“²⁰⁶

So strukturell stimmig diese handlungstheoretische Analyse MACCALLUMS auch sein mag – sie trägt inhaltlich nichts argumentativ Belastbares bei für die ethischen Fragen bezüglich einer philosophisch konsistenten oder politisch verantwortungsvollen Gewichtung zwischen den Variablen y und z (und überhört zudem den berechtigten Einwurf von Kommunitarist_innen, die auf die pseudoeinheitliche Verschleierung von x im Hinblick auf strukturelle Ungleichheiten mit der Folge von in konkreten Gesellschaften teils drastisch ungleich verteilten Freiheiten, Ressourcen oder Normalitäten hinweisen).

BERLIN selbst fand diesen Einwand MACCALLUMS auf ärgerliche Weise ungereimt: Im Vorwort der „Four Essays on Liberty“ stellt BERLIN insbesondere infrage, dass es tatsächlich immer ein z geben müsse, zu oder um dessen willen ein Akteur oder mehrere Akteure sich von gegebenem/n y zu befreien anschicken müsste. BERLIN schreibt:

„This seems to me an error. A man struggling against his chains or people against enslavement need not consciously aim at any definite further state. A man need not know how he will use his freedom; he just wants to remove the yoke. So do classes and nations.“²⁰⁷

²⁰⁶ MacCallum 1967b, Seite 314; Hervorhebungen original

²⁰⁷ Berlin 2002a [1969], Seite 36 FN

Formal ließe sich gegen BERLIN hier sicherlich sowohl im Hinblick auf das Kriterium der Bewusstheit für z („consciously“) als auch auf das der Zeitlichkeit („further state“) mit abstrahierenden Vorannahmen zugunsten der triadischen Relation argumentieren, jedoch führt beides nicht zu einer inhaltlichen Erweiterung, wie im Folgenden mit den Einwänden von NELSON und CHRISTMAN deutlich wird.

ERIC NELSONS Vorwurf an MACCALLUM lautet, dass die vorgeschlagene triadische Relation nicht der Doppelstruktur von BERLINS Ausgangskonzeption – einerseits historisch versus analytisch und andererseits normativ versus deskriptiv – ausreichend gerecht werde. Insbesondere kritisierenswert findet NELSON 2005 aber, dass MACCALLUM weiterhin BERLIN die Möglichkeit zugesteht, dass auch dem Akteur innerliche, interne Schranken mit dem Konzept negativer Freiheit vereinbar bleiben.²⁰⁸ So werde es Stoikern, KANTianern und PLATONikern durch die Analyse der triadischen Relation zu leicht gemacht, verdeckt die Seiten der BERLINianischen Distinktion zu wechseln:

“Persons can be said to be constrained by *internal* forces or factors as well, MacCallum argued, and the absence of such intrinsic constraints would still count as freedom in its negative sense. Once the category of ‘constraint’ had been starched in that manner, it became a relatively simple matter to redistrict the province of negative liberty so that it could embrace many of the theorists Berlin had placed in the ‘positive’ camp.”²⁰⁹

Im Gegensatz zu BERLIN und NELSON schlägt JOHN CHRISTMAN vor, MACCALLUMS triadische Relation als einen sinnvollen metaphiloso-

²⁰⁸ vgl. Nelson 2005, Seite 58 sowie Seite 64. – Nelsons zentrale Motivation für diesen Einwand ist seinem Republikanismus geschuldet, dem andernfalls tatsächlich der Boden für eine eigenständige, von Berlin unterscheidbare Position (übrigens: völlig zu Recht) entzogen würde und dessen Verhältnis zu Berlin ich im Folgeabsatz präsentiere.

²⁰⁹ Nelson 2005, Seite 59, Hervorhebung original; natürlich gibt Nelson hier nur vor MacCallum zu attackieren, um Berlin zu verteidigen. Tatsächlich hatte Berlin selbst die innerliche Barriere keineswegs so kategorisch dem positiven Konzept zugeschlagen, wie es der Republikanismus fordert.

phischen Beitrag zu lesen, der uns aber eben nicht davon befreit, ihn mit verschiedenen, konkurrierenden Konzepten zu befüllen. CHRISTMAN 2005 zufolge hängt alles von der Interpretation jener in MACCALLUMS Triade enthaltenden Variablen x, y und z ab, für die bekanntlich diverse Vorschläge gemacht worden seien:²¹⁰

“According to Nelson, MacCallum ‚dissolved‘ the distinction between negative and positive notions. But I’d rather prefer to say that this schema does not actually dissolve the distinction, it merely locates it in a different place. Rather than thinking there are two (or more) fundamentally different *concepts* of freedom, MacCallum’s analysis shows that we should think about freedom as one overarching conceptual schema allowing for several different *conceptions*.”²¹¹

Damit wird deutlich: Auch wenn man CHRISTMANS wohlmeinenden Interpretationsvorschlag zur triadischen Relation folgt, ist damit die von BERLIN thematisierte politische Schwierigkeit keineswegs vom Tisch. In Bezug auf diese gibt NELSON am Beispiel der Idee der Freiheit als „inner freedom“ von HANNAH ARENDT zu verstehen, dass die BERLINIANISCHE Dichotomie selbst noch viel zu eng sei, dass die Konzepte von Freiheit deutlich vielschichtiger seien und dass sie einer viel differenzierteren Betrachtung bedürften, als dies mit einem bloß dichotomen Konzept geleistet werden könne.²¹² CARTER 2012 schlägt vor, MACCALLUMS Triade metaphilosophisch zu interpretieren: „What these two camps differ over is the way in which one should interpret each of the three variables in the triadic freedom-relation. More precisely, we can see that what they differ over is the extension to be assigned to each of the variables.“ CARTERS Vorschlag lässt sich schematisch so illustrieren:

²¹⁰ vgl. Christman 2005, Seite 82

²¹¹ Christman 2005, Seite 81; Hervorhebungen original.

²¹² vgl. Nelson 2005, Seite 74.

	Subjekt / Akteur ist	frei von bestimmten Hindernissen	frei bestimmtes zu tun oder zu werden
NEGATIVES LAGER „atomistisches“ Menschenbild (laut Charles Taylor)	Empirisches Selbst = Extension des gewöhn- lichen Gebrauchs als individuelles menschliches Wesen	ausschließlich externe (physische oder juristische) Hindernisse	gemäß bestehender Überzeugungen und Wünsche: „any action or state the agent might desire“
POSITIVES LAGER „organisches“ Gemein- schaftsbild (laut Isaiah Berlin)	Höheres oder rationales Selbst = als Mitglied einer Gemeinschaft	Interne (psychische) Barrieren (wie „irrationale Wünsche“, Ängste, Unwissenheit), einem vernünftigen / authentischen / tugendhaften Plan zu folgen	nur „wahre“ Wünsche oder Ziele werden als maßgeblich erkannt: vernünftig / authentisch / tugendhaft (ggf. in Abhängigkeit von Gemeinschaft / externer Bewertungsinstanz)

Tafel a) Metatheoretische Anwendung von MacCallums Triade (nach Carter 2012, eigene Darstellung)²¹³

²¹³ Eine schöne Illustration zu Taylors Analyse („atomistisch“) bietet folgende Textstelle von Joseph Raz, in der er dörflich enge Sozialsituationen – allerdings: verächtlich! – von anonym urbanen abgrenzt: „The nineteenth-century bourgeoisie reacted to the migrations from country to the cities by developing a rich urban culture, a culture of anonymity and bureaucratic impartiality. This is the culture we are all children of, a culture in which people resent charity and insist on entitlements to social services and social benefits financed by strangers whom they never meet, and administered by faceless, rule-applying officials. (...) We feel at ease in an apartment block served by lifts which keep its residents unseen by each other,

Analytische Reaktion II: *Republikanismus*

“To be free is to be able to make an unforced choice; and choice entails competing possibilities – at the very least two ‘open’ unimpeded alternatives. And this, in its turn, may well depend on external circumstances which leave only some paths unblocked.”²¹⁴

„The sense of freedom in which I use this term entails not simply the absence of frustration (which may be obtained by killing desires), but the absence of obstacles to possible choices and activities – absence of obstructions on roads along which a man can decide to walk. Such freedom ultimately depends not on whether I wish to walk at all, or how far, but on how many doors are open, how open are they, upon their relative importance in my life, even though it may be impossible literally to measure this in any quantitative fashion. The extent of my social or political freedom consists in the absence of obstacles not merely to my actual, but to my potential, choices – to my acting in this or that way if I choose to do so. Similarly absence of such freedom is due to the closing of such doors or failure to open them, as a result, intended or unintended, of

and we feel stifled and oppressed in a closely knit local community where everyone knows us, and our history, and where every deviation from our daily routine is noted behind neighbouring curtains and every one of our visitors is closely observed by our neighbours. This way we can choose our friends, and do not have to befriend people just because they are neighbours, nor be subject to their approval and disapproval of our action and friends.“(Raz 1994, Seite 156f) So plastisch klingend und für sich berechtigt diese Analyse Raz‘ die Vorteile einer Kultur urbaner Anonymität aufzeigt, täuscht sie aber natürlich nicht darüber hinweg, dass sich im Sinne einer negativen Bewertung ebendieser (sich aus der *Individualisierung* ergebenden) Kluft mit Melvilles “Bartleby” oder beliebigen Werken Kafkas ebenso gut weitaus sinistere Deutungen dieser Kluft illustrieren und sich auch in der Geschichtswissenschaft unter ebendiesem Stichwort der Atomisierung Erklärungsversuche zu den gesellschaftlichen Vorbedingungen von Nazi-Deutschland finden lassen. Die Kluft ist also ebenso wenig zu bestreiten wie die Tatsache, dass ihr völlig widersprüchliche Bewertungen offenstehen.

²¹⁴ Berlin 2002a [1964], Seite 271

alterable human practices, of the operation of human agencies; although only if such acts are deliberately intended (or, perhaps, are accompanied by awareness that they may block paths) will they to be called oppression.“²¹⁵

PHILIP PETTIT ist der vielleicht aktivste Vertreter des Republikanismus. In PETTIT 2011 versuchte er das Verhältnis von ISIAIAH BERLIN zum Republikanismus final zu klären, nachdem zuvor eine ordentliche Abgrenzung der Positionen infrage gestellt worden war.²¹⁶ PETTIT 2011 stellt für den Republikanismus ebenso wie für BERLIN fest, dass die jeweilige Entwicklung des eigenen Konzepts politischer Freiheit primär in Abgrenzung von einem als zu schmal empfundenen Freiheitsbegriff

²¹⁵ Berlin 2002a [1969], Seite 32; Hervorhebung von mir

²¹⁶ Pettits Position zu Berlins „Two Concepts of Liberty“ hat eine gewisse Evolution hinter sich gebracht. Der junge Pettit leistete sich insbesondere in zwei Hinsichten Naivitäten: Erstens dachte er, dass sich für die Negative Freiheit eine substanzielle, material gesättigte Definition anböte, wodurch er sich in den versteckten Restriktionen seiner Begriffe „normal agent“, „normal conditions“ und „reasonable actions“ verhedderte (vgl. Pettit 1989, Seite 154ff). (Der späte Pettit ist vertrauensseeliger, was den Kontext einer Handlungssituation betrifft, inklusive jeweiligen den Horizont des Handelnden (genauer analysiere ich die Problematik der materialen Definition politischer Freiheit unten mit Schütts verkleidetem Negator).) Zweitens verstrickt sich Pettit 1989 in unglücklichen Beispielen, die die kulturübergreifende Vorgängigkeit der Idee von Privateigentum gegenüber jener der Individualfreiheit suggerieren, nach dem Muster: Quod licet Jovi, non licet Bovi! (vgl. Pettit 1989, Seite 160). Die Etymologie gibt Pettit in der Verbindung von Eigentum und Freiheit zwar in einem minimalen Umfang recht: Zumindest Grimms Wörterbuch findet zu Freiheit: „*der älteste und schönste ausdrück für diesen begrif war der sinnliche freihals, collum liberum, ein hals, der kein joch auf sich trägt.*“ (Jacob und Wilhelm Grimm (1878) „Deutsches Wörterbuch“, Vierten Bandes Erste Abtheilung, Erste Hälfte, Leipzig; Seite 111; Hervorhebung original) Andere Quellen führen zum „Hals haben“, in weiteren Sprachen existieren ähnliche Entwicklungen. Und tatsächlich entwickelten sich diese Ideen in der europäischen Kultur, wie sich z. B. bei John Locke studieren lässt, parallel. Aber Pettits konzeptionelle Vorgängigkeit privaten Eigentums gegenüber individueller Freiheit ist ideengeschichtlich nicht belegbar und dürfte konzeptionell wohl ausschließlich mit der Ideologie eines marktradikalen Neoliberalismus vereinbar sein. Zur These, unsere Intuition für Freiheit habe sich im antiken Griechenland als Abgrenzung zum Sklaven entwickelt, siehe: Orlando Patterson (1991): „Freedom: Freedom in the making of Western Culture“, New York.

HOBBSianischer Prägung vollzogen worden sei. PETTIT 2011 bemüht sich dabei sehr darum, BERLIN so darzustellen, dass er sich nicht weit genug von HOBBS distanziert habe und in einer instabilen Zwischenposition verharre, die letztlich inkonsistent und unsinnig sei. Die Distanznahme in sinnvoller Weise vollzogen habe allein der Republikanismus:

	Hobbes	Berlin	Republikanismus
Konzept der Freiheit	freedom as <i>non-frustration</i>	freedom as <i>non-interference</i>	freedom as <i>non-domination</i>
Freiheit erfüllt, wenn:	angestrebtes erreichbar	alles erreichbar, alle Türen offen	es gibt keinen mächtigen Türsteher, niemand hat die Macht einen Zugang zu verweigern
Beschränkung der Freiheit:	when others frustrate you	when others interfere with you	when others dominate you

Tafel b) Drei ideengeschichtliche Entwicklungsstadien der Freiheit nach Pettit 2011 (eigene Darstellung)²¹⁷

Das Versäumnis, das PETTIT BERLIN bei dessen angeblicher Revision von HOBBS konkret vorhält, besteht im Kern darin, dass sich nach BERLINS Konzeption die eigene Freiheit vergrößern lasse, indem sich ein Akteur (z. B. Khalil) an einen anderen, machtvolleren Akteur (z. B. Kevin) anbiedere – was ausgehend von BERLINS Konzept „absurd“ sei.²¹⁸ Denn BERLIN habe, so PETTIT, ja unter der Überschrift „Rückzug

²¹⁷ z. B.: „What Berlin missed was that while freedom is to be considered as a negative ideal, requiring the absence of some evil, there are a number of different evils in whose absence it might be taken to consist. According to the Hobbesian story the evil that has to be absent is frustration. According to Berlin’s own story, it is interference, actual or counterfactual. According to the republican story, it is any form of domination – whether this be imposed by interference or not.“ (Pettit 2011, Seite 716)

²¹⁸ vgl. Pettit 2011, Seite 704

in die innere Zitadelle“ eigens die Möglichkeit ausgeschlossen, dass ein Akteur durch Manipulation seiner ursprünglichen Bedürfnisse zu mehr Freiheit gelangen könne. Khalils Anbiederung an den mächtigen Kevin sei nun genau so ein Fall von auszuschließender Modifikation der Voreinstellungen Khalils, soweit es um eine Vergrößerung seiner politischen Freiheit geht:

„[A]daptng your attitudes so as to ingratiate yourself with me [...] cannot make you free, even if again it can make life more comfortable. You cannot make yourself free [...] by cozying up to the powerful and keeping them sweet. That sort of deference [...] testifies to the unfreedom of your situation; it is not a strategy whereby you might overcome it. As freedom cannot be won by adaptation, so it cannot be won by ingratiation.“²¹⁹

Eine Dominierung in PETTITS Sinn liegt dann vor, wenn ein Akteur (und sei es (ähnlich wie übrigens bei FOUCAULTs Machtbegriff) dank eigenen Zutuns und/oder Nichtwissens) lediglich frei ist zu wählen, was er wählen darf oder soll. (Wie nah dieser Gedanke an BERLINS eigener Warnung vor der „Freiheit, das Richtige zu tun“ ist, entzieht sich vielleicht PETTITS Aufmerksamkeit – dass BERLIN 1969 politische Freiheit u. a. bereits als „absence of [...] domination“ umschreibt, registriert PETTIT 2011 explizit und versucht es (frei vom Schmerz des Anachronismus) als verfrühtes Zugeständnis BERLINS zu lesen.)

Auf exakt der 2011 in „Ethics“ vorgezeichneten Linie beschrieb PETTIT das republikanistische Verständnis von Freiheit auch in zwei Vorträgen, die ich im Zuge der Recherchen zu dieser Arbeit besuchte. Am 29. Oktober 2012 bezeichnete PETTIT in seinem Vortrag „Freedom and other Robustly Demanding Goods“ die in PETTIT 2011 bereits beschriebene Distanzierung BERLINS gegenüber HOBBS als „his most important contribution to political philosophy“ – natürlich nicht ohne daran anzuschließen, dass das fehlende Stück Weg erst vom Republikanismus überwunden worden und BERLIN selbst in einer instabilen Zwischenposition zurückgeblieben sei.

²¹⁹ Pettit 2011, Seite 705

Bewertung: Bei der Differenz von BERLIN zum Republikanismus handelt es sich in großen Teilen um eine Frage des Etiketts.²²⁰ Zu diesem Schluss kommt auch JOHN RAWLS in „Justice as Fairness – A Restatement“, wo er schreibt:

„Between classical republicanism [...] and the liberalism represented by Constant and Berlin, there is no fundamental opposition, for the question is to what degree citizens' engaging in politics is needed for the safety of basic liberties, and how the requisite participation is best achieved.“²²¹

Wer den Republikanismus wie RAWLS liest oder BERLINS Thesen über *constraints* so, wie ich in 1.1 vorgeschlagen habe, wird keinen Ansatzpunkt finden, wie durch das republikanische Konzept klarer die (verschleierte) Unfreiheit von Akteuren in den Blick kommen könnte.²²² Dann gilt für alle „Schranken“ (oder in BERLINS Worten: für die Türen) ein lückenloses *esse est percipi*, das keinen Raum für die fantasievolle Ad-Hoc-Modifikation eines mächtigen Türstehers lässt. Es besteht lediglich ein Pseudowiderspruch zwischen PETTIT und

²²⁰ John Christman liest den Republikanismus entsprechend als unwesentliche Modifikation des Konzepts negativer Freiheit (vgl. Christman 2005, Seite 86). In Wall 2001 haben wir einen gescheiterten Versuch zwischen Berlin und dem Republikanismus zu vermitteln. Wall greift sowohl das interference- als auch das domination-Konzept auf und erklärt: „that both are necessary to explain the different ways in which people can become less free.“ (Wall 2001, Seite 216) Auf sehr hemdsärmelige Weise versucht Wall „freedom-reducing factors“ zu identifizieren und so die beiden Konzeptansätze in Einklang zu bringen. In vielen Punkten kann ich mich Walls Versöhnungsvorschlag anschließen (was nach meiner Klassifizierung „Etikettierungsfragen“ nicht verblüfft). Vgl. hierzu auch die lebhaft verlaufene [Onlinediskussion, URL = <http://peasoup.typepad.com/peasoup/2011/08/ethics-discussions-at-pea-soup-philip-pettits-the-instability-of-freedom-as-noninterference-the-case-1.html>](http://peasoup.typepad.com/peasoup/2011/08/ethics-discussions-at-pea-soup-philip-pettits-the-instability-of-freedom-as-noninterference-the-case-1.html)

²²¹ Rawls 2001, § 43.5, Seite 144

²²² Ebendiese Position vertritt auch Carter 2008, der rhetorisch fragt: „whether and how far the phenomena identified by republican and liberal conceptions of freedom can indeed be thought of as distinct.“ (Seite 59) Außer Frage steht dabei zumindest für mich, dass der Republikanismus sich allerdings im Hinblick auf seinen ungelenkten Eklektizismus von einem berlinianischen Liberalismus abhebt, wie ich u. a. am Beispiel des sozialen Status thematisiere.

BERLIN, *soweit* es die Beschreibung des *Ideals* der Freiheit betrifft. PETTIT geht zwar irr, wenn er diverse Grundsätze BERLINS ignoriert (z. B. Freiheit nicht mit sozialem Status zu vermischen; keinen Türsteher zu erfinden, der stets mitgedacht war). Das tiefer liegende Problem ist jedoch erst vor dem Hintergrund der in Kapitel 2 zu entspinrenden Pluralismuskonzeption BERLINS verständlich. Während BERLIN mit der negativen Freiheit ein ethisches Ideal beschreibt, indem er es in dessen kulturell-historischen Kontext einbettet, stipuliert er niemals eine Harmonie dieses Ideals mit anderen Idealen.²²³ Der Ansatz des Republikanismus zielt dagegen gerade darauf ab, eine wohlgeordnete, verbesserte *Ordnung* für eine soziale Gemeinschaft zu definieren (z. B. „[W]hen the republican ideal of the free person is universalized to all citizens, it supports [...] an ideal of undominated, well-ordered people [...].“²²⁴). Sowohl im Kontext des Monismus (Kapitel 2) als auch des Perfektionismus (Fazit) werde ich erneut auf diese Überlegung eingehen. Auf PETTITs Versuche, den Republikanismus noch stärker zu formalisieren, komme ich im Folgeabschnitt zurück, weil dies einerseits in Auseinandersetzung mit den dort erörterten Wahrscheinlichkeitsansätzen und modalen Theorien der Freiheit steht und es andererseits nicht die volle Zustimmung des gemäßigeren Republikanismus eines QUENTIN SKINNER findet.²²⁵

SKINNER ist der eigentliche Begründer des Republikanismus und erhebt in einigen Hinsichten moderatere Ansprüche als der mitunter plakative PETTIT.²²⁶ SKINNER 1984 konfrontiert die Begriffsanalysen seiner Zeit mit einer gewitzten historischen Studie von MACHIAVELLI als politischem Theoretiker negativer Freiheit – der eben das aus kon-

²²³ Schlimmstenfalls stipuliert Berlin eher eine Vorgängigkeit des Ideals der Freiheit gegenüber anderen Werten, darauf gehe ich ausführlich in Kapitel 3 ein und bewerte die Vor- und Nachteile des damit einhergehenden Perfektionismus im Fazit.

²²⁴ Pettit 2011, Seite 716

²²⁵ vgl. Pettit 2008b, Seite 102 FN1; zu Skinners Bewertung seiner Differenzen mit Pettit siehe Skinner 2008 & Skinner 2012.

²²⁶ So vertritt Skinner seinen „neo-römischen“ Ansatz, der auf „absence of dependence“ abzielt, nicht derart konfrontativ gegen Berlin, wie Pettit das praktiziert.

traktualistisch-liberaler Perspektive Unmögliche vollbringt, für diese Individualfreiheit sine-qua-non-Bedingungen einer Gemeinschaft zu definieren, die dieser Freiheit vorgängig realisiert sein müssen.²²⁷ Richtig analysiert SKINNER 1984, dass sowohl das positive als auch das negative Lager darüber einig seien, dass nur die Vertreter der positiven Freiheit eine solche soziale Voraussetzung von Freiheit postulierten – und greift somit beide in dieser Überzeugung an.²²⁸ Hatten HOBBS, MILL und BERLIN stets betont, dass Freiheit als das Ausmaß des Gelassen-Werdens zwischen unterschiedlichen Regierungs- und Rechtssystemen beliebig variieren könne und es nicht nur theoretisch zu Konstellationen innerhalb einer Monarchie oder Diktatur kommen könne, in denen ein Einzelner einen größeren Spielraum für seine privaten Projekte vorfände als in beispielsweise einer Demokratie, versucht SKINNER an genau dieser Stelle neorömisch auszusteigen.

SKINNER 1984 arbeitet an MACHIAVELLIS „discorsi“ heraus, dass der gemeine *popolo* sowohl gegen Feinde von außen als auch gegen die egoistisch-machtbesessenen *grandi* (mit ihren *ambizione*) nur durch die Tugenden der Tapferkeit, der Mäßigung und der Klugheit (und resultierenden Verhaltensweisen wie Bereitschaft zur Übernahme öffentlicher Ämter, zur militärischen Selbstverteidigung oder wie bei Krisen die Ruhe zu bewahren) die Freiheit gleichermaßen des Einzelnen wie des freien Staates verteidigen könne.²²⁹ SKINNER ist sich auf Grundlage

²²⁷ “I shall try to show that [...] the negative idea of liberty as the mere non-obstruction of individual agents in the pursuit of their chosen ends was combined with the ideas of virtue and public service in just the manner way nowadays assumed on all sides to be impossible without incoherence.” (Skinner 1984, Seite 197)

²²⁸ Konkret nimmt Skinner 1984 auf Taylors oben diskutiertes „exercise-concept“ (Seite 196): Bezug: „[I]f human nature does indeed have an essence [...] that its full realization may only be possible ‚within a certain form of society‘ which we need to serve and uphold if our true natures, and hence our own individual liberty, are both to reach their fullest development.“ (Skinner 1984, Seite 197)

²²⁹ vgl. Skinner 1984, Seite 214. Dass Machiavelli die Gerechtigkeit nicht mit den übrigen Dreien von Cicero übernimmt und sie in denselben Rang als Vorbedingungen der Freiheit stellt, sondern sowohl für Friedens- wie Kriegszeiten Ausnahmen und Flexibilisierung vorsieht, hält Skinner für mit das Originellste am Denken Machiavellis. Dass Skinner dies zu unrecht originell findet, weil er darin christliche und römische Strömungen unbeachtet lasse, findet übrigens Newell 1987.

dieses Rückblicks in die historischen Entstehungszusammenhänge der individuellen Freiheit als Teilidee eines sich selbst regierenden Gemeinwesens sicher, dass auch im Kontinuum der negativen Freiheit ausreichend Raum für seine neorömische Theorie vorhanden ist, um Individualfreiheit ausschließlich eingebettet in die Freiheit des Gemeinwesens konzipieren zu können.²³⁰ SKINNER 2002 unternimmt einen Versuch analog dazu, der seinen historischen Ausgangspunkt bei den ersten Übersetzungen der antiken römischen Geschichtsschreiber ins Englische im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert nimmt und eindrucksvoll dokumentiert, wie sich im jungen Parlament Englands die Verbreitung dieser Übertragungen auf den Tonfall und die Forderungen gegenüber der Krone niederschlug. In dieser historischen Situation setzte sich nach SKINNERS Analyse die Vorstellung durch: “[T]hat freedom is restricted not only by actual interference or the threat of it, but also by the mere knowledge that we are living in dependence on the goodwill of others.”²³¹ BERLIN rückt SKINNER 2002 dabei leider näher an den “counter-revolutionary” Monarchisten HOBBS, als es fair ist (wie sich mit meinem vorangestellten BERLIN-Zitat und seiner Erläuterung im Absatz 1.1 zu „Schranken“ belegen lässt), wodurch überhaupt erst der vermeintliche Raum für einen Republikanismus entsteht.²³²

Meine Bewertung: SKINNERS geistreiche und lesenswerte Analyse ist in ihrer begrifflichen Dimension ebenso unscharf, wie sie in ihrer historischen Tiefenschärfe beeindruckt. Insbesondere betrifft mein

²³⁰ vgl. Skinner 1984, Seite 217

²³¹ Skinner 2002, Seite 247

²³² Dabei betont Skinner 2002 auf Seite 255 explizit, nicht unfair gegen Berlin sein zu wollen, und nimmt ihn auch gegen Pettits Vorwurf in Schutz, Berlin habe versagt zu erkennen, dass nicht Abwesenheit von Behinderung sondern Abwesenheit von Dominierung das Konzept von Freiheit ausmache. Tatsächlich handele es sich bei letzterem um einen „alternative standpoint“ (Seite 256). Als drittes Konzept von Freiheit kann Skinner den Republikanismus nur retten, indem er Berlins Trennung von Freiheit und sozialem Status ignoriert (was nach meinem Dafürhalten politisch sympathisch motiviert, aber handlungstheoretisch unnötig verwirrend und zudem gefährlich im Hinblick auf eine Öffnung für materiale Konzepte ist.)

Vorwurf die Unart von SKINNER 1984, ständig zwischen den Begriffen *politischer* Freiheit und *sozialer* Freiheit zu switchen.²³³ Diese kleine sprachliche Schlaperei symbolisiert ein größeres Problem: SKINNER verwischt in seiner MACHIAVELLI-Studie konsequent den wichtigen Unterschied zwischen zwei Fragen, deren erste lautet: Was ist Freiheit? Die zweite zielt dagegen auf den ganzen Komplex ihrer logischen, historischen, soziologischen und sozialpsychologischen Voraussetzungen, z. B.: Unter welchen Bedingungen entwickelt sich Freiheit? In welchem sozialen Kontext wird Freiheit er- und behalten? Was ist eine Kultur bzw. Lebensform der Freiheit? Welche sozialen und individuellen Bedürfnisse müssen erfüllt sein, bevor ein Leben in Freiheit interessant und möglich wird? Was können Individuen dafür tun, dass Freiheit in Gemeinwesen langfristig gesichert oder vergrößert wird? Wie können sich Individuen oder Staaten verhalten, um auch gegenüber anderen Staaten die Individualfreiheit sichernde Souveränität dieser Staaten zu befördern? Und welche Voreinstellungen sollte eine öffentliche Erziehung/Allgemeinbildung/Publizistik zum Zwecke dieser negativen Freiheit der Einzelnen fördern?

Vieles von dem, was ich im Komplex der zweiten Frage verorte, versuchen SKINNER und der Republikanismus der ersten Frage unterzujubeln. Tatsächlich haben sich auch Theoretiker_innen der negativen Freiheit, wie WILHELM VON HUMBOLDT oder JOHN STUART MILL, intensiv mit den Fragen beschäftigt, unter welchen Bedingungen sich Freiheit am besten oder für die größte Zahl entwickeln kann. Ihre Überlegungen (die ich in Kapitel 1.5 anschneide) führen allerdings nicht in eine derart unhygienische Verquickung von Fragen, wie ich es hier für den Republikanismus herausstelle, sondern vielmehr in angrenzende Bereiche von Pädagogik und praktischer Politik. Meine Etikettierung des reinen Gelassen-Werdens als „hygienischer“ hängt übrigens mit dem einhergehenden Verzicht zusammen, Freiheit ein materiales Konzept von Tugendhaftigkeit zu implementieren, wie es nachweislich meiner Analyse auch der Republikanismus tut, der entsprechend nicht

²³³ Hierüber wäre auch Berlin unerfreut, der in verwandtem Kontext schreibt: „[...] nor are moral and physical or political or legal freedoms mere homonyms.“ (Berlin 2002a [1964], Seite 274)

zu den Theorien negativer Freiheit gezählt werden kann.²³⁴ Schlecht ist dabei am Republikanismus gar nicht mal so viel – es handelt sich um eine ehrenhafte materiale Position in der Ethik; jedoch treten PETTIT und SKINNER auf dem Level der Politischen Theorie eben leider in die aus BERLINS Perspektive mit einem Konzept negativer Freiheit unvereinbaren Fettnäpfchen des Essentialismus (vgl. Kapitel 2.6) und Perfektionismus (vgl. Fazit). Die Werte, für die der Republikanismus eintritt – Solidarität, Rechte-Pflichten-Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft, und vor allem die Privilegien hinterfragende Gleichheit aller (nicht *grandi*, sondern *popolo*) –, würde sicherlich auch der Pluralist BERLIN (vgl. Kapitel 2) wertschätzen und in manchen historischen Situationen höher einstufen als das Ideal der Freiheit. All diese materialen Implikationen ändern aber nichts am akademischen Punkt: Diese Vorbedingungen dem Begriff der Freiheit als inhärente Werte unterzuschieben, bleibt der kapitale Bock begrifflicher Konfusion, dem auf den Leim zu gehen, wir BERLINS Analysen zum Dank keinen Anlass mehr haben.

BERLIN argumentiert bereits in „Two Concepts of Liberty“ explizit gegen die später von SKINNER und PETTIT propagierte Auffassung, dass gesellschaftliche Anerkennung und sozialer Status einen Teil der Freiheit ausmachen können, setzt sich in „Das Streben nach Status“

²³⁴ In der Literatur existiert eine kontroverse Debatte zur Frage dieser Verortung; der Republikanismus mache die Distinktion obsolet, sei eine Spielart positiver Freiheit/negativer Freiheit oder integriere aus beiden Ansätzen etwas – sind allesamt vorzufindende Thesen. Skinner ist in dieser Hinsicht übrigens keineswegs naiv, sondern sich zumindest über die Bewertung des Problems aus Sicht des negativen Camps bewusst: „Much of the debate between those who think of social freedom as a negative opportunity concept and those who think of it as a positive exercise concept may thus be said to stem from deeper dispute about human nature. The argument is *au fond* about whether we can hope to distinguish an objective notion of *eudemonia* or human flourishing. Those who dismiss this hope as illusory – such as Berlin and his many sympathizers – conclude that this makes it a dangerous error to connect individual liberty with the ideals of virtue and public service.“ (Skinner 1984, Seite 197; Hervorhebung original) Die hiermit verbundene Problematik des Essentialismus diskutiere ich anlässlich Berlins „objektivem Pluralismus“ ausführlich in Kapitel 2.6.

sogar explizit dagegen zur Wehr.²³⁵ Seinem eigenen Wertpluralismus verpflichtet schreibt er, dass das Integrationsstreben Unterdrückter und Ausgegrenzter oft individuell schwerer wiege als der Wunsch nach (gleich welcher) Freiheit, dass jedoch immer eine Sehnsucht nach Gleichheit, Brüderlichkeit und Integrität in diesem Streben nach Status zum Ausdruck käme, der außer sprachlicher Verwirrung gar nichts mit Freiheit zu tun habe:²³⁶

„Die Menschen wollen zu viel. Sie wollen logisch Unmögliches. Deshalb decken so heilige Symbole wie ‚Freiheit‘, ‚Demokratie‘ oder das Recht auf ‚Selbstbestimmung‘ so verschiedene und einander widersprechende Ideale ab.“²³⁷

Gerade im Kontext von BERLINS wertpluralistischer Auffassung von kollektiven und individuellen Idealen erscheint mir sein Werben dafür, Status nicht mit Freiheit gleichzusetzen, sehr plausibel, weshalb ich auf die Diskussion des Pluralismus in Kapitel 2 verweise. Der Republikanismus selbst wurde im Übrigen nicht nur von kontrafaktischen Analysen (wie im Folgeabsatz dargestellt), sondern auch von Kommunitarist_innen unter Druck gesetzt, die sich das Terrain des material bestimmbaren und sozial-relativen Begriffs der Freiheit nicht streitig machen lassen wollen:

“It is often argued these days that the nonneutral state, whose

²³⁵ „Things are what they are; status is one thing, liberty another; recognition is not the same as non-interference.“ (Berlin 2000, Seite 198f) – Beeindruckend nenne ich Berlins striktes Auseinanderhalten von Status und Freiheit also deshalb, weil er eine ganze Menge über Gruppenzugehörigkeit, Ausgrenzung und Vorurteile aus eigenem Erleben kannte und gründlich reflektiert hatte. In einem 1997 von Die Zeit fälschlich als Berlins allerletztes (vgl. <http://www.zeit.de/1998/05/Korrektur>) Interview gedruckten Statement sprach Berlin das offen aus: „Es gibt keinen einzigen lebenden Juden, ob getauft oder nicht, der nicht ein gewisses Maß an gesellschaftlichem Unbehagen, des Nicht-ganz-Dazugehörens verspürt.“ (Isaiah Berlin im Interview „Die zwei Gesichter der Freiheit“ aus Die Zeit, 48/1997 vom 21. November 1997; online verfügbar als URL = http://www.zeit.de/1997/48/Die_zwei_Gesichter_der_Freiheit/komplettansicht [letzte Sichtung 02.06.2015])

²³⁶ vgl. beispielhaft Berlin 2006, Seite 335

²³⁷ Berlin 2006, Seite 340

activities I have made some attempt to justify, is best understood in republican terms. A revival of neoclassical republicanism provides much of the substance of contemporary communitarian politics. The revival, I have to say, is largely academic; unlike other versions of communitarianism in Dewey's time and ours, it has no external reference. There really are unions, churches, and neighborhoods in American society, but there are virtually no examples of republican association and no movement or party aimed at promoting such association. Dewey would probably not recognize his 'public', nor Rawls his 'social union', as versions of republicanism [...]. Republicanism by contrast is an integrated and unitary doctrine in which energy and commitment are focused primarily on the political realm. It is a doctrine adapted (in both its classical and neoclassical forms) to the needs of small, homogeneous communities, where civil society is radically undifferential."²³⁸

Interessanterweise existieren für Vertreter_innen der kommunitaristischen Kritik auch zu WALZERS Replik komplett gegenläufige Reaktionsschemata. MICHAEL SANDEL und CHARLES TAYLOR beispielsweise haben ihre Positionen für den Republikanismus immer weiter geöffnet, gerade wegen des geteilten Terrains gesellschaftlicher Vorbedingungen (Tugend, Kultur etc.) für die individuelle Freiheit.²³⁹

²³⁸ Walzer 1990, Seite 19f – Sofern Walzers Analyse noch heute zuträfe, hätte der Republikanismus keine praktische Relevanz für seinen Adressatenkreis, was allerdings Philip Pettit inzwischen sehr lässig mit Verweis auf seine eigene Tätigkeit als politischer Berater von Regierenden auf Ebene des Nationalstaats zurückweisen könnte. Jedoch ist auch diese Praxis noch nicht der Sieg für Pettit – ich weise in dieser Arbeit (dem Anspruch der Ideengeschichte verpflichtet) ja reichlich Schauplätze aus, die zu der Einsicht verhelfen können, dass die beiden Kriterien der Qualität und der Wirksamkeit einer philosophischen Theorie keineswegs koextensional sein müssen. (vgl. Kapitel 1.1)

²³⁹ Allzu herzlich empfangen werden sie (in Hampes Diktion) an diesem Lagerfeuer nicht: „It is true that some republicans have joined in with communitarian critiques of liberalism to denounce the social disintegration and moral anomie to which the right-based liberal society is prone, and have expressed nostalgia for a more morally and socially homogeneous society organised around a unitary common

Analytische Reaktion III:
Kontrafaktizität, Modalität und Probabilismus

„Such freedom ultimately depends [...] on how many doors are open, how open are they, upon their relative importance in my life, even though it may be impossible literally to measure this in any quantitative fashion. The extent of my social or political freedom consists in the absence of obstacles not merely to my actual, but to my potential, choices – to my acting in this or that way if I choose to do so.“²⁴⁰

“The extent of my freedom seems to depend on (a) how many possibilities are open to me (although the method of counting these can never be more than impressionistic; possibilities of action are not discrete entities like apples, which can be exhaustively enumerated); (b) how easy or difficult each of these possibilities is to actualize; (c) how important in my plan of life, given my character and circumstances, these possibilities are when compared with each other; (d) how far they are closed and opened by deliberate human acts; (e) what value not merely the agent, but the general sentiment of the society in which he lives, puts on the various possibilities. All these magnitudes must be ‘integrated’, and a conclusion, necessarily never precise, or indisputable, drawn from this process. It may well be that there are many incommensurable kinds and degrees of freedom, and that they cannot be drawn up on a single scale of magnitude. [...] But the vagueness of the concepts, and the multiplicity of the criteria involved, are attributes of the subject-matter itself, not of our imperfect methods of measurement, or of incapacity for precise thought.”²⁴¹

Die beiden Versuche, Freiheit als *modalen* Begriff zu lesen und ebenso Freiheit in probabilistischer Sprache zu reformulieren, sind mindestens

good.“ (Laborde & Maynor 2008, Seite 16)

²⁴⁰ Berlin 2002a [1969], Seite 32; Hervorhebung von mir

²⁴¹ Berlin 2002a [1958], Seite 177 FN1; Hervorhebung von mir

so alt wie der Republikanismus und erfreuen sich aktuell insbesondere in der Analytischen Philosophie jeweils großer Beliebtheit.²⁴² Gerade die Anhänger eines negativen Freiheitsbegriffs, eher in Nachfolge von FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK als von BERLIN, versuchen mit dem methodischen Repertoire der Modallogik und der Wahrscheinlichkeitstheorie ein zumeist HOBBSIANISCHES Konzept negativer Freiheit gegen Republikanismus und Angriffe des positiven Lagers zu verteidigen.²⁴³ Einen weiteren Anlass für kontrafaktische Analysen der Freiheit bietet der neuere Ansatz „overall freedom“²⁴⁴, der die situative Gesamtfreiheit Einzelner ebenso wie von Kollektiven mit einer Art handlungstheoretischer Summenformel zu erheben versucht.²⁴⁵

²⁴² Ein früher Beitrag aus Princeton ist z. B. White 1973, in dem Morton White bei John Langshaw Austins „Ifs and Cans“ startend mit modallogischem Gerät einige Aussagen von G. E. Moore zu Handlungsfreiheit zurechtzubiegen versucht. Dieses unter Mithilfe von Kurt Gödel entstandene Paper verwendet allerdings „negative“ und „positive freedom“ in einem nicht an Berlins Begrifflichkeiten anschlussfähigen Sinn, dem es um die Interpretation von frei als nicht kausal notwendig geht. Wie die spätere Entwicklung der Diskussion zeigt, bildet diese sowohl zu Mortons handlungstheoretischen als auch zu Berlins politischen Konzepten von Freiheit Beziehungen aus – vgl. dazu exemplarisch Lehrer, Keith (1990) „A Possible Worlds Analysis of Freedom“; in ders. *Metamind*, pp 43-78 oder Dowding & van Hees 2007.

²⁴³ Aus Perspektive des Republikanismus schildern Cécile Laborde und John Maynor diese Differenz so: „For republicans, it is not the probability, but the mere possibility, of the exercise of power that matters to liberty.“ (Laborde & Maynor 2008, Seite 7). – Wenn ich im Folgenden den Republikanismus schärfer als die Pure-Negative-Liberty-Vertreter angehe, liegt es im Übrigen an exakt dieser von Laborde & Maynor gut herausgearbeiteten Differenz, die es letzteren ermöglicht, über den Begriff der Wahrscheinlichkeit immerhin ein wenig mehr die Bedeutung einer Option für ein individuelles Leben zu erfassen, als es der rein auf Möglichkeiten hin orientierte Republikanismus zu leisten vermag.

²⁴⁴ Laut Carter 2012 entwickelte sich der Ansatz des Overall Freedom insbesondere durch die Arbeiten von Spieltheoretikern, die nach alternativen Bezugssystemen außerhalb des klassischen Utilitarismus Ausschau hielten.

²⁴⁵ siehe hierzu exemplarisch Steiner 1974; Steiner lehnt als Vertreter des „overall freedom“ auch Teile von Berlins Analyse negativer Freiheit ab, weil sich aus seiner Perspektive – gesamtgesellschaftlich – die Freiheit des Gelassen-Werdens immer nur perspektivisch für einen Akteur (z. B. Kevin) vergrößert, indem sie sich für einen weiteren (z. B. Khalil) schmälert – vermeintlich ein Null-Summen-Spiel also. Vgl. dazu die Kritik durch Kramer 2003, bes. Seiten 68 bis 77, die im Kern aus dem

Ausgangspunkt für die kontrafaktische Analyse des Begriffs der Freiheit ist der klassische Disput zwischen THOMAS HOBBS und Bischof JOHN BRAMHALL über die abgeschlossene Tür jenes Tennisplatzes, der doch *nicht* zur Nutzung in Betracht gezogen wird. So steigt KRAMER 2003 auch mit dem HOBBSianischen „able *versus* free“-Abgleich (den wir aus dem Leviathan als krank vs. gefesselt kennen) in seine Reformulierung ein: „A person is free to ϕ if and only if he is able to ϕ .“ (KRAMER 2003, Seite 64), um dem als Kriterium für Unfreiheit gegenüberzustellen:

„A person is unfree to ϕ if and only if both of the following conditions obtain: (1) he would be capable of ϕ -ing in the absence of the second of these conditions; and (2) he is directly or indirectly prevented from ϕ -ing by the actions of some other person or group of people, or he would be so prevented if he were to endeavour to ϕ .“²⁴⁶

KRAMER 2003 unternimmt auf dieser Grundlage den Versuch, den Ansatz „overall freedom“ auf konsistente Weise kontrafaktisch für *alle* Akteure zu rekonstruieren, indem er das Beispiel aus der Literatur diskutiert, wonach zum identischen Zeitpunkt *t* verschiedene Akteure (Khalil und Kevin) kontrafaktisch zwar frei sind, einen bestimmten Gegenstand *g* an einer bestimmten Stelle *k* in die Luft zu werfen – aber in der aktuellen Welt, wenn Khalil tatsächlich zu exakt *t* an exakt *k* exakt *g* in die Luft wirft, Kevin dann nicht das Identische tun kann. (Man sieht hier meines Erachtens gut, dass „quantitative fashion“-Anhänger_innen auch keinen Sinn haben für BERLINS zarten Hinweis auf „importance in my life“²⁴⁷.) Es wird deutlich, dass der kontrafaktische „overall freedom“-Ansatz in eine praxisferne Komplexität führt, die es in dieser Hinsicht und ebenso in ihrem Grad an Absurdität mit JORGE LUIS BORGES’ „Biblioteca de Babel“, die alle *möglichen*

Hinweis auf die Möglichkeit von „technological progress“ besteht, durch den neue Handlungs-Optionen und gar -Areale erzeugt werden können, die sich positiv, erweiternd auf die Summe des „overall freedom“ einer Gesellschaft auswirken.

²⁴⁶ Kramer 2003, Seite 64

²⁴⁷ vgl. erneut Berlin 2002a, Seite 32

Bücher enthält, aufnimmt (wenngleich nicht mit deren literarischer Qualität).²⁴⁸ Tatsächlich will aber auch KRAMER 2003 auf nicht weniger hinaus:

„[M]y approach to the measurement of overall freedom does indeed take account of each person’s liberty to avoid responsibility for a severe diminution in everyone else’s freedom. My approach therefore takes account of the fact that [...] each’s persons exercise of the liberty-to-avoid responsibility has been rendered inconsistent with his or her exercise of myriad other liberties.“²⁴⁹

Mit KRAMER 2008 wird im Pure-Negative-Konzept des “overall freedom” auf begrüßenswerte Weise der Überschuss an Komplexität mit dem Verweis auf die Immanenz des Kontingenten bei allen Handlungssituationen zurückgefahren. Außerdem grenzt sich KRAMER 2008 auf eine Weise vom Republikanismus ab, die von etwas mehr Sinn für die Relevanz des Begriffs der Freiheit für die Praxis zeugt, als dies PETTIT zuzugestehen bereit ist. KRAMER 2008 differenziert mit seinem „Gentle Giant“-Beispiel probabilistisch im Hinblick auf den für den Republikanismus paradigmatischen Fall der Anbietung bzw. Gefahr der Gängelung, indem er diese *Abstufung* für wegen ihrer Freundlichkeit *nur mit geringer Wahrscheinlichkeit* eingreifende Mächtige einführt:

„If it is virtually certain that somebody in a dominant position will use his ascendance to prevent a subordinate person S from ϕ -ing in the event that S endeavors to ϕ , then we warranted in saying that S is unfree to ϕ . By contrast, if the likelihood of the

²⁴⁸ Wer findet, dass ich an dieser Stelle polemisiere wie jemand, der gegen die Unendlichkeit des Universums redet mit dem Argument, man könne sich das aber nicht gut vorstellen, die oder den verweise ich hiermit auf das der Arbeit vorangestellte Diktum von Elisabeth Anderson, auf das ich in Kapitel 2 näher eingehe. So wenig es nutzt, bereits vor der Eröffnung eine Schachpartie in allen Eventualitäten zu durchdenken, so wenig handreichend kann eine Praktische Philosophie sein, die abstrakt alle Eventualitäten unter Absehung einer konkreten Situation zu analysieren versucht (umso mehr weil unsere geteilte Praxis aus mehr als 64 Feldern, 16 Figuren und neun Handlungsarten besteht).

²⁴⁹ Kramer 2003, Seite 88

powerful person's prevention of S from ϕ -ing (in the event of S's endeavoring to ϕ) is lower but still nontrivial, then our statements about S's unfreedom-to- ϕ should be overtly probabilistic. Finally, if the likelihood of the powerful person's prevention of S from ϕ -ing in the event of S's endeavoring to ϕ is exceedingly small [...] we shall be amply warranted in affirming that S is free to ϕ (*vis-à-vis* the powerful person)."²⁵⁰

KRAMER 2008 führt damit die für das Konzept von Freiheit relevanten Fälle aus dem kontrafaktischen „all things considered“-Bereich zumindest in den probabilistischen. Zwar wird die dabei an den Tag gelegte Akkuratess nicht BERLINS (eingangs zitiertem) Hinweis gerecht, dass Möglichkeiten für Handlungen nicht quantitativ als diskrete Entitäten (wie Äpfel) berechnet werden können; und doch ist dieser Vorschlag von KRAMER 2008 gemessen an dem republikanischen Ansinnen bereits eher durch eine Anwendbarkeit in der Praxis des Handlungsvollzugs inspiriert, als man es PETTIT zugutehalten kann. CARTER 2008 pflichtet KRAMER übrigens in dessen kontrafaktischer Analyse bei und betont, dass das Konzept der Pure-Negative-Freedom den Republikanismus in die Schranken verwiesen habe:

„[R]epublicans fail to provide an adequate justification for their rejection of the negative definition of freedom assumed by contemporary liberals, given that the liberal definition can be shown to imply exactly those judgements about unfreedom that the republicans use to motivate the rejection.“²⁵¹

²⁵⁰ Kramer 2008, Seite 50; Hervorhebung original. Der Fall, um den es Kramer bei dieser Differenzierung von möglicher und wahrscheinlicher Einmischung meines Erachtens geht, lässt sich so motivieren: Kevin weiß, dass der einflussreiche/vermögende/kräftige Khalil ihn daran hindern könnte, die letzte Packung Tiefkühl-erbsen aus dem Supermarktgefrierschrank zu nehmen. Aber da Kevin auch weiß, dass der nette/großzügige/wohlwollende Khalil um Kevins Erbsenvorliebe weiß, und zudem weiß, dass Khalil niemals Kevin die Laune verderben würde, ergibt es für einen Vertreter der Pure-Negative-Theory (ganz im Gegensatz zu einem Republikaner) keinen Sinn zu behaupten, Kevin sei beschränkt in seiner Freiheit, die Erbsen aus dem Kühler zu nehmen.

²⁵¹ Carter 2008, Seite 58

Diese „Equivalent judgement“-These motiviert CARTER 2008 in ähnlicher Weise, wie KRAMER mit seinem Gentle Giant argumentiert: Wenn A über B zwar Macht (power) habe, sie aber faktisch nie ausübe, sei die republikanische Unfreiheitszuschreibung an B nicht haltbar.²⁵² Und obwohl auch CARTER sich um die konzeptuelle Sicherung von Freiheit als „independent ideal“ bemüht, signalisiert er, den Charakter von Freiheit als „relation between actions“ als *kontingent* verstanden zu haben.²⁵³

DOWDING & VAN HEES 2007 kritisieren CARTER und alle anderen Konzepte des Pure-Negative-Liberalismus, die für sie durch diese Eigenschaften gekennzeichnet sind: „they are opportunity concepts, refrain from referring to intentions and purport to be neutral.“²⁵⁴ Die Autoren versuchen dem Pure-Negative-Ansatz nachzuweisen, dass gerade durch die kontrafaktische Argumentation der Zugang zu einem werteneutralen Konzept von Freiheit durch für diese notwendige Vorannahmen verbaut wird.²⁵⁵ Auf Grundlage der Mögliche-Welten-Semantik der Modallogik reformulieren DOWDING & VAN HEES die Grundannahmen der Pure-Negative-Theorie als „neutral and intention-independent opportunity freedom“ auf diese Weise:

„[Pure Negative Freedom:] A person is free to do x if and only if, he is doing x in each $w \in W$, where W consists of the worlds that are closest to the actual worlds in the subset of worlds in which is able to x and tries to x.“²⁵⁶

Obwohl diese Definition keine Hinweise auf Präferenzen enthielte, führe sie, so DOWDING & VAN HEES, zur Entlarvung des Pure-Negative-Konzepts als ein uneingeständenes „preference-dependency“-

²⁵² vgl. Carter 2008, Seite 69f – Diesen Einwand halte ich für sehr berechtigt, weil die rein kontrafaktische Analyse des Republikanismus andernfalls zu einer semantischen Inflation führte, nach der keine Handlungssituation der komplexen und vielschichtigen Praxis mehr als frei beschrieben werden könnte.

²⁵³ vgl. Carter 2008, Seite 80f

²⁵⁴ Dowding & van Hees 2007, Seite 147

²⁵⁵ Dowding & van Hees 2007, Seite 147

²⁵⁶ Dowding & van Hees 2007, Seite 152

Konzept, denn sowohl die Präferenzen anderer als auch die Präferenzen des Akteurs selbst führten solche Abhängigkeiten mit sich.²⁵⁷ Im nächsten Schritt zeigen DOWDING & VAN HEES formal, dass es durch die Präferenzänderung eines Akteurs zu einer Vergrößerung der Gesamtfreiheit (overall freedom) einer Gesellschaft ebenso wie innerhalb eines Individuums kommen könnte.²⁵⁸ Hier rastet ihr Argument ein: Genau das hatten ISAAH BERLIN und die auf ihn Folgenden mit dem Neutralitätspostulat doch verhindern wollen – dass durch ein „stoic retreat“ (also die Amputation von Bedürfnissen/die Manipulation von Wünschen/den Rückzug in die innere Zitadelle) ein Zustand erreicht werden könne, der als freier als der Ausgangszustand zu gelten habe. Der einzige Ausweg aus den Selbstwidersprüchlichkeiten bestehe, so DOWDING & VAN HEES 2007, in der Aufgabe des Neutralitätspostulats und dem Einbeziehen konkreter Intentionen der Akteure:

„[Intention-Dependent Negative Freedom:] A person is free to do x if, and only if, there is no $w \in W$ in which he is intentionally prevented from doing x , where W consists of the worlds that are closest to the actual world in the set of worlds in which he is able to x and tries to x .“²⁵⁹

Erst durch den Rückbezug auf Intentionen und die Aufgabe des Neutralitätsanspruches könne Freiheit in einem „proto-political“-Konzept aufgefasst werden, dem nicht mehr die beschriebene Pervertierung drohe.²⁶⁰ Die Reaktionen auf diese technische Argumentation fallen sehr unterschiedlich aus: Während PETTIT in die technische Formalisierung seines eigenen Ansatzes investiert,²⁶¹ sucht SKINNER Kompro-

²⁵⁷ vgl. Dowding & van Hees 2007, Seite 152

²⁵⁸ vgl. Dowding & van Hees 2007, Seite 153ff

²⁵⁹ Dowding & van Hees 2007, Seite 156

²⁶⁰ vgl. Dowding & van Hees 2007, Seite 147

²⁶¹ vgl. Pettit 2008b und Pettit 2008a, wo er ‚Theoreme‘ und ‚Axiome‘ des Republikanismus ausweist, diese noch exakter als bislang zu definieren und zudem auf einem Niveau mit Pure-Negative-Vertretern ebenfalls modallogisch und probabilistisch zu reformulieren versucht. Eine Gegenbewegung findet sich in Pettit 2014 – dem sehr allgemeinen Versuch Pettits aus seinem republikanischen Freiheitskonzept eine philosophische Gerechtigkeitslehre für Individuum, Staat und inter-

misslinien mit dem Pure-Negative-Ansatz und tritt selbstbewusster gegenüber PETTIT auf.²⁶² GOODIN & JACKSON 2007 versuchen die technische Analyse noch weiter voranzutreiben, indem sie zwischen unterschiedlichen Konzepten der (a) aktuellen, (b) potenziellen und (c) probabilistischen Freiheit zu differenzieren versuchen.²⁶³ HARBOUR 2012 setzt sich dagegen ebenso eingehend wie kritisch mit der Debatte zwischen Pure-Negative-Ansatz und Republikanismus auseinander. Er kommt, etwas frustriert, zu dem Schluss, dass *beide* das Verhältnis von Dominierung und Freiheit nicht angemessen zu erfassen vermögen – und auch die positive Freiheit keinen Ausweg anbieten könne, wie bereits BERLINS ‚forced to be free‘ gezeigt habe.²⁶⁴

Fazit: Viele Hinweise aus der Politischen Philosophie ISIAH BERLINS sind in der Analytischen Schule auf fruchtbaren Boden gefallen, haben Debatten (mit-)ausgelöst und (mit-)befeuert. Nicht immer zum Guten. Wie schon am Ende von Kapitel 1.1 beschrieben, hätte BERLIN der philosophischen Auseinandersetzung mit manchen taktischen Kniffen einen besseren Dienst erweisen können, als er es faktisch vollbracht hat. Gerade in diesem Abschnitt wurde klar, welche Folgen es zeitigen kann, wenn von BERLIN deutlich aufgestellte Warnungen missachtet werden: Möglichkeiten zu Handlungen sind keine distinkten Entitäten wie Äpfel. Wer dies nicht versteht, kann endlos durch die Bibliothek zu Babel wandeln, jedoch keine Beschreibungen oder Empfehlungen für die kontingenten sozialen Praxen abgeben. Einige in diesem Absatz vorgestellte Fachvertreter_innen haben ein sehr tiefgehendes Verständnis von BERLINS politischen Intuitionen im Bereich seiner Praktischen Philosophie. IAN CARTER ist hier definitiv zu nennen. Leider gerät er, wie auch die anderen hier präsentierten kühnen Quantorenschwinger, in Treibsand: Je bemühter die Extension von

nationale Gemeinschaft zu deduzieren (siehe meine Besprechung von Pettit 2014 im Fazit dieser Arbeit).

²⁶² vgl. Skinner 2008 und Skinner 2012

²⁶³ Goodin & Jackson 2007, Seite 251f; vgl. hierzu Pettits Reaktion in Pettit 2008a

²⁶⁴ vgl. Harbour 2012, Seite 202f – Einen eigenen, materialen Gegenentwurf präsentiert Harbour nicht, sondern konzentriert sich voll auf das kritische Hinterfragen der bestehenden Positionen.

Freiheit mit modallogischen und probabilistischen Instrumenten eingezirkelt werden soll, umso weniger wird dieses in jedem Fall kulturabhängige Ideal greifbar – weil Freiheit so sehr abhängt vom Szenario der Handlungssituation, von deren Bedeutung für den Handelnden, von diversen Ressourcen, zu denen auch die Fantasie im Hinblick auf Alternativen sowohl des handelnden Akteurs als auch der beschreibenden Philosoph_innen zählen (vgl. hierzu Kapitel 1.5). In BERLINS Worten ist das Ideal der Freiheit wie alle gesellschaftlich relevanten Begriffe in besonderer Weise *unterbestimmt*:

„Social and political terms are necessarily vague. The attempt to make the vocabulary of politics too precise may render it useless. But it is no service to the truth to loosen usage beyond necessity.“²⁶⁵

²⁶⁵ Berlin 2002a [1958], Seite 204

1.4 Analogien und Auswege: Spinoza, Green und Hume

Nach derart viel meiner Schelte auf die Analytische Philosophie (Reinlichkeits-Neurotiker!), auf Kommunitaristen (unfreiwillig konservative Totalitarismus-Türöffner!) und auf BERLIN selbst (strategieloser Plauderer!) stellt sich natürlich die Frage, ob und wie es sich besser machen lässt. Wie reden über Freiheit und vor allem: wann besser nicht? Bietet uns vielleicht (vgl. Einleitung, Methodologische Vorüberlegungen) der Blick aus anderen Kulturkreisen oder aus anderen philosophiegeschichtlichen Epochen auf BERLIN reizvolle Kontraste und Analogien an, um konzeptuelle Auswege zu entwickeln?

In der ebengleichen, wohltuenden Weise wie QUENTIN SKINNER historische Schriften von CICERO, MACHIAVELLI und der Zeitgenossen von HOBBS zur Erforschung der kontingenten Entwicklung verschiedener Aspekte von ethischen Idealen, die heute in einer neorömischen Sichtweise mit dem Begriff der Freiheit assoziiert werden, herangezogen hat, um das von BERLIN aktualisierte Bild zu bereichern, sind seit 1958 noch andere in diesem Kontext erwähnenswerte Arbeiten entstanden, die aus historischer oder transkultureller Perspektive ISAIAH BERLINS Positiv-Negativ-Dichotomie herausfordern und mitunter nützliche Revisionen vorschlagen.

Die untersuchten Relationen zum Philosophieren über Freiheit bei BARUCH DE SPINOZA und THOMAS HILL GREEN reizen deshalb zur Analyse, weil sie sich BERLINS Vorschlag in unterschiedlicher Weise sperren. Eine Betrachtung zu HUMES Praktischer Philosophie liefert einen neuen Blickwinkel auf das, was BERLIN eigentlich wichtig war. Und ein interkontinentaler Blick von außen vermag fruchtbar zu irritieren.

DAVID WEST will BERLIN nachweisen, dass SPINOZA ein Konzept menschlicher Freiheit entwickelt hat, das zwar durchaus positive Freiheit einbezieht, aber wegen bestimmter metaphysischer Vorannahmen SPINOZAS gegen jede (laut WEST 1993 von BERLIN im Kontext von HEGEL und MARX völlig zurecht mit dem positiven Konzept in Verbindung gebrachten) Versuchung des Despotismus' und dee vernunftgemäßen Vorschreibens eines „single, correct way of life“

immun sei.²⁶⁶ Kann es also (worauf ja TAYLOR, CHRISTMAN, SKINNER hoffen; siehe oben) in SPINOZA eine sauber definierte Ausnahme für die Integration des positiven Konzepts geben? Die Strategie von WEST 1993 besteht vornehmlich darin, SPINOZA in möglichst direkte Nähe von HOBBS zu rücken,²⁶⁷ um dann nur jene Differenz zwischen beiden als wesentlich zu betonen, den Kontext der menschlichen Vernunft:

„Where Spinoza clearly differs from Hobbes is in the role which *rationality* plays in the self-maintenance of the individual. Although Spinoza does not see the exercise of rationality as the goal of human life, he differs from Hobbes in seeing rationality as an essential *means* of achieving the good life. Rationality is not just useful instrumentally as a way of better ensuring the satisfaction of our impulses and inclinations. Rather it is essential for the full development of our individuality, or in other words, essential for our positive freedom.“²⁶⁸

WEST 1993 bemüht sich auf dieser Grundlage um eine *internalistische* Interpretation von SPINOZAS positiver Freiheit (meines Erachtens allerdings ohne dabei jemals die Plausibilität von JOHN CHRISTMANS analogem Projekt (vgl. Kapitel 1.2) zu erreichen). Diese setzt auf der Ebene des Individuums bei dessen Verfasstheit als Teil der Natur (mitsamt seiner Moralität, seiner Affekte – WEST arbeitet hier einen harten Widerspruch zu KANT heraus) an und endet auf der Ebene der Gesellschaft bei SPINOZAS Definition von Freiheit der Religion und des Geistes als systemische Grundvoraussetzungen der individuellen Freiheit.²⁶⁹

²⁶⁶ vgl. West 1993, Seite 285f

²⁶⁷ vgl. West 1993, Seite 289f – David West exerziert das in einer Breite von Kontraktualismus bis Substanzdualismus durch; wohl mit genau der – aus der geschichtsphilosophischen Warte eines Quentin Skinner betrachtet – oberflächlichen Lässigkeit der vorliegenden Arbeit und wohl aus vergleichbarer Motivlage heraus, die in ihren Rekonstruktionsversuchen fantasievoll auf das Jetzt bezogen ist.

²⁶⁸ West 1993, Seite 292; Hervorhebungen original

²⁶⁹ vgl. West 1993, Seite 294ff

WEST resümiert, dass sein SPINOZISTISCHES Konzept positiver Freiheit vor der totalitären Pervertierung geschützt sei, weil gar keine Einflugschneise für Vernunftwahrheiten in dieses naturalistisch-kontraktualistische Terrain existiere, die für die klassischen Gängelungen und Zwänge im Namen der Freiheit/des wahren Selbst herangezogen werden könnten.

In direkter Replik auf WEST weist BERLIN 1993 darauf hin, dass er niemals einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem Ideal der positiven Freiheit und der Tyrannei postuliert habe, sondern lediglich aus historischer Perspektive davor gewarnt habe: „that perverted interpretations of it can lead, and indeed have led, to such consequences.“²⁷⁰ Umso leichter fällt es BERLIN 1993, WEST 1993 als luziden und plausiblen Beitrag zum SPINOZISTISCHEN Konzept individueller Freiheit zu loben – jedoch nicht ohne darauf hinzuweisen, dass die positive Freiheit SPINOZAS ohnehin weniger der Gefahr einer externen, totalitaristischen Pervertierung als vielmehr einer stoischen ausgesetzt sei (also bedroht vom Rückzug in die innere Zitadelle und in diesem Zuge auch das Spektrum des politisch Relevanten in Richtung Eudämonia zu verlassen).²⁷¹ Generell hält BERLIN 1993 es dennoch für abwegig, SPINOZAS Ethik anders als rationalistisch interpretieren zu wollen, mit genau einer und nur einer wahren, also vernünftigen Antwort auf jede Frage.²⁷² Seine pointierte Parade entwickelte der 84-jährige BERLIN nicht aus dem hohlen Bauch – bereits in zahlreichen Gesprächen mit seinem engen Freund STUART HAMPSHIRE und sehr facettenreich in „From Hope and Fear Set Free“ hatte sich BERLIN mit SPINOZAS Ethik auch bezüglich deren Implikationen für die Freiheit beschäftigt. Im Kern geht es BERLIN in diesem fünften²⁷³ Essay über Freiheit um die seitens des Lagers positiver Freiheit vorgebrachte Behauptung, *Wissen mache frei* – sei sie gekleidet in christliche oder ra-

²⁷⁰ Berlin 1993, Seite 297

²⁷¹ vgl. Berlin 1993, Seite 297

²⁷² vgl. Berlin 1993, Seite 297f

²⁷³ Oxford University Press hatte sich 1968 Isaiah Berlins eindringlichen Bitten verweigert, die Sammlung zu erweitern, was dann tatsächlich erst posthum mit der Neuausgabe Berlin 2002a geschah.

tionalistische Gewänder. SPINOZA ist BERLINS Kronzeuge schlechthin, er liest ihn als typischen rationalistischen Monisten,²⁷⁴ der die Aspekte der Selbst-Befreiung überbetont.²⁷⁵ BERLIN [1964] zielt darauf ab, sowohl durch philosophiegeschichtliche Exkurse als auch durch Verweise auf den Alltagssprachgebrauch und sogar begriffliche Analyse, zu zeigen, dass keinerlei notwendige Verknüpfung zwischen Wissen und Freiheit besteht. So gebe es (von „bitter irony“ begleitete) Formen von Unwissenheit und Freiheit und es sei ausschließlich in einer Untergruppe dieser Fälle sinnvoll eine Erweiterung der Freiheit durch eine Erweiterung des Wissens anzunehmen: „Knowledge will render us freer only if in fact there is freedom of choice.“²⁷⁶

Auch T. H. GREEN wurde im Kontext der Negativ-Positiv-Dichotomie adressiert – um zu zeigen, dass der Liberalismus eben doch anfällig für wertegeladene Varianten des Konzepts positiver Freiheit sein könne. BERLIN selbst tat das bereits in der ersten Fassung der „Two Concepts of Liberty“ – übrigens in sehr weiten Teilen zustimmend mit einer expliziten Ausnahme bei GREENS „metaphysical doctrine of the two selves“, also den mit der positiven Freiheit verketteten Fettnäpfchen des *divided self*.²⁷⁷ Heute finden sich ähnliche Hinweise bei Anhänger_innen des republikanischen Spektrums (wie QUENTIN SKINNER und ERIC NELSON), aber auch aus dem liberalen Lager lebt der Wunsch, in GREEN einen raffinierteren Vertreter positiver Freiheit zu finden. Laut SIMHONY 1991 bietet GREEN, gerade wegen seiner wertegeladenen Vorbestimmungen des gesellschaftlichen Rahmens, eine vor der Gefahr der Pervertierung gefeite Spielart positiver Freiheit an.²⁷⁸ DIMOVA-COOKSON 2003 vertieft diese GREEN-Interpretation,

²⁷⁴ vgl. Berlin 2002a [1964], Seite 258f sowie Seite 264

²⁷⁵ vgl. Berlin 2002a [1964], Seite 271

²⁷⁶ vgl. Berlin 2002a [1964], Seite 263

²⁷⁷ vgl. Berlin 2002a, Seite 41 FN sowie Seite 196, wo Green gar als Leitplanke für Berlins Kontinuum der „philosophers of ‚Objective Reason““ herhalten muss, das sich von ihm bis zu Fichte erstreckt.

²⁷⁸ vgl. Simhoney 1991, Seite 305f – ebenso wie West für Spinoza argumentiert Simhoney für Green, dass dessen Ansatz vor Berlins schiefer Ebene des „divided self“ gefeit sei und dank seiner freiheitlichen Ausrichtung dem Totalitarismus keinen Vorschub leiste.

indem sie zwischen zwei Freiheitsarten (ordinary vs. moral) zu unterscheiden versucht.²⁷⁹ Negative Freiheit probiert sie dabei als eine juristische Freiheit in einem politischen Kontext auszulegen.²⁸⁰ In diesem Zuge rückt DIMOVA-COOKSON allerdings BERLINS (auch) deskriptiv zu verstehende Distinktion mitten ins Fahrwasser einer Rech-
teterminologie, deren Bias gegenüber BERLIN wohl einzig GREENIANER
goutieren können.²⁸¹

*

Wenig untersucht wurde hingegen bislang das Verhältnis von BERLINS
Dichotomie zu DAVID HUME. Einen Anlass hierzu bieten „Humes
Freiheiten“ von HANS-PETER SCHÜTT. Anhand der sprachlichen und
logischen Analyse von ‚frei‘, ‚Freiheit‘ und ‚Freiheiten‘ gelangt SCHÜTT
zum Schluss, dass es sich bei diesem Begriff um einen „verkleideten
Negator“ handle,²⁸² der dank Vorannahmen im politischen Sprachspiel
„nicht kontextinvariant sein“ könne.²⁸³ Aus seiner Beobachtung zum
Gebrauch dieses Negators stellt SCHÜTT zwei größere Kontextfelder
gegenüber: die „philosophisch-rechtlichen“ (die er mit äußerer Frei-
heit, Handlungsfreiheit assoziiert) und die „gemütlichen“ (die auf die
innerliche Gemütsverfassung Handelnder abzielen). Im Abgleich mit
„Humes Freiheiten“²⁸⁴ stellt SCHÜTT fest, dass nur Freiheiten des ersten
Kontextfeldes für einen HUMEIANISCHEN Liberalismus von Relevanz
sind. Das erläutert er mit HUMES Zurückweisung der Willensfreiheit,
wofür SCHÜTT als Vermeidung einer „in die Irre führende[n] Rede-
weise“²⁸⁵ wirbt (die den infiniten Regress jener Frage erspare, ob „der
Wille selbst ein innerer Akteur [sei], mit Bezug auf den sich sinnvoll

²⁷⁹ Ausgangspunkt ist Greens Vorlesung „On the Different Senses of Freedom“ –
siehe Dimova-Cookson 2003, Seite 517

²⁸⁰ vgl. Dimova-Cookson 2003, Seite 523

²⁸¹ Eine Ausnahme ist Dworkin, der Berlin ebenfalls in diese Rech-
teterminologie zu kleiden versucht – vgl. Kapitel 2.3

²⁸² vgl. Schütt, Seite 6 – im Sinne einer logischen Negation

²⁸³ vgl. Schütt, Seite 7 – durch „-frei“ werde mithin stets das Nicht-Bestehen einer
spezifischen Relation behauptet.

²⁸⁴ Schütt berichtet von „liberty of press“, „civil liberty“, „free states“, „free
government“, „liberty of the seas“ und „free commerce“ (Seite 9).

²⁸⁵ Schütt, Seite 12

fragen ließe, ob er frei sei oder nicht“²⁸⁶). Allein das verbleibende Konzept von Freiheit sei für HUME ausreichend, so SCHÜTT, um auch die innere Handlungsfreiheit mit bewussten Einflüssen des Handelnden auf sich selbst in Einklang zu bringen, sodass es möglich sei, „die Fähigkeit, die eigenen Neigungen und Motive mit Blick auf Persönlichkeitsideale und soziale Normen, die man erfüllen will, zu beeinflussen“,²⁸⁷ zu integrieren. Das aus der Auseinandersetzung mit HUME erwachsene Konzept von Freiheit als reinem Negator sieht SCHÜTT ausgezeichnet durch einerseits seine „Nähe zur politisch-rechtlichen Freiheit“ und andererseits durch seine scharfe Opposition zu einem PLATONischen Monismus, nach welchem „[w]ahrhaft frei [...] nur [ist], wer [...] nach den vermeintlichen Vorschriften der rechten Vernunft [handelt].“²⁸⁸ Auch wenn sich das nicht anders verstehen lässt denn als Aufruf zum Bruch mit alter abendländischer Tradition, gibt SCHÜTT zu verstehen, dass dieser Verzicht kein Verlust sein muss.²⁸⁹

Meinem Verständnis nach gewinnt SCHÜTT auf diese Weise aus HUME relativ exakt jenen Bereich für die Freiheit, den BERLIN selbst als einzigen für politische Kontexte bedeutsam erachtet und innerhalb seiner unglücklichen Dichotomie mit dem negativen Pool assoziiert hatte.

²⁸⁶ Schütt, Seite 11

²⁸⁷ Schütt, Seite 17

²⁸⁸ Schütt, Seite 18

²⁸⁹ Wobei seine Tröstung nüchtern teleologiefrei (und übrigens in einer dem Geschichtsverständnis Berlins gemäßen Weise) ausfällt: „Diese Tendenz [zum Abbau von Zwangsregeln in jüngerer Zeit] ist nicht zu begreifen als die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes oder einer naturrechtlich begründbaren idealen Freiheit, sondern Resultat eines sich durch seinen für hinreichend viele wahrnehmbaren Erfolges selbst empfehlenden und insofern selbst stabilisierenden Prozesses, der, von einer historisch-kontingenten Gemengelage unterschiedlichster Abhängigkeiten ausgegangen, nicht zu einem wohlbestimmten Endziel führt, sondern nur zu ebenfalls historisch-kontingenten weiteren Phasen mit weniger Abhängigkeiten, falls deren Abbau sich als nützlich erweist.“ (Schütt, Seite 10)

Through African Eyes: 'ubuntungwa' versus 'amayendele'

Der Politikwissenschaftler CHISANGA N. SIAME leistet einen ebenso ethnologisch wie philosophisch interessanten Beitrag zu der Frage der kulturellen, geografischen und historischen Reichweite des Konzepts von positiver versus negativer Freiheit, indem er in SIAME 2000 „empirical examples from Zambia“²⁹⁰ anbietet, die BERLINS Sichtweise zu irritieren vermögen.

SIAME versteht (übereinstimmend mit mir) BERLINS Hauptanliegen darin, das negative Konzept für den politischen Bereich als einzig sinnvolles auszuzeichnen (und somit Fragen der persönlichen Autonomie zu privatisieren). Nach SIAMES Darstellung hatten Ethnien wie Lozi, Lunda, Ngoni und Bemba in vorkolonialen Zeiten überhaupt keinen Begriff von Staatlichkeit²⁹¹ und zumindest in keinem der durch die Kolonialmächte dokumentierten Idiome einen Begriff für Freiheit. Im Idiom des ChiBemba wurde erst im Unabhängigkeitskampf gegen die ausländischen Unterdrücker der Begriff *ubuntungwa* erweitert – noch das „The White Fathers' Bemba-English Dictionary“ von 1954 kannte diesen Begriff ausschließlich als „the quality of being fully human“.²⁹² Doch der kontingente Bedeutungswechsel der folgenden Jahrzehnte, den SIAME auch an Zeitungsarchiven illustriert, führte dazu, dass heute *ubuntungwa* ebenso auf „freedom from external powers“ referiert – was „simultaneously“ sowohl „person“ als auch „country“ einschließt.²⁹³ Analog ist *umuntungwa* „a free person, a citizen of a free country“ – was im ChiBemba in eins fällt: frei sein und in einem freien Land leben. SIAME spekuliert über die Ursache dieser Entwicklung, dass sowohl die arabische als auch die transatlantische als auch die koloniale Epoche der *Sklaverei* an dieser Stelle einen prägenden Eindruck hinterlassen haben, der sich nicht mit Perspektiven oder Konzepten aus anderen Zeitaltern anderer Kontinente vergleichen ließe.²⁹⁴ Der *umusha* (Sklave) ist eben gerade durch einen Mangel

²⁹⁰ Siame 2000, Seite 67

²⁹¹ Siame 2000, Seite 65

²⁹² Siame 2000, Seite 55

²⁹³ Siame 2000, Seite 60

²⁹⁴ vgl. Siame 2000, Seite 56

gekennzeichnet: „Umusha is a person lacking ubuntungwa.“²⁹⁵ Eine ähnliche Entwicklung machte zur selben Zeit im selben Idiom der Begriff *amayendele*. Bezeichnete er während der Kolonialzeit nur das „alleine gehen können“ von Kindern, die gerade das Laufen gelernt haben, erweiterte sich der Begriff auf physische Freizügigkeit und Bewegungsfreiheit mit Ende der passierscheingebundenen Residenzpflicht in Townships für männliche Arbeiter.²⁹⁶ Aus SIAMEs Ausführungen geht dabei klar hervor, dass beide im ChiBemba entstandenen Freiheitsbegriffe keine Differenz zwischen Individuen und Gruppen als Subjekte dieser Freiheiten enthalten, was SIAME eben damit erklärt, dass kein Begriff von Staatlichkeit vorhanden war, als der Eindringling vertrieben werden konnte. Die Macht wurde erstritten und übernommen von einem diffusen „we“, womit SIAME auch das entstehende Ein-Parteien-System der UNIP und das jahrzehntelange Fehlen einer Differenz von Partei, Staat und Regierung erläutert. Entsprechend könne BERLINS Konzept nicht universell oder übergeschichtlich gelesen werden:

„Berlin analyzes the logic of positive freedom by relating it to the emergence of fascism and communism in Europe, with the underlying argument that a *misconception* of freedom produced the lack of freedom in practice.“²⁹⁷

SIAME kritisiert daran, dass von BERLIN letztlich nur ein Wert der westlichen Kultur rationalisiert werde, einzig um ihn zu betonen und um ihn herum eine interne Kohärenz zu erzeugen. Dass in einer anderen Kultur, die über lange Zeiträume durch einen kollektiven Befreiungskampf gegen einen externen Unterdrücker geprägt wurde und die zudem laut SIAME nicht dem schriftkulturellen Einfluss einer rationalistischen Philosophie unterlag, BERLINS Warnung vor der positiven Freiheit einen befremdlichen Klang haben muss, dürfte mit SIAME 2000 deutlich geworden sein. Seine Argumentation entspricht auch ein Stück weit (ohne SIAMEs Warnungen vor einer „supra-

²⁹⁵ Siame 2000, Seite 56

²⁹⁶ Siame 2000, Seite 63ff

²⁹⁷ Siame 2000, Seite 66; Hervorhebung original

historical melange“ mit diesem Vergleich in den Wind schlagen zu wollen) der Erinnerung von SKINNER 1984 an MACHIAVELLIS Freiheitsbegriff, der eben auch antagonistisch gegen eine äußerliche Bedrohung des gesamten Kollektivs konzipiert ist und daher materiale Positionen (wie Bereitschaft zu Militärdienst und zur Übernahme öffentlicher Ämter) in den Freiheitsbegriff einschleust. Auch wenn BERLIN seine Philosophie der Freiheit sehr sensibel für die kontingenten Grenzen ihrer Relevanz konzipiert, finden sich bei ihm Passagen, die sich nicht anders als universalistisch in transkultureller Hinsicht lesen lassen. So schreibt BERLIN in „Two Concepts of Liberty“ beispielsweise:

„The Egyptian peasant needs clothes or medicine before, and more than, personal liberty, but the minimum freedom that he needs today, and the greater degree of freedom that he may need tomorrow, is not some species of freedom peculiar for him, but identical with that of professors, artists and millionaires.“²⁹⁸

Selbstverständlich stehen dieser Illustration des Freiheitskonzepts unterschiedliche Interpretationen offen: So könnte contra SIAME gemeint sein, dass es der metaphysisch universell bestimmten Natur des und somit aller Menschen entspreche, diesen Freiraum zu benötigen und wertzuschätzen.²⁹⁹ Etwas schwieriger (wegen des „need“) interpretieren lässt sich die Passage aber auch in SCHÜTTs Sinne von „frei von“ als reinem Negator: Freiheit bedeutet für alle Menschen das Identische, weil Freiheit selbst nichts bedeutet außer: keinen spezifischen Zwängen zu unterliegen. Freiheit können wir auf diese Weise in formaler Analogie zu Stille oder Gesundheit verstehen – die allein durch das Abwesendsein von Lärm oder Krankheiten ausreichend

²⁹⁸ Berlin 2002a [1958], Seite 172 – Allerdings muss man, wenn man Berlin nicht vorführen will, sagen, dass sich ebenso Stellen finden, in denen er sich weniger apodiktisch und konziser in Bezug auf den Geltungsraum seiner Aussage ausdrückt: „The principal preoccupation of many Western European thinkers was to guard the liberty of the individual against encroachment by other individuals. What they meant by liberty was non-interference – a fundamentally negative concept.“ (Berlin 2002b [1952], Seite 52)

²⁹⁹ Berlins Verhältnis zu einer beschreibbaren und fixen Natur des Menschen diskutiere ich in Kapitel 2.6.

scharf umrissen sind (wodurch die Debatten über beispielsweise soziale Voraussetzungen von Gesundheit oder auch *politischer* Freiheit keineswegs vorentschieden wären, sondern auch im Sinne BERLINS ausgefochten³⁰⁰ werden müssen). Verträglich mit SIAME interpretieren ließe sich das allerdings erst dann, wenn wir von Freiheit *in unserem Sinne* oder *in der westlichen Kultur* „geborgener“ Zeitalter sprechen und so die letzten Reste von BERLINS (in großen Teilen ungewollten) ahistorischen Universalismus abschütteln.³⁰¹ Mir scheint diese Interpretation des Begriffs der Freiheit als reinem Negator dabei sogar kompatibel mit dem zu sein, was ISAIHAH BERLIN selbst (wenngleich unter anderen Vorzeichen und durch seine Negativ-Positiv-Dichotomie Fehlinterpretieren ohne Not einladend) als Herzstück des Begriffs herausgestellt hat. Bereits in „Two Concepts of Liberty“ steht:

„The essence of the notion of liberty, in both the ‚positive‘ and the ‚negative‘ senses, is the holding off of something or someone – of others who trespass on my field or assert their authority over me, or of obsessions, fears, neuroses, irrational forces – intruders and despots of one kind or another.“³⁰²

Bewusst offen und unabgeschlossen hält BERLIN an dieser Stelle seine Aufzählungen der dem Akteur internen sowie externen potenziellen Behinderungen – denn worum es Freiheit im Kern geht, ist ganz neutral dieses „Fernhalten von etwas oder jemand“, ist Ungestörtsein.

Auch wenn BERLIN an verschiedenen anderen Stellen den Begriff der Freiheit wieder in rhetorischen Scharmützeln aufzuladen und anzureichern versucht, hat er eigentlich schon erkannt (oder: sollten wir ihn unabhängig von der Entwicklung seiner tatsächlichen epistemischen Zustände so lesen ‚als ob‘), dass Freiheit keinen materialen Inhalt besitzt – und, so würde ich gerne anfügen, durch öffentliche Deliberationsprozesse einer konkreten Gesellschaft innerhalb eines kulturellen und historischen Rahmens erst aufgeladen wird, immer revisionsbe-

³⁰⁰ vgl. Fazit unten, Sektion zu deliberativer Demokratie

³⁰¹ Inwiefern eine Gefahr durch einen Relativismus droht, wenn man sich diese Position zueigen macht, fächere ich in Kapitel 2.5 auf.

³⁰² Berlin 2002a [1958], Seite 204

dürftig durch solche Prozesse offen bleibend. Die Bürgerschaft einer Renaissance-Stadt in Norditalien, die kompetenten Sprecher_innen des ChiBemba und politisch wache Kryptologen des deutschen Chaos-Computer-Clubs mögen kontingenten Entwicklungen geschuldet manchmal alle dem Ideal der Freiheit einen hohen Wert beimessen – und doch muss es zwischen den Begriffsinhalten überhaupt keine Übereinstimmungen geben, gemeinsam ist ihnen aber meiner Lesart zufolge durchgängig die Struktur des Negators. Somit zerfällt das essentialistische, universalistische, sich am menschlichen Wesen festmachende Konzept der Freiheit tatsächlich in viele unterschiedliche, nicht unbedingt vorhersagbare *Freiheiten*, die nur abhängig vom kulturellen Kontext und möglicherweise sogar von der persönlichen Bedeutung politisch und moralisch zu beurteilen sind. Diese Lesart deckt sich mit der Interpretation von HENNIG RITTER, der BERLINS bekanntestes Essay verstand als:

„[...] eigentlich eine Streitschrift gegen alle substantiellen Freiheitstheorien, die auf die ‚negative Freiheit‘ als die Freiheit einer bloßen Wahl ohne letzte Zwecke und Orientierung herabsehen und ihr in der einen oder anderen Form eine ‚positive Freiheit‘ entgegensetzen. [...] Isaiah Berlins Freiheitstheorie hat man als die eines ‚agonistischen Liberalismus‘ bezeichnet: Das Individuum verteidigt seine elementare, sinnlose Wahlfreiheit wie das höchste Gut und läßt sich nicht die Herrschaft letzter Ziele von zweifelsfreiem Wert einreden.“³⁰³

Tatsächlich lässt sich also *im Kontext politischer Freiheit* allein das Konzept negativer Freiheit sinnvoll entwickeln. Jene Werte, die allerdings das positive Konzept herauszugreifen versuchen, haben keineswegs schlecht zu sein; schlecht sind sie nur *überschrieben* mit „Freiheit“ (in einem politischen Sinn). Tatsächlich gibt BERLIN sogar in „Two Concepts of Liberty“ (nicht erst in späterer Bucheinleitung,

³⁰³ Henning Ritter: „Vom krummen Holz der Menschheit – Organisation ist das Ende der Kunst: Zum Tode von Isaiah Berlin“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 07.11.1997, Nr. 259, Seite 41

sondern bereits im Vortrag selbst) explizit zu Protokoll, dass Werte oder letzte Zwecke, die zuweilen mit dem positiven Konzept von Freiheit assoziiert werden, nicht nur mit Freiheit im eigentlich politischen Sinn (also mit negativer Freiheit) konfliktieren, sondern eben diesen Werten in einer gerechten Abwägung in vielen Fällen sogar der Vorzug gegenüber dem zu geben ist, was BERLIN unter dem schlankeren Konzept der negativen Freiheit fasst. Diese Überlegung BERLINS wird uns im Kontext seiner Pluralismuskonzeption im anschließenden Kapitel erneut beschäftigen.

Art und Ursprung der Schranken von Freiheit:

Constraints und systematische Behinderung Einzelner – *Teil II*

“Common sense may not be too aware of the full variety of such obstacles: they may be physical or psychical, ‘inner’ and ‘outer’, or complexes compounded of both elements, difficult and perhaps conceptually impossible to unravel, due to social factors and/or individual ones. [...] These obstacles may consist of physical power, whether of nature or of men, that prevents our intentions from being realised: geographical conditions or prison walls, armed men or the threat (deliberately used as a weapon or unintended) of lack of food or shelter or other necessities of life; or again they may be psychological: fears and ‘complexes’, ignorance, error, prejudice, illusions, fantasies, compulsions, neuroses and psychoses – irrational factors of many kinds.”³⁰⁴

BERLINS Sinn für diese breite „variety of obstacles“ mag überraschen, er selbst betont jedoch in seiner Kritik an Positionen der positiven Freiheit, dass es das positive Lager sei, das manche Barrierearten außer Acht lasse und daher zu keiner guten Balance komme.³⁰⁵ Zudem

³⁰⁴ Berlin 2002a [1964], Seite 270 – Hervorhebung von mir

³⁰⁵ „To emphasise these [internal] to the exclusion of other classes of obstacles [...] leads to distortion.“ (Berlin 2002a [1964], Seite 271)

machen für BERLIN Hindernisse zwar in ihrer Abwesenheit Freiheiten aus – jedoch kann sich für BERLIN eine rechtliche Freiheit von einer politischen und erst recht von einer physischen unterscheiden, ohne dass sich jemals kontextunabhängig die Bedeutung des jeweiligen Hindernisses für eine bestimmte *Spezies* von Freiheiten in eine allgemeine Formel gießen ließe.³⁰⁶

IAN CARTER gibt zu bedenken, dass Graubereiche zwischen sozialen und natürlichen Arten von Behinderungen bestünden. So führt CARTER 2012 als Beispiel „impersonal economic forces“ an und stellt infrage, ob Armut, Rezession und Arbeitslosigkeit nicht auch im Kontext von Unfreiheit gedacht werden müssen. Restriktiv nennt CARTER 2012 die Strategie, aus dem Set der Hindernisse durch andere Akteure einzig jene als freiheitsbeschränkend zuzulassen, die als absichtlich oder bewusst zu charakterisieren sind.

Eine solche Weise entspreche besonders marktorientierten Liberalen wie HAYEK, der nur die Abwesenheit von Zwang (der Willkür eines Andern ausgesetzt sein) als Freiheit verstanden wissen wollte. CARTER 2012 bemerkt hierzu, dass HAYEK damit die Programmatik des Republikanismus von SKINNER und PETTIT bereits 1960 ausbuchstabiert habe (wörtlich spricht CARTER 2012 von „surprising similarity“).

Kritiker_innen dieser libertären Position wollen die Arten von Freiheit-beschneidenden Hindernissen ausweiten auf jenes Set von Beschränkungen, für die jemand verantwortlich gemacht werden kann – wobei verantwortlich entweder kausal (OPPENHEIM, KRAMER) oder moralisch (MILLER) gelesen wird. Sozialist_innen und Egalitarist_innen hingegen wollen laut CARTER 2012 die Arten von Behinderungen gar nicht beschränken.

Wenn ich im Folgenden eine Schematisierung der in diesem Kapitel angesprochenen divergierenden Ansätze über Schranken von Freiheit anbiete, wirkt das allein durch die visuelle Form absoluter und fundamentalistischer, als es verstanden werden sollte. Denn auch wenn sich manche Aspekte dieser Positionen gegenüberstellen lassen, können

³⁰⁶ vgl. Berlin 2002a [1964], Seite 274

einige querliegenden Fragestellungen nicht ausgeklammert werden, die durch eine solch plakative Schematisierung verdeckt werden. Beispiele für solche Fragen sind:

Für welche Zeitspanne, für welchen Kulturraum, für welche Milieus/Klassen/Schichten/Kasten/Stände einer Gesellschaft glauben diese Theorien Gültigkeit beanspruchen zu können? (Und woraus wollen sie diese beziehen? Aus Logik, Vernunft, philosophischer Anthropologie, Soziologie, Geschichte, Kulturwissenschaft, Kunst & Literatur, Ethnografie, Journalismus?) Bis zu welchem Grad geben sie sich jeweils als deskriptiv und was ist im Einzelnen der Trigger, um auf normativ zu switchen? Sind sie primär als ‚wertfreie‘ Beiträge der Handlungstheorie oder als ethisch gehaltvolle Positionen innerhalb einer Moralphilosophie gemeint? u. s. w.

Diese Hinweise zu den innerhalb dieser Form nicht zu überwindenden Defiziten der Betrachtung vorausgeschickt, konzipiere ich mein Kontinuum der philosophischen Perspektiven auf Schranken von Freiheit wie folgt:

	HOBBS	BERLIN	KOMMUNITARISMUS	REPUBLIKANISMUS	PURE-NEGATIVE
Freiheit	existente, aktuelle Bedürfnisse des Individuums werden nicht frustriert	aus dessen Würde relevante, mögliche Bedürfnisse des Individuums werden & würden nicht durch Handlungen oder unterlassene Hilfe anderer Akteure oder durch strukturelle Barrieren einer Gesellschaft vereitelt	das wahre Selbst verwirklichen; auch in Absehung aktueller individueller Wünsche/Bedürfnisse des Mitglieds einer Gemeinschaft	alle hypothetischen Optionen von individuellen Bedürfnissen vor der Gängelung und Verhinderung durch mächtigere Akteure schützen	Wahrscheinlichen möglichen Bedürfnisse von allen Individuen einen möglichst breiten Korridor erhalten
Art der <i>constraints</i>	rein physisch	sozial und physisch	strukturell, holistisch, sozial und physisch	modal, hypothetisch	rein physisch
Ursprung der <i>constraints</i> (relational zum Akteur)	extern	im politischen Kontext: Absichten aktiver Akteure oder Bewusstsein passiver Akteure (extern und (im Fall struktureller Barrieren) intern); in anderen Kontexten vieles andere mehr (z. B. Psychose).	Webfehler im internen System des Akteurs u. a. „falsches Bewusstsein“, was Folge von Manipulation durch korrumpierendes Sozialsystem sein kann. (extern und intern)	extern z. B. durch <i>ambizione</i> der <i>grandi</i> und Feinde von außen sowie intern durch Mangel an Tugend (z. B. fehlende Bereitschaft zur Übernahme öffentlicher Ämter)	alle Akteure in jedem absichtlichen und unabsichtlichen Tun, Unterlassen oder Dulden (extern)
Resultierende Beschreibung der <i>constraints</i>	aktual, situativ	Ideengeschichtlich-kulturell; aktual und kontrafaktisch; situativ und prozedural	strukturell, holistisch	kontrafaktisch-modallogisch, prozedural	kontrafaktisch-probabilistisch, prozedural
Vorgängigkeit bestimmter soziale Kontexte als Bed. individ. Freiheit	nein	nein	ja (nur freie Gesellschaft ermöglicht)	ja (freie Gesellschaft vergrößert)	nein
Kompatibilität mit vorgängiger Theorie des Guten Lebens	nein	unklar (Es existieren Belege für beide Positionen bei Berlin; vgl. Kapitel 2 und 3.)	verbunden mit Perfektionismus (konstitutiv)	verbunden mit Perfektionismus (konstitutiv)	offen für Perfektionismus (kompatibel)

Tafel c) Kontinuum historischer und zeitgenössischer *constraints*-Positionen (eige-

ne Recherche und Darstellung)³⁰⁷

Auf Grundlage dieser Gegenüberstellung schlage ich für die Verwendung des Freiheitsbegriffs im politischen Kontext vor: Für die beiden Fallklassen von Hindernissen a) „was menschlichen Anteil hat“ und b) „was zumindest mittelfristig menschlich beeinflussbar ist“ müssen in einer der beiden Weisen vereitelte Möglichkeiten zu Handlungen auch immer unter Gesichtspunkten politischer (Un-)Freiheit beurteilt werden. Mit BERLIN stimme ich überein, dass Absichtlichkeit der Behindernden allein ein zu kurzsichtiges Kriterium im gesellschaftlichem Dialog einer (deliberativen) Demokratie wäre: Auch was ursprünglich nicht-intentional war und was trotz Klagen, Protesten oder wissenschaftlichen Erkenntnissen über strukturelle Beschneidung von Chancen aufrechterhalten wird, hat als politisch relevante Beschränkung zu gelten.³⁰⁸ Im Resultat bewirkt mein Vorschlag, dass der gesellschaftlichen Realität des diskursiven Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens (BRANDOM, NIDA-RÜMELIN) ebenso wie im normativen Sinne eines Ausgleichs der Lotterie der Natur (RAWLS) dem deliberativen Charakter von politischen Entscheidungen Rechnung getragen wird – ohne die Kategorie der Freiheitsbeschränkungen so in die Beliebigkeit auszu dehnen, wie es Folge eines Pure-Negative-Overall-Freedom oder des Republikanismus' wäre. HOBBSIANISCHE Lösungen tendieren hingegen zu einer stark individualistischen und situativen (nicht-prozeduralen) Betrachtungsebene und damit in ihrer Anwendung ebenfalls zu einer Konservierung des Status quo, indem das Prozedurale des Sozialen (diskursiv, medial, politisch, fiskalisch, monetär) zunächst ausgeblendet bleibt.

³⁰⁷ Die Idee, zwischen Quelle und Art der Beschränkung zu differenzieren, stammt von Ian Carter; die Gegenübersetzung von Berlin mit Hobbes und dem Republikanismus findet sich bei Pettit.

³⁰⁸ siehe hierzu auch Geuss & Hollis 1995, die im negativen Konzept eine *dünne* einer *dicken* Variante gegenüberstellen, wobei erstere nur legale Schranken anerkennt, während zweite auch soziale wie Diskriminierung einschließt: Hat die „poor black woman [...] a free passage to the Oval Office[?]“, lautet ihr Beispiel zur Unterscheidung beider Fallklassen. (Seite 102f)

1.5 Rational-ironistische Rekonstruktion des Begriffs politischer Freiheit

“Much ink has been spilt in argument about political freedom.”³⁰⁹

“*philosophische erklärungen der freiheit sprechen wenig an*”³¹⁰

„[D]er Liberalismus ist im wesentlichen der Glaube von Menschen, die lange Zeit auf demselben Boden verhältnismäßig friedlich miteinander gelebt haben. Eine englische Erfindung. Die Engländer haben schon lange keine Invasion mehr erlebt. Deshalb können sie es sich auch leisten, diese Tugenden hochzuhalten. Mir ist klar, daß Sie, wenn Sie beständig Pogromen oder Invasionen ausgesetzt waren, der Möglichkeit des Liberalismus vielleicht mißtrauischer gegenüberstehen.“³¹¹

Wieso ist das Thema Freiheit derart uferlos? Warum scheint es, eben nicht nur in Parteiprogrammen (vgl. Vorwort), in alle Ressorts zu fallen? Im Deutschen begrüßen kompetente Sprecher_innen mit dem Suffix „-frei“ in aller Regel einen sie euphorisierenden Mangel. Das blanke *So-und-nicht-anders-Sein* der Dinge wird bejubelt, in fantastievoller Abgrenzung zu einem begrifflich äußerst schwer herauszugreifenden und noch schwieriger zu quantifizierendem Hirngespinnst³¹²

³⁰⁹ Raz 1986, Seite 6

³¹⁰ Jacob und Wilhelm Grimm (1878) „Deutsches Wörterbuch“, Vierten Bandes Erste Abtheilung, Erste Hälfte, Leipzig; Seite 112; Hervorhebung original. – Der so überschriebene Absatz des Lexikonartikels „Freiheit“ widmet sich zugegebenermaßen übrigens ausschließlich Kants Bürger zweier Welten.

³¹¹ Isaiah Berlin im Interview „Die zwei Gesichter der Freiheit“ aus Die Zeit, 48/1997 vom 21. November 1997; online verfügbar als URL = http://www.zeit.de/1997/48/Die_zwei_Gesichter_der_Freiheit/komplettansicht [letzte Sichtung 02.06.2015]

³¹² Ähnliche *phänomenologische* Überlegungen stellten etwa Jean-Paul Sartre mit der Behauptung, dem *menschlichen Bewusstsein komme jenes eigentümliche Sein zu, mit dem das Nichts erst in die Welt kam*, und Günter Grass mit der Zeile „so sichtbar [...] wie ein fehlender Knopf“ (ders. [1977] *Der Butt*, Seite 463 in der 4. dtv-Auflage von 1999) an.

(dass es eben ja auch anders sein könnte, also *nicht* die Schule schulfrei, der Test fehlerfrei, die Scheiben eisfrei, die Straße staufrei, das Benzin bleifrei, die Fischstäbchen grätenfrei, alles sowieso CO₂-frei, das Schnäppchen steuerfrei, das Erbe schuldenfrei und der Blick in die Zukunft sorgenfrei). Natürlich gibt es Grenzfälle, die je nach Bewertungsinstanz unterschiedlich euphorisieren: am Abend kinderfrei, seit Wochen rauchfrei, heute mal textilfrei.³¹³ Jugendfrei ist es nicht – dieses Suffix meint nämlich „für“ und nicht „von“. Faktisch gebrauchen wir im Deutschen aber Freiheit als Negator.

Was uns frei steht, steht uns offen (wie BERLINS Türen) – selbst wenn es nur „zu“ gehen ist, also ohne ein Ziel, also y-frei in der durch diese Leerstelle zweibeinigen Triade. Die Fälle des „frei gemacht werden“ sitzen dem zweifels-frei parasitär auf. BERLINS ideengeschichtliche Beobachtung zum *slippery slope* des *divided self* hinein in die Perversion der politischen Freiheit scheint mir durchweg hilfreich zu sein, während TAYLORS Notbremse nicht greift. Ebenso zeigt sich, dass einer Konzeption wie der von FRANKFURT Ähnliches widerfahren kann: Einige schaffen es besser als andere, ihren Wünschen über Wünsche, ihren längerfristigen bzw. altruistischen Motiven (vgl. NAGELS Konzeption von Altruismus als Klugheitsanalogie) zu entsprechen, als nur ihren Augenblicksneigungen nachzugehen. Hier ist eine Teilung programmiert in Wenigerrationale (wantons) und Rationalere (persons), die das Vernünftige (das Zweite-Ordnungs-Wünschenswerte) für alle im Namen der Freiheit ausgeben. Sofern meine Ausführungen in diesem Kapitel stichhaltig waren, kann kein substanzielles Konzept existieren, das kulturübergreifend und überzeitlich angibt, was genau das *Material* ist, aus dem individuelle Freiheit besteht.³¹⁴ Die Freiheit des „Gelassen-Werdens“ ist von SCHÜTT als *Negator* und von BERLIN in HUMBOLDT-MILLScher

³¹³ Unsere Geschichte ist natürlich reich an deutlich drastischeren Beispielen analoger Sprechweisen, z. B. meldet 1940 Gauleiter Josef Bürckel die Saarpfalz als ersten Gau im Deutschen Reich „judenfrei“.

³¹⁴ Selbstverständlich haben das andere vor mir auch schon festgehalten, zum Beispiel John Rawls in *Justice as Fairness* mit keinem anderen als Quelle denn Isaiah Berlin (vgl. Rawls 2001, Seite 143f).

Tradition als ein privater Raum *mangelnder* Bestimmung beschrieben worden. Maximal lässt sich für raumzeitlich eingegrenzte Situationen ein von ihren historisch-kontingenten Bedingungen abhängiges Bündel von wahrscheinlichen Themen angeben, die innerhalb dieses Kulturraums vermutlich aktuell unter der Überschrift Freiheit verhandelt werden. Jede *philosophische* Aussage darüber, was nicht zu diesem Bündel gehöre oder welches Thema innerhalb des Bündels einem anderen vorgängig oder prioritär sei, ist eine paternalistische Einmischung, die mit dem BERLIN dieser Rekonstruktion nicht im Namen politischer Freiheit zu rechtfertigen ist, obschon sie situativ im Namen eines anderen Ideals durchaus zu rechtfertigen sein mag (vgl. Kapitel 2).

Aber darf man sich deshalb ganz an die liberale Lesart von Freiheit als *Realisierung zufällig-kontingenter Bedürfnisse* des Individuums halten, verstanden als Gegebenheiten, als Data, hinter die nicht zurückgegangen werden kann – analog der Sinnesdaten klassischer Empiristen? Gerade der Blick auf deren Hilflosigkeit gegenüber dem holistischen Einwand der Theorie-Imprägniertheit von Beobachtung erzeugt ein mulmiges Gefühl; und Analogien zu Kultur und Lebensform bieten sich an. Wie sehr beruhigen kann da die Warnung, dass alles andere „Rückzug in die innere Zitadelle“, asketische Amputation von Bedürfnissen wäre?

*

Auto, Fernbedienung und Kreditkarte sind Gegenstände, die nicht nur von der Werbewirtschaft in unserem („sicheren, geborgenen“³¹⁵, postkolonial privilegierten) Kulturkreis immer wieder erfolgreich mit dem Begriff Freiheit assoziiert werden. Im Hinblick auf Verkehrstote und Reemission fossilen Kohlenstoffdioxids, Ausbeutung und wenig (zwischen-)menschlicher Achtsamkeit kann man sich eine Bedeutungsverschiebung des momentan kulturell dominanten Verständnisses von

³¹⁵ vgl. Rorty 1998, Seite 180, wo er „security and sympathy“ als hinreichende Bedingungen einer Menschenrechtskultur nennt, die ohne einen Letztbegründungsbeweis auszukommen gelernt hat und zu deren kontingenten Etablierungsbedingungen Rorty 1998 neben vielen ökonomischen und ideengeschichtlichen Entwicklungen auch den „shadow of the Holocaust“ nennt.

„Freiheit“ wünschen, die andere Gegenstände in die Extension des Begriffs rückt. Strategisch dürfte es dazu nützlich sein, zu zeigen, wie wenig implikationsträchtig der Begriff der Freiheit tatsächlich ist, um so Aufgeregtheit, Enthusiasmus und Hysterie zu mindern. RORTYs Fingerzeig „die Ohren offen[zu]halten für Hinweise, wie man [ein Vokabular] erweitern oder revidieren könnte“ weist unter anderem in die Literatur als Quelle von Erneuerung.³¹⁶ Bereits WILHELM VON HUMBOLDT hatte Dichter_innen das Vermögen zugeschrieben, einer Sprache insgesamt einen anderen „Anhauch“ verleihen zu können durch die kunstvoll neue Verwendung von Worten. (Und die späteren Studien des Neopragmatismus gehen kaum über diesen Punkt des deutschen Neuhumanismus hinaus.)

Das in diesem Kapitel herausgearbeitete Muster, welches uns ermöglicht, einen kleinen Gewinn darin zu sehen, wenn über Freiheit differenzierter und also in politischen Kontexten mit weniger Pathos gesprochen wird, und einen großen Gewinn darin, wenn Akteure der Praktischen Philosophie mit Freiheit nicht länger verfahren wie mit etwas abseits des Kontingenten Implikationsträchtigem, hat tatsächlich in der Kunst bereits Blüten getrieben.

Zwei Kandidaten, die das Freiheitsthema auf eine für die Zwecke dieser Rekonstruktion sich anbietenden Weise behandelt haben, gehören der deutschen bzw. der US-amerikanischen Popkultur an. Bei dem Amerikaner handelt es sich um den Autor DAVID FOSTER WALLACE (1962-2008), bei dem Deutschen um den Elektropop-Barden, Theatermacher und Bachmann-Publikumspreisträger PETERLICHT. Den formal sehr unterschiedlichen Werken der beiden ist gemein, dass sie die Freiheitsphantasmen westlicher Individualisten mit beeindruckender Leichtigkeit *ironisieren*,³¹⁷ indem sie gewisse Versprechungen, kollekt-

³¹⁶ Rorty 1989, Seite 197: „All we can do is work with the final vocabulary we have, while keeping our ears open for hints about how it might be expanded or revised.“

³¹⁷ In diesem Kontext fließen die Bedeutung von Ironie in unserem Alltagsverständnis und jene von Rorty 1989 definierte ineinander: Das in der künstlerisch-politischen Kommunikations-Guerilla unter anderem durch die Gruppierung „The Yes Men“ populär gewordene Konzept der „Über-Identifikation“, bei dem eine zynische Camouflage durch die vorgebliche Aneignung feindlicher Claims und Symbole zur subversiven Unterhöhlung dieser

tive Suggestionen oder auch nur psychologisch leicht nachvollziehbare neurotische Grundhaltungen in ihrer fantastischen Übersteigerung mit den kontingenten Beschränktheiten unseres Alltags konfrontieren. Bei LICHT wie bei WALLACE werden wir permanent Unfallzeugen im eigenen Paradigma.

„Infinite Jest“, der herausragende Roman des als Schriftsteller gefeierten Philosophieabsolventen DAVID FOSTER WALLACE, ist als semantisch und quantitativ überbordendes Werk neben sehr vielem anderen auch eine dystopische Gesellschaftskritik. In der unserer aktuellen (modallogisch) recht ähnlichen, möglichen Welt, in der WALLACE den Roman ansiedelt, haben die USA Mexiko und den Großteil Kanadas annektiert – bis auf das weiterhin französischsprachige Québec, wohin die neu verfassten O.N.A.N-istischen Staaten ihren Müll katapultieren, was dort einerseits die Evolution (Mutationen) und andererseits den terroristischen Separatismus befeuert. Die meisten Protagonisten_innen leben davon weit entfernt auf einem Hügel in Metro-Boston, entweder oben in der elitären Enfield Tennis Academy oder unten in der siffigen Drogen-Entzugsstation Ennet-House, was aber keinen großen Unterschied macht, da alle (eselskarrengleich) nur ihrer „Karotte“ hinterhertröten, ob sie nun in sportlichem Erfolg besteht oder als Rauschmittel induziert wird. Dass auf einer Felsnase in der Wüste zwei Doppel(Tripel?)-Geheimagenten aufeinandertreffen, liegt daran, dass eine mächtige Waffe aufgetaucht sein soll: die Video-Patrone „Infinite Jest“, deren Betrachter_innen sich unweigerlich zu Tode sehen an dieser unwiderstehlichen Unterhaltung.

Mit diesen zwei Geheimagenten, dem feminisierten B.S.S.-Außenagent M Hugh Steeply, der für die O.N.A.N. ständig in neue Rollen schlüpft und dessen einzige Konstante im Leben in seiner Liebe

Position betrieben wird, findet meiner Beobachtung zufolge auch in der Kunst von Peter Licht und David Foster Wallace seine Anwendung. Im Unterschied zu politisch motivierter Kommunikations-Guerilla lässt sich deren Kunst nicht antagonistisch, bipolar lesen, sondern zielt die hier zum Zuge kommende Ironie auf generelle Abschaffung der bekannten Muster und Dichotomien unserer Denkweisen ab.

zu seinem grünen Auto mit der Schmerzmittelwerbung an der Flanke besteht, und dem knöchern-patriotischen Rollstuhllattentäter Rémy Marathe von der Terrorzelle „Les Assassins des Fauteuils Rollents“ [sic], der seine Beine in einer Mutprobe seiner Gemeinschaft geopfert hat, schickt WALLACE *die* archetypischen Vertreter von Liberalismus und Kommunitarismus in den Ring:

„Marathe was willing that his voice not rise. ‘For this choice determines all else. No? All other of our you say *free* choices follow from this: what is our temple. What is our temple, thus, for U.S.A.’s? What is it, when you fear that you must protect them from themselves, if wicked Québécois conspire to bring the Entertainment into their warm homes?’

Steeple’s face had assumed the openly twisted sneering expression which he knew well Québécois found repellent on Americans. ‘But you assume it’s always choice, conscious, decision. This isn’t just a little naïve, Rémy? You sit down with your little accountant’s ledger and soberly decide what to love? Always?’

„The alternatives are –‘

„What if sometimes there *is* no choice about what to love? What if the temple comes to Mohammed? What if you just *love*? without deciding? You just *do*: you see her and in that instant are lost to sober account-keeping and cannot choose but to love?’

Marathe’s sniff held disdain. „Then in such a case your temple is self and sentiment. Then in such an instance you are a fanatic of desire, a slave to your individual subjective narrow self’s sentiments; a citizen of nothing. You become a citizen of nothing. You are by yourself and alone, kneeling to yourself.’ A silence ensued this.

Marathe shifted in his chair. „In a case such as this you become the slave who believes he is free. The most pathetic of bondage. Not tragic. No songs. You believe you would die twice for another but in truth would die only for your alone self, its sentiment.’

Another silence ensued. Steeply, who had made his early career with Unspecified Services conducting technical interviews, used silence pauses as integral parts of his techniques of interface. Here it defused Marathe. Marathe felt the ironies of his position. One strap of Steeply's prostheses' brassiere had slipped into view below his shoulder, where it cut deeply into his flesh of the upper arm. The air smelled faintly of creosote, but much less strongly smelling than the ties of train tracks, which Marathe had smelled at close range. Steeply's back was broad and soft. Marathe eventually said:
'You in such a case have nothing. You stand on nothing. Nothing of ground or rock beneath your feet. You fall; you blow here and there. How does one say: »tragically, unvoluntarily, lost.«'³¹⁸

Wenngleich die Miniaturen des deutschen Lyrikers, Sängers und Autors PETERLICHT sich völlig anders artikulieren, lassen sie sich in ähnlicher Weise wie WALLACE' Mammut-Werk interpretieren: als überspannt nachdenkliche Systemkritik, die befreit durch Über-Identifikation mit Aspekten des dominanten Paradimas der eigenen Kultur.

Als Ironisierung interpretieren lässt sich exemplarisch PETERLICHTS popkulturelle Replik auf den Titel eines Buchs des Rektors der Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe: „Du musst Dein Leben ändern“. Mit der Refrainzeile „wenn ich nur wüsste, welches Leben ich ändern müsste, und welches besser nicht“ verweist der Kölner Ausnahmekünstler auf die Banalität des auch von FRANKFURT 1971, RAZ 1986 und LEHRER 1996 unhinterfragt Vorausgesetzten: dass im „Ich“ höhere Instanzen existieren, die aus einem anderen Material zu bestehen scheinen und die über das Noble versus Niedere anderer Teile des Selbst unabhängig richten können. Die von FRANKFURT vertiefte und von TAYLOR ausgefeilte Sollbruchstelle jeder liberalen, FREUDianischen Selbstkonstruktion füllt PETERLICHT debil pfeifend auf. Auch PETERLICHTS Vers „Jeder die

³¹⁸ David Foster Wallace (1996) *Infinite Jest*, New York; Seite 107f – Hervorhebung original

vordere Randposition, das wussten wir schon“ erinnert verdächtig an die Beispiele der Pure-Negative-Liberty-Vertreter, die so bekümmert, dass nicht an identischer Stelle gleichzeitig derselbe Gegenstand von unterschiedlichen Akteuren in die Luft geschleudert werden kann (nur dass bei PETERLICHT immerhin noch Kapitalismuskritik einen Subtext ausbildet). Ausführlich widmet sich PETERLICHT dem Thema der negativen Freiheit in seinem Buch „Lob der Realität“, in dem er durch sich wiederholende Begriffe (wie optische Links funktionieren dort etwa „Kalkül“, „Unterdruck“ oder „Trennung“) ein hypertextuelles Netzwerk im Gedruckten ausspannt, das zudem reichlich Bezugspunkte zu LICHTs Arbeiten für Theater oder als Liedermacher aufweist. Der zentrale Text „Lob der freien Welt“ beginnt etwa mit den Zeilen „Was waren wir in Liebe! / Was waren wir verliebt in die Optionen der freien Welt / in die Möglichkeit einer hellen Öffnung / wir waren ja hindurchgegangen / durch die Öffnung / Und sie haben uns gelassen / die freien Menschen haben die freien Menschen laufen lassen“³¹⁹. Und auf den Spuren von MAX FRISCHs Genre der *Fragebögen* erkundigt sich PETERLICHT gegen Ende des Buchs: „Haben Sie sich schon einmal selbstverwirklicht? / Wie fühlt sich das an? (traurig? frei? komplett? was sonst?)“³²⁰

*

Wenn wir BERLINS Politische Philosophie so lesen, wie von mir hier vorgeschlagen: mit einem starken Akzent auf der negativen Seite von Freiheit als Abwesenheit von Schranken, also als *reinen Negator* und mit dem nötigen Bewusstsein für das untilgbar Vage in der Beschreibung und für das Relative zum aktuellen Akteur in dessen kulturellen Horizont, dann hält BERLIN für uns ein ebenso zeitgemäßes wie nützliches Werkzeug bereit. Einerseits hilft diese Lesart negativer Freiheit zu erkennen, dass alle sich noch so empathisch-fürsorglich

³¹⁹ PeterLicht (2014) *Lob der Realität*, Berlin, Seite 12; Unterstreichung original. – Die Rückschau des Präterritums ist ein fester Bestandteil von PeterLichts Werkzeugkoffer der Ironisierungen, spätestens seit er 2006 auf „Lieder vom Ende des Kapitalismus“ in nostalgisch-drolligen Retrospektiven die überwundene Epoche des Jetzt besang.

³²⁰ ebd. Seite 146

artikulierenden Konzepte der *Authentizität* des Individuums dahingehend scheinheilig verhalten, als dass sie *per se* und ihrem individualistischen Sound zum Trotz das existierende Individuum hinterfragen, es stets aus einer vermeintlich überindividuellen, vermeintlich klügeren Perspektive dekonstruieren und dabei nicht nur – schlimm für das Leben – Personen in ihren Handlungskontexten verunsichern, sondern auch – für die Philosophie noch schlimmer – für diesen Zweck eine pseudoobjektive Referenzebene beanspruchen, mit der ein Abgleich im Sinne des Realismus, also einer Abbildtheorie zu geschehen hat (PETERLICHT: „wenn ich nur wüsste, welches Leben ich ändern müsste – und welches lieber nicht“). Andererseits besteht diese Einsicht, und auf diesen wichtigen Hinweis gehe ich im folgenden Kapitel wiederholt ein, in BERLINS Appell an unser Bewusstsein für den historisch gewachsenen, kulturellen Kontext eines Ideals wie dem der Freiheit, das sich somit nie allein aus der Logik, der Psychologie oder der Biologie als anthropologische Konstante destillieren ließe, sondern sich im Detail immer nur über spezifische Vorgeschichten und immer nur für begrenzte Geltungs(zeit)räume in ihrer Bedeutung analysieren lässt (wie wir bei Muschg im Vorwort zu Japans Verhältnis zur Atomkraft oder in 1.4 transkulturell in der Diskussion von SIAME gesehen haben). Diesem ideengeschichtlichen Anteil meiner nicht doktrinären Interpretation von BERLINS Freiheitslehre ist es auch geschuldet, dass wir bei allem Individualismus Kultur und Kontingenz als spannungsvolle Bezugspunkte auch für die Entwicklung (Anpassung, Erziehung, Bildung³²¹) eines Individuums nicht in jener Weise aus den Augen

³²¹ Skeptiker_innen solcher Anpassungsautomatismen ziehen (worauf u. a. Carter 2012 hinweist) das von Wilhelm von Humboldt und John Stuart Mill beschworene Ideal in Zweifel, wonach die Gewährleistung von Privatsphäre und individuellen Entwicklungsräumen wirksam zur Bildung des Individuums führe. Tatsächlich formuliert Humboldt ideengeschichtlich zentral für das Paradigma des westlichen Individualismus 1792 dies nur konditional: „Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste, und unerlässliche Bedingung. Allein ausser der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes,

verlieren müssen, wie das DAVID FOSTER WALLACE so wundervoll überzeichnet mit seinen O.N.A.N.-istischen Amerikanern, die sich, ihren dumpfsten Affekten ausgeliefert, zu Tode fernsehen. Diese armseligen Kreaturen gleichen tatsächlich den Prototypen eines kruden Empirismus, der Sinnesdaten für unhintergebar gegeben hält.

Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, bildet sich minder aus.“ (Humboldt 2010, Seite 64) (Die „Mannigfaltigkeit der Situationen“ lässt sich lesen als vage Andeutung des preußischen Staatsdieners, dass ein erfülltes Leben nicht zu haben sein könnte ohne Pluralismus.) Sogar bei Humboldts rationalistischem Antipoden Rousseau lassen sich im pädagogischen Werk übrigens Positionen für die Notwendigkeit eben dieses Freiraums finden, man denke an das Bäumchen abseits des Wegs in „Émile ou De l'éducation“ von 1762. Rousseau positioniert sich zumindest in seiner pädagogischen Einschätzung der Bedeutung von Selbsttätigkeit und Freiwilligkeit für Entwicklung und Bildung ebenso liberal wie Humboldt und Mill. Wie Selbsttätigkeit, Bildung und Individualität im Handelnden innerlich eine anhaltende Dynamik entfalten, wussten allerdings allein Humboldt und Mill in ihr politisches Denken einzubeziehen. (Darüber hinaus hege ich, ohne das an dieser Stelle ausgiebiger erforschen zu können, die Befürchtung, dass alle drei Genannten auf eine universelle und ahistorische Natur des Menschen verweisen würden, befragte man sie zu den Grundlagen dieser entwicklungspädagogischen Überzeugungen. Zu der Problematik, die sich außerhalb der Biologie aus dieser Überzeugung ergibt vgl. in Kapitel 2.6 das Gegenkonzept des Proteischen Tiers.) Die pädagogische Alternative „Aktiv befördern“ läuft dagegen stets Gefahr, sich selbst nach Kants Muster „Wie kultiviere ich Freiheit bei dem Zwange?“ seiner eigenen Grundlagen (Selbsttätigkeit und Individualität) zu berauben und so sein Ziel („proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“) zu verfehlen. Mit Humboldt ließe sich dagegen sinnvoll nachdenken über den äußeren Rahmen, mithin die interessante Ausgestaltung einer (Lern-)Umgebung, als Umkehrschluss zu dessen Erkenntnis. Analog argumentiert auch Rousseau für möglichst große Experimentierräume schon für Krabbelkinder, denen er das Gängelband abnehmen und sie allenfalls vor größeren Stürzen beschützen mag. Humboldt und Rousseau gemein ist hier die Betonung der Selbsttätigkeit des Individuums im Bildungsprozess und, dass sie aus Sicht der Pädagogik für eine Verbesserung des Lernens ausschließlich das anerkennen wollen, was die Zahl der Möglichkeiten in der Außenwelt („external to the agent“) erweitert – und hingegen zurückweisen, was auf den Akteur limitierend (Gängelband, einförmige Lagen) wirken könnte. Zumindest im pädagogischen Kontext propagieren also beide ein negatives Konzept in Berlins Diktion. Im Fazit betrachte ich den Kontext von neutralen und perfektionistischen Gerechtigkeitskonzeptionen, der in diesen hier angeschnittenen pädagogischen Implikationen widerhallt.

BERLINS Einsicht in das für die westliche Kultur unserer Zeit wirkmächtige Ideal der Freiheit ist demgegenüber wohltuend holistisch. Wie es mit anderen Idealen, mitunter kakophon, zusammenspielt, hat BERLIN ausführlich entlang weiterer Antagonisten verfolgt: Monismus versus Pluralismus. Wenn es also auch historisch richtig ist, dass BERLIN für den Begriff der negativen Freiheit nur den Popularisierer eines KANTianischen Gedankens in einem BENTHAMianischen Ausdruck gab, und wenn es auch für BERLINS eigene liberalen Belange (wie wir in diesem Kapitel gesehen haben und einige Dekaden nach BERLIN sehen konnten) höchst unglücklich und taktisch unklug war, dieses Begriffspaar zu einer vermeintlichen Dichotomie aufzublasen, so wohnt BERLINS ideengeschichtlicher Beschäftigung mit der Freiheit doch ein genuin philosophischer Anteil inne, von dem ich annehme, dass er noch eine lange Zeit in einigen Kulturen zumindest innerhalb gewisser sozialen Gruppen und Milieus Wahrnehmungen und Wertungen mitbeeinflussen wird. Dieser philosophische Beitrag BERLINS besteht in seiner Warnung vor der Anfälligkeit jeder externen Beratung (sei sie bewusst pervertierend-wertegeladen, sei sie benevolent-fundamentalistisch) durch das Denkmodell des *divided self*.

KAPITEL 2

“Every age, every society, differs in its goals and habits and values from every other. The conception of human history as a single universal process of struggle towards the light, the later stages and embodiments of which are necessarily superior to the earlier, where the primitive is necessarily inferior to the sophisticated, is an enormous fallacy. [...] To judge one culture by the standards of another argues a failure of imagination and understanding.”³²²

Viele Wege, kein Rom: Berlins objektiver Pluralismus und die Folgen

Es ist schon seltsam: Nie hat BERLIN eine handfeste Definition des Wertepluralismus vorgeschlagen; nie ein konzises Konzept dazu vorgelegt; nie behauptet, mit seinen leidenschaftlichen Plädoyers Neues in die Welt zu entlassen. In der Summe: Nur verstreute Bemerkungen, düster, nicht immer in offensichtlichem Einklang untereinander. Ist ISAIAH BERLIN auch in Hinblick auf den mit ihm so populär verknüpften Pluralismus wieder bloß Trommler, bloß Erzieher, bloß Popularisierer? Ganz ähnlich wie im Kontext der Freiheitsdebatte aus Kapitel 1 mühen sich zeitgenössische Interpret_innen tatsächlich vergeblich mit der Suche nach Belegen für eine eindeutige Definition und mit dem Versuch einer nicht-ambiguitiven Klärung des Pluralismuskonzepts BERLINS, die heutigen Exaktheitsansprüchen der Forschungsjournals Analytischer Philosophie entsprächen. Dennoch finden sich – gerade in BERLINS Spätwerk – immer wiederkehrende Auseinandersetzungen, ja tänzelnde Umkreisungen des Pluralismusthemas, die besonders in

³²² Berlin 1990, Seite 37f

Randbemerkungen und Abgrenzungen davon Zeugnis ablegen, dass BERLINS implizite Konzeption viel feiner und komplexer war, als er jemals in einem Stück zu Papier zu bringen vermochte – oder auch wollte. Logische Argumente sind rar, oftmals und sogar in thematisch zentralen Essays wie „The Pursuit of the Ideal“ beschränkt sich BERLIN auf das Behaupten, Schildern, Proklamieren und Ausschmücken einer implizit vorausgesetzten Pluralismuskonzeption.³²³ Es geht im Folgenden nun aber nicht um eine kreativ fantasierende Rekonstruktion von etwas Unausgesprochenem, sondern um die bestmögliche Identifikation der expliziten und originalen Eckpunkte einer stringenten Pluralismuskonzeption in BERLINS Werk und der kritischen Rekapitulation dessen, was die vergangenen Jahrzehnte philosophischer Fachdiskussion für oder wider sie ins Feld geführt und aus ihnen geformt haben. Zumindest BERLINS Vertraute bescheinigen dem Meister nämlich gerade in dieser Debatte zur Opposition von Pluralismus und Monismus einen erheblichen, aber späten Impact: “Since the 1990s, pluralism has become the most widely and hotly debated of Berlin’s ideas.”³²⁴

³²³ Gut möglich, dass Isaiah Berlin sich mancher Konkretion zur *Theorie* der Werte bewusst enthielt. Denn bemerkt er – übrigens bereits 1959 und somit drei Jahre bevor Thomas S. Kuhn den Paradigmenbegriff popularisierte – in verwandtem Kontext zu John Stuart Mill: „Philosophers expend their intellectual power in arguments against actual and possible objections to their doctrines, and although the reasons they find, and the logic that they use, may be complex, ingenious and formidable, they are defensive weapons; the inner fortress itself – the vision of life for the sake of which the war is being waged – will, as a rule, turn out to be relatively simple and unsophisticated. Mill’s defense of his position in the tract on liberty is not (...) of the highest intellectual quality: most of his arguments can be turned against him; certainly none is conclusive, or such as would convince a determined or unsympathetic opponent.“ (Berlin 2002, 246). Während ich materiale Folgen aus diesem Zitat in Kapitel 2 diskutiere, gehe ich an dieser Stelle bezüglich Berlins Selbstverständnis als Ideenhistoriker einfach davon aus, dass er sich sehr klar darüber war, sich im Bemühen um den Pluralismus innerhalb seiner eigenen „inner fortress“ zu bewegen. Entsprechend sammle ich im Folgenden Berlins verstreute Schilderungen seines Paradigmas ein – so „simple and unsophisticated“ sie auch sein mögen.

³²⁴ Cherniss & Hardy 2010, § 4.4; vgl. ebenso Crowder & Hardy 2007.

2.1 Berlins objektiver Pluralismus:

Inkommensurabilität, Inkompatibilität, Inkomparabilität, Rivalität und Unausweichlichkeit des Konflikts der Werte

“The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing.”³²⁵

Die bekannte Fabelformel von Fuchs und Igel für BERLINS Opposition *Pluralismus* versus *Monismus*³²⁶ tritt zunächst in einem literaturwissenschaftlichen, um nicht zu sagen literaturliebhaberischen, Kontext in Erscheinung – bei BERLINS populärer Auseinandersetzung mit dem Werk TOLSTOIS. Möglicherweise erklärt das ansatzweise, weshalb BERLIN sich erst im hohen Alter und erst lange, nachdem er mit „The one and the many“³²⁷ auch die ethische Dimension des politischen Problems angestoßen hatte, darum bemühte, diese Metapher für die konkurrierenden Geisteshaltungen (die in großen Zusammenhängen denkende und umfassende Systeme bauende Art des Igels *versus* das füchsisch disjunkte Stückwerk, das sich pragmatisch einzelnen Phänomenen und Problemen zuwendet, ohne nennenswerte durchgreifende Zusammenhänge zwischen diesen zu erkennen oder verallgemeinern zu wollen) zu einem philosophischen Konzept der Theorie der Werte auszuarbeiten.

Dabei erlangt BERLIN jedoch nie eine wissenschaftliche Präzision und bewegt sich fernab aller technischen Arten des Philosophierens. Jedoch grenzt er mit den Begriffen „Inkommensurabilität“, „Inkompatibilität“, „Inkomparabilität“, „Rivalität“ und „Unausweichlichkeit des Konflikts“ zumindest schemenhaft sein plurales Konzept der Werte

³²⁵ Berlin 1978 bzw. Archilochus frag. 201 in M.L. West (ed.), *Iambi et Elegi Graeci*, Vol. I, Oxford 1971; zitiert nach und übersetzt von Isaiah Berlin: “The hedgehog and the fox” Seite 22 in Isaiah Berlin: “Russian Thinkers”, London, 1978

³²⁶ Eine recht präzise Definition des metaphysischen Monismus gibt Berlin 2002a [1964], Seite 253, die ich hier so zusammenfasse: a) alles und jede_r hat eine wahre, von Erkenntnissubjekten unabhängige Natur; b) diese Natur unterliegt universellen und unwandelbaren Gesetzen; c) diese Gesetze sind wissbar und sie zu erkennen ist gleichbedeutend damit auf dem einzig rechten Weg zu sein.

³²⁷ Überschrift des achten und finalen Absatzes von Berlins berühmtem Aufsatz „Two Concepts of Liberty“ von 1958 (s. Berlin 2002).

(„Objektiver Pluralismus“) so weit ein, um in der Fachwelt eine Reihe von ausführlichen und bis heute andauernden Diskussion anzufachen. Nicht, dass BERLINS an einer einzelnen Stelle diese fünf Kriterien für einen „Objektiven Pluralismus“ jemals zusammengetragen hätte – aber in der additiven Gesamtschau von BERLINS Formulierungen zu diesem Sprachspiel ‚letzter Werte‘ bzw. ‚finaler Zwecke‘ bilden diese sich teilweise weit überlappenden, unscharfen Begriffe einen verständlichen Umriss von BERLINS Wertekonzeption ab. BERLINS häufigste Termini begreife ich wie folgt:

Inkommensurabilität: verstanden als Nicht-Überführbarkeit in eine einheitliche Mess-Skala bzw. Unmöglichkeit der Umrechnung in/Subsumierung unter einen Superwert wie z. B. Nützlichkeit (klassischer Utilitarismus) oder Sicherheit („Supergrundrecht“)

Inkompatibilität: verstanden als Idee eines defekten/imperfekten Puzzles (Überschuss und/oder Fehlen von Teilen mit der resultierenden Unmöglichkeit, ein einziges Bild daraus zu fügen)

Inkomparabilität: verstanden als Unmöglichkeit des Vergleichens bestimmter Werte (*ohne* Vorab-Ranking letzter Zwecke – vgl. *covering value* bei CHANG 1997, vgl. 2.4)

Rivalität: verstanden als widerlaufende Anforderungen unterschiedlicher Ideale in einer konkreten Handlungssituation (mit dem Resultat einer praktischen Antinomie für den Akteur)

Unausweichlichkeit des Konflikts: als sich stets neu ergebende, in dem Sinne unlösbare Handlungssituation, als dass nie alle letzten Zwecken ableitbare Anforderungen erfüllt werden können – sei es zwischen Kulturen, Gruppen, Individuen oder „within the breast of even a single human being“

BERLINS Begriffsverwendung ist (auch) im Pluralismuskontext eher illustrierend als analytisch präzise. Dennoch ist es dem Verständnis seiner Position als Pluralist und seiner kritischen Haltung gegenüber

Monisten (in BERLINS Vokabular: „Systemerbauern“³²⁸) sehr hilfreich, einige Belege von BERLINS Schraffuren im Originalkontext zu betrachten – Unschärfen und Überlappungen hinnehmend. Die häufigste Verwendung durch BERLIN selbst findet meinem Leseindruck zufolge die Deklaration der *Inkommensurabilität* der Werte:

“Pluralism, with the measure of ‘negative’ liberty that it entails³²⁹, seems to me a *truer* and *more humane* ideal than the goals of those who seek in the great disciplined, authoritarian structures the ideal of ‘positive’ self-mastery by classes, or peoples, or the whole of mankind. It is *truer*, because it does, at least, recognize the fact that *human goals are many, not all of them commensurable*, and in perpetual rivalry with one another. To assume that all values can be graded on one scale, so that it is a mere matter of inspection to determine the highest, seems to me to falsify our knowledge that men are free agents, to represent moral decision as an operation which a slide-rule could, in principle, perform. (...) It is *more humane* because it does not (as the system-builders do) deprive men, in the name of some remote, or incoherent, ideal, of much that they have found to be indispensable to their life as unpredictably self-transforming human beings. In the end, men choose between ultimate values; they choose as they do because their life and thought are determined by fundamental moral categories and concepts that are, at any rate over large stretches of time and space, and whatever their ultimate origins, a part of their being and thought and sense of their own identity; part of what makes them human.”³³⁰

Für seinen Punkt der Inkommensurabilität argumentiert BERLIN hier also in einer an KANTs Bratwender erinnernden Weise: Weil eine

³²⁸ Bereits Lamprecht 1920 spricht in ebendiesem abfälligen Sinn von „philosophical system-making“ (Seite 564); mehr zu Berlins Vorgängern im Folgeabsatz.

³²⁹ Das in dieser Formulierung ausgedrückte Verhältnis von Pluralismus zu Liberalismus werde ich ausführlich in Kapitel 3 diskutieren und dabei auch Aussagen Berlins aus verschiedenen Perioden seiner Arbeit vergleichen.

³³⁰ Berlin 2002, Seite 216f; Hervorhebungen von mir

harmonische, eindeutige, erkennbare und alternativlose Werteordnung nicht zu unserer Vorstellung des frei Entscheidenden und Handelnden passt und diesen zu einer Rechenmaschine *herabwürdigend* würde, kann die These der generellen Kommensurabilität der Werte nur falsch sein – lautet also das (pathosgetriebene) Argument. (Meine Auseinandersetzung mit substanzielleren Argumenten im Kontext von Skalier- und Vergleichbarkeit finden sich übrigens in 2.4)

Im Kontext der *Inkompatibilität* von Werten diskutiert BERLIN auffällig mehr Fallsorten als nur die mitunter auftretende Rivalität von Gleichheit und Freiheit, auf die beispielsweise DWORKIN 2001 BERLIN immer wieder in einer BERLINS ursprüngliche Aussage verstümmelnden Weise reduzieren möchte (vgl. hierzu auch 2.3). Denn tatsächlich führt BERLIN diverse andere Fälle von Inkompatibilität in seinen Schriften vor und behauptet an keiner Stelle seiner Auseinandersetzungen mit dem Pluralismus, dass in von Inkompatibilität gekennzeichneten Zwickmühlen stets oder auch nur tendenziell dem letzten Zweck der (individuellen) Freiheit der Vorzug zu geben sei:

“The fact is that *certain values may be incompatible*. For example, efficiency and spontaneity may be difficult to reconcile, as perhaps equality and liberty are difficult to reconcile. Perhaps even knowledge and happiness are difficult to reconcile in certain respects. The question of incompatibility of values impinged upon the consciousness of humankind extremely late, and it perhaps makes certain problems appear insolvable.”³³¹

Was in BERLINS Konzept des Objektiven Pluralismus aber auch mitschwingt, ist ein Bewusstsein für das historisch Kontingente, was man in Anbetracht der Standardauffassung von Objektivität nicht ohne Weiteres erwarten würde. (Natürlich existiert kein logischer Entscheidungszusammenhang zwischen der perspektivischen Einordnung des

³³¹ Berlin 1980, Seite 32; Hervorhebungen hinzugefügt. – An anderen Stellen von Berlins Werk wird deutlich, dass wir “appear” nicht zu kritisch lesen sollten, sondern Berlin tatsächlich (unabhängig von der Perspektive der Beschreibung) mit der Inkompatibilität an unausräumbare Widersprüche dachte.

Begriffspaars objektiv/subjektiv und den modallogischen Operatoren notwendig/kontingent – allerdings trieb, meiner Einschätzung zufolge, BERLIN seine Sorge vor einer relativistischen Bedrohung seines Wertpluralismus in diese Konfusion – bzw. in die rein rhetorische, da rein politisch motivierte Figur.)

Die kulturelle, soziale und geschichtliche Kontextualität des für die Ethik relevanten Handlungsrahmens ist für BERLIN (der sich dabei um eine Abgrenzung vom ethischen Relativismus (s. u. 2.5) und eine Fundierung auf Grundlagen etwa in der „menschlichen Natur“ (vgl. 2.6) sehr bemüht) eine simple Wahrheit:

“...other times, other standards; nothing is absolute or unchanging; time and change alter all things; and that too would be a set of truisms. Surely it is not necessary to dramatise these simple truths, which are by now, if anything, too familiar, in order to remember that the purposes, *the ultimate ends of life, pursued by men, are many, even within one culture and generation; that some of these come into conflict, and lead to clashes between societies, parties, individuals, and not least within individuals themselves*; and furthermore that the ends of an age and country differ widely from those of other times and other outlooks.”³³²

Andererseits ist es für BERLIN offenbar immanent wichtig, einen Pluralismus *ohne Relativismus* zu formulieren.

Der völligen Beliebigkeit eines schrankenlosen Relativismus versucht er mit seinem objektiven Pluralismus eine Alternative gegenüberzustellen, die durch Intentionalität imprägniert ist, die Verständnis zwischen Kulturen, zwischen Individuen als Möglichkeit beinhaltet:

“‘I prefer coffee, you prefer champagne. We have different tastes. There is no more to be said.’ That is relativism. But Herder’s view, and Vico’s, is not that: it is what I should describe as pluralism – that is, the conception that *there are many different ends that men may seek and still be fully*

³³² Berlin 2002, Seite 151; Hervorhebungen von R.R.

rational, fully men, capable of understanding each other and sympathizing and deriving light from each other, as we derive it from reading Plato or the novels of medieval Japan – words, outlooks, very remote from our own.”³³³

BERLIN selbst scheint seine Gratwanderung zwischen Kontextualismus und Grundlagengewissheit trotz seiner erklärten Furcht vor dem Relativismus zumindest methodisch nicht schwindelig zu machen. Kühn erlässt er an anderer Stelle für den praktischen Vollzug in der geteilten Lebenswelt diese (kontextualistische) Interpretationsvorschrift:

“And if we understand how conflicts between ends equally ultimate and sacred, but irreconcilable within the breast of even a single human being, or between different men or groups, can lead to tragic and unavoidable collisions, *we shall not distort the moral facts by artificially ordering them in terms of some one absolute criterion*; recognizing that (*pace* the moralists of the eighteenth century) not all good things are necessarily compatible with one another; and shall seek to comprehend the changing ideas of cultures, peoples, classes and individual human beings, without asking which are right, which wrong, at any rate not in terms of some simple home-made dogma.”³³⁴

Neben BERLINS versuchenden Beschreibungen seines diffusen Konzepts von Pluralismus (kontextuell *und* absolut, relativ *und* objektiv) sind es auch negative Rückschlüsse, die ein schärferes Bild seines Denkens über Werte und letzte Zwecke zulassen: „That we cannot have everything is a necessary, not a contingent, truth.“³³⁵ Als praktische Folge seines Wertpluralismus erkennt BERLIN also selbst das Dilemma als alltägliches Phänomen Handelnder. BERLINS Konklusion aus dem Pluralismus ist also: Leben wir mit dem unlösbaren Puzzle!

³³³ Berlin 1990, Seite 11; Hervorhebungen von mir

³³⁴ Berlin 2002, Seite 151; Hervorhebungen von R.R.

³³⁵ Berlin 2002, Seite 215; – John Rawls greift diesen Gedanken Berlins wiederholt mit der Formulierung “kein soziales Leben ohne Verlust” auf z. B. Rawls 2003, Seite 295 FN oder Rawls 2001, Seite 155 FN; Bernard Williams tut es ihm nach.

“So I conclude that *the very notion of a final solution is not only impracticable but*, if I am right, and some values cannot but clash, *incoherent also*.”³³⁶

Einen interessanten Reim auf Ambiguität in BERLINS Label „objektiv“ für seinen Pluralismus haben sich CHERNISS & HARDY 2010 gemacht: Trotz seiner Sichtweise von Werten als „human creation“ spricht BERLIN diesen Objektivität zu. Obwohl auch CHERNISS & HARDY 2010 hierin eine Unklarheit erkennen, sind für sie zwei plausible Interpretationen dieses Objektivitätetikettes denkbar: Erstens seien Werte schlicht objektiv in dem Sinne, dass sie Eigenschaften der Träger von Werten korrekt angäben (was bei Nichterfüllung in Reaktionen von Frustration und Unglück zu beobachten sei). Die zweite Interpretation leitet die Objektivität der Werte aus den objektiven Gegebenheiten der menschlichen Natur ab. Mir ist die zweite Interpretation nicht sehr sympatisch (die Konsequenzen diskutiere ich in 2.6) und obwohl sie gut zu einer ganzen Reihe von Aussagen BERLINS passt, bleibt sie philosophisch problematisch. Darüber hinaus könnte ich mir auch vorstellen, dass hier die politische Rhetorik eines liberalen Denkers – typisch Analytische Philosophie – für bare Münze genommen wird. Entlang dieser Linie entwickle ich selbst einen Vorschlag für eine alternative dritte Interpretation: Neben der „human nature“ kommt auch ein sozialer, politischer Deduktionsrahmen infrage, im Sinne einer liberal geprägten *normativen* Anthropologie. D. h. CHERNISS & HARDY 2010 missverstehen an dieser Stelle BERLINS metaphysische Positionierung zwar nicht wirklich – sollten sie besser aber als politische rekonstruieren. Wie ich im direkten Anschluss (2.2) herausbreiten werde, liegt für mich über die genannten Interpretationen hinaus auch der simple Verdacht nahe, dass BERLIN (seiner Besorgnis vor Relativismus folgend, vgl. 2.5) sich einfach ans gängige Vokabular seiner Zeit gehalten hat.

³³⁶ Berlin 1990, Seite 15

2.2 Historische Peripherie: Anknüpfungspunkte für Berlins Pluralismus

“No matter that people differ so widely, that cultures differ, morals and political views differ; no matter that there is a vast variety of doctrines, religions, moralities, ideas – all the same there must somewhere be a true answer to the deepest questions that preoccupy mankind. I do not know why I always felt sceptical about this almost universal belief, but I did. It may be a matter of temperament, but it was so.”³³⁷

Explizit bezieht sich BERLIN mit seinem Pluralismusbegriff wiederholt auf den damals vergessenen italienischen Philosophen GIAMBATTISTA VICO und auf JOHANN GOTTFRIED HERDER, den er als wichtigen Wegbereiter eines gegenaufklärerischen Romantizismus liest.³³⁸ Es existiert aber noch eine ganze Reihe von weniger offen zutage liegenden Einflüssen auf BERLINS objektiven Pluralismus, die ich an dieser Stelle herausarbeiten werde.

Neben beiden in diesem Kapitel eingangs offenbarten Vermutungen³³⁹ bezüglich BERLINS Unterlassung einer begrifflich exakteren Schärfung seines Pluralismuskonzepts gibt es vielleicht noch einen weiteren Grund, über den sich von der Geschichte der Philosophie ausgehend spekulieren lässt. Dass BERLIN sich nämlich nicht eingehender um eine Definition des „Objektiven Pluralismus“ bemüht, ist unter anderem vielleicht auch dem Umstand geschuldet, dass er auf Begrifflichkeiten seiner Zeit aufbaute und sich selbst überhaupt nicht als Begründer, sondern nur als Anhänger einer schlüssigen Position der Ethik auffasste. Der Historiker JOSHUA L. CHERNISS hat zu dieser Fragestellung im Zuge seiner bereits im vorigen Kapitel eingeführten

³³⁷ Berlin 2000, Seite 7

³³⁸ Vgl. zu Herder insgesamt Berlin 1999; dort z. B. Seite 57. Vico schließt Berlin mangels Verbreitung als historischen Einfluss aus, schreibt ihm als seiner Wiederentdeckung aber ein ähnliches Potenzial zu. vgl. z. B. Berlin 2000, Seite 53ff

³³⁹ Einerseits Berlins Wissen um die Schwierigkeit guter Argumente für Positionen in unmittelbarer Nähe des eigenen Paradigmas („the inner fortress itself“ vgl. Seite 82f FN) und andererseits die fremde, nämlich literaturwissenschaftliche Provenienz seines Begriffspaares.

biografischen Studie zur Entwicklung von BERLINS politischem Denken „A Mind and its Time“ den gesamten handschriftlichen Nachlass BERLINS durchgesehen und ist auf einige interessante Resultate gestoßen: Zwar kann CHERNISS ab 1928 einige Autoren (z. B. EDWARD FREDERICK CARRITTS „The Theory of Morals“ von 1928 oder GEORGE EDWARD MOORES „Principia Ethica“ von 1903) sowie seine Professoren (z. B. HAROLD ARTHUR PRICHARD) und Kommilitonen (z. B. WILLIAM DAVID ROSS) als direkte zeitgenössische Einflüsse Richtung Pluralismus von geringer Bedeutung in den Notizen und Briefen aus BERLINS Studienzeit nachweisen – niemand unter diesen lebendigen Einflüssen sei aber besonders exponiert für BERLINS Meinungsbildung gewesen.³⁴⁰ Interessanterweise – so beschreibt CHERNISS – gründeten die Pluralismuskonzepte der meisten von ihnen auf einem in den 1920er Jahren beliebten Intuitionismus, den BERLIN dezidiert nicht teilte, was ihn in puncto Regeln und Pflichten zu anderen Einschätzungen kommen ließ ebenso wie in Hinblick auf MOORES von BERLIN abgelehnten Vorstellung des *einen* Guten, das sich in einer *Vielheit* der guten Dinge disparat offenbart³⁴¹.

Der BERLIN-Forscher CHERNISS sieht von BERLINS handschriftlichem Nachlass ausgehend generell nur äußerst latente positive Anregungen aus BERLINS unmittelbarer studentischer Umgebung als wirksam an und verweist dagegen stärker auf eine negative, ablehnende Auseinandersetzung BERLINS mit Schriften von HUME³⁴² und MARX³⁴³. CHERNISS macht dabei deutlich, dass BERLIN bereits als Student des unteren Semesters mit „Some Procrustations“ (1930) seine eigene Idee von Pluralismus sehr weit entwickelt hatte und sieht einzig in BERLINS Lektüre von NICOLAS MALEBRANCES „Traité de la nature et de la grâce“ von 1680 einen wesentlichen – positiven, affirmativen – Einfluss auf BERLINS eigene Pluralismusvorstellung als gut belegbar an³⁴⁴.

Umso erstaunlicher erscheint, dass CHERNISS 2013 gerade einmal

³⁴⁰ Cherniss 2013, Seite 46ff

³⁴¹ Cherniss 2013, Seite 46

³⁴² vgl. Cherniss 2013, Seite 48f

³⁴³ vgl. Cherniss 2013, Seite 51f

³⁴⁴ vgl. Cherniss 2013, Seite 48f

zwei Sätze über den potenziellen (für CHERNISS nicht nachgewiesenen) Einfluss zweier zeitgenössischen US-Kollegen auf BERLINS Pluralismus verliert³⁴⁵: So finden sich zwar in BERLINS einschlägigen Werken zum Thema weder Zitate noch Verweise auf die Arbeiten in der Ethik durch die Philosophen ALBERT PERLEY BROGAN oder STERLING P. LAMPRECHT, aber LAMPRECHT 1920 skizzierte ein Pluralismus-Konzept, welches dem BERLINS zumindest sehr ähnlich ist und BROGAN gebrauchte bereits 1931 den Begriff des „Objektiven Pluralismus“ in einer ähnlichen Weise wie BERLIN später. Der BERLIN-Schüler und -Editor HENRY HARDY zeigte sich deshalb bereits 2001 infolge inhaltlicher und sprachlicher Ähnlichkeiten unsicher, ob BERLIN die Werke möglicherweise kannte, ohne dies mit Zitaten oder anderen Belegen in seinem Werk kenntlich zu machen,³⁴⁶ und entwickelte seinerseits inzwischen einen Sport daraus, Belegstellen für einen ausgereiften Pluralismus „vor BERLIN“ zu sammeln.³⁴⁷

Tatsächlich lohnt sich der Blick zurück in jene Zeit, als ISAIAH BERLIN selbst studierte und sich erstmals mit aktuellen Forschungen zu genau den Themen beschäftigte, die ihm in rudimentärer Form bereits seit Kindertagen durch den Kopf gingen.³⁴⁸ LAMPRECHT 1920 stellt eine allgemeine Tendenz pro Pluralismus innerhalb der amerikanischen Philosophie in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts fest.³⁴⁹ Mir fällt auf, dass bereits LAMPRECHT 1920 nur selten zu argumentieren versucht, sondern sich in der Regel darauf beschränkt,

³⁴⁵ vgl. Cherniss 2013, Seite 51

³⁴⁶ Hardy (seit-2001) schreibt in Bezug auf Lamprecht 1920: „[I]t is a remarkably precise anticipation of Berlin’s ideas, unless of course Berlin drew on it (unaware?) himself [...]“ (ebd, # 2) und Cherniss und Hardy 2010 werden sogar noch deutlicher: “The dramatic similarities between not only Berlin and Lamprecht’s ideas, but also their language, makes it difficult to believe that Lamprecht was not an influence on Berlin. However, there is no evidence that Berlin knew Lamprecht’s work; and Berlin’s tendency was more often to credit his own ideas to others than to claim the work of others as his own.” (ebd, # 4.2)

³⁴⁷ siehe Hardy (seit-2001); von Sport spreche ich hier bewusst aufgrund Hardys Wunschliste zu apportierender Philosoph_innen am Fuß der Seite.

³⁴⁸ vgl. den Aufsatz des zwölfjährigen Isaiah Berlins: „The Purpose Justifies the Ways“, Berlin 2002a, Seiten 330-5

³⁴⁹ vgl. Lamprecht 1920, Seite 561

das Paradigma des Pluralismus auszuwalken wie einen störrischen Heffeteig: durch Wiederholungen, durch Bekräftigungen und mit Entschlossenheit. Meist genügen ihm Beispiele aus der lebensweltlichen Anschauung Handelnder³⁵⁰ als Begründungen von zentralen Thesen wie: „There seems to me to be neither one unified summum bonum³⁵¹, nor one single course of right conduct.“³⁵² Er versucht eine Unterscheidung in einen Basispluralismus der Werte und einen resultierenden Pluralismus der Pflichten vorzunehmen,³⁵³ worin sich meiner Ansicht nach sein Werterealismus spiegelt. Wie BERLIN betont bereits LAMPRECHT, dass situativ (heute würde man sagen: bei Zielkonflikten) nicht berücksichtigte Zwecke oder Ideale durch diese situative Nichtberücksichtigung für die Zukunft nicht entwertet würden; vielmehr stünden die Handelnden oftmals in „versuchenden“ Situationen, die durch das Unwissen bestimmt seien.³⁵⁴ Als Beleg für die bereits von CHERNISS 2013 thematisierte sprachliche Ähnlichkeit von BERLIN und LAMPRECHT präsentiere ich hier drei kurze Sätze, die so zusammenhängend in LAMPRECHT 1920 zu finden sind:

“The goods of life are utterly incommensurable. Health, beauty,

³⁵⁰ z. B. „(...) it is full of dilemmas, ambiguities, loose ends, irresolvable choices.“ (Lamprecht 1920, Seite 562) oder “pluralism (...) becomes evident when we are forced in action to select what for us will be the chosen good of an ambiguous situation.”(ebd., Seite 564) oder ein General, der zwischen Schutz seiner Männer und Schutz einer einmaligen Kathedrale entscheiden muss (ebd., Seite 564ff) oder die angebliche Evidenz von moralischen Phänomenen im Alltag, auf die das Zitat aus Lamprecht 1920 abhebt („(...) ambiguities which are so obviously present in our everyday life”).

³⁵¹ Die Idee findet sich von Lamprecht und Brogan unerwähnt bereits bei Thomas Hobbes. 1651 publiziert dieser die Formel: „To which end we are to consider, that the Felicity of this life, consisteth not in the response of a mind satisfied. For there is no such Finis Ultimus, nor Summum Bonum, as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers.“ (Leviathan, Kapitel XI) Negativ gewendet existiert aber für Hobbes zur Vermeidung des größten Übels das Summum Malum im Bürgerkrieg aller gegen alle, was teilweise als historisch früheste Quelle für das kontraktualistische Bemühen um eine Ordnung ohne höchstes Gut interpretiert wird.

³⁵² Lamprecht 1920, Seite 562

³⁵³ vgl. Lamprecht 1920, Seite 562

³⁵⁴ vgl. Lamprecht 1920, Seite 564

courtesy, knowledge, friendship, all these can not be measured by a common scale and tabulated in a common calculus. They burst all artificial standards brought to bear upon them, and sweep across all barriers of philosophical system-making.”³⁵⁵

Und ähnlich wie BERLIN wendet sich bereits LAMPRECHT mit seiner Analyse gegen die utilitaristische Konzeption der Aggregierbarkeit (die ich hier verstehe als Summierbarkeit jeden Glücksempfindens losgelöst von konkreten Empfindenden).

Da es sich für LAMPRECHT um „intrinsische Werte“ handelt, lässt sich das Problem auch nicht auf ein Wissensdefizit reduzieren. Tatsächlich existierten für LAMPRECHT zuweilen echte Alternativen für situativ zu berücksichtigende Ideale, sodass auch verschiedene Handlungsweisen gleichermaßen legitimiert seien: „(...) we are not always judging between a right and a wrong, but often between two irreconcilable rights, two irreconcilable choices of incommensurable goods.“³⁵⁶ Den Ursprung für die dieser Erkenntnis zuwiderlaufenden Intuitionen sieht LAMPRECHT übrigens in der Religion und den mit ihr für LAMPRECHT verknüpften idealistischen Ethiken. Heilen kann das nach LAMPRECHTS Überzeugung allein der differenzierte Blick der Wissenschaft:

“This scientific approach would enable us to avoid the exclusion of any goods, the puritanical attitude of religious enthusiasm, the intolerant denunciation of other moral codes and other personal choices of alternative goods, and the absolutism which finds in each situation one and only one supreme good. (...) It would enable us to recognize the essentially voluntary and personal character of the moral life, the need for constant revision and enlargement, the incidental enrichment of life by new goods, generous consideration of and cooperative enterprise with the followers of non-identical codes, the constant adjudgement of moral principles to the facts of which they are but the shadow, and the factual character of the loose ends and puzzling

³⁵⁵ Lamprecht 1920, Seite 564

³⁵⁶ Lamprecht 1920, Seite 570

ambiguities which are so obviously present in our everyday life.”³⁵⁷

BROGAN 1931 argumentiert nicht in allen Hinsichten so elaboriert wie LAMPRECHT, weist aber ebenfalls viele Übereinstimmungen mit BERLIN auf. Das Kernanliegen von BROGAN 1931 ist zu zeigen, dass zwischen einem Objektiven Monismus und einem Subjektiven Pluralismus (nach BROGANs Analyse die verbreitetsten Positionen in der Theorie der Werte bis dato) nicht nur Platz für einen „Objektiven Pluralismus“ sei, sondern diesem sogar der Vorzug gegeben werden müsse.³⁵⁸ Dabei versteht BROGAN unter Subjektivismus in etwa das, was mein Begriff von Emotivismus abdeckt: „On this theory valuations are not judgments about anything; they are merely expressions of personal attitudes masquerading as judgments.“³⁵⁹ Demgegenüber stellt BROGAN 1931 einen Objektivismus als „investigation“³⁶⁰ mit dem klaren Ziel, „facts about values“ zutage zu fördern. Übereinstimmend mit LAMPRECHT (den übrigens auch BROGAN 1931 kein einziges Mal zitiert) ist auch dieser Autor sowohl vom intrinsischen Charakter der Werte als auch dessen empirischer Evidenz überzeugt, die BROGAN 1931 als „overwhelming“³⁶¹ schildert. Übereinstimmend mit BERLIN behauptet BROGAN 1931, dass Ideale innerhalb von Individuen *divers* und potenziell *konfligent* seien. Obwohl auch BROGAN wenig argumentiert, hat er etwas mehr technisches Rüstzeug im Gepäck: Er schlägt „betterness“ als fundamentale Wertekategorie vor, mit der sich dann aus intrinsischen Werten drei Klassen von Werten bilden lassen, die ohne ein *summum bonum* oder die für den Monismus kennzeichnenden hierarchischen Werteordnungen auskommen. BROGANs Werteskala-ohne-höchstes-

³⁵⁷ Lamprecht 1920, Seite 572

³⁵⁸ vgl. Brogan 1931, Seite 287

³⁵⁹ Brogan 1931, Seite 288

³⁶⁰ Brogan 1931, Seite 288

³⁶¹ Brogan 1931, Seite 288 – Natürlich fächere ich die Evidenzrhetorik hier nur so weit auf, weil ich sie in ihrer Albernheit dekonstruieren möchte; Plausibilitäten können leicht verlagert werden und jede Evidenz ist eine Frage von Perspektive und (geheimen) Prämissen.

Gut lässt sich seinem Bauplan zufolge konstruieren, indem man die Klasse jener indifferenten Werte („things whose existence is neither better nor worse than their non-existence“) zwischen die eine Klasse der „goods which were better than indifferents“ und die andere Klasse der „bads which are worse“ einfügt.³⁶²

Für BROGAN ist nicht mehr als das nötig, um erfolgreich gezeigt zu haben, dass man ohne „supreme value“ nicht automatisch in der Beliebigkeit eines Relativismus versinkt. Erfrischend angesichts BROGANs Bemühungen um durchschlagende Beweise ist allerdings sein dennoch vorhandenes Bewusstsein für die Kontextualität jeder ethischen Sphäre: „Moral duties and moral ideals could be immutable only if both human nature and its environment were immutable.“³⁶³ So sehr sich BROGAN 1931 um eine klare Kante gegen den Relativismus bemüht, so sehr ist er gewillt, am Pluralismus festzuhalten. (Eine, wie sich bei BERLIN zeigte und ich in Kapitel 2.5 ausführe, spannungsreiche Kombination.)

Eine Erklärung des BERLIN-Forschers CHERNISS für die zahlreichen Übereinstimmungen mit älteren Autoren, durch die BERLIN nicht zum reinen Kopisten BROGANs und LAMPRECHTs gestempelt wird, funktioniert wie die der LEIBNIZianischen Erfindung der Differenzialrechnung: Da alle drei Autoren mit den Schriften von WILLIAM JAMES und JOHN DEWEY vertraut waren, sei es wahrscheinlich, dass die Zeitgenossen BERLIN, BROGAN und LAMPRECHT unter ähnlichen Rahmenbedingungen auch unabhängig voneinander zu vergleichbaren Ergebnissen kommen würden.³⁶⁴

Für meine Arbeit spielt es im Folgenden aber natürlich keinerlei

³⁶² Brogan 1931, Seite 291 – Ein vom Autor hier nicht genanntes historisches Vorbild für diese Überlegung existiert in Thomas Hobbes‘ Spekulationen über das *summum malum* – dem ideengeschichtlichen Grundstein des für die liberale Tradition so folgenreichen Kontraktualismus: „To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notion of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice. Force, and Fraud, are in warre the two Cardinall vertues.“ (Hobbes [1651], Seite 90)

³⁶³ Brogan 1931, Seite 294

³⁶⁴ Cherniss 2013, Seite 51

Rolle, ob BERLINS Pluralismus originell oder abgeschrieben war, ob er nur Popularisierer oder Urheber war. Denn die Nachwelt hat den Begriff mit ihm verknüpft und immer wieder Bezüge zu seinen Ideen und seinen Formulierungen hergestellt, aus denen kontingenterweise ein politisch und sozial wirkmächtiges Netz von Überzeugungen gewachsen ist. Ich werde es im Folgenden daher ebenso (vernetzend) handhaben und gleichermaßen Schutzzonen innerhalb dieses Netzes ausweisen wie auch aus einer ironistischen Perspektive Verzichtbares, Neuzu-beschreibendes markieren.

Als Startpunkt dazu bietet sich ein Abgleich von BERLINS in Kapitel 2.1 skizzierter Position mit zwischenzeitlich vorgebrachten monistischen, pluralistischen, liberalen und kommunitaristischen Argumenten an (s. Kapitel 2.3), die sich um eine klarere Positionierung bezüglich der *Einheit bzw. Vielheit* „des Guten“ bemühen. Da sich in der akademischen Philosophie eine differenzierte Debatte besonders an BERLINS Begriffe der *Inkommensurabilität und Inkomparabilität* angeknüpft hat, beginne ich im Anschluss meine philosophische Untersuchung mit deren Erörterung (s. Kapitel 2.4), bevor ich dann über die Diskussion des *Rationalität*-Kriteriums in inkommensurablen Abwägungsprozessen (s. Kapitel 2.5) auf die grundlegend metaphysische Fragestellung nach einer Verankerung der Theorie der Werte (Monismus bzw. Pluralismus) in einer unkontingiert auffindbaren „*Natur des Menschen*“ (s. Kapitel 2.6) komme und einen (*Auf-*)*Lösungsvorschlag* entwickle (s. Kapitel 2.7).

2.3 „Das Gute“: Einheit oder Vielheit?

„Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.“³⁶⁵

ISAIAH BERLIN sah Werte als menschliche Kreationen und schrieb ihnen zugleich Objektivität zu. In diesem Absatz will ich nicht auf alle Feinheiten des ontischen und epistemischen Status' von Werten im

³⁶⁵ Erich Kästner [1950] *Kurz und bündig. Epigramme*, Zürich; zitiert nach der von Christoph Niemann gestalteten Illustrierten Neuausgabe ders. (2015) *Es gibt nichts Gutes, außer man tut es*, Zürich; Seite 43

Allgemeinen eingehen (was eine erschöpfende Erörterung der Fragen der Metaethik bedeutete³⁶⁶), stattdessen interessiert mich an dieser Stelle viel mehr, eng angelehnt an BERLIN, wie das (nicht nur hübsch-friedlich zu verstehende) Zusammenspiel dieser Werte gedacht werden kann und wie eine Theorie über diese Werte unser soziales Miteinander ihrerseits mitgestalten kann – was auch immer die *wahre Natur*, der echte Status, die polizeilich gemeldete Wohnstätte dieser flüchtigen Entitäten sein mag (die nach meinem Dafürhalten durch die qualitative und quantitative Forschung der Soziologie eigentlich bereits ausreichend dingfest gemacht werden).

Mich beschäftigt hier also die Streitfrage der philosophischen Subdisziplin Ethik, ob sich ‚finale Werte‘/‚das Gute‘/‚letzte Zwecke‘/‚Ideale‘³⁶⁷ in einer einheitlichen (transitiv geordneten) Hierarchie gefügt vorstellen lassen, sei es innerhalb einer Kultur oder Wertegemeinschaft oder eines Rechtssystems oder gar über verschiedene Kulturen und Gesellschaften hinaus. Denn exakt diese Frage bildet jene primäre Frontlinie, entlang der *Pluralist_innen* sich in Opposition zu *Monist_innen* wiederfinden.

Natürlich existieren auch innerhalb der beiden Lager interessante

³⁶⁶ An diesen Fragen Interessierte verweise ich auf die gründliche Studie Link 2008 – besonders wegen der detailreichen Gegenüberstellung metaethischer Positionen von Kognitivismus über Expressivismus bis Quietismus. Für eine pragmatistische Konzeption der Objektivität von Werten siehe Anderson 1993, Seiten 91-7.

³⁶⁷ Die Begrifflichkeiten können vorerst als austauschbar betrachtet werden, da sie sowohl bei Berlin als auch in der akademischen Debatte höchst uneinheitlich gebraucht werden. Handreichend ist sicherlich die im vorangegangenen bei Lamprecht 1920 entnommene Vorstellung eines Basis-Pluralismus der Werte, aus dem Pluralismen bezüglich Pflichten oder Regeln erst in einem zweiten Schritt abgeleitet werden können. Wie wir gleich bei der Diskussion von Dworkin sehen werden, wird man Berlins eigentlicher Intuition zumindest nicht gerecht, wenn alle seine Überlegungen unmittelbar mit einem kohärenten Vokabular (kantianischer) Pflichten reformuliert werden. Denn, um doch noch einen Interpretationsvorschlag zu machen, Berlin betrachtet in seinen zahlreichen Analysen von „ends“ am ehesten *Ideale*, die alle auf kulturellem Grund und insofern arbiträr wachsen. Zur genauen Ausformulierung dieses Gedankens siehe meine Diskussion von Changs Kritik an Berlins Inkommensurabilitätsbegriff in 2.4 (Chang verfehlt Berlins Absicht ebenfalls, da sie auf Kommensurabilität von Trägern von Gütern aus ist – ohne hier eine Differenz zu Berlins eigenem Bemühen festzustellen).

Differenzen, etwa bei den Monisten je nach Haltung zum Transkulturellen bzw. Universellen oder beide Lager betreffend bezüglich des ontischen oder metaphysischen Wesens der Werte als real, ahistorisch, kontingent oder nominell bzw. epistemisch als objektiv (ISAIAH BERLIN), intersubjektiv, kulturrelativ oder subjektiv. Eine hilfreich einordnende Interpretation von ISAIAH BERLINS Werteverständnis, mit der er selbst sicher einverstanden gewesen wäre, stammt von JOHN RAWLS:

„Für Berlin ist das Reich der Werte objektiv, aber Werte können aufeinanderprallen, und das Spektrum aller Werte zusammen ist zu groß, um in eine einzige soziale Welt zu passen. Sie stehen nicht nur konträr zueinander, sondern es gibt auch keine Gruppe funktionsfähiger Institutionen, die ihnen ausreichend Platz böte. Es folgt aus dem Wesen der Werte und der Welt, daß es keine soziale Welt ohne Verlust geben kann, und dies spiegelt sich in vielen menschlichen Tragödien wieder. Eine gerechte liberale Gesellschaft mag sehr viel mehr Raum bieten als andere soziale Welten, aber sie kann niemals ohne Verlust sein. Der grundsätzliche Irrtum besteht darin, zu glauben, daß alle Werte, weil sie objektiv (und darum wahrhaft Werte) sind, miteinander kompatibel sein müssten. Im Reich der Werte passen, anders als in der Welt der Fakten, nicht alle Wahrheiten in eine einzige soziale Welt.“³⁶⁸

In diesem Absatz jage ich der beachtlichen Staubwolke hinterher, die BERLINS vermutlich rhetorisch weiter als konzeptionell ausgereiftes Wirbeln für den Pluralismus in der Theorie der Werte erzeugt hat. Dazu systematisiere ich Deutungsvorschläge der mit BERLIN eng vertrauten Interpreten RONALD DWORKIN, THOMAS NAGEL,

³⁶⁸ Rawls 2003, Seite 295 FN; Ich bin sehr sicher, dass Rawls hier genau ausspricht, was Berlin meinte – dennoch bin ich inhaltlich nicht ganz einverstanden. Ob das nur an der Raummetaphorik liegt, mit der die pseudo-distinkten Entitäten hier beinahe zoologisch eingehegt werden oder ob es nur eine anti-repräsentalistische Allergiereaktion auf Rawls hier angeführter Aussage zugrundeliegende Zweiweltenlehre ist, soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu Tage treten.

CHARLES TAYLOR und BERTRAND WILLIAMS,³⁶⁹ wodurch ich sowohl liberale und kommunitaristische als auch monistische und plurale Perspektiven auf BERLINS Ansatz präsentiere.

THOMAS NAGEL beschäftigte sich 1979 in „The Fragmentation of Value“ mit eben jener Disparität, der auch BERLINS gesteigertes Interesse in der Ethik galt: NAGEL diagnostiziert einerseits einen „Fragmentcharakter der Werte“, dem andererseits die „Einzelheit menschlicher Entscheidung“³⁷⁰ gegenübersteht, woraus praktische Konflikte resultieren, die mehr bedeuten als (so NAGELs Beispiel³⁷¹) die schwierige Entscheidung zwischen Chemotherapie und Operation (also rückführbar auf ein Informationsdefizit), sondern die auch bei wahrscheinlichen oder sogar gewissen Handlungsfolgen unlösbar fort dauern.³⁷² Ein Merkmal des Konflikts inkommensurabler Werte besteht für NAGEL 1979 darin, dass einige Gründe zum Handeln stets – unbegründet – missachtet werden, da sie nicht mit anderen, ggf. gleichbedeutenden, gleichwertigen oder gleichrangigen Handlungsalternativen *zugleich* berücksichtigt werden können.³⁷³ Neben der Kategorie des Eigeninteresses glaubt NAGEL 1979 (mit der KANTianischen Pedanterie eines Schmetterlingsammlers) exakt *fünf* „Grundtypen eigenständiger Werte“³⁷⁴ ausmachen zu können, über die sich sowohl inter- als auch intrakategorial Konflikte erstrecken können:

1. Schuldigkeiten (z. B. Pflichten gegenüber Eltern, Arbeitgeber_in ...)
2. Rechte (z. B. Grundrecht auf Unversehrtheit ...)
3. Nutzen (z. B. Handlungsfolgen utilitaristisch-

³⁶⁹ Nicht nur waren gerade diese vier mit Berlin persönlich gut bekannt und teils sogar eng befreundet – zudem wurden genau diese vier Fachvertreter nach Berlins Tod auf die Konferenz „The Legacy of Isaiah Berlin“ nach New York eingeladen, um über ihre jeweilige Einschätzung von Berlins Vermächtnis für die Theorie der Werte Zeugnis abzulegen. Ihre dort abgegebenen Einschätzungen fließen in die folgende Gegenüberstellung ein.

³⁷⁰ Nagel 1979, je Seite 181

³⁷¹ vgl. identisches Beispiel bei Dworkin 2011

³⁷² vgl. Nagel 1979, Seite 181

³⁷³ vgl. Nagel 1979, Seite 181f

³⁷⁴ vgl. Nagel 1979, nachfolgende Typisierung auf Seite 182ff

- pathozentrisch, Bildung, Medizin)
4. an Vollkommenheit orientierte Ziele (z. B. nicht-anwendungsbezogene Forschung, Mondlandung etc.)
 5. private Verbindlichkeit begonnener Projekte (autonomer Anspruch auf Weiterführung)

NAGELs These lautet: In der Differenz der beschriebenen Grundtypen schlagen sich grundverschiedene *Ursprünge* von Werten nieder (z. B. utilitaristisch/Vollkommenheit als Quantität/Qualität-Gegensatz). NAGEL resümiert entsprechend: „Es trifft schlicht nicht zu, daß (...) alle Werte unser Streben nach einem einzigen Guten repräsentieren (...).“³⁷⁵ Eine solche Kluft bestehe schon generell zwischen konsequenzialistischen und deontologischen Werten.³⁷⁶ NAGEL 1979 artikuliert auf diese Weise seine (von BERLIN und mir als stimmig empfundene) Vorstellung einer Welt, in der echte Dilemmata als ausweglose Situationen existieren, denen Handelnde nie völlig gerecht werden können.

NAGEL 2001 lobt dagegen, dass BERLINS Pluralismus der Werte ein ahistorischer Realismus zugrunde liege, der sich den Konflikt von Werten in nicht kontingenter, essentieller, nicht psychologischer Weise erkläre.³⁷⁷ Die Analyse von NAGEL 2001 geht dahin, BERLIN so zu lesen, dass Werte einer anderen Logik folgten als Tatsachen.³⁷⁸ Während unser Tatsachenwissen auf ein konsistentes System hin ausgerichtet sei, könnten Widersprüche in der Sphäre der Werte erhalten bleiben. NAGEL selbst möchte gern am Pluralismus ohne „master value“ festhalten, kritisiert an BERLIN jedoch einen angeblichen Pessimismus, der BERLIN davon abgehalten habe, in einer Bemühung um mehr *Kohärenz* in der praktischen Sphäre zumindest die Anzahl der bedeutsamen Wertekonflikte durch sorgfältige Analyse zu reduzieren.³⁷⁹

³⁷⁵ Nagel 1979, Seite 186

³⁷⁶ vgl. Nagel 1979, Seite 186f

³⁷⁷ vgl. Nagel 2001, Seite 105f; Diese Betrachtung Nagels halte ich zur (ahistorischen) Hälfte für falsch und zur anderen (realistischen) markiert sie exakt den Bereich von Berlins Pluralismus, den ich in dieser Arbeit einer Revision unterziehen möchte.

³⁷⁸ vgl. Nagel 2001, Seite 108

³⁷⁹ vgl. Nagel 2001, Seite 109f

Meinem Eindruck zufolge geht NAGEL mit dieser Einschätzung völlig an den Schriften BERLINS vorbei. Nachzuweisen ist diese von NAGEL 2001 skizzierte Vorstellung bzw. Forderung statt bei BERLIN selbst jedoch bei seinem Freund BERNARD WILLIAMS, der 1965 schrieb:

„Die Entdeckung, dass meine faktenbezogenen Überzeugungen einander widerstreiten, schwächt eo ipso tendenziell eine oder mehrere dieser Überzeugungen; mit Wünschen verhält es sich nicht so und, wie ich meine, auch nicht mit widerstreitenden Überzeugungen in Bezug auf das, was man tun sollte. Dies wird dadurch deutlich, daß *Sollens*-Konflikte ohne weiteres den Charakter eines Ringens haben können, während dies bei Überzeugungskonflikten kaum möglich ist, es sei denn der Betreffende glaubt diese Dinge nicht nur, sondern will sie auch glauben.“³⁸⁰

1979 legte WILLIAMS dann mit „Conflicts of values“ eine konsistentere Konzeption vor, die sich offenkundig an BERLINS Ideen zur heterogenen Natur des Guten abarbeitet. Es könne sehr wohl wahre, widerstreitende Werte geben, die nicht verlustfrei einer Lösung zugeführt werden können – und BERLIN müsse man für sein Insistieren auf diese Wahrheit dankbar sein.³⁸¹ In tragischen Fällen könne ein Akteur gar in

³⁸⁰ Williams 1973, Seite 273; Hervorhebung original – Anzumerken ist, dass Williams selbst mit dieser Konzeption bereits zur Drucklegung der hier zitierten Sammlung „Problems of the self“ nicht mehr zufrieden war, was ihn 1972 zu einem Postscriptum mit der Einschätzung bewegte, seine Analyse sei auf eine: „Weise, die, wie ich jetzt meine, die Tiefe jener Konflikte unterschätzt“ (ebd. Seite 327) ausgeführt; und mit dem Ausblick schließt: „Mit diesen Dingen werde ich in einem künftigen Buch hoffentlich besser fertig werden.“ (ebd. Seite 327) Ich führe das hier übrigens keineswegs zur Belustigung an: Eine solche Transparenz von eigener Unsicherheit gilt mir als äußerst redlich, dient sie gerade dem kollektiven Erkenntnisstreben und ist von einer Bescheidenheit der eigenen Erkenntnisansprüche gezeichnet, die gerade auf dem Gebiet der Philosophie eine gute Ratgeberin ausmacht. Im Fall der (angeblichen) Dichotomie von Tatsachen und Werten entspann sich im Anschluss an Williams auch tatsächlich eine lebhaftete Debatte, zu deren Rekapitulation ich an dieser Stelle stellvertretend auf Hilary Putnams „The Collapse of the Fact/Value Dichotomy“ verweise. Vgl. außerdem Kap. 1.3

³⁸¹ vgl. Williams 1979, Seite 221

seiner Überzeugung gerechtfertigt sein, wie auch immer er handele, werde es falsch sein.³⁸² Für WILLIAMS sind damit auch zentrale Inkonsistenzen unseres Lebens als ethische Subjekte angesprochen, die gleichermaßen das Bedauern eines Nicht-richtig-handeln-Könnenden wie auch die berechtigte Beschwerde eines Opfers von fremden Handlungsfolgen einer schlimmstenfalls arbiträren Wahl (im Sinne von gleichgütig begründeten Alternativen, also guten Losentscheidungssituationen) betreffen.

Das Motiv, einen Wertekonflikt aufzulösen, gilt WILLIAMS übrigens nicht als ein logisches bzw. rationales, sondern – aufgeladen durch historische Umstände – immer als ein soziales oder persönliches.³⁸³ (Meiner Ansicht nach übersieht WILLIAMS an dieser Stelle (im Gegensatz zum aufmerksameren BERLIN) mit seiner an sich zutreffenden, aber zu abstrakten Überlegung, dass in der Praxis das Nicht-Handeln keine Option ist bzw. eine (ggf. folgenreiche) Handlung in Form einer Unterlassung wäre, sodass Wertekonflikte in der Praxis immer handelnd aufgelöst werden (mit eben jenem von BERLIN, RAWLS, NAGEL 1979 und WILLIAMS 2001 beklagten *Verlust* als Nebenfolge.) Betrachtet man „das Gute“ auf diese durch WILLIAMS von BERLIN hergeleitete Weise als zerklüftete Landschaft widerstreitender Ideale unterschiedlichster kultureller und historischer Provenienzen und begreift zudem die Breite des Spektrums von Rollen, die ethisches Handeln für Identität und Integrität von Individuen spielen können, dann gelangt man zu der Ansicht, dass einzig für Monisten die Existenz eines echten Dilemmas eine Überraschung bedeuten kann, da hier nichts weiter echot als die prästabilisierte Harmonie einer von höchster Autorität gesicherten Wertehierarchie.

WILLIAMS 1979 folgt einer ähnlichen Intuition, wenn er zu skizzieren versucht, mit wie viel Voraussetzungsreichtum die Gegenposition belastet ist:

“What would have to be true of the world and of an agent that it should be impossible for him to be in a situation where

³⁸² vgl. Williams 1979, Seite 224

³⁸³ vgl. Williams 1979, Seite 222

whatever he did was wrong?’ I doubt in fact that there is anything that could produce such a guarantee short of the existence of a rather interventionist God, or else the total reduction of moral life to rules of efficient behaviour – two extremes which precisely leave out the actual location of moral experience. But it is at any rate a real question, which it would not be if the correct thing to say were: nothing has to be true of the agent or of the world for this to be so, it is guaranteed by the logic of moral expressions.“³⁸⁴

Das zweite Extrem fokussiert WILLIAMS in seiner prominenten Kritik am Utilitarismus. Zusammen mit AMARTYA SEN schreibt er in der Einleitung von „Utilitarianism and beyond“ bezüglich des vermeintlichen Vorteils einer utilitaristischen Modellierung der Struktur der Werte, dass diese im Hinblick auf Konsistenz und Vollständigkeit schwerlich von irgendeiner pluralistischen Theorie eingeholt werden könne.³⁸⁵ Gerade die Vollständigkeit einer utilitaristischen Werteordnung zöge aber spätestens bei der Betrachtung mehrdimensionaler moralischer Konflikte nicht nur theoretische Probleme auf sich, sondern erschiene dann auch als recht künstlich.³⁸⁶ Und tatsächlich könnten sich Pluralist_innen mit der Nicht-Vollständigkeit auch gut arrangieren – als eine Strategie hierzu verweisen SEN und WILLIAMS auf die Einführung einer Hierarchie von Kriterien wie RAWLS’ zwei Prinzipien der Gerechtigkeit (und der lexikalischen Vorordnung). In seinem Konferenzbeitrag von 2001 „Liberalism and Loss“ nimmt WILLIAMS dann noch konzentrierter die *Unterbestimmtheit* des materialen Gehalts von Werten ins Visier und versucht den genauen Spielraum für den Einfluss von Kultur, Geschichte und Ähnlichem auszuloten:

“The schema or matrix attached to a given value concept is not going to achieve much by itself: it is too bare, indeed to

³⁸⁴ Williams 1979, Seite 225

³⁸⁵ vgl. Sen & Williams 1982, Seite 16

³⁸⁶ vgl. Sen & Williams 1982, Seite 18

schematic. It needs, and will have indeed received, an associated social, historical, and cultural elaboration.”³⁸⁷

Entsprechend plädiert WILLIAMS 2001 für eine zwischen Realismus und Idealismus vermittelnde Auffassung von Werten, in der stets die Kontur eines Wertes (als abstraktes Basis-Schema) mit der historisch-spezifischen Ausformung dieses Wertes zusammenkommt.³⁸⁸

Hatte TAYLOR in Kapitel 1 den Proto-Kommunitaristen gegeben und Gegenwehr zu BERLINS Polemik im Dienste des Liberalismus geleistet, argumentiert er pro Vielfalt des Guten dagegen Seit’ an Seit’ mit seinem alten Lehrer. Gegen den Utilitarismus spannt TAYLOR 1982 gar das *Bett des Procrustes* ein, das der junge BERLIN als dem antiken Mythos entlehene Überdehn-/Zurechtstutz-Metapher gegen den Monismus eingesetzt hatte: „Formalisms“ nennt TAYLOR entsprechend die Gruppe von (auf dem Wege der Reduktion zu Einheit gelangenden) Theorien, in der er den Utilitarismus zusammen mit KANTianischen Pauschallösungen behandelt und denen er geschlossen eine Verzerrung des Verständnisses unseres moralischen Denkens vorwirft:³⁸⁹

“One of the big illusions which grows from either of these reductions is the belief that there is a single consistent domain of the ‘moral’, that there is one set of considerations, or mode of calculation, which determines what we ought ‘morally’ to do.”³⁹⁰

³⁸⁷ Williams 2001, Seite 93

³⁸⁸ vgl. Williams 2001, Seite 93 – Offenbar glaubt Williams, dass diese Vorstellung von Utilitaristen oder Monisten überhaupt nicht geteilt werden könne. Ich sehe allerdings den Grund nicht und vermute einen Irrtum von Williams.

³⁸⁹ vgl. Taylor 1982, Seite 132; Bezüglich der Vielfalt relevanter Güter schreibt Taylor 1982 entsprechend: “(...) formalisms manage to reduce these contrasts to irrelevance (...)” (Seite 139) und „(...) formalistic theories get their plausibility from the fact that they are grounded on certain moral intuitions which are almost unchallenged in modern society, based as they are in certain preconditions of moral discourse itself combined with a thesis about the racial homogeneity of humanity which it is pretty hard to challenge in a scientific, de-parochialised and historically sensitive contemporary culture.“ (Seite 139)

³⁹⁰ Taylor 1982, Seite 132

Die so als reduktionistische Formalismen gekennzeichneten Verkürzungen der Monisten sind dabei laut TAYLORS Analyse häufig engmaschig verwoben mit einem substanziellen Konzept von moralischer Persönlichkeit, das auf der (individuellen) Seite des Akteurs genau dem entspricht, was die (systemische/holistische/ideelle) Seite der Werte erfordert. Für TAYLOR stellt diese Verknüpfung (anderes als für mich und für alle, die meine Ausführung in 2.6 über eine implikations-trächtige, ahistorische „Natur des Menschen“ teilen) kein Problem dar – im Gegensatz zum Wunsch, *generell* im Detail angeben können zu wollen, worin diese Verbindung besteht:

“We could easily decide – a view which I would defend – that the universal attribution of moral personality is valid, and lays obligations on us which we cannot ignore; but that there are also other moral ideals and goals – e.g. of less than universal solidarity, or of personal excellence – which cannot be easily coordinated with universalism, and can even enter into conflict with it. To decide *a priori* what the bounds of the moral are is just to obfuscate the question whether and to what degree this is so, and to make it incapable of being coherently stated.”³⁹¹

Die vermittelnde Position, welche TAYLOR hier einzunehmen versucht, besteht also in einem Kompromiss: Er glaubt an die Möglichkeit einer Verbindung von Wertetheorie und Personenbegriff, rät aber zu Abstinenz bei der konkreten Beschreibung deren genauer Inhalte, sofern sie nicht-empirisch deduziert werden sollen.

Und ebenso wie bei BERLIN selbst ist auch TAYLORS Aufmerksamkeit auf die Sphäre des Handelnden gerichtet; über abstrakte Werte theoretisiert auch TAYLOR nicht unter Absehung auf den Akteur. Nicht völlig frei von Pathos formuliert TAYLOR 1982 entsprechend:

“The really important question may turn out to be how we combine in our lives two or three or four different goals, or virtues, or standards, which we feel we cannot repudiate but which seem to demand incompatible things of us. Which of

³⁹¹ Taylor 1982, Seite 132; Hervorhebung original

these we dignify with the term ‘moral’, or whether we so designate all of them, may end up appearing a mere question of labeling – unless, that is, it confuses us into thinking that there is in principle only one set of goals or standards which can be accorded ultimate significance.”³⁹²

So vorsichtig es TAYLOR auch formuliert, hinter der „reinen Frage des Etikettierens“ steckt nichts anderes als ein Nominalismus, in dem TAYLOR auf eine zielführende Weise über BERLIN in der Theorie der Werte hinausgeht (was ich in 2.7 aufgreifen werde). Konsequenter der Perspektive des Handelnden verpflichtet geht TAYLOR in diesem Kontext übrigens dann auch noch auf motivationale Aspekte ein, wobei er sich analog zu seinen in Kapitel 1 wiedergegebenen Ausführungen wieder affirmativ auf HARRY FRANKFURTS Hierarchisierung von Präferenzsystemen bezieht. Erwähnenswert erscheint mir diese Bezugnahme deshalb, weil sie neben der soeben angerissenen Nominalismusvariante eine Lesart TAYLORS als Werterealist darlegt. Ein Nominalist würde sich ohnehin nicht zu viel Mühe bei der Ausformulierung einer Wertelandschaft machen – käme aber insbesondere nicht auf die Idee, dann noch nach den geheimnisvollen Fäden zu suchen, die zwischen individuellen Motiven und unabhängig existenten Werten gespannt (von wem eigentlich?) sein sollen.

Inkommensurabilität offenbart sich laut TAYLOR 1982 dabei durchgängig in unterschiedlichen Sprachspielen: Ob wir von „Pflichten“, von „Bewunderung“ oder von „Achtung“ sprechen, ganz unabhängig vom kategorialen Härtegrad der Beschreibung lassen sich verschiedene Phänomene des praktischen Lebens gar nicht darstellen, ohne dass sich eine widerstreitende Pluralität ins Bild drängt.³⁹³ Den Versuch, sich entlang der Logik unserer Sprache eine fixe Grundlage als Ausgangspunkt für reduktionistische Projekte zu schaffen, nennt er „illusorisch“.³⁹⁴ Nach TAYLORS Analyse wird die Ordnung der reduktionistischen Formalismen also durch einen Beschnitt des zu

³⁹² Taylor 1982, Seite 135

³⁹³ vgl. Taylor 1982, Seite 136ff

³⁹⁴ vgl. Taylor 1982, Seite 139

Beschreibenden erreicht: „(...) no single-consideration procedure (...) can do justice to the diversity of goods we have to weight together in normative political thinking. Such one-factor functions appeal to our epistemological squeamishness which makes us dislike contrastive languages.“³⁹⁵ Jeder Art von “unified theory” im Wertekontext erteilt TAYLOR entsprechend eine Absage, ganz gleich ob sie naturalistischer, MARXistischer, KANTianischer, konsequenzialistischer oder sonstwelcher Provenienz sie auch entspringen mag.

Diesem Gedanken verpflichtet diagnostiziert auch TAYLOR 2001 an den seines Erachtens einflussreichsten angelsächsischen Moraltheorien (Utilitarismus und KANTianismus) ein „pre-shrinking of the moral domain“ als *modus operandi*.³⁹⁶ Gemessen an früheren eigenen ebenso wie an BERLINS Arbeiten zur Theorie der Werte macht TAYLOR 2001 einen Schritt weiter nach vorne, wenn er vorschlägt, unausräumbare praktische Konflikte nicht als eine Eigenschaft „der Werte“ zu interpretieren, sondern sie vielmehr als Indikatoren für die Komplexität und Beschränktheit individuellen menschlichen Lebens anzusehen.³⁹⁷

Diametral entgegengesetzt den Interpretationen von NAGEL, WILLIAMS und TAYLOR ist der Ansatz von RONALD DWORKIN. Auch dies ist eine Überraschung – hätte man doch vermuten können, dass er als KANTianer in ähnlicher Weise wie NAGEL oder als Liberaler in ähnlicher Weise wie WILLIAMS und NAGEL in der Theorie der Werte Stellung beziehen würde.³⁹⁸ Stattdessen vertraut sich DWORKIN 2001 vollkommen seiner eigenen *monistischen* Rechtetheorie an, die nach-

³⁹⁵ Taylor 1982, Seite 143

³⁹⁶ vgl. Taylor 2001, Seite 116

³⁹⁷ vgl. Taylor 2001, Seite 117 – Selbstverständlich steht dieser Interpretationsvorschlag einer von mir an dieser Stelle bejubelten *nominalistischen* Lesart neben einem *realistischen*, der möglicherweise eher Taylors eigene Intention trifft – was meiner Weiterverarbeitung dieser Anregung in 2.7 aber keinen Abbruch tut.

³⁹⁸ Weshalb es aber tatsächlich für einen Liberalen naheliegend erscheinen mag, den Pluralismus zurückzuweisen, zeige ich sehr konkret in Kapitel 3.2 am Beispiel der Argumentation von John Gray, weshalb ich mich hier auf das Vordergründige konzentrieren kann.

gerade unterbindet, dass DWORKIN überhaupt verstehen kann, worum es BERLIN mit seinem Pluralismus überhaupt ging. In DWORKIN 2001 findet ausnahmslos der Versuch statt, BERLINS Aussagen über die Natur des Konflikts von handlungsorientierenden Werten direkt in ein Vokabular der Rechte zu übersetzen. DWORKIN 2001 bescheinigt BERLINS Objektivem Pluralismus zwar eine originelle, komplexe, interessante und kraftvolle Sichtweise auf die Werte mit einem deutlichen Effekt auf die philosophische Ethik, hegt aber Zweifel an der Wahrheit dieser Beschreibung.³⁹⁹ DWORKIN stellt die These auf, dass sich eine liberale Werteordnung als klare Hierarchie konfliktfrei etablieren lasse. Dabei unterstellt er BERLIN fortwährend, dass es diesem mit dem Wertpluralismus primär um ein Abwägen von Gleichheit gegen Freiheit (und zwar zugunsten der Freiheit) gegangen sei. Tatsächlich habe BERLIN es aber nur nicht geschafft, die richtigen (nämlich liberalen) Setzungen zu finden, um die wichtigsten Werte miteinander in Einklang zu bringen:

“Nothing is easier than composing definitions of liberty, equality, democracy, community and justice that conflict with one another. But not much, in philosophy, is harder than showing why these are the definitions that we should accept. There is no short cut to that demonstration.”⁴⁰⁰

Über 800 Seiten umfasst entsprechend DWORKIN 2011 – der Versuch zu zeigen, dass eine kohärente und konsistente Werteordnung der individuellen Freiheit nicht weniger als die eine Realität abbildet. Seinen rechtstheoretischen Versuch, das Öffentliche und das Private in eine einzige, universelle Skala zu fassen, hängt DWORKIN 2011 (nicht nur im Titel des Werks) an ISAIAH BERLINS Beitrag zur Ethik auf:

„Der Grundgedanke, dem der Titel dieses Buches geschuldet ist, erfreut sich gegenwärtig keiner großen Beliebtheit – der Fuchs beherrscht nun schon seit einigen Jahrzehnten die akademische und literarische Philosophie, insbesondere in der anglo-

³⁹⁹ vgl. Dworkin 2001, Seite 76f

⁴⁰⁰ Dworkin 2001, Seite 90

amerikanischen Tradition.⁴⁰¹ Anhänger des Igels werden als naiv oder als Quacksalber betrachtet, die unter Umständen sogar gefährlich sein könnten.“⁴⁰²

Immer wieder betont DWORKIN 2011, dass es schwierig sei, das zu formulieren, was er zu formulieren habe, ohne darin *herablassend*, arrogant oder elitär zu klingen. Den schlechten Klang nimmt DWORKIN 2011 aber nur als Indiz für die Übermacht der gegnerischen Position – was von KUHNs Paradigmenbegriff (als argumentative Basis, auf die Begründungen und Bewertungen rekurrieren) ausgehend ja eine der stimmigen Bewertungen innerhalb des Buchs sein mag.

Als Fazit hieraus lässt sich resümieren: Falls DWORKIN recht hat mit seiner Analyse, hat die Philosophie weit gewichtigere Aufgaben und weit umfänglichere Verantwortung für die Menschheit, als es Anhänger_innen einer Position der „Vielheit der Werte“ wahrhaben wollen. Sollten sich hingegen diese im Recht befinden und mit DWORKIN 2011 alle Anhänger_innen der „Einheit des Guten“ irrlichtern, muss jede *unified theory* auf diesem Gebiet der Praktischen Philosophie als unbotmäßige Einmischung zurückgewiesen werden – unbotmäßig sowohl in internationalen Kontexten als auch zwischenmenschlich und in der Relation Staat/Bürger.

*

Während ich im Folgeabschnitt Grundlagen der wertemonistischen und werteppluralistischen Argumente im Hinblick auf die Heterogenität bzw. Homogenität der Werte diskutiere und auf der Grundlage von RUTH CHANGs Analyse von logischer Vergleichbarkeit selbst die Möglichkeit des Konflikts zwischen ‚letzten Zwecken‘ systematisiere, werde ich in den beiden darauffolgenden Absätzen 2.5 und 2.6 diskutieren, ob aus diesen Positionen in der Ethik Implikationen für die Politische Philosophie hervorgehen *können*. Daran anknüpfend erörtere ich in Kapitel 3 die Frage der Vereinbarkeit der Wahrheitsbehauptung einer ethischen Position des Pluralismus mit einer liberalen (oder

⁴⁰¹ Dworkin belegt seine Einschätzung im Original an der mit dieser Fußnote markierten Stelle mittels Endnotenverweis auf Berlin 1990 und Nagel 1979.

⁴⁰² Dworkin 2011, Seite 14

irgendeiner anderen tendenziösen, materialen) Position innerhalb der Politischen Philosophie – unter anderem auch in dem zeitgenössischen Spannungsfeld von Liberalismus/Perfektionismus, das stellenweise die Konfrontation aus BERLINS Tagen von Liberalismus/Kommunitarismus zumindest innerhalb der Analytischen Philosophie als neue Paternalismus-Spielart abgelöst zu haben scheint.

2.4 Analytische Reaktion: Trichotomie, Vagheit und „Parity“

Sicherheit über Freiheit? Umwelt über Wirtschaft? Soziale (Binnen-)Gerechtigkeit über (globales) Klima? Auch wenn ein deutscher Bundesinnenminister namens Friedrich einst ein „Supergrundrecht“ kannte (für einen Innenminister nicht untypisch war es das auf Sicherheit⁴⁰³) und Politiker_innen generell, wann immer die Öffentlichkeit sie gewähren lässt,⁴⁰⁴ zu der Tendenz neigen, Zielkonflikte populär zu ignorieren, hat sich zumindest innerhalb der akademischen Philosophie – laut DWORKIN 2011 – ein Pluralismus in der Theorie der Werte paradigmatisch etabliert. Wie zu Beginn des ersten Kapitels mit JOHN RAWLS gezeigt, genügt für die Positionierung im Pluralismus bereits die Annahme, dass mehr soziale Werte oder ethische Ideale „existieren“, als innerhalb eines einzigen gesellschaftlichen Wertesystems realisiert werden können.

Die traditionelle Konfliktlinie in der Theorie der Werte verläuft zwischen Pluralist_innen und Monist_innen entlang der Frage, ob sich letzte Zwecke (seien es solche für das Individuum oder für die Gesellschaft(en)) entweder in einer transitiven Hierarchie denken lassen (Komparabilität oder gar Kommensurabilität) oder ob sie regelmäßig irreduzibel vielschichtig miteinander konfliktieren (Inkommensurabili-

⁴⁰³ Seine Amtsvorgänger Wolfgang Schäuble und Otto Schily standen ihm darin nach meiner Beobachtung um nichts nach, während Thomas de Maizière mit seinem ständigen Appell an den inneren Zusammenhalt zumindest rhetorisch näher siedelt an einem auf die Kräfte der Gemeinschaft gerichteten, perfektionistischen Konzept positiver Freiheit.

⁴⁰⁴ vgl. Fazit, Deliberative Demokratie

tät). Entlang dieser Diskussionslinie ist es in der jüngeren Vergangenheit zu umfangreichen Verwerfungen gekommen – wie sie nach meiner Auffassung in ihrer Feinheit, Raffinesse und Abstraktion nicht typischer für die Analytische Philosophie sein könnten (vgl. meine Ausführungen hierzu in 1.3) –, weshalb an dieser Stelle auch ein Blick auf die Editions-geschichte eines für die weitere Diskussion zentralen Fachbuchs lohnt.

RUTH ELISABETH CHANG veranstaltete als Schülerin u. a. von DEREK PARFIT und KIT FINE im April 1994 zusammen mit zwei weiteren PhD-Studierenden in der Normandie eine große Konferenz auf dem Château de Baffy, deren Ziel der intensive Austausch von bekannten Vertreter_innen⁴⁰⁵ der Praktischen Philosophie mit ebenfalls international exponierten Psycholog_innen und Wirtschaftswissenschaftler_innen über die gemeinsamen Fragen bezüglich Inkommensurabilität und Inkomparabilität war. Die nach der Diskussion überarbeiteten und aufeinander abgestimmten Beiträge der beteiligten Philosoph_innen wurden 1997 von CHANG unter dem Titel „Incommensurability, Incomparability and Practical Reason“ bei Harvard University Press herausgegeben und dem Andenken des gerade verstorbenen SIR ISAIAH BERLIN gewidmet⁴⁰⁶ – und entfalteten einen erheblichen Impact zumindest innerhalb der Analytischen Philosophie im anglophonen Sprachraum. Interessanterweise erhielt die bald darauf berufene Doktorandin CHANG für ihr irreführend mit „Introduction“ überschriebenes Plädoyer einer Tilgung der Inkommensurabilität durch einen *covering value* als Komparabilität mehr Aufmerksamkeit als die von ihr im Buch versammelten Expert_innen.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Changs Einladung nach Frankreich folgten u. a. Ronald Dworkin, Charles Taylor, Steven Lukes, Joseph Raz, Michael Stocker, Cass Sunstein, Elisabeth Anderson und James Griffin.

⁴⁰⁶ Mit Ausnahme von dem aus der Konferenz resultierenden Aufsatz Dworkins, der es Changs Vorwort zufolge vorgezogen hatte „earlier elsewhere“ zu veröffentlichen (siehe Dworkin 1996 – aus dessen Danksagung hervorgeht, dass diese Veröffentlichung in „Philosophy & Public Affairs“ eigentlich nur als Vorabdruck gedacht war). Auch auf Dworkin 1996 gehe ich unten ein.

⁴⁰⁷ Tatsächlich kannibalisiert Chang regelrecht die von ihr herausgegebenen Philosoph_innen, indem sie in dieser extrem kompakten „Introduction“ mit

Für dieses fachliche Aufsehen⁴⁰⁸ sorgte dabei insbesondere der nun mit dem Namen CHANG verbundene Versuch, alle Fälle vermeint-

scharfer Munition und dem parteiischen Ziel, die eigene philosophische Position als überlegene durchzusetzen, gegen ihre prominenten Beiträger_innen vorgeht. Chang verzichtet dabei auf den üblichen Überblick einer Einleitung und spricht selbst aus, dass sie auf diese Weise ihren Vorteil als Herausgeberin, das letzte Wort zu haben, voll ausnutzt. Zum *Inhalt* von Changs Argumentation siehe unten. Dass ich die Art und Weise von Changs Vorgehen als ungewöhnlich darstelle, soll nicht über meinen blanken Neid darauf hinwegtäuschen, dass Changs Introduction auf höchstem technischen Niveau, mit sprachlichem Witz und in einer kompakten Komplexität daherkommt, die durchweg Zeugnis davon ablegt, wie ausgezeichnet ausgebildet Chang ist und dass sie sich über viele Jahre hinweg intensiv mit dieser Thematik befasst und ausgetauscht hat. Tatsächlich handelt es sich bei der Introduction nämlich um die verlustfreie Kompression ihres einige Jahre später erscheinendes PhD-Buchs „Making Comparisons Count“ (dessen für diese Arbeit relevanten Teile ich hier mit Chang 2001, Chang 2002 und Chang 2005 bespreche – von Chang als Zeitschriftenartikel überarbeitete Kapitel, in denen sie Kritik an ihrem Buch bereits erwidert).

⁴⁰⁸ Aus der Fülle der Chang 1997 bejubelnden Reviews in Fachzeitschriften verschiedenster Ausrichtungen verweise ich hier nur exemplarisch auf Sinnott-Armstrong 1999 (Seite 190: „move the debate onto higher levels“), Morton 2000 (Seite 163: „very helpful and clarifying“) und Anwander 2001 (Seite 193: „takes us a long way to a better understanding“). Dabei begutachtet Sinnott-Armstrong 1999 deutlich aus Sichtweise der Inkommensurabilist_innen und spricht am Ende seiner Rezension den „begging the question“-Vorwurf an die technisch hochgerüstete Gegenseite offen aus. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt Anwander 2001, der den Autor_innen des Bandes eine Uneinheitlichkeit bei der Verwendung zentraler Begriffe nachweist und abschließend den Wunsch formuliert, der Fachdiskurs über Inkomparabilität möge sich mit Vorbild Joseph Raz enger am abstrakten Konzept der Unbestimmtheit orientieren und über Gründe statt über Werte geführt werden. Morton 2000 mag dagegen als ein (negatives) Beispiel für die Aufnahme des philosophischen Diskurses in den Wirtschaftswissenschaften gelten: Spätestens im Kontext der Maximierung von Gütern ist Morton sich sicher, dass alle im Band versammelten Philosoph_innen das Wesentliche nicht erfasst haben: „The mistake is to think that if you accept the incomparabilities in preference orderings you are driven away from maximization.“(Seite 166f) Tatsächlich wird ein solcher Blickwinkel (der isoliert Präferenzordnungen betrachtet) im ganzen Buch nicht eingenommen und so offenbart Mortons Bemerkung, dass die Fachdiskurse sich noch zu sehr unterscheiden, als dass übergreifenden Kommunikation zwischen ihnen bereits unmoderiert möglich wäre. Inzwischen, knapp zwei Dekaden nach Erscheinen des Buches, steht davon unberührt allerdings fest: Die Wirkung des von Chang 1997 und ebenso ihres

licher Inkommensurabilität zurückzuführen in solche eindeutiger Komparabilität: „If my claims in this Introduction are correct, common arguments for and putative examples of incomparability rest on mistakes.“⁴⁰⁹ Wie ich im Folgenden ausführe, bewirkt CHANG 1997 diese Beweislast-Umverteilung allein durch eine aufmerksame, ahistorische Begriffsanalyse, die neben den üblichen drei Vergleichskategorien *besser*, *gleich* und *schlechter* eine vierte in den Blick rückt, die CHANG 1997 „on a par“ tauft.

CHANG zufolge lassen sich sämtliche Phänomene von Inkommensurabilität, über die sich vermeintlich sinnvoll sprechen lässt, auf solche der Inkomparabilität zurückführen. Deshalb wolle sie die Diskussion zur Inkomparabilität in den Fokus nehmen, für die sie die Definition “(...) incomparability: two items are incomparable if no positive value relation holds between them”⁴¹⁰ vorschlägt. Demnach seien Werteträger miteinander vergleichbar, wenn eine affirmative Aussage über die “value relation“ zwischen zwei Werten wie in: *x ist ‚besser‘/,netter‘/,grausamer‘ als y* getroffen werden kann.⁴¹¹ Als Komplement stellt CHANG dem die Definition des verbleibenden Terrains als Inkomparabilität gegenüber: „If items are incomparable, nothing affirmative can be said about what value relation holds between them.“⁴¹² Diese Einteilung entspricht dem, was CHANG 1997 als die *Trichotomie-These* bezeichnet, der zufolge sich mit den drei Relationen “besser als/schlechter als/gleich gut” „the logical space of positive value relations of any two items“⁴¹³ erschöpfend darstellen lasse.

dortigen Eintretens für eine vierte Wertevergleichskategorie „Parity“ waren zumindest innerhalb der akademischen Philosophie keine Eintagsfliegen. So handelt beispielsweise Hsieh 2008 Chang 1997 noch als die zentrale Kapazität auf dem Feld der Werteträger-Komparabilität und so untermauert auch Chang eigenhändig ihren Lehrmeinungsführerinnen-Anspruch, zuletzt mit Chang 2012 und Chang 2013.

⁴⁰⁹ Chang 1997, Seite 3

⁴¹⁰ Chang 1997, Seite 4

⁴¹¹ vgl. Chang 1997, Seite 4

⁴¹² Chang 1997, Seite 4

⁴¹³ vgl. Chang 1997, Seite 4

CHANG dagegen ergänzt als weiteren Parameter "Parity": Komplettiert werde die überkommene Standardauffassung nämlich erst durch: „on a par“, Definition: „A given positive value relation may fail to hold between items determinately (it may be false of them) or indeterminately (it may be neither true nor false of them).“⁴¹⁴ Um dies erklären zu können, führt CHANG den Begriff des *covering value* ein:

“Covering values can be oriented toward the good, like generosity and kindness; toward the bad, like dishonor and cruelty; general, like prudence and moral goodness; specific, like tawdriness and pleasingness-to-my-grandmother; intrinsic, like pleasurable and happiness; instrumental, like efficiency; consequentialist, pleasurable of outcome; deontological, like fulfillment of one’s obligations; moral, like courage; prudential, like foresight; aesthetic, like beauty; and so on.”⁴¹⁵

Wie CHANG anmerkt,⁴¹⁶ ist ihr Verständnis von Werten dabei viel weiter als das übliche. Sie habe, begründet CHANG, dabei alle *evaluativen Vergleichbarkeiten* im Sinn, nicht nur die traditionellen „Werte“. Alle Werterelationen existieren für CHANG dabei stets als dreistellige Relationen nach dem Muster: „*x* is better than *y* with respect to *V*, where *V* ranges over values.“⁴¹⁷ Bezüglich *V* (dem *covering value*) unterscheidet CHANG generische (besser, gleich, schlechter) von spezifischen (grausamer, freundlicher, exaltierter) Relationen (plausibel, jedoch ohne auch nur eine Fußnote an G. E. MOORE zu verschwenden⁴¹⁸). Während die *generischen* Werterelationen durch das jeweilige *V*

⁴¹⁴ Chang 1997, Seite 5

⁴¹⁵ Chang 1997, Seite 5

⁴¹⁶ vgl. Chang 1997, Endnote 12 – So sympathisch mir die nüchterne Absicht dahinter erscheint, so entfernt ist Changs Begriffsverwendung jedoch von dem Sinn in dem Berlin, Williams, Nagel oder Crowder von „value“ sprechen. Weiter unten diskutiere ich, wie vereinbar diese Versionen miteinander sind.

⁴¹⁷ Chang 1997, Seite 5

⁴¹⁸ vgl. Chang 1997, Seite 5 – Oder einen anderen Altvorderen, der sich über Gelbsein und Gutsein jene Gedanken gemacht hat, die sich in der grammatikalischen Form des Komparativs bei Chang hier wie just vom Himmel gefallen niederschlagen... Zum inhaltlichen Bezug zu Moore vgl. unten meine Darstellung der Position von Donald Regan.

spezifiziert würden, sei den *spezifischen* die Orientierung am *covering value eingebaut* und könne nach der Form „freundlicher“ äquivalent „besser als im Hinblick auf Freundlichkeit“ aufgelöst werden.⁴¹⁹ Kapital schlägt CHANG dann aus dieser Definition von Werterelationen als entweder generische oder spezifische dreistellige Prädikate durch folgende Analysevorschrift: „Thus, we can dispense with talk of specific value relations in favor of their relativized generic counterparts. ‘Comparison’ and ‘value relation’ shall refer to their generic, positive varieties.“⁴²⁰

Welche Vorstellung CHANG auch immer von einer erkenntnisunabhängigen (Außen-)Welt haben mag, fürs Interieur des Akteurs drängt sich an dieser Stelle ihres Manövers – im Hinblick auf eindeutige „Counterparts“ und die Suggestion, es gebe für alle Werte durchsichtig auslotbare positive wie negative Bereiche – die Schlussfolgerung auf, dass zumindest dieses *harmonisch prästabilisiert* sein muss. Auch wenn CHANG es nicht in diesen Worten artikuliert, scheint ihr ein Bild über die Beschaffenheit der Werte vorzuschweben, als handle es sich um ein riesiges Mischpult in einem Tonstudio und für jeden Wert gäbe es einen Schieberegler, der jeweils linear und bis zu je einem positiven wie negativen fixen Extrem eingestellt werden kann (vielleicht mit programmiertem Einfluss auf die aktuelle Position anderer Regler desselben Mischpults). An dieser Stelle zwingt sich der Eindruck auf, dass der Begriff „Werte“ von CHANG unzureichend geklärt wurde. Nur ein winziger Schritt ist es von hier zu ARISTOTELES’ „Mesotes“-Lehre⁴²¹ – und dann heißt die Währung plötzlich „Tugend“ und nicht

⁴¹⁹ vgl. Chang 1997, Seite 5f

⁴²⁰ Chang 1997, Seite 6

⁴²¹ Taylor 1997 versucht diesen Schritt zu machen, indem er zwischen den von ihm markierten Extremen (entweder mit Habermas oder Rawls kantianisch verkürzten oder mit Nietzsche negierten) ethischen Koordinaten eines aristotelisch ausgemittelten Kurses anpeilt, der sich laut Taylor durch einen überlegenen Sinn für die Wechselfälle des Lebens – konkret für die Spannung zwischen der Vielheit der Ideale und der Einheit der praktischen Handlungssituation – auszeichnet. Ähnlich argumentiert auch Michael Stocker – siehe unten zu Stocker 1990 und Stocker 1997. Weshalb ich diese Strategie und die ihr zugrundeliegende Auffassung von Werten für problematisch halte, diskutiere ich ausführlich im Fazit unter Perfektionismus.

länger „Wert“. Mit dem, worüber CROWDER, NAGEL, WILLIAMS und BERLIN unter der Überschrift „Wertekonflikt“ diskutieren, lässt sich dieses Verständnis von Werten sicher nicht vereinen – und so überrascht es auch nicht, dass CHANG in diesem Text zu völlig anderen Schlüssen kommt als die Genannten. Mit einem Beispiel versucht CHANG die jenseits ihrer Definition verbleibende Kontextualität und das in einigen Fällen teilweise Implizite dieser Wertevergleiche zu illustrieren – und erregt dabei zudem einen ganz anderen Verdacht (s. u.). CHANGs Beispiel lautet:

“A bold claim that philosophy is better than pushpin, for example, cannot be fully understood without reference to some respect in terms of which the claim is made. Philosophy may be better in terms of gaining a kind of understanding or intrinsic worthwhileness but worse in terms of relaxation or developing hand-eye coordination.”⁴²²

Der ganz andere Verdacht besteht in der bislang unzureichend begründeten Vermutung, dass CHANG ihre Vorstellung von Wertevergleichen im Allgemeinen sehr analog zu diesem instrumentellen Anwendungsfall konstruiert, wie wir es von der Diskussion der Zweck-Mittel-Rationalität her kennen. Sollte sich der Verdacht erhärten, ist die Analogie zwischen dem Zielkonflikt (Werte-Inkomparabilität oder – Inkommensurabilität) auf der einen Seite und der (instrumentellen) Klugheit auf der anderen Seite keine; aus dem Grund, dass CHANG (bislang) das Argument schuldig bleibt, weshalb in den vermeintlich analogen Entscheidungssituationen ein vergleichbares Konfliktpotenzial in Bezug auf die Art des Konflikts bestehen sollte. CHANGs durch diese Überlegungen angereicherte Definition von Inkomparabilität lautet dann: „[T]wo items are incomparable with respect to a covering value if, for every positive value relation relativized to that covering value, it is not true that it holds between them.“⁴²³

Es sieht für mich nicht danach aus, als seien Werte selbst geeignete Kandidaten für die von CHANG genannten Items – denn diese werden

⁴²² Chang 1997, Seite 6

⁴²³ Chang 1997, Seite 6

stets entlang vermeintlich Theorie-/Stil-/Haltung-/Habitus-unabhängig verstehbarer Werte vermessen. Alles andere als paradigmatisch ist diese in der Definition eingebettete Vorstellung von Vergleichen für alle jene Fälle, die beispielsweise ISIAH BERLIN unter seiner Inkompatibilitätsüberschrift behandelt. Dort geht es ihm, um meine Kritik an CHANGs Definition auch noch positiv zu formulieren, nämlich u. a. um Fälle, in denen ein Handelnder in einer spezifischen Situation seine Handlungsoptionen (sei es im Hinblick auf Absicht oder Folge) unter dem Gesichtspunkt von aktual konkurrierenden oder gar widerstreitenden Handlungsanforderungen durch verschiedene Ideale/letzte Zwecke zu beurteilen/abzuwägen versucht und denen er jeweils einzeln nachzukommen (wenngleich mitunter motivational unzureichend) geneigt wäre, dies aber nicht beides zugleich berücksichtigen kann, da sich die synchronen und unterschiedlichen Werten verpflichteten Anforderungen zumindest situativ wechselseitig ausschließen. Es geht also – anders als CHANGs allgemeinere Analyse von Vergleichbarkeit im Lichte der praktischen Vernunft – einer BERLINanischen Sichtweise von Inkommensurabilität um nur ein „Item“ (Handlung mit Folgen und Absichten unter gegebener Situationsbeschreibung in 1.- oder 3.-Person-Singular-Sichtweise⁴⁴) und mehrere, unterscheidbare letzte Zwecke. Von daher ist zu

⁴⁴ Die Notwendigkeit der Beschreibung weist meiner Einschätzung zufolge auf die häufig übersehene und doch riesengroße *Varianz* bei der Beurteilung jedweder Situation hin. Denn: Je nach *Fantasie* (des Akteurs in der 1. Person multipliziert mit der des Beurteilenden mit der 3. Person) im Hinblick auf einerseits mögliche Handlungsalternativen und auch andererseits auf die Interpretation der Bedeutung einer Handlung (z. B. symbolische Handlungen, Gesten des Trotzes, das weite Feld des Irrationalen usw.) kann eine andere Schlussfolgerung (als wie ‚frei‘/, ‚konsequent‘/, ‚originell‘/, ‚authentisch‘/, ‚absurd‘/... die fragliche Handlung zu bewerten ist) angemessen erscheinen. (Und das Volumen dieser Varianzen erscheint mir spätestens in der 3.-Person-Singular-Sicht nur mit „unabzählbar unendlich“ quantifizierbar zu sein und lässt sich in der 1. Person durch Reichtum an Bildung und Kultur steigern (im Sinne von persönlicher, situativer Souveränität – natürlich nicht losgelöst von sozialen Limitationen (oder Privilegien) wie sie Bourdieu mit dem Habitusbegriff oder Luhmann mit der Exklusion beschreiben).) Dieses der *Originalität* von Handelnden und Beurteilenden erwachsene Quäntchen von Beliebigkeit/Arbitrarität/Subjektivität/Relativität blenden dagegen akkurat mit geistigem Lineal und Zirkel Ausgestattete (wie Chang) in ihren uneingestanden kontrafaktischen Analysen gerne klammheimlich aus – mit großem Nutzen für die

bezweifeln, dass CHANGs formal möglicherweise stimmige Analyse allgemeiner Inkomparabilität irgendeinen Aufschluss über die Stichhaltigkeit von BERLINS stets nur impliziten und nie kohärent ausformulierten Konzeption der Inkommensurabilität bringen kann (so sehr CHANG dies zu Beginn ihrer „Introduction“ zu verstehen gibt).

Der Vergleich von Äpfeln und Birnen: Dass CHANGs Versuch des Zurückweisens von Inkomparabilität auf Ebene des Formalen schön funktioniert, ohne der von BERLIN bearbeiteten Fallgruppe Substantielles beifügen zu können, zeigt auch folgende Reihe von CHANGs Beispielen, die die Rolle der Relativierung eines Vergleichs durch bestimmte *covering values* thematisieren:

“(...) items as different as ‘apples and oranges’ or ‘chalk and cheese’. (...) Once these questions are relativized to a covering value, comparison is no longer elusive: cheese is better than chalk with respect to goodness as a housewarming gift, and oranges are better than apples with respect to preventing scurvy.”⁴²⁵

Dabei ist CHANG nicht bereit einzugestehen, dass die von ihr vorgeschlagene und im – gegebenen, benannten und so fokussierten – Kontext sinnvolle Relativierung gemäß eines *covering value* einer *Setzung* entspricht.⁴²⁶ BERLINS Fälle spielen dagegen *vor* dieser Setzung! Verstanden werden kann das hervorgehobene ‚vor‘ sowohl zeitlich als auch logisch: Der propositionale Gehalt meiner kritischen Einwendung gegen CHANG lässt sich in der Frage formulieren: *Woher* kommt die Information, welcher *covering value* im konkreten Entscheidungsfall

Analysemöglichkeit und unbestimmtem Schaden für deren Stichhaltigkeit, denn andernfalls müsste man sich eingestehen, dass Vergleiche generell in einem noch stärkeren Ausmaß, als von Chang zugestanden, relativ sind und immer das Potenzial zu ihrer eigenen Inflation in sich tragen (so verhält sich „besser als“ *jeweils* relativ zu gestern, arbeitslos, Lottogewinn, seine Schwester, Tod, Massenmord, Familienschande, Zahnpasta auf Krawatte, die Shoah, demenz, Bio-Terrorismus, der Kleidungsstil von Renate Künast uvam.).

⁴²⁵ Chang 1997, Seite 6

⁴²⁶ vgl. hierzu unten meine Diskussion von Changs Vorschlag der zahlreichen „nameless V“, in der ich das Beispiel „goodness as a housewarming gift“ aufgreife.

für einen handlungsmotivierenden Vergleich als *die* relevante Basis herangezogen werden soll?

Falls CHANG hierauf eine unproblematische Antwort parat hat, dann muss sie von einer Art prästabilisierten Harmonie aller letzten Zwecke von vornherein ausgehen und kann somit BERLINS Grundanliegen im Objektiven Pluralismus gar nicht in den Blick bekommen. CHANG zeigt mit ihren Beispielen allerdings nur, dass es (Existenzquantor) Kriterien geben kann, nach denen der Vergleich zwischen Items sinnvoll bewältigt werden kann. Um BERLINS Probleme zu lösen, müsste sie dagegen zeigen, dass es (Allquantor) in allen Fällen immer in relevanter Hinsicht hilfreiche Kriterien und *feststehende covering values* gibt. Dazu reicht es nicht: Wenn die Anforderungen von Freiheit und Sicherheit im Konkreten konfliktieren, kann man zwar vielleicht mit CHANG zeigen, dass sich die jeweils resultierenden Handlungsanweisungen sehr gut z. B. unter Gesichtspunkten eines *covering value* wie Effizienz oder wie Schnelligkeit miteinander vergleichen lassen. Am für BERLIN relevanten Konflikt ändert diese neue Betrachtungsweise jedoch gar nichts.

CHANG sieht den Punkt jedoch anders und hält auch bei ELISABETH ANDERSONS Fall der vermeintlich inkommensurablen Kriterienkataloge von „genius vs. gentleman“ oder bei der Konkurrenz zum Beispiel von Samurai-Ehrenkodex versus Protestantische Arbeitsethik an ihrem Vorschlag fest. Nach CHANG gibt es nämlich nur zwei Arten zu verneinen, dass Ehrenkodex und Arbeitsethik im Hinblick auf einen *covering value* wie „goodness as a moral code“ vergleichbar sind: Entweder wird dadurch die Nichtexistenz eines *covering values* behauptet oder aber die Existenzbehauptung eines *covering value* bei Ablehnung der Vorstellung einer Vergleichbarkeit der intrinsischen Werte im Hinblick auf diesen *covering value* ausgesprochen.⁴²⁷

⁴²⁷ Etwas irritierend bezüglich Changs Ausgangsdefinition ist dieses Beispiel vom Vergleich konkurrierender Ethiken deshalb, weil sich Chang 1997 konkret auf die Vergleichbarkeit von Trägern von Werten bezieht und den nackten Vergleich abstrakter Werte ausgeschlossen sehen will. In Chang 2002 versucht sie diesen Ausschluss offenbar zu korrigieren, wenn sie halb metaphorisch auf eine Analogie zu Type und Token zurückgreifend „token goods“ „types of good“ (Seite 56)

Während Ersteres laut CHANG gar keine Position der Inkomparabilität darstelle, da sich ohne *covering value* (positive oder negative Relation) gar nichts bewerten lasse, bringe das Zweite eine Position der Inkomparabilität zum Ausdruck, die sich aber nicht leicht aufrechterhalten lasse.⁴²⁸

So interessant manche Implikationen der erörterten Fragen für die Metaphysik sein mögen, so sehr interessiert CHANG selbst aber nur Inkomparabilität im Kontext der praktischen Vernunft, konkret: um die Möglichkeit der gerechtfertigten Wahl zu analysieren.⁴²⁹ Dort gelte: „Every choice situation is governed by some value. Call this the *choice value*. The choice value is, roughly, ‘what matters’ in the choice situation.“⁴³⁰ CHANG 1997 versucht die häufigsten Argumente für Inkommensurabilität auf Missverständnisse zurückzuführen. Ernst zu nehmen sind nach CHANGs Dafürhalten allein die Pro-Argumente der „rationalen Unlösbarkeit von Konflikten“, der „multiplen Rankings“ und der „kleinen Verbesserung“.⁴³¹ Auf die erstgenannte Rationalitätsproblematik gehe ich im folgenden Abschnitt genau ein, hier genügt es zu erläutern, weshalb es für CHANG nicht schlüssig erscheint, dass diese Überlegung den Schluss nahelegen könne, unsere Entscheidungssituationen seien mitunter durch Inkommensurabilität zu beschreiben.

gegenüberstellt.

⁴²⁸ vgl. Chang 1997, Seite 7

⁴²⁹ vgl. Chang 1997, Seite 7

⁴³⁰ Chang 1997, Seite 7; Hervorhebung im Original. Oder anders ausgedrückt: “The choice value helps to determine what justifies choice in that situation.” (Chang 1997, Seite 8)

⁴³¹ vgl. Chang 1997, Seiten 21-5. In Chang 2001 fasst sie auf Seiten 667f mit Verweis auf eine Arbeit von Ronald de Sousa von 1974 das Argument der kleinen Verbesserungen in diese kompakte Formel: „if (1) A is neither nor worse than B (with respect to V), (2) A+ is better than A (with respect to V), and (3) A+ is not better than B (with respect to V), then (4) A and B are not related by any of the standard trichotomy relations (relativised to V).“ – Dieses *Small-Improvement*-Argument wird bis heute sehr kontrovers debattiert. Während sich Chang gegen Broome stellt, findet sie Unterstützung beispielsweise durch Gustafsson 2013, der Chang auf phänomenologischer Ebene mit ihren „Mozart better than Michelangelo“-Beispielen recht gibt, auf logischer Ebene aber eine deutlichere Trennung zwischen den relevanten Fallgruppen „superhard“ und „borderline“ einfordert.

Der Grund dafür besteht darin, dass für CHANG für jeden Vergleich von vornherein feststeht, welches der *relevante covering value* ist, nach dem in einem rationalen (d. h. für CHANG: die strikte Transitivität von Werten beachtenden⁴³²) Prozess zwischen Werten verglichen wird. Bei Abwägungsprozessen aus dem menschlichen Alltag, wie sie für BERLINS Praktische Philosophie relevant sind, herrschen allerdings nicht diese Laborbedingungen vor, unter denen den Situationen (offensichtlich) eingeschrieben (von wem?) ist, im Hinblick auf welches Gut bzw. welches Ideal bzw. welchen Zweck eine Abwägung zu erfolgen habe. Das Problem der multiplen Rankings löst CHANG 1997 durch einen Verweis auf die von ihr eingeführte „forth relation“ auf – auf die ich im Folgenden genauer eingehe, ohne hier zu verschweigen, dass es sich um eine klassische Ad-hoc-Modifikation handelt. Konkret besteht die vierte Vergleichsrelation für CHANG in der Überlagerung von zwei artverschiedenen Kriterien:

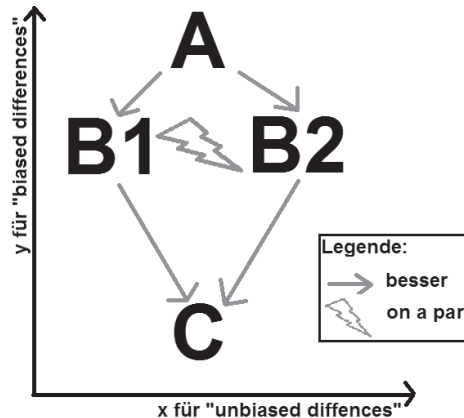
“The core idea of parity can be approached by focusing on the idea of an *evaluative difference* with respect to a covering value. Where there is some evaluative difference between items, that difference is (1) *zero* or *nonzero*, and *biased* or *unbiased*. A difference is zero if it does not have extent. A difference is biased if it favors one item and, correspondingly, disfavors the other.”⁴³³

Durch die Korrelation dieser vier Werte möchte CHANG nun den (in ihren eigenen Begriffen) „logischen Raum“, der für Vergleiche zur Verfügung stehe, „ausreizen“. Mit dem Beispiel, dass zwischen London und Glasgow 345 Flugmeilen lägen und nicht etwa: 345 *nördliche* Flugmeilen, versucht CHANG eine Intuition dafür zu stärken, dass wir zwischen „biased differences“ und „unbiased differences“ im Allgemeinen

⁴³² vgl. Chang 1997, Seite 25 – Übrigens beleuchtet den Kontext der Transitivität bereits Raz 1986: „The test of incommensurability is failure of transitivity.“ (Seite 325 – vgl. ebenso Anderson 1993.) Einig sind sich Chang 1997 und Raz 1986 allerdings keineswegs in der Auslegung dieser Transitivität, was sich in Changs Parity und Raz Konzept von frei wählender Rationalität äußert, s. u.

⁴³³ Chang 1997, Seite 26; Hervorhebungen original

gut zu unterscheiden wüssten (Flugmeilen stehen hier also für Exemplare der Gattung „unbiased differences“). Aus diesem paradigmatischen Fall ergibt sich mit CHANG 1997 dann für die Inkommensurabilität modellhaft diese neue Konstellation namens *Parity*:



Tafel d) „on a par“-Modell der Komparabilität nach Chang 1997, Seite 27 (eigene Darstellung)

Erläuterung: Alle in meinem Schaubild durch Verbindungen dargestellten Abstände zwischen den mit Buchstaben verorteten Werten bedeuten nach CHANGs Lesart eine (sei es metrisch präzise erfassbare (im Sinne von nominal skalierbar) oder sei es nur eine ordinale Reihenfolge wiedergebende) Unterscheidung. Auch zwischen den zunächst inkomparabel erscheinenden Werten „B1“ und „B2“ gibt es für CHANG einen Vergleich namens „Parity“ – messbar nur auf der „unbiased differences“ erfassenden x-Achse.

Interpretation: CHANGs Lösung, unbiased und biased differences unterschiedlichen Achsen zuzuweisen, bedeutet meinem Verständnis zufolge nicht weniger, als eine *mehrdimensionale Syntax* für Werte einzuführen (ein Verfahren, welches mich an die mathematische Konstruktion komplexer Zahlen erinnert). CHANG 1997 glaubt auf diese Weise die vermeintlich substantielle Inkommensurabilität auf eine rein formale Problematik zurückführen zu können, für die sie den Begriff „Noncomparability“ vorschlägt. Unklar dabei bleibt mir aber, mithilfe

welcher *Semantik* sie diese neu geschaffene Syntax untermauern möchte – was also in unseren Abwägungsprozessen ihnen entsprechen und wie sie Klärung für bislang als inkomparabel Beschriebenes stiften soll.⁴³⁴ (Aus diesem Grund habe ich oben von „ad hoc“ gesprochen.) Ich vermute, dass CHANG aus der Defensive heraus zu solchen intuitiv nicht plausibel erscheinenden Konzeptionen bereit ist, weil sie ihr Konzept praktischer Rationalität durch die von der Inkomparabilität heraufbeschworenen Aporien sonst infrage gestellt sehen müsste.⁴³⁵ CHANGs Definition der neuen Kategorie „Parity“ ist dabei eine Art Aussonderungsaxiom, um an ihrer Vorstellung von praktischer Rationalität unverändert festhalten zu können. CHANG übersieht die beiden unterschiedlichen Möglichkeiten der Bewertung eines indifferenten Vergleichs. So kann „gleich gut“ entweder gelesen werden als entweder „prima, dann kann ich nichts falsch machen, jede Entscheidung/Haltung/Handlung ist richtig“ oder als (wie sinngemäß u. a. NAGEL 1979 betont) „einem Ziel/Ideal/Wert gleicher Wichtigkeit kann ich beim Verfolgen eines anderen nicht entsprechen, womit ich einerseits mich nicht so korrekt verhalten kann, wie ich es für mich möchte, und ich andererseits sogar anderen Akteuren gegenüber Gründe schuldig bleibe, weshalb ich mich nicht (zu ihren Gunsten) gerade andersherum verhalten habe, handelt es sich doch um gleichwertige Alternativen“. Es ist gerade die zweite Interpretation des „equally good“, auf das Philosoph_innen mit ihren Überlegungen zu Inkommensurabilität abzielen und das CHANG 1997 nicht in ihre Betrachtung einbezieht.

*

⁴³⁴ Ich stimme in dieser Bewertung überein mit Walter Sinnott-Armstrong: “It is not clear how to apply this picture in many cases. What is the horizontal line when alternatives differ in various ways? Moreover, even if the horizontal line is a kind of comparison, it is not a kind that could give a reason to choose or prefer B_1 over B_2 , so choice is no more intelligible when alternatives are on a par than when they are incomparable.” (Sinnott-Armstrong 1999, Seite 191)

⁴³⁵ Explizit formuliert ein solches Motiv Donald Regan: „Choice is based on reasons. (...) Where there is no adequate reason for preference, there can be no real choice.“ (Regan 1997, Seite 144) Den für Wahlentscheidungen relevanten Kontext der Rationalität betrachte ich ausführlich im Folgeabsatz.

Ihrem Vokabular nach zu urteilen, muss CHANG einer Variante des Realismus der Werte anhängen; sie betont wiederkehrend ihre *Existenz* und behauptet am Ende der „Introduction“ sogar die Existenz unglaublich vieler, typischerweise *namenloser* Werte, die sich für jeden potenziellen Vergleich als passender *covering value* anbieten.⁴³⁶ Für mich scheint an dieser Stelle nicht nur erneut die erwähnte prä-stabilisierte Harmonie durch – sondern ich halte (als Nominalist) diese Argumentationsweise für unredlich: Erinnern wir uns an CHANGs Beispiel für einen *covering value* wie „goodness as a housewarming gift“. Wenn ich nun gegenargumentierte, dass ich meine Schwiegereltern an einem warmen Sommertag in ihrem Neubau besuchte, die noch keinen Kühlschrank (für den Käse) hätten, aber dem von Hand auf heimischen Buchenholz gebrannten Kalk für die Bodenplatte ihrer noch anzulegenden Veranda einen hohen ideellen Wert beimessen würden, müsste CHANG an dieser Stelle dank ihrer nameless-V-Konstruktion nicht zugestehen, dass sie sich mit dem Kalk/Käse-Mitbringsel-Beispiel vertan hat, sondern könnte willkürlich auf einen anderen namenlosen Wert als die eigentlich für diesen konkreten Fall zuständige Kategorie verweisen und vielleicht taufen als „goodness as a housewarming gift at a nearly finished construction site on a summerday“. Meiner Ansicht nach verrennt sich CHANG mit ihrem Vorschlag völlig (und zwar in einer für DEREK PARFIT, der selbst ebenfalls für alle möglichen Fälle mit einem starren System gerüstet sein will, gefälligen Weise), weil sie auf ein bestimmtes Element praktischer Vernunft abzielt (titelgebend ist es bei CHANG eine auf durchgängiger Transitivität beruhende Vergleichbarkeit – „Making Comparison Count“), der übrige Aspekte der identischen Einrichtung dann zum Opfer fallen müssen. (Ich argumentiere hier gegen die Anti-Inkommensurabilistin CHANG also ganz analog zu TAYLOR und WILLIAMS im vorangegangenen Absatz gegen Monisten aus dem Lager KANTs oder der Utilitaristen.⁴³⁷) Fazit: Wer den historisch kontingenten

⁴³⁶ vgl. Chang 1997, Seite 32 – In ihrer Abwegigkeit hat die Vorstellung der unzähligen auf ihren Einsatz wartenden Werte etwas Poetisches: Der Türhüter von Josef K. ist im Proceß ebenfalls allein für Josef K. da.

⁴³⁷ Fairer Weise muss ich einräumen, dass ich mich hier hinsichtlich Berlins eigenem

Wuchs aller Intuitionen, Verfahren und Werte anerkennt, wird diese im Gegensatz zu CHANG weder prästabilisiert beschreiben noch durch ein zurechtstutzendes Vereinheitlichungsverfahren zu bereinigen versuchen (zumindest nicht in der Ethik – gefragt sind dann eher gerechte Verfahren für den politischen Vollzug, wie wir sie von RAWLS oder HABERMAS empfohlen bekommen haben).

In ihrer skeptischen Haltung gegenüber Inkommensurabilität schloss CHANG in gewisser Weise an JAMES GRIFFIN an, der schon 1977⁴³⁸ der Frage nachgegangen war, ob Werte sinnvoll als inkommensurabel gefügt vorstellbar seien. Bereits GRIFFIN 1977 setzt sich mit ISAIAH BERLIN, NOEL ANNAN, STUART HAMPSHIRE und BERNARD WILLIAMS auseinander, deren liberale Kommentare zu den Einflüssen eines utilitaristischen Denkens auf MCNAMARAS Kriegsführung in Vietnam JAMES GRIFFIN (noch Jahre nach Kriegsende) als überzogen zurückzuweisen versucht.⁴³⁹ GRIFFIN 1977 zufolge sei die Rationalität der US-Außenpolitik dieser Ära eher durch geopolitische Interessen wie den Erhalt großer Märkte der „freien Welt“ und Vorteile gegenüber dem kommunistischen Block motiviert gewesen: „But this thought is more normally called ‚pursuit of national interest‘ or, more simply, ‚selfishness‘. It saw the light of day before utilitarianism.“⁴⁴⁰ In puncto Inkommensurabilität mahnt GRIFFIN 1977 ebenfalls zu einem differenzierteren Umgang mit philosophischen Begriffen: Einerseits („loose sense“) würde das Nicht-Vorhandensein einer klaren, auf einer

Verständnis von Werten in dieser Argumentation bereits wieder auf nominalistisch-pragmatischem Pfad in einer rational-ironistischen Rekonstruktion befinde. Denn Berlin hatte (beispielsweise in „My Intellectual Path“) zu Protokoll gegeben, dass er an eine endliche Anzahl von fixen Idealen (offenbar kulturübergreifend) glaubte, deren Zahl er mit vielleicht 74, vielleicht 126 taxierte. (vgl. Berlin 2000, Seite 12) Während ich hier also gegen Chang argumentiere, moduliere ich auch ein Stück weit Berlins eigene Ausgangsgründe.

⁴³⁸ übrigens auch schon in Abstimmung mit Derek Parfit, wie der vorangestellten Danksagung des Textes zu entnehmen ist.

⁴³⁹ vgl. Griffin 1977, Seite 39f – Natürlich geht es James Griffin hierbei um deren aller mehr oder minder expliziten Hinweis, dass sich nicht alle Werte in Utilitarismus-konformer Weise als „cost-benefit-analysis, game-theory, and system analysis“ (Seite 40) aufrechnen ließen.

⁴⁴⁰ Griffin 1977, Seite 42

quantifizierenden Basis beruhenden Rangordnung behauptet,⁴⁴¹ andererseits („stricter sense“) lediglich, dass der Ausgleich des Verlustes nicht realisierter Werte durch die Realisierung eines anderen in manchen Ausnahmesituationen den „computational approach“ zum Zusammenbruch bringe.⁴⁴² Als extremste, dritte Lesart der Inkommensurabilität führt GRIFFIN 1977 dann noch die Unmöglichkeit einer arithmetischen Lösung für einen Wertekonflikt an, die der Nicht-Existenz einer gemeinsamen Skala geschuldet sei. Darauf sei die beste Antwort, eine solche Skala vorzuführen⁴⁴³:

“If a certain occurrence affects n people, measure how far from indifference A’s, B’s, etc., desires are that it happens, and how far from indifference C’s, D’s, etc. desires are that it does not; then determine whether their desires, when added, are positive or negative.”⁴⁴⁴

GRIFFIN selbst hält seinen (kollektivistischen und von Aggregierbarkeit ausgehenden) Algorithmus zwar nur für einen “rapid sketch” – traut ihm aber spätestens in Kombination mit einem „PARETO test of social change“ zu, dass er Konflikte sowohl von einzelnen Individuen (z. B. Neuanschaffung Wasserboiler: + Bequemlichkeit; – Schönheit) als auch

⁴⁴¹ Griffin 1977, Seite 43f – Griffin versucht dem ein Konzept von aufrechenbaren Basis-Präferenzen entgegenzuhalten. Nach diesem unterscheidet Griffin, dass die Befriedigung aus erfüllten Präferenzen zwar einheitlich quantifizierbar seien – die Nützlichkeit von Handlungen jedoch in derselben Weise wie bei Werten inkommensurabel sein könnten.

⁴⁴² So würde man auch nicht für eine beliebig große Menge Nachtisch der Amputation seiner Extremitäten zustimmen, lautet Griffins (bei Laurence Tribe geborgtes) Beispiel für diese von ihm als exotisch angesehene Fallgruppe – vgl. Seite 44. Tatsächlich bemüht sich Griffin auch dagegen an zu plausibilisieren – mit Pudding für 50-fache Lebenszeit oder zwei seiner Finger für den richtigen Rotwein. Er weiß wohl, dass das nicht wirklich überzeugt – es geht ihm aber darum, sagen zu können, dass es so klar und eindeutig auch nicht ist, wie das Beispiel nahelegt.

⁴⁴³ Die Strategie ist identisch mit Dworkin 2011 (vgl. Kapitel 2.3), nur hier erfreulich knapper und mit utilitaristischem Anstrich.

⁴⁴⁴ Griffin 1977, Seite 48 – Zum Begriff des *desire* hier und im Folgenden siehe Kapitel 1.1 für Berlins Ausführungen zum Rückzug in die innere Zittadelle sowie meine Ausführungen dort zur handlungstheoretischen Peripherie mit Frankfurt, Raz und Lehrer.

von mehreren (z. B. Neuanschaffung Wasserboiler in Zweipersonenhaushalt aus GRIFFINs Vorstellungswelt: – leichte Verschandelung des Reichs der Hausfrau; + großer Komfort für den Hausherrn) ohne Spielraum für Inkommensurabilität auflösen kann. An der Diskussion über Inkommensurabilität am Beispiel der Ausrottung einer Tierart wird dann aber deutlich, dass für GRIFFIN 1977 „incommensurable values“ untrennbar verkettet sind mit *intrinsischen* Werten, die bei GRIFFIN nur durch Gott oder irgendeine Heiligkeit einen (für ihn ebenso wie für mich unsinnigen) Sonderstatus gegenüber einer anderen Gruppe von Utilitarismus-konformerem Werten (die nur „gut für uns/mich“ sind) erhalten.

Zwanzig Jahre später ist JAMES GRIFFIN dagegen gar nicht mehr motiviert, Probleme der Inkommensurabilität ganz wegzuerklären oder kleinzureden. Zwar appelliert GRIFFIN in CHANG 1997 an die Philosophie, sich bezüglich der Probleme der Inkommensurabilität eingehender mit der Natur menschlicher Akteure auseinanderzusetzen,⁴⁴⁵ wohl in der Hoffnung auf ein höheres Maß an Einheitlichkeit. Er sagt aber deutlich, dass es keine Garantie für Vergleichbarkeit geben könne. Vielmehr sei unser moralisches Handeln auf unterschiedliche Kriterien hin ausgerichtet (wie Nützlichkeit oder Rechte) und es könne auch schwierige Fälle geben, „in which we find ourselves more painfully suspended somewhere in the middle between two norms“⁴⁴⁶ oder gelegentlich sogar gänzlich auswegslos zwischen „incomparable moral norms and there will be no resources in any human repertoire to resolve the conflict“⁴⁴⁷.

Einen echten Wertekomparabilisten im scharfen Kontrast zum sich zumindest im Spätwerk quasi-BERLINianisch positionierenden GRIFFIN gibt DONALD REGAN. REGAN 1997 behauptet „the complete comparability of values“⁴⁴⁸, die er als durchgängige Vergleichbarkeit des

⁴⁴⁵ vgl. Griffin 1997, Seite 48 – Weshalb mir gerade dieser Fingerzeig in einen Irrweg zu weisen scheint, erläutere ich in Kapitel 2.6 unter dem Stichwort Essentialismus.

⁴⁴⁶ vgl. Griffin 1997, Seite 51

⁴⁴⁷ vgl. Griffin 1997, Seite 51

⁴⁴⁸ Regan 1997, Seite 129

Gutseins (in G. E. MOORES Sinne⁴⁴⁹) aller Items (Gegenstände, Erfahrungen, Zustände, „whatever“) mit den einzig zulässigen Resultaten besser, schlechter und exakt gleich definiert.⁴⁵⁰ Damit positioniert sich REGAN als Vertreter der Trichotomie-These des Vergleichs, wie sie CHANG 1997 skizziert (und um die zusätzliche Dimension „Parity“ zu erweitern versucht hat). Eine so klare und einfache Konzeption, wie sie REGAN hier zu verteidigen sucht, hat natürlich einen hohen Reiz für alle, die auf eine schlichte und einfach zu modellierende Konzeption von praktischer Rationalität hoffen (beispielsweise durch den generellen Ausschluss von Intransitivität in den Präferenzen eines „rationalen Akteurs“ – wie es hier sowohl bei MORTON 2000 und bei GRIFFIN 1977 als Motiv von Ökonom_innen und Spieltheoretiker_innen angeklungen ist).

REGAN 1997 argumentiert für seine Spielart der Trichotomie-These damit, (1) dass die völlige Vergleichbarkeit sich besser als Inkomparabilität mit unseren übrigen Vorstellung von den Möglichkeiten des Vergleichens füge, (2) dass zudem unsere Vorstellung des Gründeleiteten Handelns mit seiner These eher in Einklang stehe und zuletzt (3) dass die Wahl zwischen inkommensurablen Gütern dem Handelnden nicht verständlich werden kann.⁴⁵¹

Für (1) versucht REGAN 1997 damit zu werben, dass es, wenn es überhaupt Fälle sinnvollen Vergleichens gäbe (woran keiner der Beiträger_innen zu CHANG 1997 zweifelte), weiterhin die Frage sei, ob das Vergleichen überhaupt zu begrenzen sei:

“So if *some* comparisons are possible between particular lives-as-a-clarinetist and particular lives-as-a-corporate-lawyer, and if the scales of value within each type of value are indefinitely fine-grained, why should it not be possible in principle, however difficult in practice, to make indefinitely fine-grained

⁴⁴⁹ Für Regan zentral bei dieser Etikettierung ist Moores Kategorisierung des Guten als „unanalysable, nonnatural“ (Seite 131) ebenso wie die (aus dem Vorwort der *Principia Ethica* stammende) Gleichsetzung von „good“ mit „ought to be“ (Seite 131).

⁴⁵⁰ vgl. Regan 1997, Seite 129

⁴⁵¹ vgl. Regan 1997, Seite 130

comparisons between the two types of lives, so that any life-as-a-clarinetist and any life-as-a-corporate-lawyer are comparable?”⁴⁵²

REGAN 1997 versucht eine Intuition dafür zu stärken, dass es Ansatzpunkte für Vergleiche gibt – und dass nur aus dem Vorhandensein von „hard choices“ keine Indizien für eine vermeintliche Inkomparabilität gezogen werden können. REGANs Argument (2) funktioniert, indem er Gründe auf Motive zurückführt und diese mit Werten gleichsetzt, sodass er behaupten kann: „When motives conflict, one or the other prevails (except in the case where they are of exactly equal strength). It is the connection between value and (ideal) motivation that shows that values must be comparable.“⁴⁵³ Mich überzeugt auch dieses Argument nicht: Selbst wenn man REGAN schenkt, dass seine Theorie eines idealen Akteurs Aussagekraft besitzen könnte und ihm zudem seine vermögenspsychologischen Verquickungen durchgehen lässt, bleibt immer noch der eingeklammerte Fall gleichstarker Motive zu unterschiedlichen Handlungsalternativen interpretationsoffen für eine inkommensurabilistische Lesart: Die widerstrebenden Motive mögen an unterschiedlichen, widerstreitenden, gleichberechtigten Idealen orientiert sein und können durch keinen noch so gut informierten Deliberationsprozess einer einzigen eindeutigen rationalen Wahl zugeführt werden. In seinem Argument (3) versucht REGAN zu verstehen zu geben, dass die Inkomparabilist_innen (zumindest vom Schlage RAZ’) mit einem Konzept der „wants“ als Motive operieren müssen, die für eine „reason-grounded“⁴⁵⁴ Manier der Deliberation nicht kompatibel sind.

Was REGAN in seinem differenzierten und lesenswerten Beitrag als seine „Arbeitshypothese“ ausgibt (inzwischen betonend, dass für ihn auf dem gesamten Terrain nichts Offensichtliches vorzufinden sei),

⁴⁵² Regan 1997, Seite 135f; Hervorhebung original – Zur Reaktion von Josef Raz, dessen Beispiel Donald Regan hier zu pervertieren sucht, siehe unten, wo auch ich eine Bewertung dieses Arguments vorschlage.

⁴⁵³ Regan 1997, Seite 141

⁴⁵⁴ Regan 1997, Seite 150

hat seit Erscheinen von CHANG 1997 in der Analytischen Philosophie viel Anklang gefunden und eine ganze Reihe von Versuchen der Weiterentwicklung veranlasst. Besonders erwähnenswert erscheint mir in diesem Kontext der 2008 erschienene Text „The Impossibility of Incommensurable Values“ von CHRIS KELLY, weil er weit über REGAN 1997 hinausgeht und sich doch identischer Intuitionen bedient. KELLY versteht die Debatte um Inkommensurabilität als einen Schauplatz der Auseinandersetzung von Pluralist_innen (pro) und Konsequentialist_innen (contra), denen es jeweils im Kern um andere Angelegenheiten als die Vergleichbarkeit von Werten geht.⁴⁵⁵ Tatsächlich sei es auch unmöglich, die Inkommensurabilität von Werten zu behaupten, wie KELLY mit einem „a priori argument“ zu zeigen versucht.

Auch KELLY 2008 setzt in der Argumentation bei einer Verketten von Wert und Motiv ein – noch enger als REGAN 2008 will KELLY aber den Wert direkt mit dem „desire“ verknüpfen und behauptet, dass die Stärke eines *desires* die Grundlage für eine strikte Metrik der Werte bereitstellen könne.⁴⁵⁶ Um die Position des Inkommensurabilismus zu demontieren, stellt KELLY 2008 dessen Grundanliegen als Analogon von „A und B sind schnell, aber sogar mit dem exakten Wissen ob der Geschwindigkeit von A und B, wird man nie festlegen können, wer schneller ist“.⁴⁵⁷

KELLY hält (anders als GRIFFIN und REGAN) eine solche Position für offensichtlich absurd und erklärt, dass das Wissen der genauen „Magnitude“ eines Wertes stets alle nötigen Kriterien für einen eindeutigen Vergleich an die Hand gibt (so wie für alle Werte in Fahrenheit es immer genau einen Wert in Celsius gebe).⁴⁵⁸ KELLY argumentiert damit, dass, hätte der Inkommensurabilismus Recht, dies weitreichende Konsequenzen zeitigte: Die Funktion der Recht-

⁴⁵⁵ In dieser Vermutung gehe ich sogar mit Kelly 2008 mit. Ruth Chang ist vielleicht eine echte Ausnahme, denn ihr geht es tatsächlich *in erster Linie* um Vergleichbarkeit – was ich ihr zumindest in einem der beiden von Kelly genannten Kontexte als echtes Defizit auslegen möchte.

⁴⁵⁶ vgl. Kelly 2008, Seite 376

⁴⁵⁷ vgl. Kelly 2008, Seite 370

⁴⁵⁸ vgl. Kelly 2008, Seite 370

fertigung unserer Entscheidungen über die Vergleichbarkeit der Werte ginge verloren.⁴⁵⁹

“You are justified in choosing a better option over a worse; it is rational to do so. Modern decision theory is based on this assumption: that we can rank our options according to their expected value and that it is rational to choose that action with the highest expected value. Value incommensurability makes difficult, then, (if not impossible) any attempt at a *complete* rational decision theory.”⁴⁶⁰

Offenbar mengt KELLY hier nicht nur den stochastischen *Erwartungswert* dem ohnehin höchst ambiguitiven, wenn nicht gar widersprüchlichen Wertebegriff (im ethischen Kontext) unter, sondern er setzt auch die Annahmen der Rational-Choice-Theory als gültige Annahmen für die Theorie der Werte voraus, was zumindest auf mich in dieser strikten Vorgängigkeit keine große Plausibilität entfaltet. Der „Beweis“ von KELLY 2008 beschränkt sich dann auf dies:

- „I. Desire strengths are commensurable.
- II. (MC) For all S such that S is a state-of-affairs, S merits a desire with a strength proportional to the value of S.
- III. Therefore, the strength of merited desire is a measure of any and all values.
- IV. Therefore, all values are commensurable.“⁴⁶¹

Natürlich muss man eine ganze Strecke des Weges bereits mit KELLY mitgegangen sein, um seinem vermeintlichen Beweis (der sich, wie KELLY im Folgenden betont, einzig gegen Inkommensurabilität, nicht aber gegen Vagheit richtet) Überzeugungskraft zuzugestehen. Wie bei REGAN 1997 hängt alles davon ab, wie überzeugend man die Verkettung von Werten mit Wünschen hält.

⁴⁵⁹ vgl. Kelly 2008, Seite 373; inhaltlich gehe ich auf diesen Kontext der Rationalität im nächsten Absatz ein.

⁴⁶⁰ Kelly 2008, Seite 373; Hervorhebung original

⁴⁶¹ Kelly 2008, Seite 376. MC steht für Kellys System „Merit Connection“, innerhalb dessen er S als das definiert, worauf ein *desire* gerichtet sein kann.

Die von KELLY dann vorgeschlagene Metrik im Sinne des Vergleichs der Überzeugungskraft verschiedener, sich gegebenenfalls ausgleichender Handlungsmotive ist keineswegs verwegen. Allerdings werden BERLINianer, die im von KELLY 2008 zumindest richtig benannten Kontext des Wertpluralismus bei Werten eher an historisch-kulturell unterfütterte kollektive oder individuelle Ideale denken als an Erwartungswerte oder *desires*, seinem Verlagerungsvorschlag auf die angeblich so unmissverständlich zu deutende Innenseite der Erlebniswelt des *Rationalen Akteurs* wenig abgewinnen können. Denn es geht ihnen, wie ich im Folgenden mit so unterschiedlichen Vertretern wie CHARLES TAYLOR, STEVEN LUKES, JOSEPH RAZ und MICHAEL STOCKER zeige, um etwas grundsätzlich anderes.

Im skeptischen Lager (bezüglich der Kommensurabilität oder Komparabilität) gab es offenbar zwei Standardstrategien, auf die technisch ambitionierten Angriffe der jüngeren Generation (hier nachgezeichnet mit CHANG oder KELLY) zu reagieren. Stellvertretend für die eine Strategie steht CHARLES TAYLOR, der in TAYLOR 1997 zunächst den Umgestimmten mimt: TAYLOR dankt CHANG für die lehrreiche Argumentation⁴⁶² und verwendet selbst auch nur noch den Begriff „noncomparable“ – erklärt aber, *weiterhin* einige offene Fragen in puncto Vielheit des Guten zu haben. Natürlich nur, um am Ende seines Artikels bei genau den Fragen von TAYLOR 1981 herauszukommen, von denen CHANG ihn doch hatte heilen wollen. Ein Stellvertreter der anderen Strategie ist STEVEN LUKES: Er geht in die direkte Konfrontation und schießt konkret gegen Argumente, die GRIFFIN, CHANG und auch der Inkomparabilist RAZ in CHANG 1997 ausbreiten. LUKES ist dabei vielleicht BERLINS eigener Position näher als alle anderen in diesem Buch versammelten Autor_innen – leider aber auch in seiner sehr auf Rhetorik und Metaphern setzenden (vagen) Argumentationsweise. Am Ende kommt LUKES 1997 (übereinstimmend mit TAYLOR 1997 u. a.) nur dazu, es für einen unvereinbaren und nicht aufrechenbaren Unterschied zu erklären, ob über „trade-offs“ oder

⁴⁶² Taylor 1997, Seite 170 – dort schreibt er auch: „I am taking her argument as granted [...]“

über „sacrifices“ gesprochen werde – da beide Begriffe völlig unterschiedlichen und nicht vergleichbaren Sprachspielen und sozialen Praxen angehören. Tatsächlich müsse die Theorie der Werte anerkennen, dass sowohl die instrumentelle als auch die absolute Sorte von Gründen ihre Berechtigung hätten.⁴⁶³

Eine substanzielle Auseinandersetzung mit dem Konzept der In-/Kommensurabilität erfolgt dagegen bei JOSEPH RAZ und MICHAEL STOCKER. Beide hatten sich bereits Jahrzehnte vor CHANGs oben beschriebener Bündelung des fachlichen Diskurses zu diesen offenen Fragen in der Theorie der Werte ausführlich seitens der *Metaethik* mit den Diskontinuitäten des Vergleichens befasst.

RAZ 1997 verteidigt die Inkommensurabilität als Voraussetzung des funktionierenden Zusammenspiels von Kognition und Willensäußerung in der menschlichen Handlung.⁴⁶⁴ Dabei macht RAZ keinen Hehl aus seinem Dualismus – die Opposition von Wert und Wertzuschätzendem hält er für die Grundlage seiner Theorie praktischer Rationalität. In dieser stellt RAZ 1997 eine rationalistische Interpretation von Gründen einer weiteren gegenüber, die er „klassisch“ nennt. Nach diesem Muster versteht der auf eine (an die belief-desirepsychology erinnernde) Mechanik der Entscheidung festgelegte *Rationalist* einen Grund als unmittelbar handlungsmotivierend, rechnet auch die *desires* des Akteurs zu den Gründen und glaubt an die durchgängige Vergleichbarkeit von Werten (möglichweise mit kleineren, eng zu umreißenden Ausnahmen).⁴⁶⁵ Der von der Autonomie des Willens überzeugte *Klassiker* hingegen versteht den Grund als motivational-neutralen Ausweis für die Vernünftigkeit einer Handlungsoption, hält den Willen des Akteurs für einen unabhängigen Faktor und ist grundlegend überzeugt von einer weitgehenden Inkommensurabilität von Handlungsgründen.⁴⁶⁶ RAZ positioniert sich selbst auf Seite der

⁴⁶³ Lukes 1997, Seite 195 – Ein zugestanden schwer zu fassendes Argument für alle, die sich von einer „Wert an sich“-Terminologie oder anderen intrinsischen Erklärungen abgewandt haben.

⁴⁶⁴ Raz 1997, Seite 111; vgl. Kapitel 1.1

⁴⁶⁵ vgl. Raz 1997, Seite 111

⁴⁶⁶ vgl. Raz 1997, Seite 111

Klassiker und versucht in einer aspektreichen, vermögenspsychologischen Abhandlung (zum komplexen Zusammenspiel von „brute wants“, „reasons“, „values“, „goals“, „desires“ und „the will“⁴⁶⁷) aufzuzeigen, weshalb der Rationalitätsbegriff der desire-/belief-Rationalist_innen durch Inkommensurabilität erschüttert, während der Rationalitätsbegriff der Klassiker durch sie gestützt wird.⁴⁶⁸ „(...) the difference between the value of an option and its value to the agent covers the point we are concerned with (...).“⁴⁶⁹

RAZ argumentiert damit, dass sogar am Ende eines Deliberationsprozesses, nachdem Handlungsoptionen bereits (als schlecht begründet) aussortiert worden sind, der Akteur in vielen Fällen noch immer aus einer ganzen Reihe von – inkommensurablen – Alternativen zu wählen hat:

“[O]nce [inferior options] are eliminated, agents are still left with a number of options that are incommensurable in value. If this is so, then reasons for action are better characterized as making actions eligible rather than requiring their performance on pain of irrationality.”⁴⁷⁰

RAZ wirbt entsprechend für eine Verständnisweise menschlicher Handlungssituationen, gemäß der aus einer ganzen Palette vernünftiger Optionen situativ nur eine realisiert werden kann, ohne dass der Akteur in dieser Auswahl durch weitere oder höher hierarchisierte Gründe determiniert ist. Dabei gibt RAZ sich der Hoffnung hin, dass über die Details dieser Wahl noch mehr bekannt werden könnte (ohne dass der

⁴⁶⁷ Was er bereits in Raz 1986 entwickelt und durchdekliniert hat.

⁴⁶⁸ Soweit die Argumentation im Kontext Rationalität interessant ist, gehe ich im Folgeabsatz darauf ein. Für die Sache der Inkommensurabilität scheint es mir an dieser Stelle aber nichts beizutragen, zu erörtern, ob (wie in Raz' Beispiel) die Wahl einer bestimmten zwischen zahlreichen nahezu identischen Suppentassen als Indiz für die Freiheit des Willens zu nehmen ist oder sie noch mit anderen Konzepten gefasst werden kann. Ich selbst halte übrigens beide Theorien für irreführend und wollte weder klassisch noch rationalistisch verstanden werden – Raz' Argumentationsweise enttäuscht mich entsprechend.

⁴⁶⁹ Raz 1997, Seite 126

⁴⁷⁰ Raz 1997, Seite 127

ihm so bedeutsame Freiraum für die Ausübung des freien Willens verloren ginge):

“Much work needs to be done to analyze the different ways in which our will leads us to do one thing rather than another. [...] If reason leaves room for an independent role of the will, this is because reasons merely render actions intelligible. And that is so only if normally choice situations include a number of undefeated incommensurate options.”⁴⁷¹

Eine andere Quelle von Inkommensurabilität benennt JOHN BROOME in CHANGs Reader mit *Vagheit*⁴⁷². BROOME kommt in seiner Studie zu dem Ergebnis, dass es – wenn es auch vielleicht in einem strikten Sinn nie angemessen sei über „das Gute“ zu sprechen⁴⁷³ – bei der Vergleichsrelation des „besser als“ um eine stets *vage* und dabei sinnvolle Einrichtung handelt. BROOME selbst vermeidet die Redeweise von Inkommensurabilität und spricht lieber von der *Unbestimmtheit* von Vergleichen. Als Resultat seiner Analyse schreibt er:

“[...] when a point in the zone of indeterminacy is compared with the standard, it is not false that it is better than the standard, and it is not false that the standard is better than it. Indeed, there are grounds for saying that either one is better than the other, or they are equally good.”⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Raz 1997, Seite 127

⁴⁷² Chang liest Broome (gegen den sie in der Sache argumentiert) so, dass es sich bei Inkommensurabilität und Vagheit um getrennte Phänomene handelt: „incomparability may be the result of the vagueness of comparative predicates“ (Chang 1997, Seite 5). Ich verstehe Broome dagegen so, dass er sich in seinem Beitrag lediglich um die Anschlussfähigkeit beider Vorstellungswelten bemüht, und lese auch Constantinescus Verteidigung Broomes von 2012 gegenüber Chang so.

⁴⁷³ Broome 1997 formuliert es so: „I could understand someone who thinks there is no such thing as goodness, viewed from a neutral perspective, so that no option could ever be better than another – I mean plain better, rather than, say better for a particular person.“ (Seite 88) – Den sich in dieser Konzeption spiegelnden Geist des Pragmatismus werden wir unten bei Elisabeth Anderson wieder antreffen; dort diskutiere ich ihn eingehend und mache einen Vorschlag zur Weiterentwicklung seiner Berücksichtigung in der Theorie der Werte.

⁴⁷⁴ Broome 1997, Seite 88f

Was für alle Freund_innen des *tertium non datur* an BROOMES Formulierung schauerlich klingen mag, ist für alle Nominalist_innen lediglich eine andere Metaphorik für BERLINS Konzept des Inkommensurablen. Während sich BERLIN und die Inkommensurabilist_innen auf eine Pluralität von nicht zusammenführbaren Skalen unterschiedlicher praxisrelevanter Werte berufen, kann ein_e Anhänger_in von BROOMES Vagheitskonzept für Vergleichswerte gut mit einer einzigen Skala auskommen – sofern diese eben Vagheit zulässt und somit Fälle, in denen sich nicht genau angeben lässt, welcher Wert besser ist oder ob beide als exakt gleichwertig zu gelten haben.

Verträglich mit einer BERLINianischen Sichtweise von Inkommensurabilität betont BROOME 1997, dass es viele Fälle eindeutiger Vergleichbarkeit geben kann und praktisch gibt. Wie für BERLIN die Konfliktfälle stellen für BROOME 1997 die der durch ihre Unbestimmtheit als vage zu beschreibenden Fälle der Inkomparabilität die Ausnahme dar.⁴⁷⁵ Und so ist Vagheit im entscheidungstheoretischen Kontext vielleicht nicht viel mehr als eine modernere Vokabel für eine Idee, die zumindest eng verwandt mit dem sein muss, was sich BERLIN unter Inkommensurabilität in seiner Pluralismuskonzeption gedacht hat.⁴⁷⁶

Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kann auch die Lektüre von SINNOTT-ARMSTRONG 1985 führen, wo sich WALTER SINNOTT-ARMSTRONG vom Begriff des moralischen Dilemmas ausgehend (analog zu BERLINS Ausgangspunkt beim Konflikt von Idealen und analog der in 2.3 dargestellten Positionen von NAGEL, WILLIAMS und TAYLOR) bereits für eine derart eingegrenzte Verständnisweise von Inkommensurabilität ausspricht. Gemeinsam mit BROOME und mit ANDERSON ist ihm ein pragmatischer Zug, der es weniger auf Feinheiten in den philosophischen Begriffen als vielmehr auf Nutzen für die Handlungspraxis absieht:

⁴⁷⁵ vgl. Broome 1997, Seite 89

⁴⁷⁶ Mitunter machte Berlin diese Gedanken auch explizit. Bereits 1958 sagte er in seiner berühmten Oxforder Antrittsrede: „Social and political terms are necessarily vague.“ (Berlin 2002a, Seite 204) Auch wenn Vagheit damals als philosophisches Konzept noch nicht so elaboriert war wie heute, dürfen wir Berlins Ausdrucksweise für die Anschlussfähigkeit beider Konzeptionen interpretieren.

“Whether or not conflicting moral requirements are equal, if neither is stronger than the other, the situation is a moral dilemma. That is more important than the claim that the moral requirements are incomparable rather than equal.”⁴⁷⁷

SINNOTT-ARMSTRONG 1985 macht sich für die Auffassung stark, dass es zwar viele Übertreibungen und schlichte Fehletikettierungen unter dem Begriff der Inkomparabilität gebe, dieser jedoch durchaus einen harten Kern enthalte.⁴⁷⁸ Mit seinem Beispiel des Vergleichs des Todes mit beliebigen Einheiten von Schmerz antizipiert SINNOTT-ARMSTRONG dabei schon 1985 das Argument der „small improvements“, welches Positionen CHANG- oder PARFITScher Prägung so unter Druck geraten ließen und Spielräume für die Analogien zur Vagheitsdebatte eröffneten. SINNOTT-ARMSTRONG betont selbst, dass nichts von seiner Argumentation Beweischarakter habe⁴⁷⁹, und begnügt sich damit, eine Handlungstheorie zu skizzieren, in der moralische Abwägung nicht völlig gegenstandlos wird, jedoch auch nicht (notfalls formalistisch sinnentleerend) durchgepeitscht wird, wie wir es oben bei CHANG gesehen haben.

MICHAEL STOCKER legt eine an TAYLOR 1997 erinnernde, ebenfalls von ARISTOTELES' Ethik ausgehende Konzeption vor, die sich dank der umfangreichen exegetischen Vorarbeiten in STOCKER 1990 sehr kompakt und elaboriert artikuliert. STOCKER 1997 verteidigt einen klassischen Pluralismus, der für ihn durch einerseits konfligierende Werte (conflict) und andererseits die Möglichkeit der freien Wahl für Handelnde (choice) gekennzeichnet ist. Als „tentative and incomplete“ bezeichnet STOCKER 1990 sein Pluralismuskonzept, mit dem er zu zeigen versucht, dass es für eine monistische Position viel schwieriger als für seine eigene sei, moralische Dilemmata, Bedauern⁴⁸⁰ oder

⁴⁷⁷ Sinnott-Armstrong 1985, Seite 324

⁴⁷⁸ vgl. Sinnott-Armstrong 1985, Seite 325ff

⁴⁷⁹ vgl. Sinnott-Armstrong 1985, Seite 328

⁴⁸⁰ Gegen Stockers Argument, nur der Pluralismus könne den „rational regret“ nach einer richtigen Entscheidung zwischen konkurrierenden Gütern ordentlich erklären, vergleiche die gute Replik des „monistic regret“ von Hurka 2011, Seite 63ff.

Konflikte zu erklären.⁴⁸¹ Herausgefordert sieht sich STOCKER 1997 durch „abstract action guiding“-Ansätze der Ethik (womit er insbesondere formalisierende Programme wie die utilitaristische Nutzen-Maximierung⁴⁸² meint, die von den konkreten Gegebenheiten absehend allgemeine Operationalisierungen vornehmen). Für STOCKER bildet die Inkommensurabilität dabei einen noch zentraleren Begriff für seinen Pluralismus, als es die (möglichweise über technische Verfahren leichter zu überbrückende) Inkomparabilität verbürgen könnte.⁴⁸³ Die Folie für die Argumentation von STOCKER 1997 liefert erneut die aristotelische Mesotes-Lehre, nach der das gute Leben (Eudämonia) „in absolute, nonmaximizing ways“ vollzogen und beschrieben werden muss.⁴⁸⁴

Unter dem Begriff „indeterminate“ und ebenso wie CHANG von DEREK PARFIT ausgehend behandelt auch der Monist RONALD DWORKIN die Fälle von Inkommensurabilität. Über Fallbeispiele wie PICASSO-BEETHOVEN-Vergleiche konstruiert DWORKIN 1996 eine „all-things-considered“-Konzeption, die summenzeichengleich all jene Streuungen auffangen soll, die BROOMEs Vagheitsanalyse zufolge sich einer exakten Verortung auf einer Vergleichsskala widersetzen. Das Unterscheiden vermeintlich inkommensurabler Werte ist für DWORKIN 1996 auf diese Weise möglich:

“The difference cannot be based on any cultural or social fact of that sort, but must be based, if it makes sense at all, on more general, perhaps even quite theoretical, assumptions about the character of artistic achievement or evaluation. I would try to defend my judgment about Picasso and Beethoven in that way. I believe that artistic achievement can only be measured as a response to artistic situation and tradition and that only order-of-magnitude discriminations can be made across such

⁴⁸¹ vgl. Stocker 1990, Seite 276

⁴⁸² vgl. hierzu auch Stocker 1990, Seite 281-342

⁴⁸³ vgl. Stocker 1997, Seite 203

⁴⁸⁴ vgl. Stocker 1997, Seite 214 – So antiquiert Stockers Konstruktion gerade im Wissen um den Ausgangspunkt bei Aristoteles anmutet, so gut ergänzt sie sich andererseits mit dem hemdsärmeligen Pragmatismus von Anderson 1997, vgl. auch Kapitel 2.5.

traditions and genres. So though I do think that Shakespeare was a greater creative artist than Jasper Johns, and Picasso a greater one than Vivaldi, I believe no precise ranking makes sense among evident geniuses at the very highest levels of different genres.”⁴⁸⁵

DWORKIN ist sich bei diesen Skalierungsversuchen bewusst, dass er nicht die Vagheit des Vergleichens komplett eliminieren kann, aber es genügt für seine Zwecke, die reine Form der Unbestimmtheit auszuschließen:

“Absolute clarity is the privilege of fools and fanatics. The rest of us must do the best we can: we must choose among the three substantive views on offer by asking which strikes us, after reflection and due thought, as more plausible than the others. And if none does, we must then settle for the true default view, which is not indeterminacy but uncertainty.”⁴⁸⁶

DWORKIN versucht also ein Gegenmodell zu BROOMES Interpretation von Vagheit als Inkommensurabilität zu skizzieren, das in einem geringeren Umfang Vagheit zulässt und so zumindest eine grobe Vergleichbarkeit im Sinne von CHANG und PARFIT sichert – wodurch der Monismus in der Theorie der Werte auch dieser Bedrohung durch die Vergleichbarkeits-Diskontinuitäten entkommen wäre.⁴⁸⁷

BROOMES Unbestimmtheitskonzept zu verteidigen, versucht dagegen CRISTIAN CONSTANTINESCU.⁴⁸⁸ Gegen die Einwände von

⁴⁸⁵ Dworkin 1996, Seite 134

⁴⁸⁶ Dworkin 1996, Seite 135

⁴⁸⁷ In dieser Richtung argumentiert, wenngleich bedeutend formaler, auch Carlson 2012 gegen Broome und dessen Verteidiger Constantinescu. Carlson 2012 geht es vornehmlich um eine technische Feinheit, er argumentiert für die von Broome ausgeschlossene Möglichkeit einer Koexistenz von Vagheit und Inkommensurabilität in Vergleichen.

⁴⁸⁸ Neben Constantinescu springen einige weitere Broome bei: Rabinowicz 2009 versucht Broomes Vorschlag dadurch wasserdicht zu bekommen, indem er zwei unterschiedliche Typen von Inkommensurabilität einführt (den Unterschied zwischen ‚incomparable‘ und ‚weakly incomparable‘ würde ich illustrieren mit der Differenz zwischen ‚monoton steigend‘ und ‚streng monoton steigend‘, d. h.

CHANG setzt CONSTANTINESCU 2012 Vagheit mit Inkomparabilität gleich: „some of our comparative predicates are vague or indeterminate, in much the same way in which predicates like ‘red’ or ‘bald’ are said to be vague.“⁴⁸⁹

In Einklang bringen lässt sich nach meiner Auffassung diese Interpretation von Inkommensurabilität ohne Weiteres mit einer pragmatistischen Theorie der Werte. Einen auf den ersten Blick sympathischen Interpretationsvorschlag für Inkommensurabilität und Inkomparabilität präsentiert ELISABETH ANDERSON. Dank ihres pragmatistischen Grundverständnisses der Werte läuft ANDERSON keine Gefahr, in jene Fallen zu laufen, die der Glaube an einerseits eine Erkenntnissubjekt-unabhängige Natur der Werte und an andererseits eine durchgängig transitive Werteordnung erst aufspannt. Insbesondere gegen CHANG pocht ANDERSON auf den Kontext der Praxis und der Nützlichkeit von Vergleichen relativ zu dieser. Tatsächlich seien Inkommensurabilität und Inkomparabilität keine außenweltlichen (Schein-)Hindernisse für die praktische Vernunft, sondern deren eigene, vorteilhafte Kreationen:

“Pragmatism implies that goods are incommensurable whenever we have no reason to compare their values in practice. Sometimes it is boring or pointless to compare them, other times it makes sense to leave room for the free play of nonrational motivations like whims and moods, and sometimes goods play such different roles in deliberation that attempts to compare them head to head are incoherent. All of these cases

einzelne Punkte bilden Ausnahmen, durchbrechen aber nicht die Tendenz). Andersson 2014 versucht mit einer Art Aussonderungssaxiom Entitäten wegzudefinieren, die sich an Broomes Modell von Vagheit als sehr anfällig u. a. für Carlsons Kritik erwiesen haben. Qizilbash 2014 will zeigen, dass Broome seine Zielvorstellung von Vagheit auch ohne eine hochtechnische Begründung wie das ‚Collapsing Principle‘ ausreichend rechtfertigen könnte – etwa mit dem Ausgangspunkt von James Griffins ‚rough equality‘-Kriterium.

⁴⁸⁹ Constantinescu 2012, Seite 69 – Die Beispiele sind typisch für die Vagheitsliteratur und kommen auch bei Broome 1997 vor im Sinne von: Ist dieser Punkt auf der Rosa-Orange-Farbskala genauso rot wie dieser andere auf der Flieder-Weinrot-Skala oder ist es andersherum oder beides etc.

generate incommensurabilities, but in ways that do not confuse practical reason, since they are its own conclusions.”⁴⁹⁰

Ähnlich wie RAZ⁴⁹¹ stellt sich ANDERSON also unter vernünftiger Deliberation einen viel weiter gefassten Prozess vor, als dies Monist_innen tun. Unglücklicherweise hält sich ANDERSON allerdings an IMMANUEL KANT und dessen Theorie praktischer Vernunft, was ihr Widersprüche mit ihren pragmatistischen Grundannahmen einbringt, die sich durch ihre gesamte Arbeit ziehen.⁴⁹² Im Anschluss an meine ANDERSON-Interpretation stelle ich deshalb konzise meinen eigenen Vorschlag vor, wie eine sinnvolle pragmatistische Konzeption aussehen könnte. ANDERSON nennt CHANGs Beispiele „silly, boring, and arbitrary“⁴⁹³, beklagt die unzureichende Detailtiefe ihrer Beschreibung und erklärt,

⁴⁹⁰ Anderson 1997, Seite 91

⁴⁹¹ Analog zu dessen „Willensausübungs“-Metaphorik argumentiert Anderson: „Practical reason *makes* space available for other motivations by taking no interest in the construction of comparative value judgments. These incommensurabilities hardly pose difficulties for practical reason, since the nonrational motivations step in to help us decide what to do.“ (Seite 100f, Hervorhebung original)

⁴⁹² Unglücklich nenne ich Kant als den Schutzpatron einer pragmatistischen Wertetheorie deshalb, weil Anderson eigentlich nur den Konstruktivismus Kants bejahen möchte. Werte als Konstruktionen der (nicht wörtlich zu nehmenden) Reflexion von Welt. Selbst falls Kant ein historisch notwendiger Schritt zu dieser Sichtweise gewesen sein sollte, können wir uns das heute auch gut so vorstellen, ohne an seine Moralthorie und insbesondere ohne an seine Baupläne eines Bürgers zweier Welten anknüpfen zu müssen. Zu den angesprochenen Missverständnissen in Anderson 1997 zählt beispielsweise die Aufrechterhaltung des Intrinsischen gegen das Extrinsische (Seite 96f), ihre haarkleine Analyse der Natur intrinsischer Werte (haben sie Grade, sind sie skalierbar, gar aggregierbar?), ihrer willkürlichen Gleichsetzung des Intrinsischen mit Personen und ihrem etwas diffusen Vertrauen in eine unbeirrbarere innere Instanz zur Klärung moralischer Fragen: „The sources and structures of value are not to be found in a mysterious external realm but inside ourselves, in our own self-understanding.“ (Seite 109). Aus Sicht des Pragmatismus wäre nach meinem Verständnis eine Analyse gedeckt, die gleichermaßen das Externe wie das Interne als Quellen ahistorischer Evidenz ausschließt und sich nur die „reason-giving practices“ (Seite 108) als Anhaltspunkt nimmt und diese relational und nominalistisch interpretiert. Anderson 1997 ist generell einer solchen Lesart gegenüber offen, jedoch scheint immer wieder ein metaphysischer Kant-Subtext durch, klingt ostpreußische Grundlagenrhetorik an.

⁴⁹³ vgl. Anderson 1997, Seite 99

dass die Praxis unseres tatsächlichen Deliberationsprozesses blendend ohne die zahllosen „goodness-of-a-kind“-Urteile auskomme.⁴⁹⁴

ANDERSON hat innerhalb eines WITTGENSTEINianischen Assoziationsraumes ein (zumindest in Ohren von Nominalisten) sehr schönes Beispiel dafür gefunden, weshalb es überhaupt nicht anrühlich ist, sich das „Gute“ oder die „Werte“ stets relational zu Handelnden vorzustellen. Sie schreibt:

“To talk about what is good or to wonder how much value there is in the world outside of practical contexts is like talking about what is a point and wondering how many points there are in the world outside of sports and games. [...] Just as there is nothing else for a point to be but something that counts toward victory in a contest, there is nothing else for a value to be but something that guides our deliberations and attitudes in practice.”⁴⁹⁵

Bereits in ANDERSON 1993 wird Inkommensurabilität auf logische Intransitivität zurückgeführt und werden sowohl konsequentialistische als auch expressivistische Lesarten für die Idee eines intrinsischen Wertes ausgetestet.⁴⁹⁶ Mit diesem Verständnis von Werten möchte ich gerne weiterarbeiten: In genau dieser nüchtern-neutralen Weise sollte über Werte in der Praktischen Philosophie nachgedacht werden – den Rest kann man getrost den (um einiges wissenschaftlicher arbeitenden) Soziologen_innen oder dem (offener als die keineswegs selbst farblose akademische Philosophie Farbe bekennenden) politischen Dialog überlassen.

Mein Vorschlag: Anderson ohne Kant. Sicher ließe sich auf diese Weise eine weniger radikale Definition als die von CHANG finden, bei der man auf den Punkt kommt, dass eben in *manchen* Fällen sich sinnvolle Vergleichsdimensionen (sogar etwas wie *covering values*) aufdrängen und in *manchen* Fällen sich (auch nach noch so heftigem Deliberationsprozessieren (seien sie individuell, kollektiv oder kultur-

⁴⁹⁴ vgl. Anderson 1997, Seite 100

⁴⁹⁵ vgl. Anderson 1997, Seite 91

⁴⁹⁶ vgl. Anderson 1993, Seite 56ff

übergreifend multilateral)) aber keine derartige Auflösung oder Harmonisierung anbietet. CHANGs Verständnisweise, nach der entweder jede oder keine Situation durch solche rationale Vergleichbarkeit dechiffriert werden kann, setzt die Hürden unnötig hoch. Um BERLIN in einer für unsere heutigen Bedürfnisse fruchtbaren Weise zu lesen, benötigen wir auch keine zusätzliche syntaktische Dimension „on a par“. Ausschließlich Werterealist_innen werden diesen Punkt noch weiter vertiefen wollen.

2.5 Echte Zwickmühle? Relativismus fordert Rationalität

“I am not a relativist; I do not say: ‘I like my coffee with milk and you like it without; I am in favour of kindness and you prefer concentration camps’ – each of us with his own values, which cannot be overcome or integrated. This I believe to be false.”⁴⁹⁷

“Spinoza seems to me to hold, in common with other rationalist thinkers, that to any genuine question there can only be one true answer, supplied by the methods of rational reflection, all other answers being false. Truth, for such philosophers, is on one and identical for everyone, everywhere, at all times. *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Those who attain it, know how human beings should live and act. Failure to do so is caused by the confusing influence of irrational factors – emotions, impulses, ‘drives’, ‘complexes’, and the like, which cloud reason.”⁴⁹⁸

Misstrauen gegenüber der Monismus-Implikation der einen, universellen Rationalität (wie wir sie in Gestalt *der* Vernunft bei SPINOZA oder KANT finden) auf der einen Seite – und auf der anderen die manifeste Angst vor dem Abdriften in einen uferlosen Relativismus, aus dem

⁴⁹⁷ Berlin 2000, Seite 11f

⁴⁹⁸ Berlin 1993, Seite 297f, Hervorhebung original.

heraus sich keine Grausamkeit als solche mehr anprangern ließe – es sei denn im dürftigen Gewand des Emotivismus –, diese beiden Impulse durchziehen als Gegenkräfte den Charakter von BERLINS Philosophie und verdienen an dieser Stelle eine therapeutische Sitzung. Die Befürchtung, dass nur mit einem Universalismus eine rational begründete Entscheidung und sogar unsere generelle Praxis des Begründens zu haben ist, ist eine weit verbreitete Sorge unter Philosoph_innen. Zu Beginn dieses Kapitels habe ich gezeigt, dass BERLIN den Pluralismus nach Kräften gegen relativistische Lesarten zu imprägnieren suchte. Von den Monisten, die er attackiert, unterscheidet er sich im Ringen um hergebrachte rationale Begründungen für vernünftige Handlungen nicht. Tatsächlich beruht für BERLIN sogar die Möglichkeit, dass Menschen einander verstehen, auf der Transparenz und Nachvollziehbarkeit dieser Ideale. Das war für BERLIN auch der Grund, von Werten zu behaupten, sie seien *objektiv*:

“I think these values are objective – that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. The fact that men are men and women are women and not dogs or cats or tables or chairs is an objective fact; and part of this objective fact is that there are certain values, and only those values, which men, while remaining men, can pursue. If I am a man or a woman with sufficient imagination (and this I do need), I can enter into a value-system which is not my own, but which is nevertheless something I can conceive of men pursuing while remaining human, while remaining creatures with whom I can communicate, with whom I have some common values – for all human beings must have some common values or they cease to be human, and also some different values else they cease to differ, as in fact they do. That is why pluralism is not relativism – the multiple values are objective, part of the essence of humanity rather than arbitrary creations of men’s subjective fancies.”⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Berlin 2000, Seite 12

Ich halte BERLINS Einschätzung an dieser Stelle für höchst problematisch und revisionsbedürftig. Dass er normative Setzungen in einem deskriptiven Konzept einstreut, lässt sich nach dem (sagen wir es mit PUTNAMs Formel) Kollaps der Werte-Tatsachen-Dichotomie zwar nicht mehr mit anklagendem Ton bemäkeln. Dass der hier zur Schau gestellte Essentialismus bezüglich der Natur des Menschen mehrere Missverständnisse auf sich geladen hat und BERLINS Pluralismuskonzeption ohne diesen besser gediehen wäre, werde ich dagegen im Folgeabschnitt zeigen. Zunächst möchte ich aber BERLIN entgegenhalten, welche Positionen ausgearbeitet wurden bezüglich der Frage, wie bzw. ob inkommensurable Werte Handlungen zu leiten, Entscheidungen unter dem Kriterium der Rationalität zu rechtfertigen vermögen.

Tatsächlich zweifeln manche diese Möglichkeit an: RUTH E. CHANG thematisiert die „Bedrohung“ der praktischen Vernunft durch die Inkomparabilität und bezweifelt die Möglichkeit einer Koexistenz von Inkomparabilität und dem „universal success of practical reason“⁵⁰⁰. CHANG 1997 behauptet: „For if alternatives are incomparable, justified choice is precluded, and the role of practical reason in guiding choice is thereby restricted.“⁵⁰¹ Für CHANG existiert die strikte Hierarchisierbarkeit von Werten (notfalls multidimensional, so sehr „on a par“ unsere Praxis des Vergleichens auch weiten mag wie in der Physik eine fünfte Dimension in der Beschreibung unserer physiologischen Bewegungsabläufe) als eine fix eingeschriebene Eigenschaft von Rationalität und lässt sich ohne diese nicht sinnvoll denken. Schlösse man sich dieser Sichtweise an, bedeutete das eine echte Zwickmühle für den Pluralismus, eingekesselt zwischen Relativismus und Rationalität. Auf ähnliche Weise sieht DWORKIN die Rationalität bedroht durch den Pluralismus. In DWORKIN 1996 formuliert er eingangs:

“Is there any objective truth? Or must we finally accept that at bottom, in the end, philosophically speaking, there is no ‘real’ or ‘objective’ or ‘absolute’ or ‘foundational’ or ‘fact of the

⁵⁰⁰ Chang 1997, Seite 9

⁵⁰¹ Chang 1997, Seite 9

matter' or 'right answer' truth about anything, that even our most confident convictions about what happened in the past or what the universe is made of or who we are or what is beautiful or who is wicked are just our convictions, just conventions, just ideology, just badges of power, just the rules of the language games we choose to play, just the product of our irrepressible disposition to deceive ourselves that we have discovered out there in some external, objective, timeless, mind-independent world what we have actually invented ourselves, out of instinct, imagination and culture?"⁵⁰²

DWORKIN wendet sich mit diesem Angriff konkret gegen alle „post-modernism‘ and ‚anti-foundationalism‘ and ‚neo-pragmatism““ Positionen, welche angeblich zum Zeitpunkt des Erscheinens von DWORKINS Analyse die Oberhand im philosophischen und geisteswissenschaftlichen Diskurs hätten.⁵⁰³ Tatsächlich sind diese Theorien in DWORKINS Augen ein gefährlicher (in Subjektivismus und Emotivismus⁵⁰⁴ mündender) Unsinn, da sie *archimedisch*⁵⁰⁵ „outside a whole body of belief“

⁵⁰² Dworkin 1996, Seite 87

⁵⁰³ vgl. Dworkin 1996, Seite 87f

⁵⁰⁴ Ganz besonders ärgerlich findet Dworkin offenbar Positionen, die sich keine objektive Wahrheitsbehauptung über Aussagen zu einer Außenwelt aufbürden wollen und sich dabei dennoch nicht gänzlich moralischer Urteile enthalten möchten. Den Ironiebegriff Rortys (“the most prominent American exponent of wholesale archimedean skepticism”) und dessen vermeintlich archimedeanischen Zug konfrontiert Dworkin 1996 daher mit diesem Widerspruch: „They no longer claim objective truth for these convictions; they no longer think their thoughts ‘mirror’ an external ‘reality’. But they still hold them with the same intensity. They can be as willing to fight or even die for their beliefs as they ever were, but now with a difference. They can have their moral convictions and lose them too.“ (Seite 93f) Vermutlich stünde einem Emotivist für Dworkin einzig und allein (frühwittgensteinianisches) Schweigen gut zu Gesicht und bereitete ihm die liberale Ironikerin größtes Unbehagen (vgl. jenseits dieses Konjunktivs: Dworkin 1996). Für eine Darstellung dieser Kontroverse siehe Link 2008, insbesondere das Quietismus-Kapitel, in welchem Link sich sowohl mit der Metaphorik des archimedischen Punktes als auch mit dem Quietismus kritisch befasst.

⁵⁰⁵ Armer Archimedes: Rawls (1971, Seite 261), Dworkin, Rorty und Williams (in seinen „Limits“) versuchen mit genau dieser an ihm festgemachten Metapher jeweils die Gegenseite zu desavouieren.

stunden.⁵⁰⁶ Gegenzuhalten versucht DWORKIN durch die Analyse der Basis einer geteilten Sprache, die darauf hinausläuft zu zeigen, dass diese Arten von Skeptizismus Selbstwidersprüche beinhalten.

Doch lässt sich ein anderes Bild von Rationalität zeichnen? ELISABETH ANDERSON zeigt in ihrer oben dargestellten pragmatistischen Behandlung der Inkommensurabilität immer wieder auf, was Pragmatist_innen unter Rationalität im praktischen Kontext begreifen müssen, und vermag es (ihrer unglücklichen Verwicklung in KANTianische Begriffe zum Trotz) zu illustrieren, warum sich für Pragmatist_innen nicht dieser befürchtete Widerspuch ergeben muss:

“The need for commensuration where principled choices among goods are needed seems pressing only as long as we are bewitched by the idea that the sole principle of rational choice is to maximize value. Expressive theories of practical reason release us from this spell by showing us how concepts of intrinsic value directly generate principles of obligation and norms of conduct that have a distributive and intentional rather than an optimizing and consequentialist form.”⁵⁰⁷

Wenn Werturteile nur Konstrukte der praktischen Vernunft sind und die Bezeichnung von etwas als „gut“ nur sinnvoll zu gebrauchen ist in Relation zu einem Handelnden und einer kontextuierenden Lebensform, dann stellt auch die Rechtfertigung der Handlung keine große Herausforderung für ANDERSONs Pragmatismus dar:

“So instead of saying that it is rational to value something because it is good, pragmatism says that it is good because it is rational for us to value it. Claims about what is rational to value determine claims of value. Things are good in virtue of their bearing certain relations to principles of practical reason.”⁵⁰⁸

Diese Konzeption von Rationalität ist deutlich gekennzeichnet durch zwei pragmatistische Züge: zum einen von einem Kriterium der Nütz-

⁵⁰⁶ Dworkin 1996, Seite 88f

⁵⁰⁷ Anderson 1997, Seite 108

⁵⁰⁸ Anderson 1997, Seite 92

lichkeit, zum anderen von einem rein rationellen, instrumentellen Verständnis von Rationalität, das ANDERSON allerdings besser bei RORTY als bei KANT hätte Unterschulpf nehmen lassen sollen. Der unterscheidet (bereits früher, jedoch besonders plakativ) in RORTY 1998 zwischen Rationalität₁ („name of an ability that squids have more than amoebas“⁵⁰⁹), Rationalität₂ („name of an extra added ingredient that [only] human beings have [...]. Appeal to rationality₂ establishes an evaluative hierarchy rather than simply adjusting means to taken-for-granted ends“⁵¹⁰) und Rationalität₃ („ability not to be overly disconcerted by differences [...]. This ability goes along with a willingness to alter one’s own habits [...] to reshape oneself into a different sort of person, one who wants different things than before“⁵¹¹). Von JOHN DEWEY ausgehend verdeutlicht RORTY 1998, dass es sich bei der Rationalität₂ um eine PLATONisch-christlich-KANTianische Suggestion handelt, von der gerade im politischen Kontext mehr Schaden als Nutzen zu erwarten ist. ANDERSON hätte hier alles Nötige, um mit ihrer pragmatistischen Konzeption anzuküpfen, nur eben nicht die fundamentalistischen Fallstricke ihres Schutzpatrons KANT.⁵¹² Weshalb RORTY selbst nicht, wie eben BERLIN, eingeschüchert wird vom gruseligen Strudel des Relativismus, erläutert er konzise in seinem Aufsatz „Hilary Putnam and the Relativist Menace“: Wer zum Fallenlassen der Rationalität₂ bereit ist, kann laut RORTY mit DARWIN und DEWEY Wege zu einer Sichtweise auf die biologische Lebensform Mensch finden, die keinen Raum mehr enthält für eine „*representational* relation to an intrinsic nature of things“⁵¹³. Der übergroße Vorteil an dieser Unfähigkeit besteht darin, dass sich durch sie auch gar nicht mehr sinnvoll erklären lässt, was mit Relativismus gemeint ist. Die Ausflugschneise aus dem Fliegenglas

⁵⁰⁹ Rorty 1998, Seite 186

⁵¹⁰ Rorty 1998, Seite 186

⁵¹¹ Rorty 1998, Seite 186f

⁵¹² In Anderson 1993 entwickelt sie in Opposition zum Konsequentialismus einen pragmatistischen Ansatz der rationalen Wahl unter inkommensurablen Werten, der gleichermaßen normativ eine expressive wie deskriptiv eine kausale Dimension bedienen soll. (vgl. Anderson 1993, Seiten 55-64)

⁵¹³ Rorty 1998, Seite 48; Hervorhebung original

Relativismus besteht mithin – bitte weitersagen – im Zurückweisen aller Abbild-Gleichnisse für menschliche Kognitionen. Zustimmung verweist RORTY hierzu auf DONALD DAVIDSONs Formulierung, es sei ein entscheidender

„[...] Vorteil, die repräsentierenden Vorstellungen loszuwerden und mit ihnen zugleich die Korrespondenztheorie der Wahrheit, denn es ist der Glaube an die Existenz solcher Vorstellungen, der relativistische Gedanken entstehen lässt.“⁵¹⁴

Mit dieser neopragmatistischen Wende ist die gesamte Grundlage für die Drohkulisse des Relativismus hinfällig. So wie ich es mir vorstelle, bildet der Bereich der Rationalität (des „Wissens“ über handlungsleitende Werte und ethische Ideale) keine Ausnahme im Hinblick auf diesen Antirepräsentationalismus – und bietet somit BERLIN eine Lösung an: Statt mit in der Welt aufzufindenden, intrinsischen (objektiven) Werten⁵¹⁵ kann er sich (wie ANDERSON) auf einer intersubjektiven Ebene einrichten, in der die Bedeutung dieser Werte für unsere geteilten Praxen nicht länger gedoppelt wird durch eine echte, wahre Referenz (hier: des Guten an sich), die wir gleichsam als Schatten von der Wand klauben. Dass dann Rationalität immer noch kein leerer Begriff zu sein braucht, verrät BERLINS Schüler HARDY:

“Sometimes a decision must be made, for life must go on; and there can be reasons for such a decision, but it must not be represented as a uniquely rational solution of the problem when it is not. A different decision might have been no less rational.“⁵¹⁶

Alle wichtigen Elemente von BERLINS Pluralismus und Liberalismus sind mit dieser Lesart ebenso verträglich wie mit einem Standard von Rationalität als Streben nach interner Kohärenz, der von einem Zusammenhang zwischen internen Zuständen eines Akteurs und seinen

⁵¹⁴ Davidson 1993, Seite 96

⁵¹⁵ Zur Diskussion, inwiefern die metaethische Position der „Objektivität ohne Realität“ eine weitere Option bereithält, siehe Link 2008, Seiten 84-102 sowie Anderson 1993, Seiten 91-7.

⁵¹⁶ Hardy 2007, Seite 283f

Handlungen bzw. Handlungsoptionen ausgeht. Deshalb halte ich eine entsprechende rational-ironistische Rekonstruktion von BERLINS „Objektivem Pluralismus“ für möglich und geboten.

2.6 Essentialismus und Argumente im Rekurs auf „die menschliche Natur“

“To say that one is free only if one understands oneself [...] presupposes that we have a self to be understood – that there is a structure correctly described as human nature which is what it is, obeys the laws that it does, and is an object of natural study.”⁵¹⁷

Obwohl DWORKIN 2011 zufolge eigentlich die Komparabilist_innen unter dem Minoritätsdruck der Debatte stehen und zudem in teils sehr technischen Argumenten (CHANG 1997) zeigen müssen, warum trotz der von ihnen behaupteten generellen Harmonie der Werte konkrete Versuche, eine solche Hierarchie auszuformulieren, in der Praxis konfliktträchtig bleiben, erliegen zuweilen gerade die Inkommensurabilist_innen (vermutlich wegen des im vorangegangenen Abschnitt erörterten Grundlagen-Defizits nicht-universalistischer Positionen) der Versuchung, sich durch zusätzliche Annahmen über ontologische oder metaphysische Eigenschaften „der menschlichen Natur“ eine sicherere Argumentationsbasis zu verschaffen: So ging auch ISIAH BERLIN von auflistbaren „basic needs“⁵¹⁸ aus, die durch die „Natur des Menschen“ festgelegt seien, und sah diese Natur zumindest in einer WITTGENSTEINSchen Familienähnlichkeit verfasst.⁵¹⁹

In diesem Absatz analysiere ich, auf welche Weise Inkommensurabilist_innen gerade mit diesem Manöver des Begründens die Grundlagen der eigenen Position unterhöheln und schlage alternative Argumente vor, mit denen sich gegen KELLY 2008 und CHANG 2013

⁵¹⁷ vgl. Berlin 2002a [1964], Seite 255f

⁵¹⁸ z. B. Berlin 2002a [1958], Seite 189, s. u.

⁵¹⁹ Berlin 2004; Seite 16

am Konzept der Inkommensurabilität der Werte festhalten und zugleich zeigen lässt, dass sich speziell für Pluralist_innen aus essentialistischen Argumenten, wie denen von BERLIN, die nämlich auf eine erkennbare und implikationsträchtige „Natur des Menschen“ rekurrieren, niemals diskursives Kapital schlagen lässt. An HERDER, HEGEL und MARX gerichtet hebt BERLIN hervor, dass diese es für verfehlt hielten, zu glauben,

“[...] that human nature is static, that it is governed by unvarying natural laws, whether they are conceived in theological or materialistic terms, which entails the fallacious corollary that a wise lawgiver can, in principle, create a perfectly harmonious society at any time by appropriate education and legislation, because rational men, in all ages and countries, must always demand the same unflinching satisfactions of the same unaltering basic needs.”⁵²⁰

Es ist wirklich bedauerlich, dass BERLIN diese Position, hier vorgetragen als Kritik an anderen Denker_innen, nicht vielmehr in seinem eigenen Philosophieren verinnerlicht. Tatsächlich hatte er mit seiner Pluralismuskonzeption die Vorstellung einer billig verhandelten Harmonie zur Seite geschoben, allerdings laviert er immer wieder an Argumenten, die an der menschlichen Natur ansetzen, herum – drückt sich mal so aus, als könne man einen Kern des menschlichen Wesens bestimmen, mal so, als ließen sich zumindest überhistorisch gültige Listen von menschlichen Bedürfnissen erstellen.

“Do I believe in a fixed and unalterable human nature? — you rightly quote me as saying that I do not, and then again rightly quote me as referring to it as the basis of human communication. What, then, do I believe? I wish I could answer this question with extreme precision, but it does not seem to me to lend itself to that.”⁵²¹

⁵²⁰ Berlin 2002a [1958], Seite 189

⁵²¹ Berlin 2004, Seite 26

BERLIN schildert in seinem an BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA (siehe Kapitel 3.3) gerichteten „A Letter on Human Nature“ seine Vorstellungen bezüglich eines anthropologischen Essentialismus: BERLIN verortet dort einerseits bei MARX und VICO die Vorstellung, nach der sich „die menschliche Natur“ von Kultur zu Kultur und sogar innerhalb einer Kultur unterscheidet und sieht dies im Kontrast zur zentralen europäischen Idee, die weitergereicht von PLATON über ROUSSEAU bis in die Gegenwart bestimmte Arten von angeborenem Wissen behauptet.⁵²² BERLIN schließt sich hierin zwar offen der Zurückweisung von VICO und MARX bezüglich eines „a priori knowledge“ und „unalterable truths“ über den Menschen an:

“[H]uman beings differ, their values differ, their understanding of the world differs; and some kind of historical or anthropological explanation of why such differences arise is in principle possible, though that explanation itself may to some degree reflect the particular concepts and categories of the particular culture to which these students of this subject belong.”⁵²³

Interessanterweise treibt BERLIN jedoch im Anschluss an dieses Bekenntnis erneut die Sorge ob der möglichen Implikationen seiner gerade bezogenen Position zugunsten eines möglichen Relativismus um (es ist *das* Schreckgespenst für BERLIN). Er stellt daher entgegen der im obigen Zitat ausgedrückten Haltung die Möglichkeit in Aussicht, dass sich zumindest gewisse anthropologische Konstanten (BERLIN denkt dabei an kulturell und individuell unterschiedlich bedienbare Grundbedürfnisse wie „need for food“ oder auch eines Selbstkonzeptes) in Listen sammeln ließen:

“I believe in the permanent possibility of change, modification, variety, without being able to state that there is some central kernel which is what is being modified or changed – but there must be enough in common between all the various individuals and groups who are going through various modifications for

⁵²² vgl. Berlin 2004, Seite 26

⁵²³ Berlin 2004, Seite 26

communication to be possible; and this can be expressed by listing, almost mechanically, various basic needs – “basic” for that reason – the various forms and varieties of which belong to different persons, cultures, societies, etc..”⁵²⁴

BERLIN untermauert diesen Ansatz mit einer Metapher WITTGENSTEINS: dem „family face“, das trotz des Fehlens einer durchgängigen, offensichtlichen Konstante die Ähnlichkeit der Antlitze von Vertreter_innen der Familie X bezeugt, die es hingegen bei der Familie Y nicht zu entdecken gibt. Entlang dieser Metapher versucht sich BERLIN an der schwierigen Unterscheidung zwischen feststehender und gemeinsamer Natur des Menschen:

“[T]here is not a fixed, and yet there is a common, human nature: without the latter there would be no possibility of talking about human beings, or, indeed, of intercommunication, on which all thought depends—and not only thought, but feeling, imagination, action.”⁵²⁵

Meine Einschätzung: BERLIN tut sich keinen Gefallen mit seiner brennenden Sorge bezüglich eines nicht weiter differenzierten Relativismus. Mit Aussagen wie „but there must be enough in common between all the various individuals and groups who are going through various modifications for communication to be possible“ offenbart BERLIN nämlich ein seinen Pluralismus gefährdendes Harmoniebedürfnis, denn die Möglichkeit von Unverständnis, von unversöhnlichem Streit und von notwendigem Misslingen spezifischer Kommunikationssituationen blendet BERLIN auf diese Weise gänzlich aus.

BERLINS Version der nicht festgestellten, aber doch gemeinschaftlichen Natur des Menschen, die sowohl dem wechselseitigen als auch dem (Selbst-)Verständnis innerhalb und zwischen Kulturen den Boden verbürgen soll, entgeht keineswegs dem anthropologischen Essentialismus. Seine Differenzierung zwischen Kern und Rand der Eigenschaften jedes Menschen helfen ihm um diese Klippe ebenfalls

⁵²⁴ Berlin 2004, Seite 26

⁵²⁵ Berlin 2004, Seite 26

nicht herum. Stattdessen wird BERLINS Philosophie hier unnötig dunkel. Kein anderer Punkt in BERLINS Werk hat so viele Nachfragen auch von wohlwollenden Interpret_innen wie BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA, ROBERT A. KOCIS oder HENRY HARDY auf sich gezogen.

*

ROBERT A. KOCIS hatte das Pech, BERLIN allzu wörtlich in seinen Ausführungen zum fixen Wesen des Menschen zu nehmen und zog sich auf diese Weise BERLINS geballten Unmut zu: In KOCIS 1983 analysiert dieser ebenso wohlwollend wie zustimmend BERLIN als leicht kontradiktorische Zwischenposition auf halber Strecke zwischen dem Universalismus KANTS und dem Pluralismus HERDERS,⁵²⁶ weshalb sich KOCIS hilfesuchend bei MILL umsieht.⁵²⁷ KOCIS entwickelt entlang der von BERLIN aufgeworfenen Fragen eine Typologie von Theorien über die menschliche Natur, indem er diese einerseits nach Ziel in teleologische und nicht-teleologische und andererseits nach Art in „static“, „environmentalistic“ und „developmentalistic“ einteilt.⁵²⁸ BERLIN ordnet er seinem Typ F „non-teleological developmentalist“ zu, was ausbuchstabiert bedeutet: „human needs and motives change and grow, but after a certain minimum is assured, people develop in diverse and conflicting directions“⁵²⁹.

BERLINS Replik: „misunderstood“, „misinterpreted“, „misrepresented“, „mistaken“.⁵³⁰ Jene Doktrinen, die er bei KANT („that purposiveness is a universal human characteristic and that pursuit of rational ends requires freedom of choice“⁵³¹) und bei HERDER („variety of arrangements (or goals) pursued by men“⁵³²) entlehnte, stünden keineswegs im Widerspruch zueinander. Es fällt dabei auf, wie sehr BERLIN betont, niemals von „necessary aims“ gesprochen zu haben – ohne sei-

⁵²⁶ vgl. Kocis 1983, Seite 375

⁵²⁷ vgl. Kocis 1983, Seite 384f

⁵²⁸ vgl. Kocis 1983, Seite 373

⁵²⁹ Kocis 1983, Seite 373

⁵³⁰ vgl. Berlin 1983, Seite 388, Seite 392 und Seite 393 – allerdings betont Berlin seine Mitschuld, er habe sich schon sehr unglücklich ausdrücken müssen, um derart fehlgedeutet zu werden.

⁵³¹ Berlin 1983, Seite 390

⁵³² Berlin 1983, Seite 390

ne Version der menschlichen Natur weiter zu explizieren oder verständlicher zu machen.

WOLLHEIM 1991 rätselt ebenfalls: „Did Berlin believe, or did he not, in a common human nature?“⁵³³ Gegen eine enge Auffassung der menschlichen Natur (desire-belief psychology) versucht RICHARD WOLLHEIM für ein Bild zu werben, das absolut flexibel bleibt und keine Aussagen über ihre Grenzen zulässt. Zu einer Lösung des Rätsels kommt auch WOLLHEIM 1991 nicht, wohl aber zum Vorschlag einer Entschärfung der Bedeutung des Begriffs „human nature“ (im Allgemeinen, nicht beim real existierenden BERLIN): Es könne sich um ein sehr vielschichtiges, heterogenes Gebilde handeln, das „philosophers, psychologists, sociologists, linguists, general thinkers“⁵³⁴ immer wieder aktuell und lokal gemeinsam zu beschreiben hätten – das passte (von der mitschwingenden Sorge bezüglich eines diesem Vorschlag unterliegenden Ethnozentrismus’ abgesehen) dann auch viel besser zu den Schriften BERLINS als die enge Lesart. (WOLLHEIM 1991 lese ich entsprechend als sinnvollen Rekonstruktionsvorschlag, auf den ich am Ende dieses Absatzes zurückkomme.)

CHERNISS & HARDY 2010 bemängeln grundlegend eine *Ambiguität* in BERLINS Bemerkungen über Ursprung und Status der Werte. So fänden sich Werte bei Berlin zwar *nicht* „da draußen“, als „Ingredienzen“ des Universums, seien *nicht* deduzierbar oder ableitbar aus der Natur. Stattdessen handele es sich bei BERLINS Werten um *menschliche Schöpfungen*. BERLIN ver falle dazu im Widerspruch aber gelegentlich in einen nahezu naturgesetzlichen Ansatz, mittels dessen er dem Mensch unveränderliche Züge zuschreibe, die (dem Geschichtsverlauf ablesbar) bestimmte Werte wie Freiheit zu einer herausgehobenen Stellung brächten.

In „Taking Pluralism seriously“ dokumentiert BERLINS ehemaliger Doktorand und heutiger Nachlassverwalter HENRY HARDY seinen Austausch mit BERLIN zu diesem heiklen Thema. Anfang der 1990er Jahre, nach Abdruck dieses HARDY-Artikels in einer niederländischen

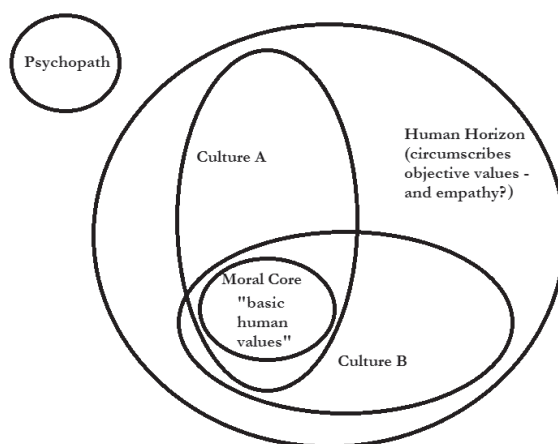
⁵³³ Wollheim 1991, Seite 66

⁵³⁴ Wollheim 1991, Seite 69

Philosophiezeitschrift, hatte sich HARDY mit BERLIN dazu noch ausgetauscht. HARDY zitiert in der Neufassung von 2007 aus einem Brief, den BERLIN ihm am 21. Januar 1997 in Reaktion geschrieben hatte: „[...] I think that I agree with almost every word you say.“⁵³⁵ Die Kernbotschaft des Papers besagt:

“[T]here is a shared core of common humanity across people and times and places (and it is this which provides the common ground that enables us to avoid complete social and moral anarchy), nevertheless human nature is also essentially flexible and self-transforming, and can accommodate a large variety of substantively distinct approaches to life without suffering violation.”⁵³⁶

Diesen Gedanken hatte HARDY zudem in eine grafische Skizze gepackt, die ebenfalls BERLINS Zustimmung⁵³⁷ fand:



Tafel e) „Moral Core“: Hardys Schema der ahistorischen menschlichen Natur (Nachbildung von Hardy 2007⁵³⁸)

⁵³⁵ Hardy 2007 Seite 282 f

⁵³⁶ Hardy 2007, Seite 284

⁵³⁷ Berlin schrieb am 13. April 1992 in einem Brief „Your diagram is excellent, and I think does represent my views.“ (zitiert nach Crowder & Hardy 2007, Seite 295)

⁵³⁸ siehe Crowder & Hardy 2007, Seite 294

BERLIN erklärte auf HARDYs Skizze hin: „The basic reason for rejecting relativism is the ‚moral core‘, but the reason for pluralism, which is also incompatible with relativism but a separate doctrine, is, as you say, empathy with values which we may not share but which belong to other cultures.“⁵³⁹

*

Was also ist das Problem der implikationsträchtigen, moralisch-relevanten anthropologischen Konstanten? Wieso tut BERLIN sich derart schwer mit einer Festlegung, wieso hat man bei RICHARD WOLLHEIM den Eindruck, dass er, skrupulös lavierend, den Freund nicht bloßstellen will, wenn er eine eindeutige Frage derart uneindeutig beantwortet, wie er es in WOLLHEIM 1991 tut? Meiner Ansicht nach ist die Antwort auf diese Frage maßgeblich in einer Analogie zum *divided self*-Argument zu sehen: Wie auch dort im Kontext der Freiheit eine externe Korruptierbarkeit vorgezeichnet wird, so bringt jede Festlegung auf eine feststehende Natur aller Menschen die Gefahr einer normierenden Bevormundung mit sich, die kulturübergreifend und ahistorisch Vorschriften erlässt – notfalls auch in Absehung von real existierenden Exemplaren bzw. Kulturen der Spezies oder unter Ausschluss künftiger Entwicklungslinien.

Gegen dieses Bild angearbeitet hat wie kein Zweiter RICHARD RORTY. Sein Gegenmodell zum menschlichen Wesen an sich ist das *proteische Tier*: „We are coming to think ourselves as the flexible, protean, self-sharpening animal rather than as the rational animal or the cruel animal.“⁵⁴⁰ Dass wir das Fluide als Fixum, das wandelbar Wesenlose als Wesen unserer Spezies begreifen müssen, sei dabei schlicht die „lesson of both history and anthropology“.⁵⁴¹ RORTY begrüßt, dass es mit Ausbreitung der Menschenrechtskultur aus der Mode komme, Theorien über das menschliche Wesen noch ernst zu nehmen.⁵⁴² Er bestreitet nicht, dass es transkulturelles Tatsachenwissen über den Menschen gebe, sehr wohl aber, dass transkulturelles Tatsachenwissen

⁵³⁹ Crowder & Hardy 2007, Seite 295

⁵⁴⁰ Rorty 1998, Seite 170

⁵⁴¹ vgl. Rorty 1998, Seite 170

⁵⁴² vgl. Rorty 1998, Seite 169f

über den Menschen *von moralischer Relevanz* zu Verfügung stehe.⁵⁴³ Gegen alle PLATONisch-KANTianischen Fundierungsideen, die eine soziale Praxis auf ein philosophisches Fundament in Gestalt von kultur-unabhängigem, allein aus der Vernunft deduzierbarem moralischen Wissen zurückführen wollen, bemüht RORTY (ganz pragmatistisch) keine logischen Argumente, sondern beruft sich schlicht auf die mangelnde Leistungsfähigkeit dieser Theorien der menschlichen Natur:

“We pragmatists argue from the fact that the human rights culture seems to owe nothing to increased moral knowledge, and everything to hearing sad and sentimental stories, to the conclusion that there is probably no knowledge of the sort Plato envisaged. We go on to argue that since no useful work seems to be done by insisting on a purportedly ahistoric human nature, there probably is no such nature, or at least nothing in that nature that is relevant to our moral choices. In short, my doubts about the effectiveness of appeals to moral knowledge are doubts about causal efficacy, not about epistemic status.”⁵⁴⁴

RORTYS Lehre ist einfach: Nicht ein Mehr an Wissen über die menschliche Natur konnte den moralischen Fortschritt begründen, sondern allein die Manipulation unserer Gefühle⁵⁴⁵ – durch Romane, Filme und andere Formen von Kunst, die der Empathie eine Angriffsfläche bieten, um sich besser vorstellen zu können, *in der Haut eines anderen zu stecken* oder wie das Leben für eine (sozial spezifisch positionierte und intersektional diskriminierte) Person an einem anderen Ort in der Zeit gewesen sein muss. Wer nun auf RORTYS Absage an die PLATONisch-KANTianische Hoffnung des moralischen Fortschritts qua ewige Vernunft mit Relativismusvorwürfen kontert, muss zunächst erläutern, was genau Relativismus zu bedeuten habe (vgl. Kapitel 2.6).

So sehr mich diese Argumentationsweise überzeugt, bezweifle ich weiter, dass sie auf den historischen ISAAH BERLIN ähnliche

⁵⁴³ vgl. Rorty 1998, Seite 171

⁵⁴⁴ Rorty 1998, Seite 172

⁵⁴⁵ vgl. Rorty 1998, Seite 172

Wirkung gehabt hätte – was wohl auch nicht durch den weiteren möglichen Hinweis auf den aus antirepräsentationalistischer Perspektive fadenscheinigen Begriff des Immanenten zu ändern wäre. Da ich BERLINS Zerrissenheit in dieser Frage aber ausreichend illustriert habe, muss mich dies hier nicht weiter beschäftigen. Für die rationale Rekonstruktion von Belang ist allein, dass BERLINS Pluralismus durch seine Entkopplung von der antiquierten Idee einer angeblich fixen Natur des Menschen sehr gedient wäre.

2.7 Rational-ironistische Rekonstruktion des Pluralismusbegriffs

„Pure Vernunft darf niemals siegen / Wir brauchen dringend neue Lügen / Die uns durchs Universum leiten / Und das Fest der Welt bereiten / Die das Delirium erzwingen / Und uns in schönste Schlummer singen / Die uns vor stumpfer Wahrheit warnen / Und tiefer Qualen sich erbarmen / Die uns in Bambuskörben wiegen / Pure Vernunft darf niemals siegen“⁵⁴⁶

Wohin hat uns BERLINS Werben für eine Moral ohne Abakus geführt? Wie standhaft sind meine hieran anschließenden, neopragmatisch reformulierten Narrative als Verteidigungslinien gegen einen apriorisch konstruierten Wertemonismus? Und falls die Wertelandschaft tatsächlich derart plural, inkommensurabel und inkonsistent verfasst ist (dass sich schwerlich noch von „Landschaft“ oder „verfasst“ in Bezug auf „sie“ sprechen lässt), fragt sich noch mehr: Wie einrichten in dieser nicht-stabilisierten, disharmonischen Welt?

*

Ich stelle mir vor:

Mein Name sei Khalil. Ich bin einer der führenden Neurochirurgen meiner Zeit. Ich will die medizinische Forschung einen spektakulären Schritt voranbringen und zugleich Kevins Leben um einige glückliche

⁵⁴⁶ TOCOTRONIC (2005) *Pure Vernunft darf niemals siegen*, Hamburg; erste Strophe des siebten Liedes

Jahre verlängern. Nach 30 Jahren Forschung verfüge ich jetzt über ein Verfahren, das es mir bei großer Kälte und dank der Substanz Polyethylenglycol ermöglicht, den Kopf eines todkranken Menschen auf den Körper eines hirntoten Organspenders zu verpflanzen. Schon nach wenigen Wochen im künstlichen Koma soll der Patient wieder sprechen können, innerhalb eines Jahres intensiver Physiotherapie neu laufen lernen. Doch die zuständige Ethikkommission hat Bedenken, offiziell wegen des hohen Risikos. In der Zeitung lese ich aber die Kollegenmeinung: „Das ist sehr unethisch.“⁵⁴⁷ Und tatsächlich glaube ich, dass hier die christliche Religion meiner wissenschaftlichen Forschung und meinem Wunsch zu helfen allein wegen des angekratzten Konzepts der „Seele“ Verbotsschilder in den Weg stellt. Doch auch wenn ich selbst meine Motive nicht objektiv beurteilen kann (ob es stimmt, dass es mir in erster Linie nur um mich selbst geht, nur darum, weltberühmt zu werden als neuer Frankenstein), so weiß ich ganz gewiss, dass es mir als Arzt – zumindest auch – sehr wichtig ist, Kevin zu helfen und langfristig vielen in seiner Situation.

*

Ich stelle mir vor:

Mein Name sei Kevin. 2014 habe ich im Alter von 91 Jahren meine

⁵⁴⁷ vgl. dpa-Meldung von Miriam Schmidt und Ulf Mauder, die im Mai 2015 von vielen Wissensresorts deutschsprachiger Magazine aufgegriffen wurde, u.a. Spiegel-Online, „Umstrittene Operation – Italienischer Chirurg will Kopf transplantieren“; URL = <www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/a-1035168.html>. [letzte Sichtung: 03.06.2015] – Im tatsächlichen Fall plant der Turiner Chirurg Sergio Canavero für 2017 die 36-stündige, höchst komplizierte Operation, der freiwillige Patient ist laut Meldung der 30-jährige russische Programmierer Waleri Spiridonow, der heute bereits durch Morbus Werdnig-Hoffmann an den Rollstuhl gefesselt ist und ohne die Transplantation an dieser Erkrankung sehr bald sterben wird. Das Zitat in dpd-Meldung und Text oben folgt auf die indirekte Rede: „Im besten Fall habe man einen Patienten mit funktionierendem Gehirn, der keine Kontrolle über den Körper habe“, und stammt von Veit Braun, dem Neurochirurgie-Chefarzt des Diakonie Klinikum Siegen. Die Meldung führt zudem nicht namentlich genannte, russisch-orthodoxe Geistliche an, die darauf pochen, Körper und Geist seien eins – vermutlich eher konservativ-christlich als substanzenmonistisch zu interpretieren. Jedenfalls gibt die Meldung keine Auskunft darüber, welche Ethik das ist, aus der sich diese Ablehnung so zwingend ergibt und die allen als Grundlage dienen soll.

Auszeichnung als „Gerechter unter den Völkern“ an den Staat Israel zurückgegeben, weil mein Neffe Khalil durch den Bombenangriff eines israelischen F16-Kampffjets auf sein Haus im Gazastreifen gestorben ist. In meinen begleitenden Brief an den Botschafter habe ich geschrieben: „Der einzige Weg aus dem Schlamassel, in den sich das jüdische Volk in Israel selbst gebracht hat, besteht darin, allen Menschen, die unter der Kontrolle des Staates Israel leben, die gleichen politischen Rechte sowie die gleichen sozialen und wirtschaftlichen Möglichkeiten zu gewähren.“⁵⁴⁸

*

Ich stelle mir vor:

Mein Name sei Khalil. Ich kämpfe als Teil der Zelle „Les Assassins des Fauteuils Rollents“⁵⁴⁹ für die Befreiung meiner Heimat Québec. Ich werde nicht eher die Waffen niederlegen, als die rückverdurmten O.N.A.N.-istischen Konsumtrottel einen anderen Weg der Müllbeseitigung gefunden und umfassende Renaturierungsleistungen an Québec geleistet haben. Kevin, diesen haltlosen B.S.S.-Umweltverschmutzer, werde ich aber auch danach im Auge behalten. Weil diesen rührseligen, egoistischen O.N.A.N.-isten jede Integrität fehlt, jede Gemeinschaft, die einen Charakter erst bildet, bleiben sie unberechenbar. Nichts ist ihnen heilig, diesen wurzellosen Bürgern des Zufalls, des Nichts.

*

„Es ist wie ein Sturz durch den Spiegel, mehr weiß einer nicht,
wenn er wieder erwacht, ein Sturz wie durch alle Spiegel, und

⁵⁴⁸ vgl. Wolfgang Kraushaar (2014) „Aus der Protest-Chronik“, Seiten 115-20; in: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung* 23/6 – Im konkreten Fall handelt es sich um den pensionierten Richter Henk Zanoli, dessen Mutter im Zweiten Weltkrieg erfolgreich einen jüdischen Jungen vor den Nazis versteckt hielt und dessen Großnichte als niederländische Diplomatin einen palästinensischen Ökonomen heiratete. Der tödliche Vorfall ereignete sich am 20.6.2014, Kraushaar weist in seiner Chronik darauf hin, dass laut United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs bei der „Operation Protective Edge“ insgesamt 67 Menschen mit israelischer Staatsangehörigkeit und 2101 Menschen mit palästinensischer (darunter 493 Kinder) um ihr Leben kamen.

⁵⁴⁹ vgl. Kapitel 1,5 dieser Arbeit bzw. David Foster Wallace (1996) *Infinite Jest*, New York

nachher, kurz darauf, setzt die Welt sich wieder zusammen, als wäre nichts geschehen. Es ist auch nichts geschehen.“⁵⁵⁰

Nichts ist geschehen – und doch setzt die Welt sich wieder zusammen. *Verstehen* ereignet sich. Wenn Gantenbein durch alle Spiegel stürzt; wenn THOMAS NAGEL in Klugheitsanalogie für Altruismus das Gedankenspiel ausgibt, man solle sich vorstellen, alle Leben nacheinander zu führen⁵⁵¹; wenn RICHARD RORTY die Politik von Rechtediskursen und die Philosophie von Grundlagendebatten mit dem Hinweis zu befreien strebt, es sei viel relevanter, „daß man versucht, sich in die Haut [beispielsweise] der Schwulen zu versetzen“⁵⁵²; dann spielen diese Veranschaulichungen allesamt auf eben jener Bühne, die auch ISAIAH BERLIN in der Passage meinte, die diesem Kapitel als Zitat vorangestellt ist: „imagination and understanding“⁵⁵³. Wie setzt sich Gantenbeins Welt wieder zusammen? Wie Khalils, wie Kevins? Wie weit reicht die Empathie? Wie viele Alternativen lassen sich denken? Wie viele als gleichwertig würdigen? Welche als unvergleichbar Aufrechnungen entziehen? Wie viele als Sets von möglichen Lebensentwürfen zugleich in einer geteilten Praxis integrieren?

*

HENRY HARDYS oben angeführter Hinweis ist sehr wichtig für uns: Manchmal muss eine Entscheidung fallen, die nicht eindeutig durch Gründe determiniert ist, weil das Leben nicht wartet, weil ein Ausgleich mit ebenso vernünftig begründbaren Alternativoptionen nicht immer (sofort) zu realisieren ist.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Max Frisch [1960/64] *Mein Name sei Gantenbein*: in: ders. (1986) *Gesammelte Werke* in zeitlicher Folge, Frankfurt am Main; Band V, Seite 18

⁵⁵¹ Nagel [1970], Seite 194ff – In Abgrenzung zum Utilitarismus betont er die Nicht-Aggregierbarkeit, in Abgrenzung zu Rawls das Real-Existente, nicht nur Mögliche der separaten und sehr unterschiedlichen Leben seines Vorschlags (der mir trotz meiner abweichenden Interpretation objektiver Gründe (vgl. Kapitel 2.3) hier gut in diese Reihe zu passen scheint).

⁵⁵² Richard Rorty (2000) „Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen“, Frankfurt am Main; Seite 71

⁵⁵³ Berlin 1990, Seite 38

⁵⁵⁴ “[...] for life must go on; [...] but it must not be represented as a uniquely rational solution of the problem when it is not.“ (Hardy 2007, Seite 283f)

Dank BERLIN wissen wir, wie limitiert unsere Fähigkeit des Vergleichens ist und wegen der Inkommensurabilität von historisch-kontingenten Idealen oftmals nur sein kann (vgl. 2.1). Dies gilt gerade in Fällen, die von CHANGs Grundannahme des *covering value* abweichen, in Vergleichsfällen also, denen nicht zweifelsfrei für jede_n ablesbar ist, nach welchem *relevanten* von einer Vielzahl möglicher Kriterien ein Vergleich vollzogen werden soll (vgl. 2.4). Von ANDERSON stammt der wichtige Hinweis auf die Nützlichkeit für menschliche Praxis; sofern es ihr gelingt, BERLIN eine pragmatische Verteidigung gegen den Beliebigkeitsrelativismus zu organisieren (vgl. 2.5), und mit RORTY eine proteische Therapie von BERLINS Essentialismus bereitsteht (vgl. 2.6) – so lösen sich BERLINS Probleme doch allein auf philosophischer Ebene auf: Im Barbarastollen steht dann immer noch *begrenzt* Raum an Kubikmetern zur Verfügung, in den sicherungsverfilmtes deutsches Kulturgut in verschweißten Stahlbehältern (wie der Bauplan des Kölner Doms oder derzeit Material des eingestürzten Historischen Archivs der Stadt Köln) unter 200 Metern Granit eingelagert werden kann.⁵⁵ Und auch wer Daten-Schallplatten über die Menschheit ins Weltall (zu Außerirdischen) schießen oder nur ein Lehrbuch für das Schulfach Geschichte zusammenstellen will, der gelangt rasch an die Grenzen der Möglichkeiten des *Vergleichens* ohne der Notwendigkeit des *Auswählens* zu entgehen. Das in dieser Diskrepanz begründet Komische all solcher Kanonisierungsversuche lässt sich aber wieder nur BERLINianisch, d. h. mit einem hermeneuti-

⁵⁵ Der ehemalige Untersuchungsstollen eines ehemaligen Silberbergwerks im Breisgau dient dem Bundesamt für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe als „Der Zentrale Bergungsort der Bundesrepublik Deutschland“ – rund 30 Millionen Meter Mikrofilm wurden bislang eingelagert. (vgl. Netzseite des BBK, URL = <www.bbk.bund.de/DE/AufgabenundAusstattung/Kulturgutschutz/ZentralerBergungsort/zentralerbergungsort_node.html> [zuletzt gesichtet 1.6.2015]) Dass die kulturpolitische Bedeutung solcher Einlagerungsengeen über das geistige Leben hinaus in eine biopolitische Dimension im foucaultschen Sinne hineinragt, beweist die Existenz des „Svalbard Global Seed Vault“ auf Spitzbergen, wo für globale Katastrophen die Samen von bislang ca. 800.000 Pflanzenarten bei minus 18 Grad Celsius im ewigen Eis konserviert werden. (vgl. Christian Martischius (2014) „Samen für die Ewigkeit“, zeit.de; URL = <www.zeit.de/wissen/2014-12/spitzbergen-saatgut-global-seed-vault-fs> [letzte Sichtung 1.6.2015])

schen, qualitativen, praxisnahen Herumstochern interimweise lösen und nicht mit formalen, sauberen Verfahren dauerhaft überwinden. In diesem Licht ähneln CHANGs Lösungsvorschläge tatsächlich den sterilen Gedankenlaboren, durch die das Kapitel 1 dieser Arbeit geführt hat. Als Bewusstmacher des Kontingenten lesen lässt sich gegenprogrammatisch FRISCHS Fantasie ebenso wie MUSILs Möglichkeitssinn oder WALLACE' Welten ähnlicher Sphären. Letztlich tragen die gesamten literarischen Genres des *Romans* und der *Utopie* zur Erweiterung bei, das erste bei der Dehnung des fragmentarischen Hier, das zweite beim Hinwegsetzen über ein unvollendetes Jetzt. Je mehr Empathie aus Texten dieser Gattungen gezogen wird, umso leichter einordnen lässt sich das Unbehagen gegenüber monistischen Musterlösungen. Das proteische Tier frisst sich auf diese Weise Sinn für Kontingenz an, richtet sich so (mit „Winterspeck der Möglichkeiten“⁵⁵⁶) in einer Welt ein, der vieles mehr als Resultat zufälliger und doch relevanter Entwicklungen (in Kultur, Sprache, Geschichte) gilt, als der jüdisch-christlich-islamische Kulturkreis dem Individuum zumuten glaubte zu müssen. Das Zugeständnis an den (keinesfalls bewiesenen, bloß angenommen) Pluralismus weitet dabei qua „imagination and understanding“ den geteilten Raum für Kommunikation, Kompromiss und fortschreitende Entwicklung. (s. Fazit)

⁵⁵⁶ Einstürzende Neubauten: „Weilweilweil“, auf dies. (2007) *Alles wieder offen*, Berlin

KAPITEL 3

Gefährliche Kreuzung?

Zur Vereinbarkeit von Pluralismus und Liberalismus

Diese Fragen bedeckt bereits eine dünne Schicht philosophiegeschichtlicher Patina: Implizieren sich Liberalismus und Pluralismus wechselseitig? Oder zumindest der Pluralismus der Werte den politischen Liberalismus? Universell? Oder schließen sie sich, ganz im Gegenteil, vielleicht sogar antinomisch aus? Oder existieren überhaupt keine logisch-begrifflichen Implikationen zwischen diesen beiden zentralen Positionen BERLINS? Die Vorstellung, ein Beleg für die Vielheit der gültigen Wertekonzeptionen bzw. situativen Gewichtungungen müsse eine inhaltlich-politische Auswirkung auf unsere normativen Theorien von Gemeinschaft haben, ist alt – deutlich älter als BERLIN. Nachweisen lässt sie sich beispielsweise bei STERLING P. LAMPRECHT (erneut – vgl. Kapitel 2.2), der 1921 mit „Some Political Implications of Ethical Pluralism“ nachweisen wollte, dass seine im Vorjahr auf dem Gebiet der Ethik gewonnenen Erkenntnisse zum Pluralismus der Werte Implikationen für die soziale Praxis haben. LAMPRECHT 1921 geht auf eine ganze Palette materialer Konsequenzen ein, besonders für den Kontext internationaler Beziehungen, um schließlich sehr allgemein für die Politische Theorie zu summieren:

„Since goods are plural, since no one selection of goods is authoritative, since many personal choices can legitimately be made, since antagonism and discord are recurrent and certain, therefore, the requirements of the moral life demand the greatest possible harmonization and integration of rival programmes of action. On the one hand, no single principle of eternal justice is possible; on the other hand, mere force can not create right.

Rather it is true that compromise is the sole alternative to violence as a means of achieving human excellence.“⁵⁵⁷

Wertpluralismus in der Ethik – „therefore“ – Liberalismus in der Politischen Philosophie. Auf diese knappe Formel lässt sich LAMPRECHT's Konklusion komprimieren. In diesem Kapitel werde ich die kontroversen Ansichten auf dieses „therefore“ diskutieren, die Philosoph_innen heute vertreten und die der historische BERLIN eingenommen hat. Dessen Haltung (oder vielleicht auch nur: dessen auf bestimmte politische Ziele abgestimmte philosophische Rhetorik) zum Verhältnis seiner beiden größten philosophischen Themenfelder Freiheit *und* Pluralismus bildet in der Philosophiegeschichte (wie wir sehen werden: völlig zurecht) ein umkämpftes Gebiet: “The relationship between BERLIN's liberalism and pluralism seems to attract more attention than any other single topic.”⁵⁵⁸

3.1 Entailment: Berlin, Galston und Crowder

BERLIN's eigene Position wird in Fachkreisen deutlich der Entailment-Fraktion zugerechnet, die davon ausgeht, aus der Wahrheit des Pluralismus ließe sich die Wahrheit des Liberalismus ableiten:

„As is well known, Berlin was [...] convinced that the normative ideal of negative liberty was somewhat dependent on a critique of rational monism as it was developed in that romantic movement of cultural pluralism and expressionism.“⁵⁵⁹

Tatsächlich behauptet BERLIN an vielen, auch zentralen Stellen seines Werks zumindest implizit den inhärenten Zusammenhang von Libera-

⁵⁵⁷ Lamprecht 1921, Seite 242f – Zur Diskussion des hierin anklingenden Perfektionismus siehe zweiter Teil des Fazits.

⁵⁵⁸ Harris 2002, Seite 366 – Übereinstimmend schreibt Beata Polanowska-Sygulska „Since Berlin's death, the pluralism-liberalism nexus has proved to be one of the most vividly discussed issues within the pluralist movement.“ (Berlin & Polanowska-Sygulska 2006, Seite 212)

⁵⁵⁹ Honneth 1990, Seite 1064

lismus und Pluralismus. Bereits in den „Two Concepts of Liberty“ fallen parenthetische Formulierungen wie: „Pluralism, with the measure of ‘negative’ liberty that it entails [...]“⁵⁶⁰ – ohne dass der Autor sich jemals den Strapazen einer genauen Definition oder gar begrifflichen Analyse des so behaupteten Entailments stellen würde. Bekennende BERLINianer, wie der US-amerikanische Philosophieprofessor und Demokraten-Politiker WILLIAM ARTHUR GALSTON oder der australische BERLIN-Experte und Anarchismusforscher GEORGE CROWDER, bemühen sich heute entsprechend dieses „therefore“, dieses „somewhat dependent“ in konstruktiver Weise zu füllen und verfechten selbst jene Entailment-Position, die besagt, dass der Wertpluralismus aus der Ethik einen Liberalismus in der Politischen Philosophie impliziere.

In seinem Buch „Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice“ von 2002 versucht GALSTON endgültig,⁵⁶¹ die letzten Zweifelnden für den von ihm so genannten „liberal pluralism“ zu überzeugen: „[V]alue pluralism is consistent with, and lends support to, negative liberty understood in Berlin’s fashion as the opposite of imprisonment.“⁵⁶² Grundlage der Verbindung sei die Einsicht in die richtig erkannte „human nature“, die sich bei allen kulturellen Differenzen immer gegen „repressive policies“ auflehnen werde.⁵⁶³ Dabei argumentiert GALSTON ständig gegen Positionen, die er einerseits mit HOBBS und andererseits mit HERDER labelt, von denen der historische BERLIN aber zweifelsfrei (teilweise modifizierend) ausgegangen war. Laut GALSTON 2002 sind

⁵⁶⁰ Berlin 2002a, Seite 216

⁵⁶¹ Galston hatte sich bereits in einigen Aufsätzen zuvor zum Thema positioniert: So zielt beispielsweise Galston 1999a darauf ab, Berlin als Wertrealisten zu lesen, dessen objektiver Pluralismus angemessen die „actual structure of normative universe“(Galston 1999a, Seite 770) abbilde und dank des Rückbezugs auf die menschliche Natur effektiv vor Relativismus schütze – wobei Galston hierfür eintritt mit Evidenzbehauptung aus sowohl „real-world politics“(Galston 1999a, Seite 769) als auch seiner persönlichen Einschätzung, dass aktuell sehr viele Amerikaner_innen und insbesondere Akademiker_innen gleichwohl Pluralisten wie auch Liberale seien (was man nur im wohlwollensten Fall frühhabermasianisch lesen kann).

⁵⁶² Galston 2002, Seite 63

⁵⁶³ vgl. Galston 2002, Seite 64

die ethischen Grundlagen des Pluralismus' ausreichend robust, um der Politik ein Fundament vorgeben zu können, weshalb er auch RAWLS' Ansinnen, philosophisch *an der Oberfläche bleiben* zu wollen (vgl. erster Teil des Fazit), für einen Irrtum hält.⁵⁶⁴

Leider komme ich, so sympathisch mir GALSTONS Bemühen um ein unverfälschtes Tradieren von BERLINS zentralen Positionen auch ist, zu dem Schluss, dass GALSTON aus den falschen Gründen und mit schiefen Belegen für eine nur teilweise stimmige Position argumentiert. Als Verdienst an meinem BERLIN-Verständnis kann ich ihm lediglich zugute schreiben, dass er JOHN GRAY (s. u. Kapitel 3.2) etwas sympathischer und plausibler erscheinen lässt, indem sich GALSTON über GRAYS Pochen auf dem Lokalen und Kontingenten empört – und so BERLINS Zauder-Position zwischen Universalismus und Partikularismus freilegt. Dialektisch betrachtet erscheint mir GALSTON daher leider tatsächlich der IMRE LAKATOS des liberalen Wertepluralismus zu sein: In seinem unnachgiebigen Bemühen, die orthodoxeste Lesart des Meisters aufrechtzuerhalten, entblößt er (zumindest aus meiner Perspektive) die konzeptionellen Schwachstellen des Originals vollends. Der Tragikomik zum Trotz nimmt GALSTON eine wichtige Rolle ein, denn so offenbart er wichtige Anknüpfungspunkte für sinnvolle Zugeständnisse an GRAYS Kontextualismus, um (wie vom Kritischen Rationalismus zum epistemologischen Holismus) eine reifere Position zu entwickeln.

GEORGE CROWDER hat eine langsame und vielversprechende Annäherung an BERLIN vollzogen: Als Doktorand interessierte er sich zunächst allein aus dem Blickwinkel des Anarchismus für den Liberalismus BERLINS, geriet dann über Kritiker BERLINS wie GRAY und KEKES in ein konservatives Spektrum⁵⁶⁵ und arbeitete sich schlussendlich in direkter Kommunikation mit BERLIN und WILLIAMS den Weg zu seiner BERLINianischen Position frei.⁵⁶⁶ Mit „Liberalism &

⁵⁶⁴ vgl. Galston 2002, Seite 39-47

⁵⁶⁵ “[V]alue pluralism has, of itself, no tendency to support the case for liberalism.” (Crowder 1994, Seite 303)

⁵⁶⁶ vgl. Berlin & Williams 1994 sowie Crowder 1996, Crowder 2002, Crowder 2004, Crowder 2007 uvwm.

Value Pluralism“ legte CROWDER 2002 ein sehr informatives und breit angelegtes Buch vor, das BERLINS unerledigte Hausaufgaben bezüglich der logischen Verbindung zwischen Liberalismus und Pluralismus gründlich nachholen sollte. Drei unabhängige Argumente bietet CROWDER 2002 an: „Diversity“, „Reasonable Disagreement“ und „Virtues“. Das erste Argument lässt sich so zusammenfassen: „[P]luralist diversity commits us to promoting as wide a range of values as possible. That ethic is in turn best achieved under liberalism.“⁵⁶⁷ Nach meinem Dafürhalten ein recht instrumentelles und zudem die Wirkweise des Liberalismus voraussetzendes Argument – auch wenn CROWDER noch einschränkt, dass es nicht allein um die schiere Zahl der Möglichkeiten, sondern ebenso um Respekt vor unterschiedlichen Lebensweisen gehe.⁵⁶⁸ Das zweite Argument, vernünftiger Widerspruch, verläuft nach dem Muster:

„[I]f value pluralism is true, then we must accept that many (although not all) disagreements about the nature of the good life will be reasonable, and therefore that the state ought to accomodate such disagreements rather than attempt to eliminate them. The best political vehicle for accommodating disagreement about good life is liberalism.“⁵⁶⁹

Auch dieses zweite Argument ergibt sich wieder nicht allein logisch, sondern benötigt weitere, stützende Annahmen und Ausschlüsse. Die Spur, auf die CROWDER uns hier setzen will, kennen wir bereits von LEHRER und RAZ (vgl. Kapitel 1.1 und 2.4): Weil diverse Werte in Handlungssituationen diverse Anforderungen an uns stellen, müssen wir Entscheidungen für Handlungen treffen, wobei immer (oder meist?) auch andere als vernünftig begründet hätten ausgewählt werden können.⁵⁷⁰ Das meines Erachtens obskurste Argument von CROWDER 2002 ist nicht allein prima facie das dritte qua „virtue“, weil BERLIN ja sowohl die negative Freiheit als auch den Wertepluralismus als nicht-

⁵⁶⁷ Crowder 2002, Seite 135f

⁵⁶⁸ vgl. Crowder 2002, Seite 145

⁵⁶⁹ Crowder 2002, Seite 158

⁵⁷⁰ vgl. Crowder 2002, Seite 171

substanzielle Lehren aufgebaut hatte, und es entsprechend bislang nur Republikaner und Kommunitaristen waren, die auf eine mangelnde Unterfütterung der formalen, blutleeren Konzepte durch Bürgertugenden versucht hatten, mit einem Fuß auch materiale Konzepte in die Tür zu bekommen. Tatsächlich handelt es sich bei diesem dritten Argument um ein pädagogisches, das über die bestmöglichen Entwicklungschancen von Individuen spekuliert:⁵⁷¹ Das Leben in einer liberalen Gesellschaft bereite die Tugenden von Individuen am besten auf jene Anforderungen des Wertpluralismus vor, welche im Kern in der Wahl durch die *praktische Vernunft* zwischen inkommensurablen Gütern bestehe. Freimütig gesteht CROWDER 2002 den Perfektionismus ein, auf den diese Argumentation hinausläuft (siehe Fazit, Perfektionismus).⁵⁷² Tatsächlich benennt CROWDER dann vier „pluralist virtues“ (*generosity, realism, attentiveness* und *flexibility*), um sie dann vier „liberal virtues“ (*broad-mindedness, moderation, attentiveness* und *personal autonomy*) gegenüberzustellen – beglückt davon, wie gut das alles zusammenpasst.⁵⁷³ Spätestens jetzt ist klar, worauf der Ansatz von CROWDER 2002 hinausläuft: Er will aus dem Liberalismus ein „ethical framework for the good life“ konstruieren, das für alle individuellen Befindlichkeiten gerüstet ist, einen „universal perfectionist pluralism“⁵⁷⁴.

Nach all meinen bisherigen Ausführungen dürfte klar sein, dass zumindest ich BERLIN wirklich andere BERLINIANER wünsche! Die Konsequenzen aus diesem Ansatz diskutiere ich im Fazit unter der Überschrift Perfektionismus.

⁵⁷¹ vgl. Crowder 2002, Seite 185

⁵⁷² vgl. Crowder 2002, Seite 185

⁵⁷³ vgl. Crowder 2002, Seite 188 bis 201 – Offenbar glaubt Crowder diese reichlich materialen und reichlich perfektionistischen Konzeptionen rein logisch aus den Axiomen von Liberalismus und Wertpluralismus ableiten zu können.

⁵⁷⁴ vgl. Crowder 2002, Seite 224ff

3.2 Inkonsistenz: Gray versus Talisse

Im liberalen Lager existiert verbreitet eine Vorliebe, BERLIN vorzugsweise zu lesen, als bescheinige er der Freiheit eine herausragende, ja *vorgeordnete* Position im Wertgefüge einer jedweden Kultur oder Gemeinschaft. Sollte man BERLIN so, also mit universalistischem Geltungsanspruch, interpretieren können, ergäbe sich tatsächlich der Widerspruch zu BERLINS grundlegenden Annahmen in seiner Theorie der Werte (weil in BERLINS Pluralismus nicht einzelne inkommensurable Werte (wie negative Freiheit) über andere in einer Kultur sowie in individueller und politisch-kollektiver Deliberation vorgeordnet sein können), den liberale Monisten wie RONALD DWORKIN auch bei BERLIN vorzufinden behaupten. Tatsächlich finden wir in BERLINS Werk an zentralen Stellen Aussagen wie diese:

„[I]t is assumed, especially by such libertarians as Locke and Mill in England, and Constant and Tocqueville in France, that there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated; for if it is overstepped, the individual will find himself in an area too narrow for even that minimum development of his natural faculties which alone makes it possible to pursue, and even to conceive, that the various ends which men hold good or right or sacred.“⁵⁷⁵

Unbestreitbar bieten solche Redeweisen (Minimalbereich, sollen, *conditio sine qua non*) einer universalistisch-liberalen Lesart einen handfesten Ansatzpunkt. Tatsächlich geht es BERLIN an der hier zitierten Passage aus „Two Concepts of Liberty“ um das Gegenteil – nämlich darum zu zeigen, dass auch Freiheit als Wert zwischen konkurrierenden, inkommensurablen Werten ausgehandelt werden muss („a matter of argument, indeed of haggling“⁵⁷⁶). Allerdings liefert er DWORKIN und den Seinen unfreiwillig Argumentationsmaterial, indem er die Skizze eines für alle Entwicklung notwendigen Minimalbereichs individueller Freiheit nicht als Teil eines pluralen Aushandlungsprozesses,

⁵⁷⁵ Berlin 2002a [1958], Seite 171

⁵⁷⁶ Berlin 2002a [1958], Seite 171

sondern als metaphysische Grundvoraussetzungen der menschlichen Natur deutet (vgl. Kapitel 2.5 und 2.6).

Kritik am BERLINianischen Doppel gibt es ebenfalls von Seiten des Pluralismus. Besonders prominent vertreten wurde diese von JOHN GRAY. (Über GRAY ließe sich all das Abfällige rapportieren, was ich im ersten Kapitel bereits über PHILIP PETTIT ausgeschüttet habe: Auch wenn PETTIT und GRAY für unterschiedliche Richtungen in der Praktischen Philosophie stehen, ist ihr schlichtweg ehrabschneidender Umgang mit der historischen Leistung des Philosophen ISAAH BERLIN sehr ähnlich. So findet sich auch bei GRAY das Muster, offiziell BERLINS Beiträge zur Philosophie kleinzureden oder ganz zu verschweigen und im selben Zug klammheimlich wichtige Punkte von BERLIN zu adaptieren und als eigene auszugeben.⁵⁷⁷ Dennoch gibt es auch bei GRAY einige interessante und neue Überlegungen zu entdecken.)

Bezüglich des logischen Verhältnisses zwischen Wertpluralismus und politischem Liberalismus vertritt GRAY 1998 die diametrale Gegenposition zu den Neo-BERLINianern CROWDER und GALSTON: Die Wahrheit des Wertpluralismus ist GRAY 1998 zufolge schlicht *unvereinbar* mit dem Liberalismus. Seine eigene Position labelt GRAY 1998 „strong value-pluralism“, der von der Überzeugung geprägt ist, „that there are irreducibly many varieties of human flourishing“⁵⁷⁸. Dieser Pluralismus ist laut GRAY 1998 anthropologisch, objektiv und durch diese drei Eigenschaften gekennzeichnet: Der „strong value-pluralism“ begreift Werte als (1) *anti-reduktionistisch* (Werte können nicht von einem obersten abgeleitet oder in ihn übersetzt werden), (2) *dis-harmonisch* (GRAY bezieht die damit zugleich gemeinte Inkompatibilität und unversöhnliche Rivalität neben Werten auch auf Optionen, Tugenden, Konzepte des Guten Lebens, Rechte und Fairness-Anfor-

⁵⁷⁷ Siehe hierzu etwa Gray 1984, wo Gray versucht Berlin aus der philosophiegeschichtlichen Entwicklung der Diktion positiver versus negativer Freiheit schlichtweg auszuradieren, aber auch Grays scharfe Kritik an Berlin in Gray 1995. Zur Verteidigung von Grays Lesart siehe Kratznelson 1994, zur Kritik an Grays werksuntreuer Interpretation Weinstock 1998.

⁵⁷⁸ Gray 1998, Seite 19

derungen) und (3) *inkommensurabel* (meint: die Diversität von evaluativen Skalen ist nicht reduzierbar) verfasst.⁵⁷⁹ Dem stellt GRAY 1998 einen „weak value-pluralism“ gegenüber, der diesen drei Zügen zwar zustimmt, es aber zugleich für möglich hält, dass diese Konflikte mittels Vernunft gelöst werden könnten – was GRAY als unzureichend zurückweist.

Der „strong value-pluralism“ stelle dabei nicht die Möglichkeit in Abrede, die sauberen Wertehierarchien beispielsweise des Utilitarismus zu erzeugen, kritisiert sie aber dafür: „[T]hey displace the evidences of ethical life for the sake of a theory.“⁵⁸⁰ Der starke Wertpluralismus von GRAY ist dabei sowohl *universalistisch* als auch *anthropologisch-essentialistisch* und beansprucht ein *Wissen* über menschliche Güter.⁵⁸¹ Das Angriffsziel von GRAY ist der politische Liberalismus, den er als dominante Strömung der Gegenwart schildert und sehr pauschal abhandelt – so schert er MILL, BERLIN, DWORKIN, NOZICK, RAWLS und sogar RORTY über einen Kamm, indem er immer wieder darauf hinweist, dass aus der Wahrheit des Wertpluralismus kein ahistorisches Primat für die negative Freiheit gezogen werden könne – sondern vielmehr, diese Wahrheit dafür garantiere, dass ein solches Kulturen und Epochen übergreifendes Primat (für welches Ideal auch immer) logisch ausgeschlossen sei. GRAY schlägt anstelle des universellen Anspruchs von liberalen Institutionen ein politisch weniger weitreichendes Verfahren vor, das man sich zumindest bei GRAY aber philosophisch nicht desto weniger universell und als materiale Konsequenz aus der Ethik für die politische Praxis vorzustellen hat: Situativ und im individuellen Bereich helfe eine „balance“ beim Leben mit den inkommensurablen, disharmonischen und irreduziblen Gütern – als kollektives Verfahren steht laut GRAY 1998 ein *modus vivendi* zur Verfügung. Dieser sei schlicht weiter gefasst als die liberalen Institutionen:

„Its content overlaps with that of liberal morality in that both proscribe such practices as genocide and slavery; but it

⁵⁷⁹ vgl. Gray 1998, Seite 20 – Der Blick auf Kapitel 1.1 belegt, wie bequem Gray es sich hier auf wessen Schultern macht.

⁵⁸⁰ Gray 1998, Seite 26

⁵⁸¹ vgl. Gray 1998, Seite 27

undermines liberal morality in that it does not dictate distinctive liberal freedoms of the press, religion or autonomous choice.“⁵⁸²

Für GRAY stellt der politische Liberalismus also nur eine mögliche Antwort auf den Wertepluralismus dar und kann entsprechend weder fundamentalistisch noch universalistisch Geltung beanspruchen. Dass GRAYs „strong value-pluralism“ eine andere Gewichtung erhält, beruht darauf, dass er die Möglichkeit der kulturell bedingten Vorrangigkeit anderer Werte zu antizipieren versucht: „The avoidance of war, the protection of the environment and the maintenance of valuable forms of common life make no less valid claims.“⁵⁸³ Dabei geht es GRAY 1998 vorgeblich nicht darum, das Ideal der Freiheit von der Agenda zu pflücken oder herabzustufen, sondern allein darum, *wie* ein Wertepluralist Freiheit überhaupt nur als Ideal promoten kann: „Strong pluralism supports the perception of liberal institutions as local settlements, not embodiments of universal principles.“⁵⁸⁴

Meine Bewertung: GRAYs wertepluralistische Kritik des Liberalismus trifft allein den Liberalismus als perfektionistischen Universalismus (und ist in dieser Hinsicht auch berechtigt), was sich auch gut an GRAYs ins Leere gehender Kritik an partikularistischen Liberalen wie RAWLS und RORTY erkennen lässt. Umso irritierender ist es natürlich, dass GRAY seinen „strong value-pluralism“ ebenfalls als eine universalistische Position im essentialistischen Rekurs auf die menschliche Natur konzipiert. So wichtig und – gerade für Liberale – interessant GRAYs Hinweise darauf sind, dass es Kulturen und historische Situationen gegeben hat und gibt, in denen ein wertvolles menschliches Leben möglich war oder ist, ohne dass negative Freiheit und persönliche Autonomie an erster Stelle stünden, so unplausibel machen diese Hinweise seinen eigenen Universalismus. Dass allerdings in GRAYs totem Winkel noch andere Spielarten eines Liberalismus im Einklang mit BERLINS wesentlichen Einsichten existieren, illustriere ich im Fazit dieser Arbeit.

⁵⁸² Gray 1998, Seite 33

⁵⁸³ Gray 1998, Seite 33

⁵⁸⁴ Gray 1998, Seite 34

*

Unter Beschuss ist die Entailment-Fraktion aber nicht nur durch den universalistischen *modus-vivendi*-Ansatz GRAYS, sondern auch durch Liberale wie ROBERT B. TALISSE. Die Kernthese aus dessen 2012 erschienenen Buch "Pluralism and Liberal Politics" lautet: „[V]alue pluralism *as such* does not carry any definite prescriptions for political theory.“⁵⁸⁵ BERLIN habe es nicht vermocht, erfolgreich für ein Entailment zu argumentieren, das hinausreiche über das triviale, nicht-überraschende Gut-Zusammen-Passen, das keiner philosophischen Begründung bedürfe.⁵⁸⁶ Auch über BERLIN hinaus kommt TALISSE 2012 zum Schluss: "[T]he lack of determinate political prescriptions seems, in turn, to suggest the conclusion that value pluralism is a false friend to liberalism."⁵⁸⁷

Dezidiert mit der Spezialfrage des Entailments auseinander-gesetzt hatte sich TALISSE bereits 2010 mit dem Aufsatz: "Does Value Pluralism Entail Liberalism?". Er geht bereits dort gründlich mit dem Verhältnis von Wertpluralismus und negativer Freiheit ins Gericht: „It is generally agreed that Berlin’s arguments fail“⁵⁸⁸, resümiert TALISSE in Bezug auf BERLINS wiederholte Bemühung, eine argumentative Stärkung des Liberalismus durch den Wertpluralismus bewirken zu können. TALISSE 2010 will nicht nur zeigen, woraus sich dennoch die Attraktivität der BERLINianischen Position speist, sondern auch, weshalb BERLIN falsch liegt, und auch die Neo-BERLINianer WILLIAM

⁵⁸⁵ Talisse 2012, Seite 82; Hervorhebung original

⁵⁸⁶ vgl. Talisse 2012, Seite 36

⁵⁸⁷ Talisse 2012, Seite 84

⁵⁸⁸ Talisse 2010, Seite 303 – Damit wischt Talisse offenbar auch Rorty 1989 so weit vom Tisch, dass dessen Handlanger-Job für Berlin („das philosophische Unterholz ausdünnen“ durch Reformulierung von Berlins Anliegen in einem der Sache angemessenerem Vokabular) sich erübrigt zu haben scheint. Die vorliegende Arbeit will allerdings viel Aufmerksamkeit auf den Versuch verwenden, grundlegende Überzeugungen Berlins zu Pluralismus und Liberalismus in Rortys Waldarbeitermanier (also ohne jene leider auch von Berlin gepflegte Hoffnung auf irgendeinen archimedischen Punkt) zu reparieren. Im Erfolgsfall sollte Talisse dann lediglich vom Scheitern einer gewissen Lesart (wie: orthodox, universalistisch, essentialistisch) der berlinianischen Position sprechen dürfen.

GALSTON und GEORGE CROWDER mit ihren Reperaturversuchen BERLINS Projekt nicht retten können.

TALISSE 2010 startet mit einer Shorthand-Definition von Liberalismus: Jene politische Ordnung, die negative über positive Freiheit priorisiert. Krude ist das in doppeltem Sinn: Zum einen suggeriert TALISSE durch die Verwendung BERLINScher Begriffe, hier mit BERLIN d'accord zu gehen (der eine solche Definition aber nie abgegeben hat); zum anderen fasst er unter positiver Freiheit „community membership, solidarity, perfection“⁵⁸⁹. Nach dieser Definition würde Individualfreiheit *stets* über Solidarität priorisiert; und dann gäbe es wohl nur noch sehr wenige Anhänger_innen einer liberalen Theorie. Auch der historische BERLIN hatte bekanntlich (und dies entgeht TALISSES Definition) immer wieder die Notwendigkeit der Abwägung thematisiert und explizit festgehalten, dass im konkreten Fall immer ein anderes Gut wichtiger als die Freiheit des Einzelnen sein kann.

Die noch vorhandene Attraktivität des BERLINianischen Ansatzes innerhalb der liberalen Diskussion erklärt TALISSE zum regelrechten *Artefakt* des Post-RAWLS-Liberalismus: Der in RAWLS 1993 offenbarten Auffassung, wonach die politische Philosophie „oberflächlich“ zu betreiben sei, sieht TALISSE dialektisch eine neue Lust geschuldet, eben gerade so eine philosophische, logische Grundlegung der liberalen Politischen Philosophie zu betreiben. TALISSE verdächtigt also die Neo-BERLINianer allesamt als Fastenbrecher dieser spät-RAWLSianischen Diät (welche im Kern aus dem Verzicht auf die Rechtfertigung der Politischen Philosophie durch eine philosophische, moralische oder religiöse Theorie besteht), die dem kindischen Impuls folgen: „the sense that something philosophically important has been lost“⁵⁹⁰.

Dass sich der Anschein einstellt, die liberale Theorie könne ausgezeichnet im Wertpluralismus wurzeln, ist für TALISSE leicht zu

⁵⁸⁹ Talisse 2010, Seite 303 – Also: weit über „persönliche Autonomie“ und Selbstverwirklichung hinausgehende Konzepte, die erkennbar stärker von anderen Diealen als dem der Freiheit inspiriert sind.

⁵⁹⁰ Talisse 2010, Seite 305 – Soweit es Galston und Crowder betrifft, ist diese Spekulation meines Erachtens recht plausibel.

erklären: Während der Wertepluralismus eine irreduzible Pluralität von Lebensarten behauptet, verteidigt der Liberalismus jene politische Ordnung mit der weitestgehenden Individualfreiheit.⁵⁹¹ Während andere liberale Theorien Vielfalt von Lebensstilen nur instrumentell (z. B. Utilitarismus) oder formal (z. B. Rechte-basierte Ansätze) schätzen können, vermag es laut TALISSE 2010 allein die werteppluralistische Sichtweise in der Vielfalt auch ein *intrinsisches* Gut zu erkennen:⁵⁹² „[T]hat is, on the value-pluralist view, the diversity of ways of life which flourish in a free society is itself a good because the diverse ways of life manifest their own distinctive goods“⁵⁹³.

Laut TALISSE 2010 spricht prima facie auch gar nichts gegen eine *Verträglichkeit* der Positionen Liberalismus und Pluralismus – allerdings liege die Sache bei der zu klärenden Frage, ob der Pluralismus den Liberalismus *enthalte*, weit weniger deutlich.⁵⁹⁴ Schwierig findet TALISSE die Definition von Wertepluralismus von GALSTON, nach welcher es für den Wertepluralismus keine vollständige Rangordnung „objektiver“ Werte, keine gemeinsame Maßeinheit für alle Werte (sondern ihre qualitative Heterogenität), kein oberstes Gut für alle Individuen, keine „lexikalische Vorordnung“ mancher Typen von Gütern und keine „erste Tugend sozialer Institutionen“ (sondern nur die relative und von den besonderen Umständen abhängige Bedeutung eines Korridors von öffentlichen Werten) geben kann. Ganz offenbar hat es GALSTON mit seinen (teils wörtlichen) Referenzen zu RAWLS darauf angelegt, sich von diesem abzugrenzen – und genau an diesen Punkten hakt TALISSE nach. RAWLS habe, so führt TALISSE aus, mit der Gerechtigkeit durchaus einen Kandidaten der „first virtue of social institutions“ im Sinn und mache sich nicht als einziger Liberaler

⁵⁹¹ vgl. Talisse 2010, Seite 306

⁵⁹² vgl. Talisse 2010, Seite 306

⁵⁹³ Talisse 2010, Seite 306 – Außer acht lässt Talisse an dieser Stelle die Möglichkeit einer skeptischen/agnostischen Begründung des Liberalismus, die nicht (auf Grundlage eines ästhetischen oder spirituellen Kalküls) Vielfalt als Vielfalt schätzt, sondern Vielfalt nur anerkennt als Folge der aus gutem Grund des Nichtwissens bezüglich letzter Zwecke, aus dem sich ein Plädoyer für das Unterlassen oder die Sparsamkeit beim Erlassen von Restriktionen bzw. Direktiven entspinnt.

⁵⁹⁴ vgl. Talisse 2010, Seite 306

Hoffnung auf die „lexical order‘ among goods“⁵⁹⁵. Vielmehr hätten zahlreiche liberale Theoretiker_innen genaue Vorstellungen von solchen Listen und auch von geeigneten Kandidaten für den obersten Listenplatz: Gleichheit (BARRY, DWORKIN), Autonomie (KYMLICKA) und Würde (NUSSBAUM) nennt TALISSE als mögliche Füllungen.⁵⁹⁶ Tatsächlich seien die meisten liberalen Denker der Gegenwart keine Wertepluralisten.⁵⁹⁷ Einen möglichen Widerspruch zwischen Wertepluralismus und Liberalismus erkennt TALISSE darin, dass Liberale in einer liberalen politischen Ordnung, wenn auch vielleicht nicht die einzig legitimierbare, so doch die am besten legitimierbare Form der politischen Organisation begreifen.⁵⁹⁸ In dieser Weise interpretiert TALISSE auch die konservativen Kritiker GRAY und KEKES: Wenn Werte inkomparabel und die Pluralität der vernünftigen Konzeptionen des Guten irreduzibel sind, dann kann es bestimmte Formen eines Guten Lebens geben, die nicht innerhalb eines liberalen Staates realisiert werden können.⁵⁹⁹ Vermeintliche Implikationen des Wertepluralismus bereiten nach TALISSES Dafürhalten entsprechend all jenen konzeptionelle Probleme, die eine enge Verbindung sehen zwischen „individual liberty and a form of democratic self-government rooted in collective rationality or public deliberation“⁶⁰⁰. Ohne es genauer auszuführen, scheint TALISSE hierin darauf abzielen, dass eine auf einem Wertepluralismus basierende Liberalismuskonzeption für jedes *rationale* Entscheidungsverfahren verloren sei.⁶⁰¹ Mit RICHARD E. FLATHMAN schärft TALISSE entsprechend die Intuition, dass aus dem Wertepluralismus ebenso etwas Emotivistisches, Relativistisches resultieren könne und alle Brücken zu Rationalität, Gründen und Deliberation abgebrochen – der Wertepluralismus mithin schlicht „antiliberal“ werde.⁶⁰²

⁵⁹⁵ Talisse 2010, Seite 307

⁵⁹⁶ Talisse 2010, Seite 307

⁵⁹⁷ vgl. Talisse 2010, Seite 307

⁵⁹⁸ vgl. Talisse 2010, Seite 307

⁵⁹⁹ vgl. Talisse 2010, Seite 307

⁶⁰⁰ Talisse 2010, Seite 308

⁶⁰¹ Vgl. Kapitel 2.5 dieser Arbeit, das die Debatte um „rational regret“ vertieft, und siehe zur Deliberation im Kontext des Pluralismus das Fazit.

⁶⁰² vgl. Talisse 2010, Seite 308

TALISSE skizziert BERLINS Argument des Entailments wie folgt: Prämisse (A) Letzte Zwecke gibt es viele; Prämisse (B) Nicht alle Zwecke sind miteinander vereinbar und können auf vielfältige Weise konfliktieren; Konklusion (C) Das Wählen zwischen finalen Zielen ist eine unausweichliche Bedingung des Menschseins. TALISSE legt dar, dass BERLIN sich von dieser Konklusion ausgehend zu Rückschlüssen auf die Bedeutung der (individuellen) Wahlfreiheit berechtigt wähnt: „to be free to choose, and not to be chosen for, is an inalienable ingredient in what makes human beings human“⁶⁰³. Resümierend erlaubt sich TALISSE allerdings eine verräterische Ungenauigkeit, indem er mit seiner Formulierung, dass nicht zwingend dieselbe Person(-engruppe) hinter der ggf. nur gleich-namigen Variabel („we“) stehen muss, verwischt, was gerade im Hinblick auf die Notwendigkeit der Wahl und dem Wertschätzen der Freiheit zu wählen eine delikate Differenz darstellt:

“That is, Berlin reasons that because ‘ends collide’ and actual goods stand in relations of intrinsic conflict, we realize that we must choose; consequently we value the freedom to choose. Therefore we value a political order that acknowledges and protects this freedom. [...] Berlin concludes that the liberal state, fixed as it is upon upholding negative liberty, is the most legitimate kind of state; value pluralism hence entails liberalism.“⁶⁰⁴

Auffällig ist hier, dass jeder Beleg und jedes Wortlautzitat unterbleibt. Und tatsächlich hat sich BERLIN nie derart plakativ für eine strikte, alleinige Umsetzung eines Ideals in der gesellschaftlichen Praxis ausgesprochen, sondern war sich stets der Notwendigkeit des sozialen

⁶⁰³ zit. nach Talisse 2010, Seite 308 – Isaiah Berlins Umschreibung einer anthropologischen Konstanten an dieser zentralen Stelle kann nur als Beleg seines Essentialismus’ in der Praktischen Philosophie gelesen werden. Wenn ihn Talisse deswegen attackiert, dann tut er das ganz in Rortys (1989) und meinem Sinne. Allerdings zeigt sich im Folgenden, dass Talisse das Kind mit dem Bade ausschüttet und viel zu weitreichende Revisionen an Berlins „master ideas“ (Talisse 2010, Seite 303) einfordert.

⁶⁰⁴ Talisse 2010, Seite 308f

Ausgleichs bewusst. Zudem ist BERLINS Verständnis des Verhältnisses von liberalem Staat und negativer Freiheit komplexer und raffinierter, als es TALISSE hier andeutet. TALISSE behauptet dagegen, dass das zitierte und BERLIN zugeschriebene Argument selbst unter den ergebensten Anhängern BERLINS inzwischen als gescheitert gelte. TALISSE begründet das so:

„The inference from the inescapability of choosing among incommensurable goods to the value of the freedom to choose is weak; at best it is a psychological rather than a logical entailment.“⁶⁰⁵

TALISSE 2010 hält jedoch bereits eine rein psychologische Verknüpfung von Pluralismus und Liberalismus für fragwürdig und wittert einen Sein-Sollen-Fehlschluss.⁶⁰⁶ Sein Argument lautet:

„Why should the realization that choice among incommensurable goods is inescapable lead us to value the freedom of choice? Arguably [...] one may as well be indifferent to who does the choosing, since, ex hypothesi, one is guaranteed to get an outcome that is good.“⁶⁰⁷

TALISSE unterstellt BERLIN, entweder einen naturalistischen Fehlschluss zu begehen oder zirkulär argumentieren zu müssen – was allerdings beides nur dann eine Grundlage hätte, wenn BERLIN tatsächlich von einer *logischen* Verbindung zwischen Liberalismus und Pluralismus ausginge (vgl. Kapitel 3.3). Zudem krankt TALISSEs Argumentation an dem Defekt, dass – ex hypothesi hin oder her – die Annahme, es sei bei jedweder Wahlentscheidung ein „guter“ Ausgang zu erwarten (und genau davon müssen wir ausgehen, wenn wir indifferent gegenüber der Frage sind, wer zwischen nicht näher bestimmten Optionen entscheidet), eine völlig kontrafaktische ist. In allen lebensnahen Beispielen wird es uns nicht wirklich beliebig sein können, was mit uns geschieht. Ebenso wenig wie BERLIN könne GALSTON keine erfolg-

⁶⁰⁵ Talisse 2010, Seite 309 – vgl. hierzu Kapitel 3.3

⁶⁰⁶ vgl. Talisse 2010, Seite 309

⁶⁰⁷ Talisse 2010, Seite 309

reiche Verteidigung des Entailment-Claimes organisieren, argumentiert TALISSE:

„At best Galston’s Argument shows that value pluralism defeats those views that seek to restrict severely negative liberty. Let us call such views illiberal. However, not all alternatives to liberalism are illiberal; some alternatives to liberalism are better characterized as simply non-liberal. Non-liberal views endorse a wider range of negative liberty than liberals recognize. Anarchism and liberalism are clear examples of non-liberal political views that are nonetheless not illiberal.“⁶⁰⁸

TALISSE greift zwei Schwachstellen an: Einerseits zitiert er wiederholt GALSTONS Formel eines angeblichen „pervasive human desire to go our own way in accordance with our own desires and beliefs“ (allerdings ohne den Essentialismus bezüglich der menschlichen Natur selbst explizit anzusprechen). Andererseits sieht er ein „formal problem“⁶⁰⁹ in GALSTONS Argumentation: Auch ein Wertpluralist könne nämlich (und müsse entsprechend seiner ethischen Erkenntnis der Vielheit guter Lebensentwürfe) einen Staat befürworten, der – obschon P, Q, R und X gute Lebensweisen sind, einzig X als schickliche Lebensart hochhalte – ohne negative Abwertungen von P, Q und R impliziter oder anderer Art.⁶¹⁰

Meines Erachtens argumentiert hier TALISSE zu kurzsichtig. Denn im tatsächlichen gesellschaftlichen Leben würden sich von diesem Beispiel weitergehende Dynamiken entfalten: Das Ausblenden, Schweigen, Nichtthematisieren wird immer auch als Aussage im Negativen interpretiert werden – wie man sich in unserer Gesellschaft am Beispiel queerer Norm-Abweichler_innen vom Paradigma der Heteronormativität verdeutlichen kann. Nicht zu vergessen ist, dass TALISSE eine Definition für „goodness“ schuldig bleibt. Meine eigene Position geht über TALISSE hinaus in die Richtung, dass der

⁶⁰⁸ Talisse 2010, Seite 311

⁶⁰⁹ Talisse 2010, Seite 311

⁶¹⁰ Talisses Beispiel geht auf die religiöse Wahrheit eines erwählten Volks ein, dass sich selbst – nicht aber Fremde – unter einen engen Regelcodex stellt.

Wertpluralismus nicht nur eine Vielfalt von guten Lebensentwürfen anerkennt, sondern überhaupt nicht in der Lage ist, Lebensentwürfe derart weitreichend und dezidiert als falsch und andere als richtig zu sortieren.

TALISSE glaubt GALSTON letztlich eine zirkuläre Argumentation nachweisen zu können,⁶¹¹ was richtig beobachtet, aber reichlich egal ist, wenn man mit RORTYs Brille auf den Fall sieht (die den Essentialismus im Rekurs auf „die“ menschliche Natur für ein erneuerungsbedürftiges Vokabular-Überbleibsel hält und nicht dieselbe hohe Hoffnung auf „justification“ zu setzen vermag wie TALISSE).

CROWDERS Argumentation für den positiven Zusammenhang von Wertpluralismus und Liberalismus bezeichnet TALISSE als „murky“⁶¹² und zeichnet sie in drei Schritten nach: Prämisse (A) Das Konzept des Wertpluralismus enthalte die Vorstellung universeller Werte, die vielfältig und inkommensurabel seien. Prämisse (B) Die Vielfalt und Inkommensurabilität von Werten zu akzeptieren, bedeute, sie auf gleicher Ebene miteinander zu befürworten. Konklusion (C) Die Sichtweise des Pluralismus führt zu einer Würdigung der gesamten Bandbreite menschlicher Werte.⁶¹³

Für TALISSE stellt sich im Anschluss daran folgende Frage: Wie kann der Wertpluralist „all the genuine goods“ befürworten – im Bewusstsein der Inkommensurabilität und der Möglichkeit des Konflikts von Werten?⁶¹⁴ TALISSE bemängelt hier eine Verletzung der Sollen-impliziert-Können-Regel. Letztlich zeigt TALISSES Beispiel der „objective goodness of (...) broccoli eating“ auf, dass die eigentlichen Probleme auf der Ebene von versteckten Prämissen bezüglich eines Konzept des guten Lebens liegen (vgl. meine Diskussion von RUTH E. CHANGs Inkomparabilitäts-Beitrag und vgl. PAUER-STUDER 2000).

Im Groben hält TALISSE CROWDER denselben Sein-Sollen-Fehlschluss vor wie BERLIN und GALSTON, den er an CROWDERS Übergang von der Prämisse zur Natur der Werte auf moralische

⁶¹¹ Talisse 2010, Seite 313

⁶¹² Talisse 2010, Seite 317

⁶¹³ vgl. Talisse 2010, Seite 317

⁶¹⁴ vgl. Talisse 2010, Seite 318

Verpflichtungen für den Einzelnen festmacht:⁶¹⁵ „That there are plural and incommensurable values which objectively contribute to human flourishing cannot by itself entail a moral obligation to promote or maximize diversity.“⁶¹⁶ TALISSE 2010 resümiert ausgewogen: Inkonsistenz muss zwischen Liberalismus und Wertepluralismus zwar nicht bestehen, von einem Entailment kann aber auf keinen Fall die Rede sein.

Fazit: TALISSE 2010 bietet eine stichhaltige Analyse unüberwindlicher Defizite in den Argumentationsversuchen von BERLIN, WILLIAMS, GALSTON und CROWDER für den Beweis der „Entailment“-Relation (nach welcher der Wertepluralismus den Liberalismus *enthalt*). Im Zuge seiner eigenen Argumentation wird jedoch auch deutlich, dass es TALISSE insbesondere um die Sicherung der RAWLSSchen Formeln (lexikalische Vorordnung; erste Tugend sozialer Institutionen etc.) geht – und er damit über das Ziel hinausschießt. Denn er behandelt RAWLS auf diese Weise wie einen strikten Universalisten, der über Kulturen und Zeiten wie die seine hinaus Setzungen des Guten Lebens festzurrt, und folgt dem eigenhändig gesetzten RAWLS-Irrlicht blindlings (während der späte RAWLS erfreulicherweise klüger navigierte). An dieser Stelle entpuppt sich die Art des Übereifers von TALISSE, wenngleich diesen andere Ambitionen speisen als jene liberalen und von BERLIN, WILLIAMS, GALSTON und CROWDER mit „Entailment“ überschriebenen. Dieser Fraktion wäre zu raten, sich auf die Behauptung zu beschränken, dass die Verbindung der ethischen Position des Pluralismus mit der politischen Wertschätzung der individuellen Freiheit für alle Mitglieder einer Gemeinschaft primär eine politisch motivierte und zudem psychologisch begünstigte Konstellation ist – die sich aber nicht mit den Mitteln der Logik als reine Angelegenheit der Philosophie auf ewig destillieren lässt.

Ähnlich sollte sich TALISSE beschränken – indem er anerkennt, dass auch ein Liberalismus im Sinne RAWLS' nicht über die Schranken von Kulturen und Zeitaltern hinweg eine logisch-universalistische Grundlage beanspruchen kann. Zudem sollte TALISSE die Sozialmecha-

⁶¹⁵ vgl. Talisse 2010, Seite 318f

⁶¹⁶ Talisse 2010, Seite 319

nik einer Dominanzkultur überdenken – und von seinem kurzfristigen Argument (wenn P, Q, R und X gute Lebensweisen sind, kann eine Gesellschaft dennoch als nicht-illiberal gelten, wenn sie allein X befördert und als gut proklamiert – ohne zu P, Q und R Stellung zu beziehen) nach meinem Gegenbeispiel der heteronormativen Dominanzkultur Abstand nehmen.

Wenn beide zu diesen Zugeständnissen bereit sind, dann liegt auch nicht mehr viel zwischen TALISSE und BERLIN. Dann ließe sich entdecken, dass die Position des Wertpluralismus in der Ethik und die Position des Liberalismus in der Politischen Theorie sich keinesfalls wechsel- oder einseitig in einem logischen Sinne bedingen, dass sich aber beide Positionen auch nicht ausschließen müssen, sondern mindestens so verträglich miteinander auskommen wie zwei andere philosophische Positionen verschiedener Subdisziplinen ohne gemeinsame Prämissen dies tun. Zusätzlicher Vorteil des von mir skizzierten Annäherungspfad wäre die Befreiung von „Grundlagen“-Ballast (Essentialismus, Rekurs auf menschliche Natur, Kulturimperialismus) – und die Zustimmungsfähigkeit der resultierenden Position.

Synopse: Während GRAY also von der Position des Pragmatismus aus den Liberalismus angreift, liegt bei TALISSE die umgekehrte Richtung des Angriffs vor: Er bestreitet von einer universalistisch-perfektionistischen Lesart des RAWLSSchen Liberalismus ausgehend die pragmatistischen und kulturrelativen Implikationen eines Wertpluralismus. GRAY und TALISSE würde ich bezüglich ihres Movens dabei jeweils Recht geben und sagen, dass beide aus den richtigen, wenngleich so gegensätzlich motivierten Gründen die Entailmentposition attackieren. Jedoch schießt GRAY mit der Behauptung des internen Widerspruchs über das Ziel hinaus, während sein Opponent TALISSE den Sinn einer partikularistisch-neutralen Position in philosophischen Konzepten sozialer Gerechtigkeit nicht zu erkennen vermag (was ich im Fazit erneut aufgreife).

3.3 Neutralität: Spätes Geständnis eines alten Fuchses

“If you still have questions, please address them to me: I was very stimulated by your letter – I have never expressed myself so clearly before, I believe, so do write to me again if you feel inclined. I fully realise the central importance of the problem you put.”⁶¹⁷

Wenngleich BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA im Jahr 2006 ihre ausführliche Korrespondenz mit dem 1997 verstorbenen BERLIN, die immer wieder um die vermeintliche Verbindung von Liberalismus und Pluralismus kreist und zu der neben persönlichen Briefen auch Interviewtranskripte, Gesprächsprotokolle und Aufsätze der polnischen Philosophin zählen, explizit unter dem Titel „Unfinished Dialogue“ publiziert, vermag dieser Austausch auch in seiner Unabgeschlossenheit eine Menge Licht in diese düstere Relation zu bringen. Zumindest für den späten BERLIN dokumentieren die im Band versammelten Zeugnisse einen sehr nüchternen Blick auf das Verhältnis dieser politischen versus philosophischen Positionen und BERLINS kämpferischer Ton aus früheren „Entailment“-Argumentationen ist leiseregelt – wie auch immer der 40 Jahre zuvor (zur Hochzeit des Kalten Kriegs statt nach Zusammenbruch der UDSSR) motiviert gewesen sein mag. Der Gedankenaustausch zwischen POLANOWSKA-SYGULSKA und BERLIN ist dabei nicht nur für die Genese von BERLINS Position von Interesse, sondern vermag der Debatte philosophisch stichhaltige Positionen hinzuzufügen. Am 18. Februar 1997 schreibt BERLIN z. B. an POLANOWSKA-SYGULSKA:

“I think that Gray is perfectly right in saying that a pluralist outlook need not necessarily be liberal: I have a certain set of beliefs with which I live, a certain horizon of values which are mine – perhaps those of the society to which I belong – ‘our

⁶¹⁷ Isaiah Berlin am 19. April 1997 in einem Brief an Beata Polanowsky-Sygulska bezüglich ihrer Nachfrage zu seinem genauen Verständnis des Zusammenhangs von Liberalismus und Wertpluralismus. Zitiert aus Berlin & Polanowska-Sygulska 2006, Seite 93

civilisation'. To be a pluralist means that the choices of myself and my civilization are not necessarily universal; there may be other civilisations, in the past or the present, which pursue values not compatible with those of my civilization."⁶¹⁸

Derart deutliche Zugeständnisse ließen sie dennoch nicht müde oder gnädig werden, den betagten BERLIN immer wieder mit seinen früheren Entailment-Behauptungen zu konfrontieren – natürlich in sehr freundschaftlichem Ton, um Hilfe bei der Aufklärung einer Konfusion bittend.⁶¹⁹ In einem Interview am 24. Mai 1995 bringt BERLIN die Retrospektive auf seine Position sehr deutlich auf den Punkt:

“BP-S: So is there no universal case for liberalism?

IB: There’s no logical connection, that’s all I’m saying. There is a psychological connection, there’s a political connection, but not a logical connection. I’m just being rather pedantic.”⁶²⁰

Interessanterweise weist TALISSE⁶²¹ auf exakt diese Interviewstelle von BERLIN mit BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA hin, gibt BERLIN allerdings falsch mit der Formulierung wieder, dass die Verbindung zwischen Liberalismus und Wertepluralismus “‘psychological’ rather than logical” sei. Mit dem von TALISSE eingefügten „rather than“ bliebe diesem mehr Freiraum für eine eigene Position... Dabei sagt BERLINS Zitat oben ja explizit, dass die Verbindung *keine* logische sei, sondern nur eine psychologische und eine politische. Der Nachsatz von BERLIN (TALISSE 2010 gibt an, ihn nicht zu verstehen) lautet: „I’m just being rather pedantic.“ Anders als TALISSE traue ich mir eine Interpretation des Ausspruchs zu: Auf charmante Weise bekennt BERLIN hierin,

⁶¹⁸ Berlin & Polanowska-Sygulska 2006, Seite 84 – Am 19. April 1997 bekräftigt Berlin dies: „I think that Gray is perfectly right in saying that there is no logical nexus between pluralism and liberalism, through there are all kinds of other – in a way equally important – connections, which I shall try to spell out. To begin with, we recognize ‘human rights’ and ‘crimes against humanity’. As you know, I do not believe in a priori justification for these, or absolute values.“ (ebd., Seite 91)

⁶¹⁹ vgl. z. B. Berlin & Polanowska-Sygulska 2006, Seite 89f

⁶²⁰ Berlin & Polanowska-Sygulska 2006, Seite 226

⁶²¹ Talisse 2010, Seite 309, Fußnote 36

möglicherweise aus politischen Gründen zu pedantisch die Verbindung von Liberalismus und Pluralismus betont – ja beschworen zu haben. In BERLINS kleinem Satz liegt eine Entschuldigung an die Nachwelt dafür, mit viel Rhetorik (und in jüngeren Jahren vielleicht auch mangelnder Übersicht) kaschiert zu haben, dass es bei der Verbindung von Liberalismus und Wertepluralismus allein um Angelegenheiten von Psychologie und Politik gehen kann, der Philosophie kein eigenständiger Beitrag zukommt.

Mit meinem Vorschlag verträglich empfiehlt ELLA MYERS eine „nonabsolutist and practice centred“⁶²² Interpretation BERLINS, mit der sie sich dezidiert sowohl von den in 3.1 vorgestellten Entailment-Anhängern als auch von JOHN GRAY abzusetzen versucht:

“[...] Berlin believes that we can and do make assessments, give reasons for our views, and attempt to convince others of them, all without applying fixed, transcontextual standards. We draw on norms and ideals, vocabularies and rules of thumb that are immanent to our ways of life, rather than prior to or above them.”⁶²³

MYERS 2010 arbeitet auch (zumindest in einer Fußnote) eine inhaltliche Nähe ihrer BERLIN-Interpretation zu RICHARD RORTYS „ethnocentric‘ liberalism“ heraus.⁶²⁴ Entsprechend rät MYERS 2010 davon ab, Lösungen für einen Konflikt zwischen materialen Positionen zu Pluralismus und Liberalismus in BERLINS Namen zu konstruieren und schlägt vor, diese besser in seinem Sinne zu akzeptieren als Teil unserer Welt.⁶²⁵ Auf den ersten Blick zumindest lesen sich die Analysen des RAWLS-Schülers CHARLES LARMORE sehr ähnlich dazu.⁶²⁶ In LARMORE

⁶²² vgl. Myers 2010, Seite 613

⁶²³ Myers 2010, Seite 614

⁶²⁴ vgl. Myers 2010, Seite 615

⁶²⁵ vgl. Myers 2010, Seite 625

⁶²⁶ Auf dem DKPhil 2011 in München konnte ich dagegen den Eindruck gewinnen, dass Larmore einem deutlich universalistischeren Konzept anhängt (was allein seiner Rationalitätsauffassung geschuldet ist, die wenigstens so kantianisch geprägt ist, wie die von Thomas Nagel). In Larmore 1994 versucht er entsprechend den Liberalismus zu gründen auf einer „core morality that reasonable people can

1994 wettet er beispielsweise: "Modern culture has no room for a dichotomy between 'in principle' and 'in practice.'"⁶²⁷ Die Vorstellung einer intimen Beziehung von Liberalismus und Pluralismus weist er als fehlerhaft zurück, auch profitiere keine der Positionen von einer Akzeptanz der anderen – was unter anderem daran sichtbar werde, dass vernünftige Menschen Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Guten Lebens hätten.⁶²⁸

Mir scheint, dass JOHN GRAY richtig liegt, wenn er (vgl. Kapitel 3.2) darauf hinweist, dass aus der Wahrheit des Wertepluralismus kein ahistorisches Primat für die negative Freiheit gezogen werden könne – sondern vielmehr, diese *Wahrheit* dafür garantiere, dass ein solches Kulturen und Epochen übergreifendes Primat (für welches Ideal auch immer) logisch ausgeschlossen sei. Allerdings leuchtet nicht ein, dass so eine Einsicht nicht einerseits zu einer viel größeren Vorsicht mit dem Begriff „Wahrheit“ führt und andererseits GRAY tatsächlich noch an einem universalistischen Fundament im Gewahren dieser Einsicht festhalten zu können glaubt. Anschlussfähig mit meinem Vorschlag hier, versucht JONATHAN RILEY unter dem Label „tragic pluralism“ BERLIN vor GRAY in Schutz zu nehmen.⁶²⁹ Mit der von diesen Autor_innen vorgestellten Lesart des Verhältnisses von politischem Liberalismus zu Wertepluralismus als neutral und durch keine gemeinsamen Prämissen direkt miteinander verbunden, kommen wir zugleich einen Schritt weiter auf dem Weg, das Öffentliche und das Private als diskrete, inkommensurable Sphären aufzufassen, und somit weiter auf jenem Weg, den zu beschreiten sich RORTY 1989 mit Blick auf JEFFERSON und DEWEY vornimmt.

accept“ (Larmore 1994, Seite 74). – vgl. auch Crowders Einordnung von Larmore im zweiten Teil des Fazits.

⁶²⁷ Larmore 1994, Seite 61

⁶²⁸ Larmore 1994, Seite 61f – für einen guten Überblick der Positionen zum Verhältnis Liberalismus/Pluralismus siehe Thosen 2004; für den hier anklingenden Kontext des Perfektionismus den zweiten Teil des Fazits

⁶²⁹ vgl. Riley 2000, Seite 150ff

[*Anmerkung des Autors:* Dass Kapitel 3 keiner rational-ironistischen Rekonstruktion bedarf, brauche ich nicht in Breite zu erläutern: Den thematischen Kern des dritten Kapitels bildet ein akademisches Scheinproblem, das nicht ausreichend Zeit hatte, unsere alltäglichen Intuitionen in erheblicher Weise zu infiltrieren (über den im Vorwort demonstrierten ersten Impuls hinaus, dass Spiegel-Autor_innen zwischen Liberalismus und Ökologie unauflösbare Widersprüche wittern). Dem Problem von Kapitel 3 mangelt es (gemessen an den beiden Kapitel davor) schlicht an Schwere, Größe, Geschichte und Reichweite, als dass man bereits in Literatur und Künsten passende Drogen sammeln könnte/müsste, um einen Arzeitee gegen diese hier behandelten Symptome zu brauen. Eine rationale Rekonstruktion ist also (und gerade eingedenk des späten Geständnisses des alten Fuchses) ebenso unmöglich wie unnötig (da sich die philosophischen Verstrickungen nicht bereits substanzdualistisch tief in die Weise, wie wir über uns selbst denken, eingeschliffen haben – was man auch künftig nicht fürchten muss).]

FAZIT ALS PIVOT

Meine Rekonstruktionen und die aktuelle Praktische Philosophie

Der Pivot weitet Perspektiven. Etwa als Sternschritt des Basketballers: Nach dem Dribbeln ruht der Ball wieder zwischen beiden Händen. Das Standbein muss nun am Boden bleiben, das andere aber darf *spielerisch* die neuen Möglichkeiten der erlaufenden Position ertasten: hin, vor, zurück... Pass, Wurf oder bloß Zeit gewinnen? Der Sternschritt lotet Optionen aus, testet mögliche Anschlüsse an den ausgeführten Spielzug.

*

Der alte Fuchs ISAIAH BERLIN wirft einen langen Schatten. Nicht nur über das Anknüpfen von JOHN RAWLS (s. u. sowie Kapitel 1.1) hat er die heutige Philosophie stark beeinflusst, auch gären seine eigenen und seine übernommenen, hübsch arrangierten Visionen zum Wertepluralismus und zur negativen Freiheit in der akademischen Philosophie und, vielleicht noch viel wichtiger, im gesamtgesellschaftlichen Diskurs, im kollektiven Bewusstsein, ja im Paradigma des westlichen Individualismus nach. Im Folgenden werde ich, dem rekonstruierenden Ansatz dieser Arbeit treu bleibend, verschiedene Diskussionsstränge der zeitgenössischen akademischen Philosophie darauf hin untersuchen, ob die Resultate meiner rational-ironistischen Rekonstruktionen der zentralen Themen BERLINS dort eine fruchtbare Anwendung finden könnten.

Die Konzepte Perfektionismus, deliberative Demokratie und liberale Gerechtigkeit sehe ich dazu im Folgenden als Bezugspunkte (Anspielstationen des Basketballers im Pivot), für das in den vorangegangenen Kapiteln Entwickelte an, die selbst außerhalb dieser Arbeit liegen. Entsprechend werde ich jeweils auf gängige Definitionen und Lehrmeinungen Bezug nehmen, ohne diese in jener Ausführlichkeit zu

diskutieren, die den Hauptteil dieser Arbeit charakterisiert. Dennoch bin ich sicher, dass meine Adressierung von BERLINS hier rekonstruierten Konzepten an diese drei (mehr oder weniger offensichtlich) verwandten Themenstränge der Praktischen Philosophie aufschlussreich ist und zumindest Fingerzeige für vertiefende, exaktere Untersuchungen bereithält.

Schritt I: Liberale Gerechtigkeitsdiskurse

“Seeing freedom as more than a set of opportunities created by removing constraints from the path of thought and action – even ‘constraints’ defined in a robust and nuanced manner – is to set out a view of *human agency as a set of powers and abilities*, ones regarding the development and expression of authentic and effective self-government.”⁶³⁰

Das Freiheitsthema ist lediglich ein kleiner Ausschnitt dessen, was in der Gerechtigkeitstheorie verhandelt werden muss (und es spielt außerhalb dieser noch weitere Rollen). Für ISAIAH BERLIN stand außer Frage, dass viele oftmals inkommensurable, konfligierende Ideale in nie vollends harmonisierbaren Prozessen abgewogen werden müssen, um für einen gewissen historischen Moment und vielleicht auch mit voller Plausibilität allein für eine gewisse Perspektive auf diesen angeben zu können, welches Abwägungsergebnis als „gerecht“ ausgewiesen werden kann. Innerhalb des liberalen Spektrums und auch im angrenzenden Bereich existieren daran gemessen weitaus mutigere Ansätze, die der Philosophie weitaus mehr zutrauen.

PHILIP PITTs 2014 erschienenes Buch „Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World“ ist genau so ein mutiger Versuch. PITT 2014 geht von jenem (hier in Kapitel 1.3 vorgestellten) republikanischen Freiheitskonzept der „non-domination“ aus – und

⁶³⁰ Christman 2005, Seite 87; Hervorhebung hinzugefügt – Das Werben für eine charmante Fassung des Konzepts positiver Freiheit mündet hier meiner Einschätzung nach direkt ins Konzept des capability approach.

vermag, illustriert an IBSENS Nora, tatsächlich zu fast allen Problemen (die auch in den Fußnoten und Randbemerkungen der vorliegenden Arbeit immer wieder als die meinigen angeklungen sind) Handfestes zu sagen. Die inklusive Gesellschaft, die zwischenmenschlichen, die bürgerlichen, die zwischenstaatlichen Beziehungen, das Demokratiedefizit, Korruption, Globalisierung, Konzerninteressen, illegale Einwanderung – kaum eine Baustelle des aktuellen Weltgeschehens wird ausgeklammert von PETTITs Kompass. Dessen Peilung funktioniert nach einem einfachen Prinzip, dass das Ideal der republikanischen Freiheit für alle zu betrachtenden Fälle den Maßstab liefert:

„Man muss sich lediglich fragen, ob sich die Dinge günstiger regeln lassen, um *Freiheit als Nichtbeherrschung* unter den betreffenden Beteiligten besser zu fördern.“⁶³¹

PETTIT gesteht zu, dass nicht jede Ableitung aus dem republikanischen Ideal der Freiheit als *offensichtliche* Implikation bereit stünde für alle aktuellen Konfliktfälle unserer geteilten Praxis. Doch genau dafür schreibe er ja das Buch⁶³² – zumindest für einen Philosophen seines Formats ist wohl jede Ableitung machbar. Damit vertritt PETTIT prima facie einen ethischen Monismus mit dem Wert der Freiheit an der Spitze, den er (mit der identischen Ernsthaftigkeit wie oben für DWORKINSs Gerechtigkeit für Igel geschildert) durchdekliniert, um so eine umfassende republikanische Gerechtigkeitslehre für die Welt von heute zu entwerfen. (Monistisch ist dies aber auch nur „prima facie“ – denn vom im ersten Kapitel skizzierten Eklektizismus PETTITs ist auch im neuesten Republikanismusupdate so viel enthalten, dass viele andere Ideale unter der Decke mitschwingen.) Politisch ist PETTIT dabei gereift: kein Vergleich mehr zum Ignoranten von 1989, der eine logische Vorgängigkeit des Privateigentums vor der Individualfreiheit proklamiert (vgl. Kapitel 1.3.). Für den Kontext dieses Fazits auf interessante Weise problematisch an PETTIT 2014 sind daher gar nicht die materialen Konsequenzen, die PETTIT als Anwendungen des Republikanismus auf Politik und Gesellschaft ausbreitet – sondern

⁶³¹ Pettit 2014, Seite 23; Hervorhebung hinzugefügt

⁶³² vgl. Pettit 2014, Seite 23

seine Einschätzung bezüglich des epistemischen Status' dieser Statements. Gegen Ende der Abhandlung behauptet PETTIT:

„Dieses Buch ist kein politisches Manifest, aber wenn es irgendeine Leserschaft hat, dann ist das Beste, was ich erhoffen kann, eine Leserschaft, die sich demokratisch verpflichtet fühlt, diesen Kampf – dieses unabänderlich fortwährende Ringen – gegen die Usurpation der Regierung durch einkommensstarke, bedenkenlose Eliten aufzunehmen.“⁶³³

PETTIT offenbart mit dieser Einschätzung, vom Rednerpult des Philosophieprofessors Substanzielles in die politische Debatte eingeben zu können, das von einer anderen, wahreren Ebene stammt, eine Haltung die spätestens seit 1985 Liberalen altmodisch vorkommen dürfte. Damals präzierte JOHN RAWLS in einem aufsehenserregenden Artikel, dass er seine in der „Theory of Justice“ ausgebreiten Vorschläge keinesfalls als philosophische Ableitungen aus „universal truth, or claims about the essential nature and identity of persons“ verstanden wissen wolle: „the public conception of justice is to be political, not metaphysical“.⁶³⁴ Die Resultate seiner eigenen Gedankenexperimente zu Urzustand und Schleier des Nichtwissens wollte RAWLS also nicht als klassisch KANTianische Denknöwendigkeiten mit ahistorischer und transkultureller Reichweite verstanden wissen, sondern als gut begründete Beiträge zu einem spezifischen politischen Diskurs.⁶³⁵ Großen Anklang fand RAWLS' Bemühen „philosophisch gesprochen an der Oberfläche zu bleiben“ insbesondere bei RICHARD RORTY, der darin die Ausweitung des religiösen Toleranzdenkens auf philosophische Grundlagenkonzepte für öffentliche Weltanschauungen sieht.⁶³⁶ RORTY verdeutlicht, dass RAWLS keine extrahistorischen

⁶³³ Pettit 2014, Seite 248

⁶³⁴ Rawls 1985, Seite 223

⁶³⁵ vgl. Rawls 1985, Seite 238f

⁶³⁶ vgl. Rorty 1988, Seite 91f – Was Rorty deshalb begeistert, weil es ihm für sein zentrales Projekt aus „Kontingenz, Ironie und Solidarität“ hilft bei der „Trennung zweier Fragen“ (glaubst du wie ich? / leidest du?) in „privat“ (vgl. mein Kapitel 1 zur Freiheit) und „öffentlich“ (vgl. mein Kapitel 2 zum Pluralismus). Vgl. hierzu Raz 1990 und Raz 1994

Wahrheiten fixieren will, sondern seine eigene Lehre verknüpft sieht mit Momentaufnahmen von wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Debatten, wodurch auch rationale Gerechtigkeitsprinzipien historischem Wandel unterworfen und nicht vom politischen Diskurs isolierbar sind.⁶³⁷

Der ISAIAH BERLIN meiner Rekonstruktion fügt sich vollständig in dieses Bild – kein Wunder – war der historische BERLIN (mit seiner Auffassung von Werten, seinem Verständnis von Kultur und Geschichte) ein wesentlicher Impulsgeber für RAWLS ebenso wie für RORTY (zu den Differenzen zum historischen BERLIN siehe Kapitel 2.6, 2.7 und den zweiten Teil dieses Fazits). Gegen diese anti-universalistische Auffassung einer liberalen Gerechtigkeitstheorie wurde neben den hier mit PETTIT und DWORKIN vorgestellten Ansätzen insbesondere der *capability approach* in Stellung gebracht. Dieser ist für den Kontext meiner Arbeit wegen einer besonderen Dopplung von Interesse: Eine ideengeschichtliche Konzeption *positiver* versus *negativer Freiheit* lässt sich nämlich als *Analogie* zur Differenz des *capability approach* gegenüber *ressourcenorientierten Ansätzen* innerhalb des skizzierten liberalen Gerechtigkeitsdiskurses etwa so schematisieren:

⁶³⁷ vgl. Rorty 1988, Seite 144

	plural (& ggf. neutral): interne Bestimmung der Autonomie des Individuums bei irreduzibler Heterogenität von Werten	monistisch (& ggf. perfektionistisch): externe Vorgabe der (z. B. vernünftigen) Rahmenbedingungen persönlicher Bedürfnisse und Ziele
Primat im Konzept <i>politischer Freiheit</i>	A1) negative Freiheit	A2) positive Freiheit
[z. B.]	[gelassen werden]	[ermächtigt werden]
Primat in der <i>Gerechtigkeitstheorie</i>	B1) ressourcenorientierter Liberalismus	B2) capability approach
[z. B.]	[Fahrrad haben]	[Fahrrad nutzen können]

Tafel f) Analogie im liberalen Gerechtigkeitsdiskurs (eigene Darstellung)

Im Gegensatz zu einem auf die Zugänge (RAWLS) oder Rechte (DWORKIN) abzielenden Liberalismus, begnügt sich der *capability approach* nicht mit einem reinen Möglichkeits-Konzept (wie wir es in Kapitel 1.2 als typisches Zeichen der negativen Freiheit kennengelernt und in 1.5 als Negator rekonstruiert haben), sondern umfasst Aussagen über die möglichen Bedürfnisstrukturen potenzieller Akteure. In den Vordergrund stellen will dieser Ansatz die Förderung von Fähigkeiten – so sollen Akteure u. a. auch befähigt werden, ihre eigene Vision eines „Guten Lebens“ zu entwickeln und zu artikulieren – was gerade im Hinblick auf die im ersten Kapitel mit BOURDIEU thematisieren sozialen Unterdrückungsmechanismen ein verständlicher – und doch mit dem Konzept negativer Freiheit nicht ohne weiteres vereinbar Schritt ist. Prominente Vertreter_innen des Ansatzes wie AMARTYA SEN⁶³⁸ oder MARTHA NUSSBAUM bedienen sich dabei beispielsweise

⁶³⁸ “Amartya Sen’s view that freedom judgements pertain to things we have ,reason

Listen sogenannter capabilities⁶³⁹. Laut CLAASSEN 2011 besteht der zentrale Gegensatz zwischen NUSSBAUM und SEN dabei in der abweichenden Vorstellung beider, wie eine solche Liste zustandekommen und legitimiert werden kann.⁶⁴⁰ Während für SEN (in dieser Hinsicht RAWLS 1985 durchaus ähnlich) nur ein demokratischer Diskurs die einzelnen Positionen der Liste bestimmen könnte, schildert CLAASSEN NUSSBAUMS Lehre als die der philosophischen Erkenntnisquelle.⁶⁴¹ Der interessante Aspekt an NUSSBAUMS deutlicher Gegenposition zu meinem BERLIN kommt unter dem Gesichtspunkt des Perfektionismus in den Blick.

to value' refers to a more objective type of value than a Humean view according to which a person's freedom is constituted by the things the person wants and is able to do." (Dowding & van Hees 2007, Seite 146)

⁶³⁹ Eine solche Liste kann z. B. so aussehen: „capabilities for life, bodily health, bodily integrity, senses, imagination and thought, emotions, practical reason, affiliation, other species, play and control over one's environment“ (Nussbaum zitiert nach Claassen 2011, Seite 491)

⁶⁴⁰ vgl. Claassen 2011, Seite 491f

⁶⁴¹ vgl. Claassen 2011, Seite 492f – Claassen stimmt Nussbaum darin zu, dass sich sowohl epistemisch als auch normativ die Entscheidung nur von Seiten der Philosophie regeln lasse: „Some human matters are too important to be left to whim and carice, or even to the dictates of a cultural tradition.“ (Nussbaum zitiert nach Claassen 2011, Seite 496)

Schritt II: Perfektionismus

“The defense of liberty consists in the ‘negative’ goal of warding off interference. To threaten a man with persecution unless he submits to a life in which he exercises no choices of his goals; to block before him every door but one, *no matter how noble the prospect upon which it opens, or how benevolent the motives of those who arrange this*, is to sin against the truth that he is a man, a being with a life of his own to live.”⁶⁴²

“When, for example, Erich Fromm, in all his moving tracts for the times, speaks of true freedom as the spontaneous, rational activity of the total, integrated personality, and is partly followed in this by Bernard Crick, I disagree with them. The freedom I speak of is opportunity for action, rather than action itself. *If, although I enjoy the right to walk through open doors, I prefer not to do so, but to sit still and vegetate, I am not thereby rendered less free.* Freedom is the opportunity to act, not the action itself; the possibility of action, not necessarily that dynamic realization of it which both Fromm and Crick identify with it.”⁶⁴³

Das Dilemma von NUSSBAUM (s.o.) ist offensichtlich: einerseits steht das Warten, bis Diskurse über Ungerechtigkeit in Gang kommen, bis Benachteiligte zu der Einsicht in die Mechanismen ihrer Benachteiligung gelangen und den Mut finden, sich dagegen aufzulehen; andererseits steht das Nichtwarten und lieber aus der sicheren Warte der Philosophie mit Listen wie der oben angeführten solchen Diskursen über die Vorzüglichkeit einer bestimmten Lebensart vorgreifen – auch wenn das (vgl. Kapitel 1.5) zumindest als benevolente Variante von Paternalismus eingestuft wird. NUSSBAUM zumindest weiß, an welchem Horn sie das Dilemma lieber packt... Die österreichische

⁶⁴² Berlin 2002a [1958], Seite 174f – laut Berlin ist es genau diese negative Lesart von Freiheit als Gelassen-werden, die seit Erasmus und Occam das Herzstück des individualistischen Menschenbilds ausgemacht hat.

⁶⁴³ Berlin 2002a [1969], Seite 34f

Philosophin HERLINDE PAUER-STUDER diskutiert in ihrem Buch „Autonom leben – Reflexionen über Freiheit und Gleichheit“ ausführlich diverse Spielarten des Perfektionismus und geht der Frage nach seiner Vereinbarkeit mit einer liberalen Position in der Politischen Philosophie nach.⁶⁴⁴ Liberalismus ist für PAUER-STUDER 2000 dabei gekennzeichnet als (a) neutral, (b) anti-paternalistisch und (c) dem Prinzip grundlegender Freiheit (womit PAUER-STUDER anknüpft an MILLS Auflage, nur die Schädigung Dritter dürfe Grundlage zur Beschränkung sein⁶⁴⁵) – und bleibt doch schwer greifbar ohne eine gewisse Verbindung zu einer Theorie des Guten.⁶⁴⁶ Obwohl PAUER-STUDER 2000 selbst ein materiales Freiheitskonzept vertritt, das mit den Schlussfolgerungen in meinem Kapitel 1 nicht in Einklang zu bringen ist, deckt sich ihre Analyse zu Liberalismus und Perfektionismus mit meinen eigenen Beobachtungen weitgehend. PAUER-STUDER 2000 sieht Nussbaum mit ihrem Perfektionismus keinesfalls allein im liberal gesinnten Lager und schreibt dennoch:

„Der Perfektionismus insgesamt disqualifiziert sich, da eine werteppluralistische Gesellschaft Idealvorstellungen des Guten und des vorzüglichen Menschseins nicht zur Grundlage von politischen Regelungen machen kann. Dies würde zwangsläufig rivalisierende Vorstellungen des Guten benachteiligen und damit jene grundlegende soziale Freiheit verletzen, die zu sichern und zu wahren vordringlichste Aufgabe demokratisch-pluralistischer Gesellschaften sein müsste, nämlich Individuen freizustellen, eine Vorstellung des Guten zu formen und zu leben.“⁶⁴⁷

PAUER-STUDER 2000 stellt entsprechend auf einer Metaebene den Neutralismus von RAWLS dem perfektionistischen Essentialismus von

⁶⁴⁴ Pauer-Studer 2000, insbesondere Seiten 205 bis 247

⁶⁴⁵ siehe Mill-Zitat Seite v dieser Arbeit

⁶⁴⁶ Einen möglichen Ausweg sieht Pauer-Studer 2000 im konzeptionellen Rückbezug auf die demokratischen Grundwerte, worin sie zwar eine Theorie des Guten, aber keinen Perfektionismus erkennt. (vgl. Seite 247)

⁶⁴⁷ Pauer-Studer 2000, Seite 218

NUSSBAUM gegenüber wie Humboldt auf materialer Ebene den Zweck des Staats dem Zweck des Menschen entgegenstellte.

Eine ausführliche Gegenüberstellung der Rechtfertigungsstrategien für den politischen Liberalismus findet sich bei CROWDER 2002. CROWDER bildet einerseits die teleologische Dichotomie perfektionistisch versus neutral, wobei erstere mit und zweitere ohne eine Zielvorstellung des Guten Lebens, auf die ein Staat seine Bürger auch hinstupsen darf, arbeitet.⁶⁴⁸ Dem stellt er eine weitere auf den Geltungsraum bezogene Dichotomie gegenüber, mit der er zwischen Universalismus und Partikularismus unterscheidet, wobei sich ersterer einen ahistorischen, kulturübergreifenden Anspruch erfüllen zu können zutraut und zweiterer diesen Anspruch als überzogen zurückweist.⁶⁴⁹ Aus beiden Unterscheidungen bildet CROWDER eine Kreuzmatrix, die er folgendermaßen mit zeitgenössischen Theoretikern besetzt:

	<i>Universal</i>	<i>Particular</i>
<i>Neutral</i>	RAWLS (early) DWORKIN LARMORE	RAWLS (late)
<i>Perfectionist</i>	KANT MILL GALSTON	RAZ

Tafel g) Crowders „Justificatory theories of liberalism“ (Crowder 2002, Seite 28)

Für meine eigene Beschäftigung mit BERLIN stellt CROWDERS so erzeugtes Gerüst eine gute Grundlage dar. Liest man BERLIN so, wie HARDY 2007 vorschlägt, also den Rückbezug auf eine fixe menschliche Natur wörtlich nehmend, und hat man zudem BERLINS Prognosen über die künftigen Freiheitsbedürfnisse ägyptischer Bauern im Ohr,

⁶⁴⁸ vgl. Crowder 2002, Seite 26

⁶⁴⁹ vgl. Crowder 2002, Seite 27

wird man nicht umhinkommen, BERLIN selbst wie den Neo-BERLINianer GALSTON als universalistischen Perfektionisten zu lesen. Mir sperrt sich das aber mehrfach: BERLINS Eintreten für die Freiheit als negative Freiheit ist kaum zu vereinbaren mit der staatlichen Gängelung eines Perfektionismus'. Ebenso schließt der von BERLIN vertretene Wertpluralismus die Idee aus, es könne *die* überlegene Lebensweise geben (ganz unabhängig betrachtet davon, ob man sie deshalb politisch zur Vorschrift macht bzw. anderes verbietet). Und es ist BERLINS tiefem Historismus geschuldet, dass ich mir gut vorstellen kann, dass er sich auch von einem Partikularismus überzeugen ließe – solange der Angst vor dem uferlosen Relativismus wie in Kapitel 2.6 ihre Grundlage entzogen wird. Der BERLIN meiner Rekonstruktionen fände sich entsprechend beim späten RAWLS im Lager der neutral-partikularistischen Liberalen wieder. Wie ich dargelegt habe, müsste dies BERLINS Verständnis sowohl des Liberalismus als auch des Wertpluralismus in günstiger Weise absichern gegenüber beim historischen BERLIN allen logischen Widersprüchen zum Trotz durchbrechenden universalistischen und perfektionistischen Grundhaltungen.

	Universal	Particular
Neutral (bewusst)		BERLIN (rekonstr.)
Perfectionist (unterschwellig)	BERLIN (historisch)	

Tafel h) Differenzierung der Rechtfertigungsstrategien des historischen vs. rekonstruierten Berlins (eigene Darstellung)

STEVEN WALL zufolge, der sich seit rund 15 Jahren mit dem Perfektionismus befasst und zahlreiche Artikel und Bücher zum Thema geschrieben und herausgegeben hat, sind die meisten Stränge dieser Debatte noch roher „work in progress“.⁶⁵⁰ Anlass zur Hoffnung also, dass BERLINS Vermächtnis zu Liberalismus und Pluralismus hier noch nachwirken können wird. Sehr interessant und dringend weiter zu

⁶⁵⁰ vgl. Wall 2012, #4

erforschen ist im Hinblick auf perfektionistische versus neutrale Begründungen des Liberalismus auch der Kontext der *Erziehung*: Zumindest mein Anfangsverdacht geht in die Richtung, dass erziehungswissenschaftliche Werke der Allgemeinen Pädagogik sich affirmativ neutrale Positionen aneignen (wie BURTONWOOD 2006 oder verschiedene Arbeiten von AMY GUTMANN mit explizitem Bezug auf ISAIAH BERLINS Philosophie), während dagegen förder- und sonderpädagogische Ansätze einer auf Ausgleich ausgerichteten Inklusionspädagogik eher bei perfektionistischen Ansätzen Unterschlupf nehmen (wie zum Beispiel in Teilen bei BETTINA LINDMEIER & CHRISTIAN LINDMEIER (2012) *Pädagogik bei Behinderung und Benachteiligung*, Stuttgart; zu studieren ist). Eine Erklärung dafür könnte sein, dass das „Bild“ in „Bildung“ einem Verfertigungsdenken Nachschub leistet, das nicht nur generell den Perfektionismus begünstigt, sondern zunimmt in dem Maße, in dem Forscher_innen die zu Erziehenden/Beschulenden als unselbständig einschätzen.⁶⁵¹

Einen handreichenden Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung der akademischen Philosophie mit dem Perfektionismus stiftet möglicherweise HAMPE 2014 in seiner Gegenüberstellung von doktrinärem, behauptenden mit nicht doktrinärem, SOKRATISchem Philosophieren:

„Die Verbreitung von Doktrinen kann sich auch in der Philosophie über Generationen in quasi charismatischen Linien wie bei einer Religion fortsetzen. Nachgedacht wird dabei weniger über die Relevanz eines bestimmten Sprechens als vielmehr darüber, ob die Worte des Meisters auch korrekt, ohne ihnen etwas hinzuzufügen oder von ihnen wegzunehmen, weitergegeben worden sind. Und schließlich richtet sich die philosophische Tätigkeit sokratischer Provinienz auch gegen die Lebensform derer, die geführt werden wollen, die also gesagt bekommen möchten, wie zu sprechen und zu leben sei, und auf der Suche nach endgültigen Wahrheiten sind und im Besitz des *richtigen* Werks sein möchten, um nicht weiter auf die Welt

⁶⁵¹ vgl. hierzu auch Nida-Rümelin 2013, wo er bildungsphilosophisch noch offensiver als in seiner politischen Philosophie einen Perfektionismus propagiert.

reagieren zu müssen. Wie ich im Anschluss an Dewey noch zeigen werde, kann eine solche Lebensform als ‚undemokratisch‘ gekennzeichnet werden.“⁶⁵²

⁶⁵² Hampe 2014, Seite 82f; Hervorhebung original

Schritt III: Deliberative Demokratie

“We’re going to have to make some choices as society.”⁶³

“Another weak [...] form of value-dependence is encountered in republican accounts of freedom where the identification of freedom-constraining acts is taken to be the outcome of a process of public deliberation.”⁶⁴

Wie selbst der Anhänger eines (gemäßigten) Konzepts positiver Freiheit, JOHN CHRISTMAN, betont, besteht in beiden Richtungen lediglich eine historisch-kontingente und keine notwendige Bedingung zwischen „liberty in the positive sense and political participation – self-government in the collective sense“⁶⁵.

“Who governs me?”⁶⁶ – das ist die Frage nach der Quelle jeder Kontrolle von und Einmischung in die Möglichkeiten des Individuums – und im zweiten Schritt auch nach ihrer Legitimität. Für BERLIN wird diese für das Konzept der deliberativen Demokratie zentrale Fragestellung ausschließlich durch das positive Konzept von Freiheit erfasst. Gegen JOHN STUART MILLS Optimismus bezüglich eines angeblich automatisierten, ja zwangsläufigen kollektiven Fortschritts jeder privatistisch-schrankenlosen Gemeinschaft exzentrischer Paradiesvögel gerichtet schreibt BERLIN:

“The connection between democracy and individual liberty is a good deal more tenuous than it seemed to many advocates of both. The desire to be governed by myself, or at any rate to participate in the process by which my life is to be controlled,

⁶³ Barack Obama im Kontext der Interview-Aussage waren die NSA-Enthüllungen; im Satz zuvor hatte der US-Präsident einen Zielkonflikt von Privatheit und Sicherheit thematisiert. Quelle: The White House, Office of the Press Secretary, Statement by the President, 07. June 2013, online verfügbar als: URL = <www.whitehouse.gov/the-press-office/2013/06/07/statement-president> [zuletzt gesichtet am 16.5.2015]

⁶⁴ Dowding & van Hees 2007, Seite 147

⁶⁵ Christman 1991, Seite 345

⁶⁶ Berlin 2002a [1958], Seite 177

may be as deep a wish as that for a free area for action, and perhaps historically older. But it is not a desire for the same thing.”⁶⁵⁷

Mit Freiheit hat diese Fragestellung (folgt man meinem Interpretationsvorschlag zu BERLINS Freiheitsbegriff) also nur bedingt etwas zu tun.⁶⁵⁸ Dennoch hatte sich BERLIN auch im Kontext der Freiheit deutlich im Sinne einer Notwendigkeit kollektiver Deliberationsprozesse positioniert:

“[A] frontier must be drawn between the area of private life and that of public authority. Where it is to be drawn is a matter of argument, indeed of haggling. Men are largely interdependent, and no man’s activity is so completely private as never to obstruct the lives of others in a way.”⁶⁵⁹

Den Kontext gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse bildet für BERLIN einerseits die Schwelle zwischen öffentlich und privat – andererseits sind es die Fälle von Konflikten zwischen Werten (und letzten Zwecken, Idealen) die Anstoß zu solchen Entscheidungsprozessen geben. Dabei ist nicht anzunehmen, dass Berlin (mit seinen Erfahrungen aus Botschaften, Geheimdienst, Downingstreet 10 etc.) bei dem „haggling“ an einen kühlen Austausch von Argumenten unter Fach-

⁶⁵⁷ Berlin 2002a [1958], Seite 178

⁶⁵⁸ Denn positive Freiheit verdient den Namen nicht (so wichtig und oftmals übertrumpfend die mit ihr fälschlich überschriebenen Güter oder Werte oder Ideale oder Prinzipien auch sein mögen). Und der mageren negativen Freiheit sprach Berlin unter Zuhilfenahme diverser Beispiele aus Geschichtsbüchern unterschiedlicher Epochen und Kulturen die Kapazität ab, für irgendeine Gesellschaftsform und ihren Legitimationsanspruch eine Art von Fundament bereiten zu können. Explizit schreibt Berlin in „Two Concepts of Liberty“: “[L]iberty in this sense is not incompatible with some kinds of autocracy, or at any rate with the absence of self-government. [...] Just as a democracy may, in fact, deprive the individual citizen of a great many liberties which he might have in some other form of society, so it is perfectly conceivable that a liberal-minded despot would allow his subjects a large measure of personal freedom.” (Berlin 2002a, Seite 176)

⁶⁵⁹ Berlin 2002a [1958], Seite 171; Hervorhebung von mir

philosoph_innen oder eine von der Meinung der Öffentlichkeit unbehelligte Polit-Debatte im Sinn gehabt haben könnte.

Weiter tragen also offenbar BERLINS Ausführungen zum Pluralismus – dem berechtigten Koexistieren konkurrierender Positionen, Stile, Wahrheiten. Natürlich lässt sich aus ihnen nicht eine lange Kette von Implikationen ziehen, wie wir es am Beginn des Fazit bei PETTIT 2014 gesehen haben. Einen guten Grund für eine ausführliche Beschäftigung mit kollektiven Abwägungspraxen für Zielkonflikte liefert BERLINS Pluralismus aber allemal. Spuren lassen sich hiervon auch bis zu RAWLS' *doctrine of public reason* oder HABERMAS' *Verfahren der deliberativen Demokratie* nachzeichnen.

ANHANG

Literaturverzeichnis

- ANDERSON, Elisabeth (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge/Mass. & London.
- (1997), “Practical Reason and Incommensurable Goods”, in: *Chang 1997*.
- ANDERSSON, Henrik (2014), “Propping up the Collapsing Principle”, *Ethical Theory and Moral Practice*, August 2014.
- ANWANDER, Norbert (2001), “Ruth Chang, Incommensurability, Incomparability and Practical Reason” [Review], *Ethical Theory and Moral Practice* 4 (2), S. 193-5.
- ARBLASTER, Antony (1971), “Vision and Revision: A Note on the Text of Isaiah Berlin's Four Essays on Liberty”, *Political Studies* 19, S. 81-6.
- BAGHRAMIAN, Maria & INGRAM, Attracta (eds.) (2000), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London and New York.
- BAUM, Bruce & NICHOLS, Robert (eds.) (2012), *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom – ‘Two Concepts of Liberty’ 50 Years Later*, New York.
- BENN, S. I. & WEINSTEIN, W. L. (1974), “Freedom as the Non-Restriction of Options: A Rejoinder.” *Mind* 83 (331), S. 435-8.
- BELLAMY, Richard (1999), *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, London & New York.
- BERLIN, Isaiah [1949], “Democracy, Communism and the Individual – Summary by IB of his talk at Mount Holyoke College”; veröffentlicht 2004 in Hardy, Henry (ed.) *The Isaiah Berlin Virtual Library*; URL = <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- (1978a), *Russian Thinkers*, London.
- (1978b), *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Oxford.
- (1980), “The Incompatibility of Values”, in: Melvin KRANZBERG (ed.),

- Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder, S. 32-3.
- (1983), “Reply to Robert Kocis”, *Political Studies* 31, 388-93.
 - (1990), *The Crooked Timer of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, London.
 - (1992), “Reply to Ronald H. McKinney, “Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo””, *The Journal of Value Inquiry* 26, S. 557-60.
 - (1993), “A Reply to David West”, *Political Studies* 41, S. 297-8.
 - (1999), *The Roots of Romanticism*, London.
 - (2000), *The Power of Ideas*, London. (deutsch: Berlin, Isaiah (2006), *Die Macht der Ideen*, Berlin.)
 - (2002a), *Liberty*, Oxford.
 - (2002b), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London & Princeton.
 - (2004), “A Letter on Human Nature”, *New York Review of Books*, Nr. 14, S. 26.
- BERLIN, Isaiah & POLANOWSKA-SYGULSKA, Beata (2006), *Unfinished Dialogue*, New York.
- BERLIN, Isaiah & WILLIAMS, Bernard (1994) “Pluralism and Liberalism: A Reply”, *Political Studies* XLI, S. 306-9.
- BLATTBERG, Charles (2011), „Isaiah Berlin“ (December 5, 2011) in Hugh LAFOLLETTE, John DEIGH, and Sarah STROUD (eds.), *International Encyclopedia of Ethics*; URL = <<http://ssrn.com/abstract=1968646>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- BLOKLAND, Hans (1999), “Berlin on Pluralism and Liberalism: A Defence“, *European Legacy* 4, S. 1-23.
- BOHMAN, James & REHG, William (eds.) (1997) *Deliberative Democracy*. MIT Press
- BROGAN, Albert Perley (1931), “Objective Pluralism in the Theory of Value“, *International Journal of Ethics* 41, S. 287-95.
- BROCKER, Manfred (ed.) (2007), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main.
- BURTONWOOD, Neil (2006), *Cultural Diversity, Liberal Pluralism and Schools: Isaiah Berlin and Education*, Abingdon.
- CARLSON, Erik (2012), “Vagueness, Incomparability, and the Collapsing Principle”, *Ethical Theory and Moral Practice*. VI6, S. 1-15.
- CARTER, Ian (2008), “How are Power and Unfreedom Related”, in: *Laborde & Maynor 2008*.

- (2012), “Positive and Negative Liberty”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/liberty-positive-negative/>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- CHANG, Ruth E. (ed.) (1997), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, London & Cambridge.
- (1997), “Introduction”, in: *Chang 1997*.
- (2001), “Against Constitutive Incommensurability or Buying and Selling Friends”, *Philosophical Issues* 11, S. 33-60.
- (2002), “The Possibility of Parity”, *Ethics* 112, S. 659-88.
- (2005), “Parity, Interval Value, and Choice”, *Ethics* 115, S. 331-50.
- (2012), “Value Pluralism,” in: James WRIGHT (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* Vol. 24, S. 16139-45.
- (2013), “Incommensurability (and Incomparability)”, in: *The International Encyclopedia of Ethics*, (ed. Hugh LAFOLLETTE) [online verfügbar als URL = <ruthchang.net/wp-content/uploads/2012/11/I_Lafollette_030-1correctedproofs1.pdf>]. (zuletzt abgerufen 10.08.2015)
- CHERNISS, Joshua L. & HARDY, Henry (2010), “Isaiah Berlin”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. ZALTA (ed.); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/berlin/>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2015)
- CHERNISS, Joshua L. (2013), *A Mind and its Time: The Development of Isaiah Berlin’s Political Thought*, Oxford.
- CHRISTMAN, John (1991), “Liberalism and Individual Positive Freedom”, *Ethics* 101, S. 343-59.
- (2005), “Saving Positive Freedom”, *Political Theory* 33, S. 79-88.
- CLAASSEN, Rutger (2011), “Making Capability Lists: Philosophy versus Democracy”, *Political Studies* 59, S. 491-508.
- COHEN, Gerald A. (1969), “A Note on Values and Sacrifices”, *Ethics* 79, S. 159-62.
- COHEN, Marshall (1960), “Berlin and the Liberal Tradition”, *Philosophy Quarterly* 10, S. 216-27.
- CONSTANTINESCU, Cristian (2012), “Value Incomparability and Indeterminacy”, *Ethical Theory and Moral Practice* 15, S. 57-70.
- CROWDER, George (1988), “Negative and Positive Liberty”, *Political Science* 40/2, S. 57-77.

- (1994), “Pluralism and Liberalism”, *Political Studies* 42, S. 293-305.
 - (1996), “Communications: Isaiah Berlin and Bernard Williams, ‘Pluralism and Liberalism: A Reply’”, *Political Studies* 44, S. 649-51.
 - (1998), “John Gray's Pluralist Critique of Liberalism”, *Journal of Applied Philosophy* 15, S. 287-98.
 - (2002a), “Two Value-Pluralist Arguments for Liberalism”, *Australian Journal of Political Science* 37, S. 457-73.
 - (2002b), *Liberalism and Value Pluralism*, London and New York.
 - (2003), “Hedgehog and Fox”, *Australian Journal of Political Science* 38/2, S. 333-77.
 - (2004), *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge.
 - (2007), „Two Concepts of Liberal Pluralism“, *Political Theory* 35/2, S. 121-46.
- CROWDER, George & HARDY, Henry (eds.) (2007), *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, New York.
- DAVIDSON, Donald (1973), „Freedom to Act“, in: *Hondrich 1973*
- (1993), „Der Mythos des Subjektiven“, Stuttgart; (Übertragung durch Jochim SCHULTE von: ders. „The Myth of the Subjective“, in Michael KRAUSZ (ed.) (1989), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame).
- DAY, J. P. (1970), “On Liberty and the Real Will”, *Philosophy* 45, S. 177-192.
- DENNETT, Daniel C. (1976), “Conditions of Personhood” in: OKSENBERG RORTY, Amélie (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley.
- DIMOVA-COOKSON, Maria (2003), “A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom”, *Political Theory* 31/4, S. 508-32.
- DKPHIL (2011), *Welt der Gründe. Programmheft: XXII. Deutscher Kongress für Philosophie vom 11.-15.09.2011*, München.
- (2014), *Geschichte, Gesellschaft, Geltung. Programmheft: XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie vom 28.09.-02.10.2014*, Münster.
- DOWDING, Keith & VAN HEES, Martin (2007), “Counterfactual Success and Negative Freedom”, *Economics and Philosophy* 23/2, S. 141-62.
- DWORKIN, Ronald Myles (1991), “Two Concepts of Liberty”, in: *Ullmann-Margalit & Margalit 1991*.
- (1996), “Objectivity and Truth: You’d Better Believe it”, *Philosophy and Public Affairs* 25, S. 87-139.

- (2001): “Do Liberal Values Conflict?”, in: *Lilla, Dworkin & Silvers* 2001
- (2011), *Justice for Hedgehogs*, Harvard. [zitiert nach der Übersetzung von Robin CELIKATES und Eva ENGELS: ders.: *Gerechtigkeit für Igel*, Berlin, 2012]
- ELDRIDGE, Michael (2005), “Why a Pragmatist May Be a Pluralist”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Vol. 41/1, S. 101-118.
- ELSTER, Jon (ed.) (1998) *Deliberative Democracy*, Cambridge.
- FABRE, Cécile & MILLER, David (2003), “Justice and Culture: Rawls, Sen, Nussbaum and O'Neill”, *Political Studies Review* 1, S. 4-17.
- FLATHMAN, Richard E. (1999), “Fraternal but not Always Sisterly Twins: Negativity and Positivity in Liberal Theory”, *Social Research* 66/4, S. 1137-42.
- FORST, Rainer (1996). „Politische Freiheit“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44, S. 211-228.
- (2007) „Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung (1992)“, S. 757-73 in: *Brocker* 2007.
- FRANKFURT, Harry G. (1971), “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68, S. 5-20.
- (1973), “Coercion and Moral Responsibility”, in: *Hondrich* 1973.
- FRIEDRICH, Carl J. (1963), “Rights, Liberties, Freedoms: A Reappraisal”, *American Political Science Review* 57/4, S. 841-54.
- GALIPEAU, Claude J. (1994), *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford.
- GALSTON, William Arthur (1995), “Two Concepts of Liberalism”, *Ethics* 105, S. 516-534.
- (1996), “Value Pluralism and Political Liberalism”, *Philosophy and Public Policy Quarterly* 16/2, S. 7-13.
- (1999a), “Value Pluralism and Liberal Political Theory”, *The American Political Science Review* 93/4, S. 769-78.
- (1999b), “Expressive Liberty, Moral Pluralism, Political Pluralism: Three Sources of Liberal Theory”, *William and Mary Law Review* 40, S. 869-907.
- (2002), *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge.
- (2011), “Moral Pluralism and Liberal Democracy: Isaiah Berlin's Heterodox Liberalism”, Seite 154-67 in: ZUCKERT, Catherine H. (ed.): *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and*

- Arguments*, Cambridge & New York.
- GEUSS, Raymond & HOLLIS, Martin (1995), "Freedom as an Ideal", *Proceedings of the Aristotelian Society* 69.
- GOODIN, Robert E. & JACKSON, Frank (2007), "Freedom from Fear", *Philosophy and Public Affairs* 35/3, S. 249-65.
- GRAY, John (1984), "On Negative and Positive Liberty", S. 321-48, in: PELCZYNSKI, Zbigniew & GRAY, John, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London.
- (1989), *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, New York & London.
- (1995), *Berlin*, London.
- (1998), "Where Liberals and Pluralists Part Company", *International Journal of Philosophical Studies* 6/1, S. 17-36.
- GRIFFIN, James (1977), "Are There Incommensurable Values?", *Philosophy and Public Affairs* 7, S. 39-59.
- (1997), "Incommensurability: What's the Problem?", in: *Chang 1997*.
- GUSTAFSSON, Johan Eric (2013), "Indeterminacy and the Small-Improvement Argument", *Utilitas* 25/4, S. 433-45.
- GUTMANN, Amy (1999), "Liberty and Pluralism in Pursuit of the Non-Ideal", *Social Research* 66/4, S. 1039-62.
- HABERMAS, Jürgen [1964]. „Öffentlichkeit“, in: ders. (1973) *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main.
- (1992a). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main.
- (1992b). Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik. In: MÜNKLER, Herfried (Hrsg.) *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Politik*, München und Zürich.
- HAMPE, Michael (2014), *Die Lehren der Philosophie*, Berlin.
- HARBOUR, Michael David (2012), "Non-Domination and Pure Negative Liberty", *Politics, Philosophy and Economics* 11/2, S. 186-205.
- HARDY, Henry (ed.) (o.J.): „*The Isaiah Berlin Virtual Library*“ (website of The Isaiah Berlin Literary Trust); URL = <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>>. [zuletzt abgerufen 30.04.2015]
- (seit 2001): "Writings about Pluralism Before/Independently of Isaiah Berlin", in: ders., *The Isaiah Berlin Literary Trust*, Oxford; URL = <<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/pluralism/onpluralism.htm>>. [zuletzt gesichtet 30.07.2014]

- (2007), “Taking Pluralism Seriously”, in: *Crowder & Hardy 2007*.
- (ed.) (2009), *The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin*, Oxford.
- HARRIS, Ian (2002), “Berlin and his Critics”, in: *Berlin 2002a*, 2. Aufl. [„Postscript August 2004“], S. 349-366.
- HOBBS, Thomas [1651], *Leviathan, or, The Matter, Form, and, Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, [London]; (ed.) Richard TUCK, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge, 1991.
- HONDERICH, Ted (ed.) (1973), *Essays on Freedom of Action*, London.
- HONNETH, Axel (1999) “Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin”, *Social Research* 66/4, S. 1063-77.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (2010) „Werke in fünf Bänden“, (eds.) Andreas FLITNER und Klaus GIEL, Darmstadt.
- HURKA, Thomas (2011), “Monism, Pluralism, and Rational Regret”, in: ders., *Drawing Morals*, Oxford & New York.
- (1993) *Perfectionism*, Oxford.
- HSIEH, Nien-hê (2008), “Incommensurable Values”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. ZALTA (ed.); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/value-incommensurable/>>. (zuletzt abgerufen 07.08.2014)
- JAGGAR, Alison M. (2006), “Reasoning about Well-Being: Nussbaum's Methods of Justifying the Capabilities”, *Journal of Political Philosophy* 14/3, S. 301-322.
- KATEB, George (1999), “Can Cultures Be Judged? Two Defenses of Cultural Pluralism in Isaiah Berlin's Work”, *Social Research* 66, S. 1009-38.
- KATZNELSON, Ira (1994), “A Properly Defended Liberalism: John Gray on the Filling of Political Life”, *Social Research* 61, S. 611-30.
- KAUFMAN, Arnold S. (1962), “Professor Berlin on ‘Negative Freedom’”, *Mind* 71, S. 241-3.
- KAUFMAN, Alexander (2006), “Capabilities and Freedom”, *Journal of Political Philosophy* 14/3, S. 289-300.
- KELLY, Duncan (2002), “The Political Thought of Isaiah Berlin”, *British Journal of Politics and International Relations* 4, S. 25-48.
- KELLY, Chris (2008), “The Impossibility of Incommensurable Values”, *Philosophical Studies* 137, S. 369-382.
- KENNY, Michael (2000), “Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political

- Theory”, *Political Studies* 48, S. 1026-39.
- KOCIS, Robert A. (1983), “Toward a Coherent Theory of Human Moral Development: Beyond Sir Isaiah Berlin’s Vision of Human Nature”, *Political Studies* 31, S. 370-87.
- (1989), *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*, Lewiston, Lampeter & Queenston.
- KRAMER, Matthew H. (2003), “On the Counterfactual Dimension of Negative Liberty”, *Politics, Philosophy and Economics* 2/1, S. 63-92.
- (2008), “Liberty and Domination”, in: *Laborde & Maynor 2008*.
- LABORDE, Cécile & MAYNOR, John W. (eds.) (2008), *Republicanism and Political Theory*, Oxford.
- LAMPRECHT, Sterling P. (1920), “The Need for a Pluralistic Emphasis in Ethics”, *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17, S. 561-72.
- (1921), “Some Political Implications of Ethical Pluralism”, *The Journal of Philosophy* 18, S. 225-44.
- LANG, Gerald (2012), “Invigilating Republican Liberty”, *Philosophical Quarterly* 62, S. 273-93.
- LARMORE, Charles (1990), “Political liberalism”, *Political Theory* 18/3, S. 339-60.
- (1994): “Pluralism and Reasonable Disagreement”, *Social Philosophy and Policy* 11/1, S. 61-79.
- LEHRER, Keith (1997), “Freedom, Preference and Autonomy”, *Journal of Ethics* 1/1, S. 3-25.
- LEVIN, Michael (1984), “Negative Liberty”, *Social Philosophy and Policy* 2/1, S. 84-100.
- LILLA, Marc & DWORKIN, Ronald & SILVERS, Robert B. (2001), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York
- LILLA, Mark (2013), “Isaiah Berlin Against the Current”, *The New York Review of Books* 60/7, 25. April 2013; URL = <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/apr/25/isaiah-berlin-against-current/>> [zuletzt gesichtet: 06.01.2015]
- LINK, Hans-Jürgen (2008), *Die Fragen der Metaethik: Eine Untersuchung zum Aufbau der Ethik*, Karlsruhe (PDF); URL = <<http://digbib.ubka.uni-karlsruhe.de/volltexte/documents/1166514>> (zuletzt abgerufen 03.04.2015)
- LIST, Christian (2004), “The Impossibility of Paretian Republican? Some

- Comments on Pettit and Sen”, *Economics and Philosophy* 20, S. 1-23.
- LOVETT, Frank (2010), “Republicanism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. ZALTA (ed.); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/republicanism/>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- LOVETT, Frank & PETTIT, Philip (2009), “Neo-Republicanism: A Normative and Institutional Research Program”, *Annual Review of Political Science* 12, S. 11-29.
- LUKES, Steven (1994), “The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin”, *Social Research* 61, S. 698-718.
- (1997), “Comparing the Incomparable: Trade-offs and Sacrifices”, in: *Chang 1997*
- (1998): “Berlin's Dilemma”, *The Times Literary Supplement* 4954, 27.03.1998, S. 8.
- MACCALLUM jr., Gerald Cushing (1967a), “Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and ‘Ends’”, *Ethics* 77/2, S. 139-45.
- (1967b), “Negative and Positive Freedom”, *Philosophical Review* 76, S. 312-34.
- MACFARLANE, L.J. (1966), “On Two Concepts of Liberty”, *Political Studies* 14, S. 293-305.
- MACINTYRE, Alasdair (1984), “The Virtues, the Unity of Human Life, and the Concept of a Tradition”, in: *Sandel 1984*
- MACK, Eric (1993), “Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism”, *Public Affairs Quarterly* 7/3, S. 215-30.
- MACKENZIE, Iain (1999), “Berlin's Defence of Value-Pluralism: Clarifications and Criticisms”, *Contemporary Politics* 5/4, S. 325-37.
- MASON, Elinor (2011), “Value Pluralism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. ZALTA (ed.); URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/value-pluralism/>>. (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- MCCABE, David (2001), “Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism”, *Ethics* 111/3, S. 493-522.
- MCCLOSKEY, H.J. (1965), “A Critique of the Ideals of Liberty”, *Mind* 74, S. 483-508.
- MCDOWELL, John (1979), “Virtue and Reason”, *The Monist* 62, S. 331-50.
- MCKINNEY, Roland H. (1992), “Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah

- Berlin and John Caputo”, *Journal of Value Inquiry* 26, S. 395-407.
- MEGONE, Christopher (1987), “One Concept of Liberty”, *Political Studies* 35, S. 611-22.
- MILL, John Stuart [1859] “On Liberty”, in: ROBSON, J. M. et al. (eds.) (1977), *Collected Works of John Stuart Mill*, Volume XVII (Essays on Politics and Society), S. 213-311, Toronto & Buffalo.
- MILLER, James (1999), “Of Choice”, *Social Research* 66/4, S. 1121-35.
- MOORE, Matthew J. (2010), “Wittgenstein, Value Pluralism and Politics”, *Philosophy and Social Criticism* 36/9, S. 1113-36.
- MORTON, Adam (2000), “Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason [Review Chang 1997]”, *Economics and Philosophy* 16/1, S. 147-74.
- MÜLLER, Jan-Werner (2006), „Theorie und Temperament: Was bleibt vom politischen Denken Isaiah Berlins?“, in: *Jahrbuch Politisches Denken* 2005, Duncker & Humblot, 2006. (online verfügbar als: URL = <www.princeton.edu/~jmueller/JPD-Berlin-Mueller-NOTCOPYEDITED.pdf>)
- MYERS, Ella (2010), “From Pluralism to Liberalism: Rereading Isaiah Berlin”, *The Review of Politics* 72, S. 599-625.
- NAGEL, Thomas [1970], *The Possibility of Altruism*”, Princeton. [zitiert nach der Übersetzung von Michael GEBAUER und Hans-Peter SCHÜTT (eds.) ders. (1998), *Die Möglichkeit des Altruismus*, Bodenheim bei Mainz]
- [1979], “The Fragmentation of Value”, in: ders. *Mortal Questions*, Cambridge. [zitiert nach GEBAUER-Übersetzung: *Letzte Fragen*, Bodenheim bei Mainz, 1996 (erw. Neuauflage)]
- [1996], „Menschenrechte und Öffentlichkeit“, in: ders. *Letzte Fragen*, Bodenheim bei Mainz, (erw. Neuauflage 1996).
- (2001), “Pluralism and Coherence”, in *Lilla, Dworkin & Silvers* 2001.
- NELSON, Eric (2005), “Liberty: One Concept too Many?”, *Political Theory* 33/1, S. 58-78.
- NEWELL, W. R. (1987), “How Original is Machiavelli? A Consideration of Skinner's Interpretation of Virtue and Fortune”, *Political Theory* 15/4, S. 612-34.
- NEWBY, Glen (1998), “Value-Pluralism in Contemporary Liberalism”, *Dialogue* 37, S. 493-522.
- NIDA-RÜMELIN, Julian (2009), *Politische Philosophie der Gegenwart*.

- Rationalität und politische Ordnung*, Paderborn.
- (2013), *Philosophie einer humanen Bildung*, Hamburg.
- NIDA-RÜMELIN, Julian & VOSSENKUHL, Wilhelm (eds.) (1998), *Ethische und Politische Freiheit*. Walter de Gruyter, Berlin.
- NUSSBAUM, Martha C. (2003), “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics* 9/2-3, S. 33-59.
- (2011), “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs* 39/1, S. 3-45.
- OKSENBERG RORTY, Amélie (1990), “Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society”, *Review of Metaphysics* 44, S. 3-20.
- (1992), “The Advantages of Moral Diversity”, *Social Philosophy & Policy* 9/2, S. 38-62.
- OPPENHEIM, Felix E. (1961), *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York.
- PARENT, William A. (1974a), “Freedom as the Non-Restriction of Options”, *Mind* 83, S. 432-34.
- (1974b), “Some Recent Work on the Concept of Liberty”, *American Philosophical Quarterly* 11/3, S. 149-67.
- PAUER-STUDER, Herlinde (2000), *Autonom leben: Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt am Main.
- PEARS, David (1991), “Philosophy and the History of Philosophy”, in: *Ullmann-Margalit & Margalit 1991*
- PETTIT, Philip (1989), “A Definition of Negative Liberty”, *Ratio* 2/2, S. 153-68.
- (2001), “Symposium on Amartya Sen's Philosophy: Capability and Freedom, a Defence of Sen”, *Economics and Philosophy* 17/1, S. 1-20.
 - (2008a), “Freedom and Probability: A Comment on Goodin and Jackson”, *Philosophy and Public Affairs* 36, S. 206-20.
 - (2008b), “Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems”, in: *Laborde & Maynor 2008*.
 - (2011), “The Instability of Freedom as Non-Interference: The Case of Isaiah Berlin”, *Ethics* 121, S. 693-716.
 - (2012), “Freedom and Other Robustly Demanding Goods“, Thesenpapier von PETTITS Münsteraner Vorlesung am 29. Oktober 2012 an der Universität Münster, 2p.
 - (2014), *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York. (zitiert nach der Übertragung von Karin WÖRDEMANN

- ders. (2015) *Gerechte Freiheit – Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, Berlin.)
- PETTIT, PHILIPP ET AL. (2011), "Ethics Discussions at *PEA Soup*: Philip Pettit's 'The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin', with Commentary by David Schmidtz", seit 09. August 2011; URL = <<http://peasoup.typepad.com/peasoup/2011/08/ethics-discussions-at-pea-soup-philip-pettits-the-instability-of-freedom-as-noninterference-the-case-1.html>>. (zuletzt abgerufen 04.04.2015)
- PODHORETZ, Norman (1999), "A Dissent on Isaiah Berlin", *Commentary* 107, S. 25-37.
- QIZILBASH, Mozaffar (2014), "'Incommensurability' and Vagueness: Is the Vagueness View Defensible?", *Ethical Theory and Moral Practice* 17/1, S. 141-53.
- RABINOWICZ, Wlodek (2009), "Incommensurability and Vagueness", *Aristotelian Society Supplementary Volume* 83, S. 71-94
- RAILTON, Peter (1992), "Pluralism, Determinacy, and Dilemma", *Ethics*, 102, S. 720-42.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard.
- (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14/3, S. 223-51.
 - (1993) *Political Liberalism*, New York. (zitiert nach Wilfried HINSCHS Übersetzung „Politischer Liberalismus“, Frankfurt am Main, 2003)
 - (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mas.) & London.
- RAZ, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford.
- (1990), "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinance", *Philosophy and Public Affairs* 19/1, S. 3-46.
 - (1994), *Ethics in the Public Domain*, Oxford.
 - (1997), "Incommensurability and Agency", in: *Chang 1997*.
 - (2010), "On Respect, Authority, and Neutrality: A Response", *Ethics* 120/2, S. 279-301.
- REED, Gary Frank (1980), "Berlin and the Division of Liberty", *Political Theory* 8/3, S. 365-80.
- REGAN, Donald (1997), "Value, Comparability, and Choice", in: *Chang 1997*.
- RILEY, Jonathan (2000), "Crooked Timber and Liberal Culture", in: *Baghramian & Ingram 2000*.
- (2001), "Interpreting Berlin's Liberalism", *American Political*

- Science Review* 95/2, S. 283-95.
- (2002), “Defending Cultural Pluralism within Liberal Limits”, *Political Theory* 30/1, S. 68–97.
- ROSA, Hartmut (1998), *Individuelle Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main.
- RORTY, Richard (1988), “Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie”, in: ders., “Solidarität oder Objektivität?”, Stuttgart.
- (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge.
 - (1998), *Truth and Progress*, Cambridge.
 - (2007), *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge.
- RYAN, Alan (1965), “Freedom”, *Philosophy* 40, S. 93-112.
- (ed.) (1979), *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, Oxford.
 - (1999), „Isaiah Berlin: Political Theory and Liberal Culture“, *Annual Review of Political Science* 2, S. 345-62.
- SANDEL, Michael (1984), *Liberalism and Its Critics*, New York.
- SCHÜTT, Hans-Peter (1981) „Der Begriff der Person – Einleitung“, in BIERI, Peter (ed.) (1981), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim & Basel.
- [unveröffentlicht] „Humes Freiheiten“, Heidelberg.
- SEN, Amartya (1983), “Liberty and Social Choice”, *The Journal of Philosophy* 80/1, S. 5-28.
- (1985), “Well-being, Agency and Freedom”, *The Journal of Philosophy* 82/4, S. 169–221.
 - (1990), “Justice: Means versus Freedoms”, *Philosophy & Public Affairs* 19/2, S. 111-21.
 - (2004), “Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation”, *Feminist Economics* 10/3, S.77-80.
 - (2009), *The Idea of Justice*, Harvard.
- SEN, Amartya & WILLIAMS, Bernard (1982), “Introduction: Utilitarianism and beyond”, S. 1-21, in: dies. *Utilitarianism and beyond*, Cambridge.
- SIAME, Chisanga N. (2000), “‘Two Concepts of Liberty’ through African Eyes”, *Journal of Political Philosophy* 8, S. 931-52.
- SIMHONEY, Avital (1991), “On Forcing Individuals to be Free: T. H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom”, *Political Studies* 29, S. 303-20.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (1985), “Moral Dilemmas and Incomparability”, *American Philosophical Quarterly* 22/4, S. 321-9.

- (1999), “Ruth Chang, Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason” [Review], *Ethics* 110/1, S. 190-2.
- SKINNER, Quentin R. D. (1969), “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* 8, S. 3-53.
- (1984), “The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives”, in: Richard RORTY, Jerome B. SCHNEEWIND, Quentin SKINNER (eds.) *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge.
- (2002), “A Third Concept of Liberty (the Isaiah Berlin Lecture)”, *Proceedings of the British Academy* 117, S. 237-68.
- (2008), “Freedom as the Absence of Arbitrary Power” in: *Laborde & Maynor* 2008.
- (2009), *Visionen des Politischen*, Frankfurt am Main.
- (2012), “On the Liberty of the Ancients and the Moderns: A Reply to My Critics”, *Journal of the History of Ideas* 73/1, S. 127-46.
- SMITH, G.W. (1977), “Slavery, Contentment, and Social Freedom”, *Philosophical Quarterly* 27, S. 236-48.
- STEINER, Hillel (1974), “Individual Liberty”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, S. 33-50.
- (2012), “Human Rights and the Diversity of Value”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15/4, S. 395-406.
- STOCKER, Michael (1990), *Plural and Conflicting Values*, Oxford.
- (1997), “Abstract and Concrete Value: Plurality, Conflict, and Maximization”, in: *Chang* 1997.
- TALISSE, Robert B. (2002), “Two-Faced Liberalism: John Gray's Pluralist Politics and the Reinstatement of Enlightenment Liberalism”, *Critical Review* 14, S. 441-58.
- (2007), “Pluralism and Liberal Democracy”, *Social Theory and Practice* 33/1, S. 151-8.
- (2010), “Does Value Pluralism Entail Liberalism?”, *Journal of Moral Philosophy* 7/3, S. 303-20.
- (2011a), “Value Pluralism and Liberal Politics”, *Ethical Theory and Moral Practice* 14/1, S. 87-100.
- (2011b), *Pluralism and Liberal Politics*, New York.
- TALISSE, Robert B. & AIKIN, Scott F. (2005a), “Why Pragmatists Cannot Be Pluralists”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 41/1, S. 101-18.

- (2005b), “Still Searching for a Pragmatist Pluralism”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 41/1, S. 145-60.
- TAYLOR, Charles (1977), “What is Human Agency”, in: MISCHEL, Theodore (ed.) (1977), *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, Oxford. deutsch: “Was ist menschliches Handeln?”, in: ders. (1992) *Negative Freiheit?*, Frankfurt am Main.
- (1979), “What's Wrong with Negative Liberty?”, in: *Ryan 1979*.
- (1982), “The Diversity of Goods”, in: *Williams & Sen 1982*.
- (1997), “Leading a Life”, in: *Chang 1997*.
- (2001), “Plurality of Goods”, in: *Lilla, Dworkin & Silvers 2001*.
- THORSEN, Dag Einar (2004), *On Berlin's Liberal Pluralism: An Examination of the Political Theories of Sir Isaiah Berlin, Concentrated around the Problem of Combining Value Pluralism and Liberalism* (PDF); URL = <<http://www.duo.uio.no/publ/statsvitenskap/2004/18144/18144.pdf>> (zuletzt abgerufen 10.08.2013)
- ULLMANN-MARGALIT, Edna & MARGALIT, Avishai (1991), *Isaiah Berlin: A Celebration*, London.
- WALL, Steven (2001), “Freedom, Interference and Domination”, *Political Studies* 49, S. 216-30.
- (2009), “Self-Ownership and Paternalism”, *Journal of Political Philosophy* 17/4, S. 399-417.
- (2010a), “Neutralism for Perfectionists: The Case of Restricted State Neutrality”, *Ethics* 120/2, S. 232-56.
- (2010b), “On Justificatory Liberalism”, *Politics, Philosophy and Economics* 9/2, S. 123-49.
- (2012) “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. ZALTA (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/perfectionism-moral/>>. (zuletzt abgerufen 09.05.2015)
- WALL, Steven & KLOSKO, George (eds.) (2003) “Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory”, Lanham.
- WALLACH, John R. (1987), “Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory”, *Political Theory*, 15/4, S. 581-611.
- WALZER, Michael (1981), “Philosophy and Democracy“, *Political Theory* 9/3, S. 379-99.

- (1990), “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory* 18, S. 6-23.
- (1995), “Are There Limits to Liberalism?”, *New York Review of Books*, 19. October 1995 [Review of Gray 1995], S. 28-31.
- WEINSTOCK, Daniel (1998), “The Graying of Berlin”, *Critical Review* 11, S. 481-501.
- WEST, David (1993), “Spinoza on Positive Freedom”, *Political Studies* 41, S. 284-96.
- WHITE, Morton (1973), “Positive Freedom, Negative Freedom, and Possibility“, *Journal of Philosophy* 70, S. 309-17.
- WILLIAMS, Bernard A. O. (1973), “Ethical Consistency,” in ders., *Problems of the Self*, London, S. 166–86. Zitiert nach der Übertragung von Joachim SCHULTE: „Widerspruchsfreiheit in der Ethik“ in B.W., „Probleme des Selbst“, Stuttgart, 1978
- (1974/5), “The Truth in Relativism”, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series* 75, S. 215-28
- (1981), “Conflicts of Values”, in: *Ryan* 1979.
- (2001a), “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value”, *Philosophy and Public Affairs* 30/1, S. 3–26.
- (2001b), “Liberalism and Loss”, in: *Lilla, Dworkin & Silvers* 2001.
- (2005), „The Liberalism of Fear“, p52-61, in: ders.: *In the Beginning Was the Deed*, Princeton.
- WOLF, Susan (1992), “Two Levels of Pluralism”, *Ethics* 102, S. 785-98.
- WOLLHEIM, Richard (1991), “The Idea of a Common Human Nature”, in: *Ullmann-Margalit & Margalit* 1991
- YACK, Bernard (1999), “Putting Injustice First: An Alternative Approach to Liberal Pluralism”, *Social Research* 66/4, S. 1103-20.
- ZWOLINSKI, Matt (2008): “Libertarianism”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002;
URL=<<http://www.iep.utm.edu/libertar/>>. (letzter Zugriff: 12.01.2015.)

Abbildungsverzeichnis

Tafel a)

Metatheoretische Anwendung von MacCallums Triade
(nach Carter 2012, eigene Darstellung) _____ 77

Tafel b)

Drei ideengeschichtliche Entwicklungsstadien der Freiheit
nach Pettit 2011 (eigene Darstellung) _____ 80

Tafel c)

Kontinuum historischer und zeitgenössischer constraints-
Positionen (eigene Recherche und Darstellung) _____ 113

Tafel d)

„on a par“-Modell der Komparabilität nach Chang 1997,
Seite 27 (eigene Darstellung) _____ 169

Tafel e)

„Moral Core“: Hardys Schema der ahistorischen menschlichen
Natur (nach Hardy 2007, Darstellung Hardy nachempfunden) _____ 203

Tafel f)

Analogie im liberalen Gerechtigkeitsdiskurs (eigene
Darstellung) _____ 244

Tafel g)

Crowders „Justificatory theories of liberalism“ (Crowder
2002, Seite 28) _____ 248

Tafel h)

Differenzierung der Rechtfertigungsstrategien des historischen
vs. rekonstruierten Berlins (eigene Darstellung) _____ 249

Titelillustration

Natascha Brändli: „Der lange Schatten des Fuchses“, Burrweiler, 2015

EUKLID

Europäische Kultur und Ideengeschichte
(ISSN 1867-5018)

Herausgeber: Bernd Thum, Hans-Peter Schütt
Institut für Philosophie, Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

Die Bände sind unter www.ksp.kit.edu als PDF frei verfügbar oder als Druckausgabe bestellbar.

- Band 1 Ulrich Arnswald (Hrsg.)
In Search of Meaning. Ludwig Wittgenstein on Ethics, Mysticism and Religion. 2009
ISBN 978-3-86644-218-4
- Band 2 Luis Miguel Carrujo Covas
Worte am Werk. Wittgenstein über Sprache und Welt. 2008
ISBN 978-3-86644-291-7
- Band 3 Christian Hoffstadt
Denkräume und Denkbewegungen. Untersuchungen zum metaphorischen
Gebrauch der Sprache der Räumlichkeit. 2009
ISBN 978-3-86644-378-5
- Band 4 Ulrich Arnswald, Hans-Peter Schütt (Hrsg.)
Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie. 2010
ISBN 978-3-86644-403-4
- Band 5 Ezequiel L. Posesorski
Between Reinhold and Fichte. August Ludwig Hülsen's Contribution to the
Emergence of German Idealism. 2012
ISBN 978-3-86644-861-2
- Band 6 Peter Uwe Henß
Schmerz als interdisziplinärer Forschungsgegenstand. Der Schmerzbegriff in
Viktor von Weizsäckers medizinischer Anthropologie und seine Bedeutung
in der ärztlichen Praxis. 2015
ISBN 978-3-86644-954-1
- Band 7 Jürgen Schmiesing
1933 - Die Gleichschaltung des politischen Katholizismus in Baden. 2013
ISBN 978-3-7315-0013-1

EUKLID

Europäische Kultur und Ideengeschichte

(ISSN 1867-5018)

Herausgeber: Bernd Thum, Hans-Peter Schütt

Institut für Philosophie, Karlsruher Institut für Technologie (KIT)

- Band 8 Rolf-Ulrich Kunze
Das halbe Jahrhundert meiner Eltern. 2015
ISBN 978-3-7315-0360-6
- Band 9 Michael Fischer
Horst Mahler. Biographische Studie zu Antisemitismus, Antiamerikanismus
und Versuchen deutscher Schuldabwehr. 2015
ISBN 978-3-7315-0388-0
- Band 10 Robert Reick
Freiheit und Pluralismus: Isaiah Berlins zentrale Ideen als Material
für die heutige Philosophie. 2016
ISBN 978-3-7315-0483-2

