

JEAN-PIERRE WILS

## Zur Produktion von Gemeinsinn

Ihre diffizilen Bedingungen und ihre problematischen Wirkungen

### 1. Anmerkungen zur Konjunktur und Semantik

In kulturkritischen Diskursen wie in politischen Programmreden erfreut sich die Berufung auf den Gemeinsinn zweifelsohne einer konstanten Popularität. Dieses „Vermögen“ scheint nicht nur krisen*resistent*, sondern geradezu krisen*dependent* zu sein: Der „sensus communis“ beschwört ein soziales Integrationspotential, das lediglich verschüttet, aber in Krisenzeiten offenbar problemlos revitalisierbar ist. Die *Rhetorik* des Gemeinsinns, um die es sich hier gewöhnlich handelt, zeitigt dabei einen besonderen Effekt – den einer *Selbstimmunisierung* der Kritik. Der „Gemeinsinn“ hat die positiven Prädikate der Moral auf seiner Seite, nahezu ohne weitere Begründung und Analyse. Dem Appell an Verantwortung fürs Gemeinwesen, gefüttert mit einem Lamento über ihren Verlust in einer radikal individualisierten Gesellschaft, wagt kaum jemand zu widersprechen. Sobald die Diagnose sich zum Epochenmerkmal aufschwingt, wird der Gemeinsinn zum Terminus einer „modernekritischen Modernetheorie“. Dem Suggestionspotential des Begriffs wird entnommen, daß in prämodernen Zeiten eine bindende Kraft am Werke gewesen wäre, die ein *Gemeinwesen* zu stiften vermochte, das im Laufe zunehmender Modernisierung zum Erliegen gekommen sei. Allerdings bedeutet dies nicht, daß jede Verteidigung des *Gemeinschaftstheorems* bereits nostalgische Züge aufweist.<sup>1</sup>

Die Rede von einer „modernekritischen Modernetheorie“ ist einem Buch des Publizisten Richard Herzinger entnommen, das den Titel trägt: „Die Tyrannei des Gemeinsinns“.<sup>2</sup> Insofern die Gemeinsinn-Semantik zur Konjunktur periodischer Modernitätskritik gehört, paßt auch deren ebenso handfeste Widerrufung in Herzingers hastiger Diagnose zum Zeitgeist – nun allerdings als Apologetik einer „egoistischen Gesellschaft“, wie der Untertitel des Buches bekundet. Offenbar provoziert die Moderne gelegentlich eine hyperbolische Wortwahl bei der Typisierung ihrer Merkmale, wobei geradezu entgegengesetzte Wertungen transportiert werden. Nach der Warnung vor einer

---

<sup>1</sup> Taylor 2001.

<sup>2</sup> Herzinger 1997, S. 171.

„Tyrannei der Werte“ (Carl Schmitt),<sup>3</sup> die man als Gemeinsinn-Warnung weiterdenken könnte, kam die „Tyrannei der Intimität“ (Richard Sennett)<sup>4</sup> aufs Parkett – die Diagnose eines Verlustes der Öffentlichkeitsorientierung moderner Lebensentwürfe. Gegen diese Tyrannis scheint sich wiederum eine neue aufschwingen zu wollen – die des Gemeinsinns.

Es ist aber nicht anzunehmen, daß die Konjunktur des Begriffs keinerlei *fundamentum in re*<sup>5</sup> besitzt. Sie indiziert vielmehr ein typisches Gefühl des *Unbehaustseins* auf dem Hintergrund tiefschürfender Veränderungen in der Plazierung des Einzelnen während des Prozesses der Globalisierung. Richard Sennett hat diesem Sachverhalt unlängst eine Studie gewidmet, die sich mit der Zusammenhanglosigkeit und der Flexibilisierung heutiger Lebensläufe im Kontext der „Kultur des neuen Kapitalismus“ befaßt. Der früheren Diagnose Theodor W. Adornos verpflichtet, dem zufolge „für die Menschen offenbar der Zusammenhang der Zeit“<sup>5</sup> zerfalle, spricht Sennett über eine „Fragmentierung narrativer Zeit“. Abhanden gekommen sei heute ein „Zeitmuster“, das den Einzelnen mittels Strukturen einer *narrativen Organisation der Zeit* in einer netzwerkartigen Verbindung mit Anderen *situieren* und dadurch für sich selbst *identifizierbar* mache. Das „Suggestivste“ an dieser Erfahrung nennt Sennett „die einfache Tatsache der Gemeinschaft, die sich mit einer komplexen, aber beständigen Vorstellung der Zeit verband“.<sup>6</sup> Angesichts kommunitaristischer Phantasien warnt er zugleich davor, dieser Suggestion kritiklos zu unterliegen: „Die Sehnsucht nach Gemeinschaft“, schreibt er, sei „defensiv“.<sup>7</sup>

Aber dennoch – ohne daß man einer retrograden Ursprungserzählung huldigen muß, bleibt der Verlust der *sozialen* Lebensorientierung ein instruktive, wenn auch strittige Tatsache. Ihre Wiederherstellung bzw. die Linderung des Verlustes wird erfolglos bleiben, wenn man die Ablendung der Realität zu ihrer Bedingung macht. Sennett selber plädiert für eine konflikt-orientierte Selbstthematisierung von kleinen Kollektiven, die *vergleichbare* Erfahrungen von Fragmentarisierung und Unübersichtlichkeit in ihren Biographien gemacht haben. Worauf es also ankomme, sei die *zeitweilige Wiederherstellung von Gleichzeitigkeit* mittels *Vergleichung* von typischen Konflikten und Leiden. Gemeinsinn wäre also weniger die Voraussetzung als vielmehr *das temporäre Produkt* einer Investition in den Vergleich und in die Angleichung konfliktuös gestimmter Biographien.

Was dieser Art der fallweisen Problematisierung oder Positivierung des Gemeinsinns allerdings fehlt, ist eine *Konzeptualisierung*, die sich den Blick auf die Realitäten, aber mehr noch den Blick auf deren Verständnis nicht zugunsten moralischer Selbstgewißheiten verstellt. Ein fundamentales Problem jedoch, was sich bei dem Versuch einstellt, den Gemeinsinn-Begriff zu operationalisieren, liegt in der Schwierigkeit, überhaupt eine einigermaßen zuverlässige semantische Referenz für „Gemeinsinn“ zu

<sup>3</sup> Schmitt u. a. 1979.

<sup>4</sup> Sennett 1977.

<sup>5</sup> Adorno 1977, S. 311.

<sup>6</sup> Sennett 1998, S. 185.

<sup>7</sup> Ebd., S. 190.

finden.<sup>8</sup> Die Popularität des Begriffs scheint hier proportional zu seiner Diffusität zuzunehmen. Vielleicht wäre es hilfreich, sich um eine *bescheidene* Bedeutung zu bemühen, die gleichwohl auf einen Kern der Begriffsgeschichte zurückgeht. Alle anderen Verzweigungen des Begriffs werden hier außer acht gelassen.<sup>9</sup> Darüber hinaus wird es von entscheidender Bedeutung sein, für den Begriff einen identifizierbaren Referenzrahmen zu finden. Eine begriffsgeschichtliche Reminiszenz muß kontextualisiert werden.

In der aristotelisch-stoischen Tradition bildet der „sensus communis“ – einer herkömmlichen Interpretation zufolge – ein Erkenntnisvermögen sogenannter „primärer“ Einsichten, die dem Menschen mit einem gleichsam natürlichen, obzwar nur impliziten und vorreflexiven Wahrheitsbezug ausstatten. Dieses Vermögen hat darüber hinaus eine sozial-ethische Komponente: Es gestattet dem Menschen, sowohl soziales Verhalten an den Tag zu legen als auch ein Wissen darüber zu entwickeln, was dem gemeinen Nutzen dienlich ist. Der „sensus communis“ hat demnach eine motivationale und eine kognitive Seite. Darüber hinaus reklamiert die aristotelisch-scholastische Tradition noch eine weitere Bedeutung – den psychologisch-epistemologischen Aspekt einer Gegenstandskonstitution durch die Sinne. Die „aisthêsis koinê“ – so wird behauptet – sei ein ‚gemeines Wahrnehmungsvermögen‘. Es vereinheitlicht oder synthetisiert die verschiedenen Informationen, welche von den Sinnen herbeigeschafft werden und vergleicht deren Gegenstände. Die mittelalterliche Seelenlehre lokalisierte den „sensus communis“ bereits im Gehirn und schrieb dem Vermögen eine Art von Apperzeption zu – die Fähigkeit, die Einheit des Gegenstandes von seinen sinnlichen Attributen zu unterscheiden. Unterstellt wird dabei ein implizites ‚Wissen‘, ein Bewußtsein um die Differenz der Attribute von ihrem ‚Träger‘. Indem die Attribute miteinander verglichen werden, entsteht das Wissen um den Gegenstand, dessen Attribute sie sind. Die Tätigkeit des Vergleichens, basierend auf dem Wissen ‚um‘ die Attribute, ‚konstituiert‘ gewissermaßen den Gegenstand.<sup>10</sup> Allerdings ist diese wahrnehmungspsychologische Interpretation heftig umstritten. Wolfgang Welsch hat meines Erachtens überzeugend gezeigt, daß bei Aristoteles von einer *substantiellen Vermögenstheorie* keine Rede sein kann.<sup>11</sup> Noch schwieriger wird die Rekonstruktion des Gemeinsinns dadurch, daß sich im Laufe der Zeit mit den wahrnehmungspsychologischen Aspekten *argumentationstheoretisch-antiskeptische* und *sozialethische* Deutungen vermischen.

In diesem komplexen Bedeutungshorizont des „sensus communis“ sei aber das Element des „Vergleichens“ hervorgehoben. Der Gemeinsinn ist offenbar ein – wie immer geartetes – Vermögen des Aspekt-Vergleichs, die *kognitive Fähigkeit* eines Standpunkt-Wechsels, der nicht nur die potentielle Andersheit der Gegenstandsaspekte auf die Synthesisfunktion des eigenen Erkenntnisortes zurückbezieht, sondern auch eine sozial orientierte Perspektivenübernahme möglich macht. Noch bei Kant trifft man diesen *Dialog der Standpunkte* wieder. Die Maximen des „sensus communis“ lauten in der *Kritik der Urteilskraft*: „1. Selbstdenken. 2. An der Stelle jedes Anderen denken.

<sup>8</sup> So wird Walzers 1987 ins Deutsche übersetzt als „Kritik und Gemeinsinn“ (Walzer 1993).

<sup>9</sup> Ausführlich dazu Wils 2001.

<sup>10</sup> Vgl. Decorte 1994, S. 209.

<sup>11</sup> Welsch 1987.

3. Jederzeit mit sich einstimmig denken“.<sup>12</sup> Auch hier stoßen wir neben der epistemologischen Innenseite des Vermögens auf dessen soziale Komponente. Die Perspektive des Anderen einnehmen erhöht nicht nur die Objektivitätschance unseres Wissens, sondern konfrontiert uns ebenso mit dem Gemeinmenschlichen. „An der Stelle jedes Anderen denken“ enthält nämlich die Grundfigur des *ethischen* Wissens, nämlich die der Verallgemeinerung der eigenen Maxime.

Die Redeweise von einem „Vermögen“ zeigt bereits an, daß der „sensus communis“ zur anthropologischen Grundausstattung gerechnet wird. Die gesamte alt-europäische Tradition<sup>13</sup> unterstellt also, daß die Strukturen basalen Wissens, sowohl in *theoretischer* als auch in *praktisch-ethischer* Hinsicht, ein quasi-natürliches und von daher auch *human-geteiltes* Fundament besitzen. Die Sozialität moralischen Verhaltens hätte demnach eine anthropologische Grundlage. Im folgenden werde ich den Versuch unternehmen, zur Erhellung der Bedeutung eines solchen Anspruchs einige Bemerkungen beizutragen. Es wird sich zeigen, daß der Rede von einem Gemeinsinn in einer gleichsam post-kritischen Perspektive durchaus Sinnvolles abgewonnen werden kann. Dabei verwende ich den Terminus „Anthropologie“ in einer Weise, die dem Ideologie-Verdacht der Negativen Anthropologie (Ulrich Sonnenmann) und der Historischen Anthropologie (Dietmar Kamper, Christoph Wulf) Rechnung trägt. Der „Gemeinsinn“ soll demnach nicht in einer rückwärtsgerichteten Bewegung *anthropologisiert* werden, nachdem ihm analytisch und konzeptionell nichts abgewonnen werden konnte. Insofern wir aber einige Strukturen am Gemeinsinn beschreiben können, die in gewisser Weise *unhintergebar* sind, erlauben wir uns, das solchermaßen abgeschlankte Prädikat „anthropologisch“ weiterhin zu verwenden. Damit hat sich bereits eine Differenzierung zwischen zwei Konzepten von Gemeinsinn in unsere Betrachtungsweise eingeschlichen. Nennen wir sie einfachheitshalber ein „starkes“ und ein „schwaches“ Konzept.

Ein „starkes“ Konzept wäre ein solches, das eine *substantielle* Auffassung bezüglich Kontext und Gehalt von gemeinsinn-orientiertem Verhalten hegt. Der *Kontext* einer solchen substantiellen Auffassung wird von einem Gesellschaftsmodell oder einem politischen Ordnungsmodell gebildet. Der *Gehalt* des „starken“ Konzepts besteht aus einem Kanon von zentralen Werten, die mit sozialer Bindekraft ausgestattet sind bzw. aus einem kleinen Kodex *sozialethischer* Grundnormen. Das „schwache“ Konzept enthält sich solcher Annahmen, ohne daß dadurch über die Möglichkeit und die Angemessenheit solcher Annahmen bereits entschieden ist. Das „schwache“ Konzept könnte man auch „*transzendental*“ nennen. Es bemüht sich, die *Bedingung der Möglichkeit* sozial-orientierten Verhaltens aus einigen wenigen elementaren ‚anthropologischen‘ Grundelementen herzuleiten. Das „schwache“ Konzept begibt sich auf die Suche nach einigen *formalen* Merkmalen gemeinsinn-orientierten Handelns. Statt einer inhaltlichen Durchbuchstabierung des „sensus communis“ widmet es sich der Beschreibung der elementaren Struktur des unterstellten Vermögens. Dabei gehen wir von zwei notwendigen, wenn auch nicht bereits hinreichenden Bedingungen aus: erstens von dem Strukturda-

<sup>12</sup> Kant, Kritik der Urteilkraft A 5, 294 f.

<sup>13</sup> Diese Tradition endet in den nach-hegelschen Philosophien, vor allem in der Philosophie Friedrich Nietzsches.

tum des „Gemeinen“ bzw. „Gemeinsamen“ und zweitens von der „Tätigkeit des Vergleichens“ im Sinne der „Standpunktübernahme“.

Das Strukturdatum des „Gemeinen“ kann man als eine Basisannahme auffassen. Zur Stärkung dieser Annahme sollte zunächst von einer *Gegenannahme* ausgegangen werden – von der Annahme, daß nicht das „Gemeine“ sondern die „Differenz“ das menschliche Handeln prägt und auch prägen *sollte*. Diese *normative* Annahme nennen wir „die Ethik einer Liquidation des Gemeinsinns“.

## 2. Die Ethik einer Liquidation des Gemeinsinns

Wie wir bereits angedeutet haben, ruht die „schwache“ Gemeinsinnkonzeption auf zwei elementaren Annahmen – auf der Unterstellung, daß es ein Grunddatum des „Gemeinen“ gibt und daß eine „Tätigkeit des Vergleichens“ existiert, eine Standpunktübernahme sowohl in theoretischen als auch in praktischen Diskursen. Nun gehen nicht wenige Theoretiker des Postmodernismus davon aus, daß Differenzen das Leben des Menschen prägen sollten – zwecks Sicherstellung seiner Freiheit und Autonomie. „Der Wunsch nach Wahrem“, hatte Jean-François Lyotard bereits Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts zur Kenntnis gegeben, sei „ein Nährboden für den Terrorismus“, die Intention „das Wahre zu sagen“, entfalte „eine Art unabänderlicher Vulgarität“.<sup>14</sup> Die sophistische Kunst der ‚dissoi logoi‘, die Fähigkeit, für *jeden* Standpunkt Glaubhaftes rhetorisch ins Feld zu führen, wurde der Anmaßung der großen Theorie entgegengestellt, das letzte Wort zu haben. „Die Sophistik“, so Lyotard, „erfordert einen Raum und eine Zeit der Sprache sowie der Gesellschaft – insbesondere im politischen Sinn –, wo der Terror des Wahr oder Falsch keinen Ort hat, wo man diese Kriterien nicht benötigt, um das, was man sagt und tut, zu rechtfertigen, und wo nur nach den Wirkungen geurteilt wird“.<sup>15</sup> Die Inkommensurabilität der Sprachspiele wird nun zu einer Bedingung von Humanität, die sich von jedem kanonischen Anspruch auf Alleinvertretung der Wahrheit scharf abgrenzen muß, damit auch die bis dato marginalisierten Handlungsweisen zu ihrem Recht kommen.

Es ist vor allem die Sprache, die von jeder Korrespondenztheorie der Wahrheit, aber in ebenso entschiedener Absicht von jeglicher Konsensustheorie ferngehalten werden muß. Sprechen heißt Differenzen setzen, heißt Aufkündigung des Gemeinsamen. Was zählt, ist lediglich „die Pragmatik der Sprachpartikel – das ist die Heterogenität der Elemente“. Die Aufkündigung schlägt direkt auf die politische Theorie durch, denn die verschiedenen Sprachspiele „führen nur mosaikartig zur Institution – das ist der lokale Determinismus“. Das ‚postmoderne‘ Wissen, das nun in der Lücke der monolithischen Ideengebilde der Tradition entsteht, führt aber auch einen *ethischen* Index mit sich. Es „verfeinert“, so lautet die berühmte Formel, „unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen“.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Lyotard 1979, S. 73.

<sup>15</sup> Lyotard 1986a, S. 39.

<sup>16</sup> Lyotard 1986b, S. 15 f.

Während die Gemeinsinnsemantik ein *synthetisierendes* Potential der Selbstthematizierung unterstellt und dabei offenkundig, wie Sennett andeutete, auf *narrative* Ressourcen zurückgreift, gilt es in dieser „Ethik“, die „Vorherrschaft der narrativen Form“<sup>17</sup> zu zerschlagen. Deren Ideologie besteht darin, daß sie „die Analyse oder Annahme ihrer eigenen Legitimität“<sup>18</sup> nicht unternimmt. Das Plädoyer für die „Delegitimierung“ einer solchermaßen als vor-kritisch entlarvten narrativen Synthetisierung bedient sich einer *agonalen*<sup>19</sup> Sprachtheorie, derzufolge Sprechen „Kämpfen im Sinne des Spielens“ sei und Sprechakte „einer allgemeinen Agonistik“<sup>20</sup> angehörten. Konsens und Kommunikation gelten in dieser Perspektive als veraltet (*weil* modern).

Die Sprache erlaubt demzufolge nur strategische und lokale Spieleinsätze. Institutionen sind gewissermaßen nur ‚ad hoc‘, als situationsgebundene und vorläufige Inkarnationen einer „Praxis der Gerechtigkeit“ zu legitimieren. Selbstverständlich sollte nicht *jede* narrative Verständigung gebannt werden. Es ist die „Vorherrschaft“ einer Narration, die ihre Legitimität jeglicher selbstreflexiver Geltungsüberprüfung entzieht, die abgewiesen wird. Vielleicht mag es den Anschein haben, als sei Lyotard an dieser Stelle nicht einmal so weit von Sennett entfernt, denn der „Erforschung der Instabilitäten“ mittels der „kleinen Erzählungen als Form der imaginativen Erfindung“<sup>21</sup> wird große Aufmerksamkeit gewidmet. Aber Lyotards sprachphilosophischer Extremismus vereitelt diese Hoffnung. Lyotard *liquidiert* die semantischen Voraussetzungen des Gemeinsinns in der gemeinsamen Sprache.

In seinem späten und bedeutenden Werk *Der Widerstreit* (*Le différend*) hat er die sprachtheoretische Position noch erheblich radikalisiert. Hier wird jeder Versuch abgewiesen, mittels einer übergreifenden Urteilsregel den Konflikt des Sprechens zu schlichten. Im Widerstreit zwischen den unterschiedlichen Satz-Regelsystemen („régimes des phrases“) und den jeweiligen Diskursarten („genres de discours“) sei keine Lösung denkbar, privilegierte diese doch *eine bestimmte* Diskursart.<sup>22</sup> Es gibt lediglich *fallweise* und *instantane* Bedeutungen.<sup>23</sup> Der einzige Übergang zwischen den jeweiligen Sprechakten liegt hier in der puren Notwendigkeit der Neu- und Weiterbildung von Sätzen, in einer „Verkettung“ („enchainement“) der differierenden Regelgebilde und Diskurse. Diese Verkettung unterwirft die Heterogenität der Sprachstrategien keiner metasprachlichen Regel der Verknüpfung. Letztere ist zufällig und nur motiviert durch den Zwang oder den Wunsch, weiterzusprechen. *Diese* Art der Verkettung signalisiert

<sup>17</sup> Ebd., S. 67.

<sup>18</sup> Ebd., S. 75.

<sup>19</sup> Foucault 1996 hat in seinen Vorlesungen nicht so sehr die agonale als vielmehr die polemogene Struktur der Moderne betont. Im Vergleich zu Lyotard ist seine Analyse sowohl analytisch als auch historisch erheblich interessanter.

<sup>20</sup> Lyotard 1986b, S. 40; vgl. Lyotard 1974, S. 59: „Pas de signe et de pensée du signe qui ne soit de pouvoir et à pouvoir.“

<sup>21</sup> Ebd., S. 157, 175.

<sup>22</sup> Satz-Regel-Systeme sind zum Beispiel ‚Argumentieren‘, ‚Erzählen‘, ‚Beschreiben‘ etc. Diskursarten sind finalisierende Strategien wie ‚Dialogisieren‘, ‚Bewerten‘, ‚Beweisen‘ etc. Letztere verknüpfen unterschiedliche Satz-Regel-Systeme im Hinblick auf deren Absichten bzw. Finalitäten.

<sup>23</sup> Lyotard 1987, S. 89.

vielmehr den Umstand, daß ein Dialog eigentlich keiner sein kann, sondern aus Interferenzen besteht, deren Kontingenz auf kein Konsensprinzip reduziert werden kann. Zwischen den Sprachspielen existiert eine „Kluft“,<sup>24</sup> aber kein *geregelter* Übergang.

Wir befinden uns schon längst im Umkreis der Philosophie Ludwig Wittgensteins. Wir werden kurz bei dem Problem der „Regel“-Verwendung stehen bleiben müssen, denn es wird uns im Zusammenhang mit einer handlungstheoretischen Interpretation von „Gemeinsinn“ noch beschäftigen. Sprechen heißt für Lyotard, rhetorisch-strategische Einsätze im agonalen Feld der Sprachspiele zu wagen. Sprechen ist ein Macht-Einsatz. Der Konflikt, nicht der zeitweilige Konsens, ist die Regel. Aber was ist die Regel? Auch Wittgenstein spricht in den *Philosophischen Untersuchungen* von einem „Widerstreit“, allerdings von einem Widerstreit zwischen der Heterogenität der tatsächlichen Sprache auf der einen Seite und der Uniformität der logischen Idealsprache auf der anderen Seite.<sup>25</sup> Dennoch gibt es zwischen den Sprachspielen, die zugleich Lebensformen im Sinne von *Tätigkeiten*<sup>26</sup> sind, Übergänge – „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten“.<sup>27</sup>

Diese Übergänge werden nämlich dadurch möglich, daß die „Spiele“ zwar jeweils über eigene Regeln verfügen, die Grenzen aber, die durch diese Regeln markiert werden, *offen* sind: „Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit offenen Rändern.“<sup>28</sup> Aus dem durchaus nur *instrumentellen* Charakter einer Regel leitet Wittgenstein somit das Gegenteil dessen ab, was Lyotard behauptet: Die hypothetische Verbindlichkeit einer Regel *öffnet* die Sprachspiele für Transgressionen, für kommunikative Übergänge. Statt das Risiko einzugehen, das Sprachgefüge durch die Hypostasierung der Regelgewalt an den Rand einer Spaltung zu bringen, setzt Wittgenstein auf eine, wie sich sie nennen möchte, *regelgebundene innovative Regelkompetenz*. Es gäbe eine Auffassung über Regeln, schreibt er, worin sich „von Fall zu Fall der Anwendung“ äußert, „was wir ‚der Regel folgen‘ und was wir ‚ihr entgegenhandeln“<sup>29</sup> nennen. Statt von einer „Regel“ kann deshalb im Sprechen von einer „Regelmäßigkeit“<sup>30</sup> gesprochen werden, von einer Anwendung der Regel *in Maßen*. Eine Regelkonformität oder ein Regelzwang existiert beim Sprechen also nicht, lediglich das solipsistische Sprechen, also der Extremfall einer Privatsprache, hätte dies zur Folge. „Einer Regel folgen, das ist analog dem: einem Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. *Aber wie, wenn nun der Eine so, der Andere anders auf Befehl und Ausrichtung reagiert? Wer hat dann Recht?*“<sup>31</sup>

Die Anwendung einer Regel ist somit nicht ihrerseits durch die Regel selber regulierbar. Die Regel determiniert keineswegs das Resultat ihrer Befolgung. „Darum ist

<sup>24</sup> Ebd., S. 215.

<sup>25</sup> Wittgenstein 1971, I 107, S. 77.

<sup>26</sup> Ebd., I 23, S. 28.

<sup>27</sup> Ebd., I 67, S. 57.

<sup>28</sup> Ebd., I 71, S. 60.

<sup>29</sup> Ebd., I 201, S. 128.

<sup>30</sup> Ebd., I 208, S. 129.

<sup>31</sup> Ebd., I 206.

„der Regel folgen“ eine Praxis.“<sup>32</sup> Diese Praxis bzw. diese Lebensform verdankt sich weder der Idiosynkrasie eines isolierten Individuums noch dem Zwang eines strengen Allgemeinen – sie verdankt sich der gemeinsamen Praxis des Sprechens. In den *Cambridger Vorlesungen* aus den Jahren 1934/35 sprach Wittgenstein dann auch davon, daß es bei der Regelbefolgung nicht darum gehe, „einen durch die Regel erzwungenen Schritt zu entdecken, sondern um eine neue Entscheidung“.<sup>33</sup> Wittgenstein *verteidigt* m. a. W. die Regelkompetenz des Sprechenden, weshalb er auch an der „Intention, am seelischen Vorgang“<sup>34</sup> festhält. Lyotard dagegen leugnet die Fähigkeit, mit der Sprache in *diesem* Sinne zu spielen. Es gibt lediglich Einsätze und „Auseinandersetzungen“. Aber – „die Auseinandersetzung wird nicht zwischen Menschen oder ganz anderen Entitäten geführt, die selbst eher *aus den Sätzen resultieren*“.<sup>35</sup>

Wir können an dieser Stelle auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. Lyotards extremistische Ausdeutung der Wittgensteinschen Sprachauffassung im Sinne einer non-kommunikativen, radikal asymmetrischen Theorie agonaler Einsätze gipfelt in einer Phänomenologie der ethischen Verpflichtung, die auch diese als eine völlig *einseitige* Präskription, als unhintergehbare Asymmetrie versteht. Ebenso wie im Sprechen die Übergänge und Verkettungen letztlich völlig unmotiviert bleiben, gibt es auch für die Verpflichtung keinerlei Norm oder symmetrische Beziehung, die ihre Schärfe abmildern könnte. Sie ist eine „Drohung, dieses Wunder und dieser Schrecken – das heißt das Nichts einer Verkettung“.<sup>36</sup> Die Verpflichtung bleibt ein intransitiver Akt zwischen einer Instanz, die verpflichtet, und einem Adressaten, der, ohne daß er auf eine Autorisierung durch eine identifizierbare Norm ausweichen könnte, verpflichtet ist. Zwar kann die radikale Heterogenität der Verpflichtung zum Zitat eines normativen Satzes werden und solchermäßen einen *normalisierten* Status erhalten, aber auch hier steht das Modell einer verfügenden Autorität im Mittelpunkt, die nun plötzlich die Regieanweisungen über die Spieleinsätze der Gerechtigkeit in Händen hält.<sup>37</sup>

Wenn man die Gerechtigkeit für *ein* ethisches Element einer Gemeinsinnorientierung hält, dann läßt sich kaum noch nachvollziehen, wie in einer Sprachtheorie, die Subjekte zu anonymen Faktoren einer agonalen Sprachspielkonzeption erklärt, „Gerechtigkeit“ überhaupt noch denkbar ist. Sobald das Grunddatum des „Gemeinen“ liquidiert ist, findet ein radikaler Asymmetrismus in der Sprache nie mehr zurück zu einer Tätigkeit der Vergleichung und Angleichung. Sie findet nie mehr zurück zu einem „komplizierten Netz von Ähnlichkeiten“, wie Wittgenstein es ausdrückte. Die Sprache als Lebensform ist damit abgeschafft. Aber ebenso abgeschafft sind dann all jene Bedingungen, welche die Annahme eines wie auch immer verstandenen „Gemeinsinns“ als sinnvoll erscheinen lassen. Der Gemeinsinn ist an eine semantisch miteinander geteilte Welt des Sprechens gebunden, also an ein Reservoir von Bedeutungen, die sich *im einzelnen*

<sup>32</sup> Ebd., I 202, S. 128.

<sup>33</sup> Wittgenstein 1984, S. 320.

<sup>34</sup> Wittgenstein 1971, I 205, S. 129.

<sup>35</sup> Lyotard 1987, S. 229, Hervorhebung von mir.

<sup>36</sup> Ebd., S. 238.

<sup>37</sup> Ebd., S. 239.



durchaus konfliktuös zueinander verhalten können, aber dennoch auf einer sinnvollen Verkettung ihrer Elemente im gemeinsamen Sprechen beruhen müssen.

### 3. Die Ethik einer Konstruktion von Gemeinsinn

Eine völlig andere Konzeption von Gerechtigkeit liegt bei John Rawls vor – Gerechtigkeit als Fairneß. Uns geht es an dieser Stelle nicht um die Gerechtigkeitsprinzipien, sondern um einige Voraussetzungen grundsätzlicher Natur. Rawls Theorie ist bekanntlich eine Theorie des „politischen Liberalismus“. Ihr Ausgangspunkt ist der „vernünftige Pluralismus“ in einer konstitutionellen Demokratie. Ihre Grundfrage lautet: Wie ist eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger möglich, vorausgesetzt, in dieser Gesellschaft existiert eine Pluralität einander zutiefst entgegengesetzter, aber gleichwohl im einzelnen vernünftiger Lehren politischer, moralischer oder religiöser Art? Im Ausgang von einer durch solche Differenzen geprägten Gesellschaft geht es also darum, einen *politischen* und somit öffentlichen Bereich der Gerechtigkeit freizulegen, der im Schnittpunkt der „umfassenden Lehren“ liegt und worüber ein übergreifender Konsens besteht.

Es ist für diesen Ansatz von grundlegender Bedeutung, den Unterschied zwischen einem „öffentlichen“ und einem „nicht-öffentlichen“ Bereich der Vernunft zu markieren. Gemäß dem fundamentalen Postulat, daß eine Gerechtigkeitstheorie „unparteiisch“ sein muß, also ohne Rücksicht auf ausschließlich partikuläre Interessen, die aus ebenso partikulären „umfassenden Lehren“ hervorgehen, zu konzipieren ist, dürfen im öffentlichen Raum nur solche Argumente zugelassen werden, die von den beteiligten Bürgern vernünftigerweise akzeptiert werden können. Deshalb beansprucht die Rawlssche Konzeption auch nicht „wahr“ zu sein, sondern lediglich „vernünftig“. Die „umfassenden Lehren“ besitzen einen doktrinalen Aspekt, insofern sie *wahrheitsorientiert* sind. Gerade deshalb gehören sie in den Bereich des „nicht-öffentlichen“ bzw. des *nicht-politischen* Gebrauchs der Vernunft. Die Grundsätze einer *politischen* Gerechtigkeitskonzeption müssen dagegen unter solchen Bedingungen entworfen werden, die von allen akzeptiert werden können, *weil sie fair sind*. Deshalb ist das Gesellschaftsmodell das „eines fairen generationenübergreifenden Systems der Kooperation“.<sup>38</sup> Die Konzeption beansprucht nicht mehr, als daß ihre Gerechtigkeitsprinzipien oder „Grundsätze“ auf der Basis eines „Überlegungs-Gleichgewichts“ („reflective equilibrium“)<sup>39</sup> gefunden werden, das dann entsteht, wenn eine Person ihre vernünftigen Überzeugungen so einbringt, daß aus ihnen nach einem Prozeß wohlwogenen Urteilens eine kohärente Gerechtigkeitskonzeption entsteht.

Bereits in der frühen „Theorie der Gerechtigkeit“ rekurrierte Rawls auf ein Vermögen des Menschen, das er „Gerechtigkeitssinn“ nannte. Wir identifizieren es mit dem „Gemeinsinn“, weil Rawls es ausdrücklich in die Tradition des „common sense“ stellt. Ohne diesen „Gerechtigkeitssinn“ besäße der Prozeß wohlwogenen Urteilens kein anthropologisches Fundament. Die Theorie der Gerechtigkeit sei sogar, so Rawls, „eine

<sup>38</sup> Rawls 1998, S. 81.

<sup>39</sup> Rawls 1979, S. 69.

Theorie der moralischen Gefühle [...], sie legt die Grundsätze dar, denen unsere moralischen Fähigkeiten folgen, oder genauer: unser Gerechtigkeitsinn“.<sup>40</sup> Gleichwohl wird die Analyse des Gerechtigkeitsinns nicht auf die Anthropologie abgewälzt, sondern auf den Zustand des „Überlegungs-Gleichgewichts“ bezogen: Wer wissen will, was der ‚Sinn für Gerechtigkeit‘ beinhaltet, sollte die Urteile im „Überlegungs-Gleichgewicht“ prüfen.<sup>41</sup> Die *Praxis* der Herstellung dieses Überlegungs-Gleichgewichts kann man durchaus als eine *Tätigkeit* des *Vergleichens* bzw. der *Angleichung* nicht nur der vorhandenen *eigenen* Überzeugungen mit jenen, die als Grundsätze oder Prinzipien im Verfahren *konstruiert* werden, sondern auch als Vergleich und Angleichung der verschiedenen Standpunkte der am Verfahren Beteiligten. Ein formales Merkmal des „sensus communis“ ist damit realisiert. Aber was läßt sich genauer über diesen Gerechtigkeitsinn sagen?

Es gibt zwei Aspekte an ihm, die man unterscheiden sollte: die *Anlage* des Gerechtigkeitsinns und seine primären *Äußerungen*. Zur Anlage schreibt Rawls:

„Ein Gerechtigkeitsinn ist die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen sozialer Kooperation beschreibt, verstehen, anwenden und in ihrem Handeln befolgen zu können. Da es zum Wesen einer politischen Konzeption gehört, eine öffentliche Basis der Rechtfertigung zu definieren, drückt ein Gerechtigkeitsinn auch die Bereitschaft, wenn nicht den Wunsch aus, sich anderen gegenüber in einer Weise zu verhalten, der sie selbst öffentlich zustimmen können.“<sup>42</sup>

Man könnte bei der Anlage noch einmal unterscheiden zwischen den dispositionalen („Fähigkeit“) und den motivationalen („Bereitschaft“) Aspekten des Gerechtigkeitsinns. Auch wenn die *Grundsätze* der Gerechtigkeit durchaus Differenzen zwischen Menschen voraussetzen können, hat der Gerechtigkeitsinn eine *egalitäre* Innenseite.

Die primären *Äußerung* des Gerechtigkeitsinns liegt in der „Idee der sozialen Kooperation“. Sie konkretisiert die Haltung der „Reziprozität“: „Alle, die sich beteiligen und ihren Beitrag leisten, so wie es die Regeln und Verfahren fordern, müssen nach Maßgabe einer geeigneten Vergleichsbasis in angemessener Weise davon profitieren können.“<sup>43</sup> Die Reziprozität als eine „Beziehung zwischen Bürgern“ verlangt also ein Ordnungskonzept, die Idee einer „wohlgeordneten Gesellschaft“. Gleichwohl *basiert* die wohlgeordnete Gesellschaft auf der *Voraussetzung*, daß es einen Gerechtigkeitsinn der Bürger gibt, den diese gleichsam als Vermögen der *Exploration* und der *Anerkennung* von Gerechtigkeitsprinzipien einbringen.

Rawls verwendet an verschiedenen Stellen seiner Arbeiten auch den Begriff des „Common sense“. Seine Bedeutung ist nicht immer klar: „Gemeinsames Wissen“<sup>44</sup> wird er oft genannt, wobei hier vor allem an einen „Vorrat gemeinsamer Grundbegriffe und stillschweigend für wahr gehaltener Grundsätze“ gedacht wird, die im Common sense *latent* vorhanden sind.<sup>45</sup> Der Gerechtigkeitsinn selber ist eine, wie Rawls an

<sup>40</sup> Ebd., S. 70.

<sup>41</sup> Ebd., S. 68.

<sup>42</sup> Rawls 1998, S. 85 f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 82.

<sup>44</sup> Rawls 1992a, S. 114.

<sup>45</sup> Ebd., S. 84.

einer Stelle seiner Studie über den „Vorrang der Grundfreiheiten“ betont, zunächst „rein formale Annahme“:<sup>46</sup> Er wird in Korrespondenz zu dem Maße entwickelt, in dem auf der Grundlage des Common sense und den in einer Gesellschaft vorhandenen moralischen Ressourcen Gerechtigkeitsprinzipien überhaupt entworfen werden. Der Gerechtigkeitssinn ist demnach keine transhistorische Quelle von moralischem Wissen. Obwohl er ein sozial-ethisches Wissen durchaus transportiert, ist er vielmehr „das Ergebnis von Geschichte und Kultur“.<sup>47</sup>

Der „Gerechtigkeitssinn“ bildet also eine moraltheoretische Spezifikation des *Gemeinsinns*. Er wird demnach nur als eine Annahme verwendet, die im Verfahren eines politischen Konstruktivismus einen notwendigen Bestandteil von dessen Ausgangsbedingungen ausmacht. Der Gerechtigkeitssinn ist Teil einer *politischen Konzeption der Person*. Er kann demnach nicht als ein Vermögen verstanden werden, das uns in eine „Gemeinschaft“ führt. Eine solche Gemeinschaft, weil sie auf der Zustimmung zu einer *wahrheitsorientierten* „umfassenden Lehre“ beruhen würde, wird von Rawls schlicht als „repressiv“<sup>48</sup> bezeichnet. *Der Gerechtigkeitssinn ist gewissermaßen formalisiert zu einer Urteilskompetenz in politischen oder öffentlichen Angelegenheiten auf der Basis eines Sinnes für Reziprozität.*

An dieser Stelle sei die *motivationale* Seite des Gerechtigkeitssinns eigens hervorgehoben. Rawls nimmt hier eine interessante moralphilosophische Position ein. Die Frage nämlich, was uns *motiviert*, um unser öffentliches Handeln an Gerechtigkeitsgrundsätzen zu orientieren, kann im Grunde nur im Hinblick auf bestimmte Interessen oder Wünsche beantwortet werden. Um hier einem essentialistisch-anthropologischen Fehlschluß zu entgehen, muß auf ein Repertoire anthropologischer Grundbedürfnisse als Grundlage solcher Wünsche verzichtet werden. Rawls selber unterscheidet zwischen drei „Arten“ von Wünschen: 1) den „objektabhängigen Wünschen“, 2) den „von Prinzipien abhängigen Wünschen“ und 3) den „von Konzeptionen abhängigen Wünschen“. Erstere könnte man „Wünsche erster Ordnung“ nennen. Sie sind unmittelbar objektbezogen, ohne Vermittlung von *moralischen* Reflexionen. Die zweite Art von Wünschen – die Art der „von Prinzipien abhängigen“ Wünsche (wie der Wunsch, gerecht zu handeln) – ist *geknüpft an* Grundsätzen, etwa solche der Fairneß. Die dritte Art von Wünschen, die Art der „von Konzeptionen abhängigen“ Wünschen, ist bezogen auf übergreifende Ideale oder Selbstkonzepte, wovon die „von Prinzipien abhängigen“ Wünsche einen wichtigen *Bestandteil* ausmachen.

Wenn wir nun in diesem Modell einen Gerechtigkeitssinn *unterstellen*, dann *setzen* wir gleichsam *voraus*, daß es „von Prinzipien abhängige“ Wünsche gibt. Wir gehen dabei von einer bestimmten Auffassung über *Motive* und ihre *Wirkungsweise* aus. Jedenfalls wird hier unterstellt, daß Motive nicht unbedingt eine *naturalistische* Interpretation erforderlich machen. Sie sind Bestandteil der *Gründe selber*, die wir in Grundsätzen zusammenfassen. Dies erklärt, weshalb Rawls schon in der „Theorie der Gerechtigkeit“, wie wir gesehen haben, den Gerechtigkeitssinn mit dem „Überlegungsgleichgewicht“ *direkt* in Zusammenhang brachte. Insoweit jede Theorie *praktischer*

<sup>46</sup> Rawls 1992b, S. 187.

<sup>47</sup> Ebd., S. 188.

<sup>48</sup> Ebd., S. 107.

Rationalität Handlungsgründe sowohl unter dem Aspekt ihrer *Rechtfertigung* als auch unter dem Aspekt ihrer *Erklärung* betrachten muß, müssen nicht nur *rechtfertigende* Gründe, welche die *Geltung* von Grundsätzen nachweisen, sondern auch *erklärende* Gründe, welche die *Wirksamkeit* oder *Motivationskraft* von Gründen einsichtig machen, geliefert werden.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Rawls in seiner Konzeption des Gerechtigkeits sinns die *erklärenden* Gründe eng an die *rechtfertigenden* Gründe zurückbindet. Nicht das Motiv erklärt die Rechtfertigung, sondern die Rechtfertigung – im Zuge eines Verfahrens, das die elementaren Strukturen des Gerechtigkeitsmodells anhand des Vernunftmodells eines „Überlegungs-Gleichgewichts“ *konstruiert* – bildet *zugleich* das Motiv zu handeln. Im Hinblick auf die Diskussion über das Verhältnis zwischen ‚Motiven‘ und ‚Rechtfertigung durch Gründe‘ nimmt Rawls den Standpunkt des *Externalismus* ein. Dieser besagt, daß die Gründe, warum eine Handlung richtig (bzw. gerechtfertigt) ist, *nicht* dieselben sind, warum man eine Handlung ausführt. Rechtfertigende Handlungsgründe sind nicht, wie der *Internalismus* behauptet, relativ zu Motiven.<sup>49</sup> Nicht jede Rechtfertigung kann auf ein nicht-rationales Motiv, also auf eine Wunschstruktur, reduziert werden, weshalb dann rechtfertigende Gründe immer nur hypothetisch bleiben. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die einen *normativen* Status hat, weil sie verlangt, daß man nach ihren Grundsätzen handeln *soll*, dürfte also nicht auf Motive oder Wünsche reduziert werden. Rawls vertritt einen Externalismus, der sich im übrigen ausschließlich an *öffentlichen* Gründen ausrichtet.<sup>50</sup> „Von Prinzipien *abhängige*“ Wünsche sind Wünsche, die im Verfahren des „Überlegungsgleichgewichts“ gleichsam *rational substantiviert* werden und *insofern* auch motivieren. Entsprechend ist der Gerechtigkeits sinns, obzwar anthropologisch *postuliert*, vor allem ein (notwendiges) Konstrukt (im Rawlsschen Sinne) in einem Rechtfertigungsdiskurs, der auf *Kohärenzforderungen* beruht. Der Diskurs der Rechtfertigung *erklärt* gleichzeitig, *weshalb* Menschen so und nicht anders handeln *möchten*.

Darüber hinaus hat diese Interpretation von Motiven zur Folge, daß der Gerechtigkeits sinns als moralische Spezifikation des Gemein sinns ein „offenes“<sup>51</sup> Vermögen darstellt, weil die Anzahl seiner Motive in einem gewissen Sinne *abhängig* ist von der Anzahl wohlwogener Gründe, die im „Überlegungsgleichgewicht“, das seinerseits immer nur ein vorläufiger Zustand ist, konstruiert werden. Der Gerechtigkeits sinns ist gleichsam *Voraussetzung* und *Produkt* zugleich des Verfahrens eines politischen Konstruktivismus. Urteilskompetenz und Motivationskompetenz sind in ihm *ursprünglich* vereint.

<sup>49</sup> Der klassische Text des Internalismus findet sich bei Hume 1778, S. 150ff: „Die Vernunft ist nur der Sklave unserer Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“

<sup>50</sup> Vgl. Gosepath 1999. Der Sprachgebrauch in Sachen „Internalismus“ und „Externalismus“ ist nicht einheitlich und die Problemlage oft unübersichtlich. Vgl. Wolf/Schaber 1998, S. 141ff; Ricken 1998, S. 59 ff.

<sup>51</sup> Ebd., S. 163.

#### 4. Die Ethik einer Produktion von Gemeinsinn

Aber nach wie vor wissen wir relativ wenig über die *Praxis* des Gemeinsinns als eines immer wieder postulierten Vermögens. Wie können wir, ohne auf Mystifikationen oder lauter abstrakte anthropologische Aussagen zurückgreifen zu müssen, etwas näheres über das unterstellte ‚Gemeinsame‘ erfahren? Wie funktioniert eigentlich jenes von Kant als zweites (und zentrales) Merkmal genanntes „An der Stelle jedes Anderen denken“? Wie sind – bezogen auf die sozial-ethische Komponente des Gemeinsinns – individuelle Handlungen mit sozialen oder gemeinschaftlichen Handlungen verknüpft? Wenn Lutz Wingert Gemeinsinn als „intersubjektiv geteilte Bedeutung intentionalen Verhaltens“<sup>52</sup> auffaßt, wird fälschlicherweise unterstellt, daß bereits eine geteilte *Bedeutung* hinsichtlich eines Verhaltens, von dem nicht klar ist, ob es individuell oder gemeinschaftlich ist, als Gemeinsinn interpretiert werden kann. Meine nun folgenden Überlegungen verdanken sich zu einem großen Teil der Arbeit von Ulrich Baltzer über „Gemeinschaftshandeln“.

Der Ausgangspunkt von Baltzers Konzept bildet die Überlegung, daß „Gemeinschaftshandeln“ ein Handeln *sui generis* darstellt, das nicht bloß eine Aggregation von Einzelhandlungen darstellt. Andererseits kann nicht bloß ein Gemeinsinn *unterstellt* werden, denn dann würden wir uns einer *petitio principii* schuldig machen. Die eigenwillige *Bezogenheit* von individuellen Handlungen im Gemeinschaftshandeln muß also eigens analysiert und erklärt werden. Baltzer faßt diese Bezogenheit so auf, „daß die Handlungen der einzelnen Personen, die das Gemeinschaftshandeln konstituieren, nicht unabhängig von dem Gemeinschaftshandeln individuiert werden können“.<sup>53</sup> Was also erklärungsbedürftig ist, ist die „Bezogenheit der Handlungen im Gemeinsamen des Tuns“. Anstelle einer Entifizierung von Gemeinsinn wird hier auf eine Analyse seiner elementaren Struktur Wert gelegt – auf die Analyse der „Bezogenheit“. Diese Analyse soll nicht nur die *Möglichkeit* von Gemeinschaftshandeln erklären. Sie soll zugleich deutlich machen, inwiefern die Dimension des *Normativen* ohne die spezifisch soziale Dimension des Handelns nicht denkbar sei. Indem Baltzer bei seiner phänomenologischen Sichtung sozialer Phänomene auf die wesentliche *Asymmetrie* ihrer Verhältnisse hinweist – wie beispielsweise die Asymmetrien der Macht und der Fürsorge –, wird der Begriff des gemeinsamen Handelns von integralistischen Konnotationen ferngehalten.

Wir konzentrieren uns hier auf die wichtigsten Schritte der Argumentation. Wie wir schon mehrfach betont haben, residiert im Begriff des Gemeinsinns die Unterstellung eines „gemeinsamen Wissens“. Gemeinschaftshandeln scheint auf einem „gemeinsamen Wissen“ zu basieren. Wenn jenes nicht bloß eine Aggregation oder Parallelisierung von individuellen Handlungen oder Intentionen ist, scheint dieses Wissen eine substantielle Voraussetzung für das „gemeinsame Tun“ zu sein. Der Begriff des „gemeinsamen Wissens“ ist aber problematisch, denn er unterstellt, daß die Beteiligten die Überzeugungen und Intentionen *aller* Anderen präsent halten müßten. Dies führt, wie Baltzer

<sup>52</sup> Wingert 1993, S. 16.

<sup>53</sup> Baltzer 1999, S. 20.

nachweist, entweder in einen infiniten Regreß – das Wissen der Anderen über das Wissen des Einen muß vom Einen gewußt werden etc. – oder in die Problemlage hinein, daß die Zuwächse an Kenntnis, die man dadurch erreicht, daß man die gegenseitigen Überzeugungen kennt, sich zwangsläufig verringern mit der Häufigkeit der Aufstufung der Überzeugungen. Darüber hinaus führt ein „gemeinsames Wissen“, etwa bezüglich eines definierten Problems, noch längst nicht zu „Gemeinschaftshandeln“.

Einen Ausweg scheint zunächst das Konzept der „Wir-Intentionalität“ zu bieten, das Baltzer im Anschluß an Searle<sup>54</sup> diskutiert. Dabei handelt es sich nicht um die „Intention eines kollektiven Bewußtseins“, aber auch nicht um eine Aggregation von Einzelintentionen. Der Vorschlag von Searle läuft, vereinfachend gesagt, auf Folgendes hinaus: Einzelintentionen können verstanden werden als Mittel um Kollektiv-Intentionen („Wir-Intentionen“) als Zwecke zu erreichen. Die Einzelintentionen verlangen dabei eine Abstimmung *im Hinblick* auf das *gemeinsame* Ziel. Der Vorschlag von Baltzer lautet dagegen, nicht auf die problematische Kategorie einer „Wir-Intention“ zu setzen, sondern auf die Intersubjektivität von *Handlungen als solchen*:

„Die individuellen Teilhandlungen, die zusammengenommen das gemeinsame Handeln konstituieren, lassen sich nicht unabhängig von diesem Gemeinschaftstun adäquat verstehen, sondern sind als Teile dieses Gemeinschaftstuns zu individuieren. Jeder Beteiligte führt seine Handlung nicht etwa ganz für sich aus und stellt danach fest, daß eine kooperative Leistung entstanden ist, vielmehr wird die einzelne Handlung erbracht, um die gemeinschaftliche Handlung auszuführen. Die individuelle Handlung wird wesentlich als ein *Beitrag zum Gemeinschaftshandeln* aufgefaßt und wäre demnach ohne das Gemeinschaftstun anders zu individuieren oder überhaupt sinnlos. Darin zeigt sich die Irreduzibilität des gemeinschaftlichen Tuns durch rein individuell verstandene Handlungen. Wer bei einem Gemeinschaftshandeln mitwirkt, überlagert das ‚Wir‘ der gemeinschaftlichen Handlung mit dem ‚Ich‘ seines spezifischen Beitrags zu dieser gemeinschaftlichen Handlung. *Dadurch daß jeder Beteiligte sowohl das ‚Wir-Projekt‘ als auch seinen dazu erforderlichen ‚Ich-Beitrag‘ im Gemeinschaftstun zugleich realisiert, bedarf es zu einer Gemeinschaftshandlung keines kollektiven Subjekts, sondern die ‚Ich-Beiträge‘ ergänzen sich aus ihrer Abhängigkeit von dem übergreifenden ‚Wir-Projekt‘ zu einem kohärenten Ganzen.*“<sup>55</sup>

Das Gemeinschaftshandeln hat also eine komplexe – dialektische – Struktur: Einerseits gewinnen die Ich-Beiträge ihre Identität als Elemente eines gemeinschaftlichen Tuns dadurch, daß sie als *Beiträge* aufgefaßt werden. Andererseits *konstituieren* sie das Gemeinschaftshandeln dadurch, daß sie sich „ergänzen [...] zu einem kohärenten Ganzen“. Mit einem gewissen Recht könnte man also davon sprechen, daß Gemeinschaftshandeln *produziert* wird. Dieses Handeln entsteht gewissermaßen auf der Basis einer prozeßhaften *Verkettung von Einzelhandlungen*, die ihre Identität zwar aus einem ‚Wir-Projekt‘ gewinnen, ihrerseits aber die Identität dieses Projekts verändern können. Um diesen Prozeßcharakter deutlich zu machen, führt Baltzer die Kategorie der „Anschlußhandlung“ ein: Die Identität des Wir-Projekts wird letztlich nur bestätigt, falsifiziert oder modifiziert durch die einzelnen Anschlußhandlungen: Die wechselseitige Bezogenheit im Gemeinschaftshandeln besteht m. a. W. aus einem Kontinuum von zum Teil

<sup>54</sup> Vor allem Searle 1990.

<sup>55</sup> Baltzer 1999, S. 72.

ungleichzeitigen Handlungen, deren Kontinuität einerseits vom „Wir-Projekt“ *abhängt*, dieses andererseits auch *produziert*. Der Begriff der Anschlußhandlung macht gleichzeitig deutlich, daß Gemeinschaftshandeln einen Raum- und Zeitindex kennt: Wenn *wirkliche* Handlungen weder räumlich noch zeitlich an vorangegangene Handlungssequenzen anschließen können, *zerfällt* das Gemeinschaftshandeln.

Die zwei Komponenten im Begriff des Gemeinsinns – das „Gemeine“ und die „Tätigkeit des Vergleichens“ oder der „Standpunktübernahme“ – sind hier in der dialektischen Beziehung zwischen dem „Wir-Projekt“ und den sich ergänzenden Einzelhandlungen realisiert. Es handelt sich um einen Prozeß wechselseitiger Hervorbringung. Der Sinn für das Gemeine liegt demnach in der Fähigkeit, durch abgestimmte Anschlußhandlungen, Vergleichs- und Ausgleichsmaßnahmen oder Abstimmungen das Gemeinschaftstun zu *produzieren*.

Es lohnt sich, noch einmal zwei Aspekte am „Gemeinschaftshandeln“ hervorzuheben, die gleichzeitig ein scharfes Licht auf den Begriff des Gemeinsinns werfen können. Wir nennen sie die *partielle Vorgegebenheit* und die *Normativität* des Gemeinschaftshandelns. Was die *partielle Vorgegebenheit* dieses Handelns betrifft, ist auf den Umstand aufmerksam zu machen, daß Gemeinschaftshandeln niemals in toto antizipierbar oder erwartbar ist. Gemeinschaftshandlungen haben selten einen genauen Zeitpunkt ihres Beginns. Normalerweise *entsteht* Gemeinschaftshandeln in dem Moment, wo das Beziehungsgefüge zwischen Einzelhandlungen eine gewisse Konsistenz im Hinblick auf ein Ziel erreicht, das im Laufe der Konsolidierung dieses Gefüges seinerseits eine eigene Kontur bekommt. Dieses Handeln ist zu einem gewissen Grad *unverfügbar*. „Gemeinschaftlichkeit“, schreibt Baltzer, „ist [...] ein Erfolgsprädikat, das durchgängig nur im konkreten Prozeß zu haben oder zu verfehlen ist“.<sup>56</sup> Gemeinschaftlichkeit ist demnach das Qualitätsmerkmal eines Handlungsprozesses, das der Intention und der Verfügbarkeit eines einzelnen Handlungsträgers zu einem erheblichen Teil entzogen ist. Bezogen auf den *Gemeinsinn* heißt dies, daß dessen Charakter als *Vermögen des Gemeinen* mit dem Umstand zu tun hat, daß er nicht das Resultat von aggregierten individuellen Handlungssequenzen ist, sondern das Produkt einer bereits erfolgten Positionierung des Handelnden in einem intersubjektiv-abgestimmten Handlungsfeld.

Gemeinschaftshandeln hat, ebenso wie individuelles moralisches Handeln, auch eine *normative* Dimension. Die Moralität individuellen Handelns *hängt* wahrscheinlich sogar von der Normativität des Gemeinschaftshandelns *ab*.<sup>57</sup> Baltzer hat völlig zu Recht darauf hingewiesen, daß das moralische Bewußtsein, also das Bewußtsein über ‚richtige‘ und ‚falsche‘ Handlungen, im Grunde im Laufe eines *tatsächlichen* Handlungsvollzugs entsteht, bei dem Anschlußhandlungen die Richtigkeit oder Falschheit der vorangegangenen Handlung *beglaubigen*.

„Unabhängig von dem Gemeinschaftshandeln ist das jeweilige Handeln nicht als Fall der Regel individualisiert. Dazu wird es erst im Zuge der Überprüfung oder des problemlosen Anschlusses. Und in der Überprüfung, die die entsprechende Regel bereits unterstellen muß, um

<sup>56</sup> Ebd., S. 177.

<sup>57</sup> Vgl. Nagel 1999, S. 173. Auch die Erfahrung der Freiheit (als Voraussetzung für jede Normativität), ist an eine impersonale Perspektive gebunden.

Gleichheit oder Differenz relevanter Merkmale zu unterscheiden, kann auch die Übereinstimmung allererst ihren Kriteriencharakter für richtiges und falsches Regelfolgen erlangen.“<sup>58</sup>

Es sind vor allem die *falsifizierenden* Anschlußhandlungen, die die *Normativität* einer Regel, deren *faktische* Gültigkeit im Gemeinschaftshandeln zunächst *unterstellt* wird, überhaupt erst *generieren*. Dies erklärt, weshalb der Gemein Sinn immer den Charakter einer zumindest *impliziten* normativen Erwartungshaltung aufweist. Dies bedeutet zugleich, daß der Gemein Sinn durchaus einen *Konflikt-Index* kennt. Er ist nur in *zweiter* Instanz, könnte man behaupten, angelegt auf Verifikation.

## 5. Abschließende Bemerkungen

Der Begriff des Gemein Sinns hatte in dieser Abhandlung die Funktion eines *Suchbegriffs*. Wir sind davon ausgegangen, daß diese Suche sich nicht auf die Fährte einer *unmittelbaren* Anthropologisierung locken lassen sollte. Statt dessen haben wir, durchaus schöpfend aus traditionellen Beständen, zwei Strukturmerkmale unterstellt – das Merkmal des „Gemeinen“ und das Merkmal einer „Tätigkeit des Vergleichens“. Dabei haben wir diese Merkmale als Orientierungsmarken im Kontext von drei philosophischen Paradigmen benutzt: Die Ethik einer *Liquidation* von Gemein Sinn machte gleichsam *ex negativo* deutlich, welches Potential an sprachlichen Voraussetzungen das *semantisch-transzendente Umfeld* von Gemein Sinn kennzeichnet. Die Ethik einer *Konstruktion* von Gemein Sinn konnte aufzeigen, welche Funktion dem „Common sense“ als „Gerechtigkeitssinn“ im Rahmen einer gehaltvollen ethischen Theorie des politischen Liberalismus zukommt. „Gemein Sinn“ wurde hier als ein „offenes“ Vermögen gedeutet, das sowohl kognitive als auch motivationale Komponenten in sich vereint. Die Ethik einer *Produktion* von Gemein Sinn hat sich der Frage zugewandt, wie der „sensus communis“ ein spezifisch handlungstheoretisches Profil repräsentiert – das des „Gemeinschaftshandelns“. Dieses Handeln verdeutlicht zugleich die *handlungspraktische* Relevanz des „Gemein Sinns“.

### Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1977), *Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen – Ohne Leitbild*, Frankfurt/M.  
 Baltzer, U. (1999), *Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns*, Freiburg/München.  
 Decorte, J. (1994), *Naar Zijn beeld en gelijkenis: de ziel*, in: *De Middeleeuwse ideeënwereld 1000–1300*, hg. v. M. Stoffers, Heerlen/Hilversum. S. 201–232.  
 Foucault, M. (1996), *„Il faut défendre la société“*, Paris.  
 Gosepath, S. (1999), *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt/M.  
 Herzinger, R. (1997), *Die Tyrannei des Gemein Sinns. Ein Bekenntnis zur egoistischen Gesellschaft*, Berlin.  
 Hume, D. (1978), *Ein Traktat über die menschliche Natur*, II, 3, 3, Hamburg.

<sup>58</sup> Baltzer 1999, S. 223.



- Lyotard, F. (1974), *Économie libidinale*, Paris.
- Lyotard, F. (1979), *Apathie in der Theorie*, Berlin.
- Lyotard, F. (1986a), *Die Transformationen Duchamps*, Stuttgart.
- Lyotard, F. (1986b), *Das Postmoderne Wissen*, Graz/Wien.
- Lyotard, F. (1987), *Der Widerstreit*, München.
- Nagel, Th. (1999), *Das letzte Wort*, Stuttgart.
- Rawls, J. (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Rawls, J. (1992a), *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hg. v. W. Hirsch, Frankfurt/M., S. 80–158.
- Rawls, J. (1992b), *Der Vorrang der Grundfreiheiten*, in: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, hg. v. W. Hirsch, Frankfurt/M., S. 159–254.
- Rawls, J. (1998), *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.
- Ricken, F. (1998<sup>3</sup>), *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u. a.
- Schmitt, C. (1979), *Die Tyrannei der Werte*, in: Ders., E. Jünger u. S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg, S. 9–44.
- Searle, J. R. (1990), *Collective Intentions and Actions*, in: *Intentions in Communications*, hg. v. Ph. R. Cohen, J. Morgan u. M. E. Pollack, S. 401–415.
- Sennett, R. (1977), *The Fall of Public Man*, New York.
- Sennett, R. (1998), *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin.
- Taylor, Ch. (2001), *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt/M.
- Walzer, M. (1987), *Interpretation and Social Criticism*, London.
- Walzer, M. (1993), *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt/M.
- Welsch, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart.
- Wils, J.-P. (2001), *Handlungen und Bedeutungen*, Freiburg i. Br.
- Wingert, L. (1993), *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L. (1971), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L. (1984), *Cambridge 1932–1935*, Frankfurt/M.
- Wolf, J.-C./Schaber, P. (1998), *Analytische Moralphilosophie*, Freiburg/München.

