

Heinz-Bernhard Wohlfarth

Aufrechter Gang und Humanität

Johann Gottfried Herders Beitrag zu einer Veränderungsethik

Thema

Der kommende Text umreißt die Grundzüge zu einem Untersuchungsprojekt, das der Überschrift folgt. Dieses Unternehmen versucht Antworten auf zwei Fragen zu geben: Die erste Frage lautet: Enthält Herders Humanitäts-Konzept eine Veränderungsethik? Die *direkte* Antwort des Autors wird ein „Ja“ sein. Die zweite Frage lautet: Könnte dieses Konzept einer Veränderungsethik in der gegenwärtigen Phase der Globalisierung fruchtbar sein? Hier wird eine *perspektivische* Antwort gegeben.

Die Notwendigkeit einer *kosmopolitisch* ansetzenden Veränderungsethik ergibt sich mit einem Blick auf den Zustand der globalen Gerechtigkeit. In drei Bereichen steht buchstäblich nicht nur das Leben von Menschen auf dem Spiel. Es geht auch um die Frage des Überlebens der Menschheit selbst: physisch, moralisch und ökologisch. Die ununterbrochene Gewalt von Kriegen und Folter vollzieht sich vor der Möglichkeit der physischen Selbstausschöpfung aller Menschen. Unzählige Menschen verhungern täglich inmitten einer Welt schamloser Verschwendung und jeden Augenblick hebt

sich die Menschheit moralisch selbst auf. Schließlich geht die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen trotz mancher Teilerfolge ungehindert weiter.

Diese drei Probleme der Sicherheit, der Subsistenz und der Ökologie stellen einen historisch gesehen neuartigen Typus von Problemen dar: Sie sind „global“, denn sie betreffen wirklich alle Lebenden. Trotz vielfältiger Bemühungen der offiziellen Politik geben die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte wenig begründete Hoffnung auf eine Verbesserung der Aussichten. Aus normativen Gründen wie aus Gründen der Effektivität *müssen* diese Probleme, die *alle* angehen, auch von *allen* gelöst werden. Über diese Aufgabe nachzudenken, wäre die Aufgabe einer Veränderungsethik.

An dieser Stelle erfolgt ein Zugriff auf Herders praktischen Humanismus. Sein Humanitäts-Konzept, so wird hier behauptet, enthält unter anderem auch die Ansätze zu einer solchen Veränderungsethik. Es weckt unser Interesse, weil Herder nach Martha C. Nussbaum einen „geläuterten Patriotismus“ zur Voraussetzung für einen wirksamen Kosmopolitismus erhebt.¹ Dieser „geläuterte Patriotismus“ kann als demokratischer Republikanismus verstanden werden.

Das folgende Thema ist die *Idee* der Republik,² oder besser, die Idee des *Republikanismus* als *praktische* Lösung für die scheinbar unlösbaren politischen Probleme der Sicherheit, der Subsistenz und der Ökologie. Ein solches Vorhaben übersteigt die Handlungskapazität der Nationalstaaten. Eine globale Demokratie aber wäre die Lösung des scheinbar Unlösbaren. Sie zu errichten, wäre die Aufgabe dieses globalen Republikanismus. Der Weg führt aber nur (aber nicht ausschließlich) über die Nationalstaaten, die immerhin schon existieren. Ihnen Beine zu machen, das wäre die Aufgabe aller Weltbürger. Wir alle haben als Weltbürger diese Pflicht zur Veränderung. Wie kann das sein? Wir haben diese Pflicht aufgrund der moralischen Geltung der Menschenrechte. Menschenrechte sind keine „Unsinn auf Stelzen“ (Jeremy Bentham). Sie sind der normative Standard für Veränderungen.

¹ Vgl. Martha C. Nussbaum: Kann es einen „gereinigten Patriotismus“ geben? Ein Plädoyer für globale Gerechtigkeit. In: Kosmopolitismus, Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Niederberger und Philipp Schink, Weilerswist 2010, S. 245, 253 ff., 259, 264.

² Herfried Münklers sprach zuvor in seinem Vortrag über die Reflexion der Zeitgenossen über die Stabilität und den Zerfall der italienischen Stadtrepubliken.

Konzept

Menschenrechte implizieren moralische Ansprüche auf politisch zur realisierende Grundrechte. Damit enthalten sie eine doppelte kategorische Verpflichtungsstruktur, sowohl moralischer als auch juristisch-politischer Art. Formell gesehen, sind die Menschenrechte bereits die Grundlage der globalen Politik. Die fortgebildete Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen wurde von fast allen Nationen ihrem Wortlaut nach angenommen. Artikel 28 erklärt den Anspruch eines jeden, auf eine „soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung festgelegten Rechte und Freiheiten vollständig realisiert werden“.

Dies lässt sich als Recht des Weltbürgers auf eine nationale und globale Demokratie lesen. Es gibt keine ernsthafte politische Theorie mehr, die die Menschenrechte noch schlankweg ablehnen könnte. Menschenrechte bilden die normative Grammatik zur Artikulation von Erfahrungen des Unrechts und der Ungerechtigkeit. Es gibt jedoch verschiedene Strategien, sich ihres unbedingten Verpflichtungscharakters zu entziehen:

So begeben sich die *normenskeptisch-partikularistischen Theorien* gegenüber dem Regime der Menschenrechte auf Distanz. Dazu zählt etwa der politische Realismus. Er macht von den Menschenrechten instrumentellen Gebrauch zum Zwecke der eigenen Machterhaltung. Der Wirtschaftsliberalismus, eine andere Spielart, liest die Menschenrechte selektiv und verzichtet auf das Bündel der sozialen und ökonomischen Menschenrechte.

Diese Ausweich-Strategien des politischen Realismus und des Wirtschaftsliberalismus veranlasst die kommunitaristischen Strömungen unterschiedlichster Provenienz wiederum dazu, die Menschenrechte ideologiekritisch zu hinterfragen. Die kommunitaristischen Kritiker treffen sich jedoch mit den Kritisierten in einem partikularistischen Verständnis der Menschenrechte, das ohne weitere praktische und politische Konsequenzen bleibt. Die Gattung der *moderat universalistischen Theorien* verharrt vielfach unterhalb des faktischen normativen Niveaus, das die Institutionalisierung der Menschenrechte bereits erreicht hat. Moderate Universalisten wie der Utilitarist Peter

Singer³ oder der politische Liberale John Rawls⁴ formulieren in Fragen des Welthungers immerhin schon eine Hilfespflicht. Aber erst den kosmopolitischen Theorien gelingt es, dem kategorischen Verpflichtungscharakter der Menschenrechte zu entsprechen. Konsequente Universalisten wie Thomas Pogge⁵, Stefan Gosepath⁶ oder Rainer Forst⁷ bestehen auf der Existenz von Gerechtigkeitspflichten und eines eigenen Menschenrechts auf Demokratie.

Im Anschluss an diese Theorien gibt es Philosophinnen und Philosophen, die genauer nachfragen, auf welchen *subjektiven* Voraussetzungen die Pflichten beruhen, die von Menschenrechten ausgehen. Zu nennen wären hier Elizabeth Ashford,⁸ Norbert Anwander,⁹ Barbara Bleisch,¹⁰ Corinna

³ Vgl. Peter Singer: Hunger, Wohlstand und Moral. In: Weltarmut und Ethik, hrsg. von Barbara Bleisch und Peter Schaber, Paderborn 2007, S. 37-52 (ethica, Bd. 13).

⁴ Vgl. John Rawls: Das Recht der Völker. Enthält: Nochmals, Die Idee der öffentlichen Vernunft, Übersetzung von Wilfried Hinsch, Berlin und New York 2002, S. 41 f, 130-140, 141-149.

⁵ Vgl. Thomas Pogge: World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms. Cambridge, Oxford und Malden 2002. – Weltarmut als Problem globaler Gerechtigkeit. Thomas Pogge interviewt von René Gabriëls und Regina Kreide. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 2007, 55. Jg., H. 6, S. 967-979. – Politics as Usual. What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric. Cambridge 2010.

⁶ Vgl. Stefan Gosepath: The Global Scope of Justice. In: Global Justice, hrsg. von Thomas Pogge, Malden 2001, S. 145-168; – Ders.: Verantwortung für die Beseitigung von Übeln. In: Verantwortung in der Zivilgesellschaft, Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips, hrsg. von Ludger Heidbrink, Alfred Hirsch und Alfred, Frankfurt a.M. und New York 2006, S. 387-408. Ders.: Notlagen und institutionell basierte Hilfeleistungen. In: Weltarmut und Ethik, 213-246.

⁷ Vgl. Rainer Forst: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 2007, besonders Teil III.

⁸ Vgl. Elizabeth Ashford: Unsere Pflichten gegenüber Menschen in chronischer Armut. In: Weltarmut und Ethik, S. 195-212. – The Duties Imposed by the Human Right to Basic Necessities. In: Freedom from Poverty as a Human Right, Who Owes What to the Very Poor? hrsg. von Thomas Pogge, Oxford und Paris 2007, S. 183-218.

⁹ Vgl. Norbert Anwander: Ist Weltarmut ein globales Problem? Eine Analyse unserer Verantwortung. In: Welthunger durch Weltwirtschaft, Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2009, hrsg. von Detlef Horster, Weilerswist 2010, S. 8-18. – Norbert Anwander und Barbara Bleisch: Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung. In: Welthunger durch Weltwirtschaft, S. 171-194.

Mieth¹¹ oder Stefan Schlothfeldt.¹² Die von ihnen aufgeworfenen Fragen könnte man systematisch unter dem Programm einer kosmopolitischen Veränderungsethik behandeln.

Akzeptiert man grundsätzlich, dass jeder Weltbürger eine Veränderungspflicht hat, tun sich zwei Grundprobleme auf. Das erste ist das der *Überforderung*: Wie kann ich meiner politischen Pflicht zur Veränderung gerecht werden, ohne den Eindruck zu haben, einer übergroßen Aufgabe gegenüber zu stehen, die meine persönlichen Handlungsmöglichkeiten übersteigt? Ein Lösungsweg, den man einschlagen kann, besteht dann darin, die klassische Pflichtethik mit ihrer Bindung an das Individuum aufzulösen in eine Verantwortungsethik. Indem man das Element der persönlichen Verantwortung durch das Element der (Mit-)Verantwortung ergänzt, wird es dem Individuum möglich, sein Handeln mit dem anderer zu koordinieren.

Das koordinierte Handeln erweitert die Handlungskapazität und das Reflexionsniveau der Einzelnen. Es kann im Aufbau eines kollektiven Akteurs münden, dem es in Koordination mit anderen kollektiven Akteuren wiederum möglich ist, die Reform von Institutionen zu betreiben. Die reformierten bzw. die neu geschaffenen Institutionen wären in der Lage, die Lösung der Probleme der Sicherheit, der Subsistenz und der Ökologie im Routinestatus zu bearbeiten. Sie hätten dann den Status eines individuell einklagbaren global gesicherten Grundrechts.

Das zweite ungelöste Grundproblem des konkreten Weltbürgers angesichts der Veränderungspflicht besteht in der *Unbestimmtheit*: Was kann *ich* tun, um meine politische Pflicht zur Veränderung einzulösen? Das kann nicht durch eine einzelne Handlung geschehen, sondern nur durch eine Tätigkeit. Aber welche? Diese Tätigkeit steht nicht von vornherein fest, sie muss ge-

¹⁰ Vgl. Barbara Bleisch: Humanitäre Katastrophen und Pflichten der Nothilfe. In: Globale Gerechtigkeit und Weltordnung, Justice Globale et Ordre mondial, hrsg. von Emil Angehrn und Bernard Baertschi, Basel 2005, S. 253-272. – Diess.: Pflichten auf Distanz. Weltarmut und individuelle Verantwortung. Berlin und New York 2010.

¹¹ Vgl. Corinna Mieth: Weltarmut, soziale Menschenrechte und korrespondierende individuelle Pflichten. In: Welthunger durch Weltwirtschaft, S. 36-55.

¹² Vgl. Stephan Schlothfeldt: Wer ist angesichts der Weltarmut wozu verpflichtet? In: Welthunger durch Weltwirtschaft, S. 77-94. – Ders.: Individuelle oder gemeinsame Verpflichtung? Das Problem der Zuständigkeit bei der Behebung gravierender Übel. Paderborn 2009.

funden werden. Sie wird von der Durchführung einer Selbstbetrachtung abhängen; von der Situation, in der ich mich befinde, die mir ganz bestimmte Handlungsmöglichkeiten eröffnet usw.

Auf beide Fragen, die der Überforderung und die der Unbestimmtheit, gibt Herders Humanitäts-Konzept eine formale, eine philosophische Antwort. Die Idee des Republikanismus könnte helfen, einige Schritte zur Lösung der Überforderung zu tun; die Idee der Authentizität könnte den Nebel der Unbestimmtheit etwas lichten.

Wenn wir einen Blick auf neuere Interpretationen Herders werfen, machen wir jedoch eine überraschende Beobachtung. Man anerkennt zwar, dass Herder mehrere geistige Weichenstellungen vornimmt, umgeht aber jeweils den Zusammenhang, den sie mit dem theoretischen Herzstück aufweisen, dem Humanitäts-Konzept. Drei Beispiele seien genannt: Isaiah Berlins These, Herder sei ein „Gegenaufklärer“; Rainer Forsts Auffassung, Herder bringe eine Wertschätzungs-Theorie der kulturellen Toleranz auf den Wege und schließlich Charles Taylors Einschätzung Herders als Begründer des „Expressivismus“.

Isaiah Berlins These von Herder als „Gegenaufklärer“

Berlins Hintergrundannahme ist,¹³ dass die geistige Bewegung der Aufklärung für den Totalitarismus des 20. Jahrhunderts verantwortlich ist. Ihr „Monismus“ und ihre Vorstellung von der Allgemeingültigkeit des idealen Menschen und der idealen Gesellschaft mussten in den politischen Großkatakastrophen des 20. Jahrhunderts münden. Die Aussage Berlins, Herder sei ein „Gegenaufklärer“, ist deshalb nicht als Kritik zu verstehen, sondern als eine Auszeichnung. Herder, so Berlin, bejahe den Pluralismus der Kulturen. Er sei von der Unvergleichbarkeit der Völker und Nationen überzeugt. Es gebe für Herder keinen gemeinsamen Wertmaßstab, der wertende Urteile möglich mache.

¹³ Vgl. Isaiah Berlin: Herder and the Enlightenment. In: Aspects of the Eighteenth Century, hrsg. von Earl R. Wasserman: Baltimore und London 1965, S. 47-105. – Ders.: Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte. Hrsg. von Henry Hardy. Aus dem Englischen von Johannes Fritsche. Frankfurt a.M. 1994. – Ders.: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Hrsg. von Henry Hardy. Frankfurt a.M. 1995.

Folgerichtig versucht Berlin, dem Humanitäts-Konzept auszuweichen. Denn es ist genau das, was Berlin der Aufklärung vorwirft, es sei „monistisch“, „universalistisch“ und „idealistisch“.¹⁴ „Humanität“, so lautet die kürzeste Definition Herders in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ist „Vernunft und Billigkeit in allen Klassen, in allen Geschäften der Menschen“.¹⁵

„Monismus“, so bedeutet das, ist die Voraussetzung für Pluralismus: „Menschenvernunft“, schreibt Herder, ist das „Principium“, das „aus Vielem Eins, aus der Unordnung Ordnung“ zu machen bestrebt.¹⁶ Die zweite Komponente der Humanität, die „Billigkeit“, versteht Herder als die universale Geltung der Goldenen Regel.¹⁷ Somit lässt sich sagen, dass der Begriff der Humanität ein durch und durch universalistischer normativer Maßstab darstellt, um Urteile zu fällen. Genau dies macht Herder wirklich. Ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit zum Trotz erkennt er bestimmte Kulturen als historische „Muster“ an, weil sie „ewige Regeln für den Menschenverstand aller Zeiten“ aufstellen.¹⁸ Umgekehrt kritisiert Herder ohne Umschweife barbarische Praktiken wie den Kolonialismus oder die Sklaverei.¹⁹

¹⁴ Während im frühen Herder-Essay der Humanitäts-Begriff noch durchaus präsent ist (vgl. Berlin: Herder: „humanity“, S. 72 f, 79, 83, 88), als deutsches Zitat „Humanität“ (S. 84, 94, 97 ff), verschwindet er in den späteren Aufsatzsammlungen ganz. Berlin sieht durchaus, dass Herders Terminus mit dem aufklärerischen Fortschrittsdenken verbunden ist. Und er erkennt sehr klar diese drei Aspekte des Begriffs als normativen Maßstab. Er denunziert ihn aber erst als „notoriously vague term“ (S. 84, 97), und führt das schließlich auf die Mängel und Widersprüchlichkeit Herders als Denker (S. 99) zurück. – Robert E. Norton legt einige Indizien vor, dass es sich hier um eine bewusste Verdrängungsstrategie Berlins handelt. Vgl. Ders.: Die anglo-amerikanische Herder-Rezeption: „Gegenaufklärung“ und ihre Befürworter. In: Vom Selbstdenken, Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, Beiträge zur Konferenz der International Herder Society Weimar 2000, hrsg. von Regine Otto, Regine und John H. Zammito. Heidelberg 2001.

¹⁵ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 2 Bde. Hrsg. von Heinz Stolpe. Berlin und Weimar 1965, Bd. 2, S. 235 (Buch XV, 3).

¹⁶ Vgl. Herder: *Ideen zur Philosophie*, Bd. 2, S. 234 (Buch XV,3).

¹⁷ Vgl. Herder: *Ideen zur Philosophie*, Bd. 1, S. 153 (Buch IV,6).

¹⁸ Herder: *Ideen zur Philosophie*, Bd. 2, S. 234 (Buch XV,3).

¹⁹ Vgl. Herder: *Ideen zur Philosophie*, Bd. 1 (Buch V,1; VI,4; VI,7; VII,2; VIII,4, IX,5) und Bd. 2 (Buch XV,2).

Rainer Forsts Auffassung einer Wertschätzungs-Konzeption der kulturellen Toleranz

Für Rainer Forst²⁰ ist eine Wertschätzungs-Konzeption eine Mittelposition zwischen repressiver, absolutistischer Erlaubnis-Konzeption und demokratischer Respekt-Konzeption der Toleranz.²¹ Die historische Weichenstellung erblickt Forst darin, dass Herder den Toleranzgedanken verschiebe, weg von der bloß religiösen Differenz hin zu der ethisch-kulturellen Differenz von Völkern, Kulturen und Nationen.

Wertschätzungs-Konzeptionen leiden nach Forst generell unter der Gefahr willkürlicher Grenzziehungen. Wo Wertschätzung aufhöre, höre auch die Toleranz auf. Nur aus der je eigenen Perspektive werde anderen kulturellen Formen einen Wert zugesprochen. Die eigene Perspektive gilt per se als die wertvollere. Im Falle Herders komme zu den generellen Problemen einer Wertschätzungs-Konzeption hinzu, dass er ein essentialistisches Kultur- und Volksverständnis habe sowie eine organizistische Vorstellung von dem Verhältnis zwischen dem kollektiven Einzigartigkeitsanspruch eines Volkes und den Einzigartigkeitsansprüchen seiner Individuen.

Zu dieser letztlich negativen Bilanz kann es auch in diesem Fall nur kommen, weil Forst das Humanitäts-Konzept übergeht. Die Verbindung die Humanität mit Gerechtigkeit (Herder sagt „Billigkeit“) eingeht, markiert exakt den Punkt, an dem eine Kultur oder kulturelle Praxis abgelehnt wird, und sich somit die echte Frage der Toleranz stellt. Finden sich dann keine allgemein nachvollziehbaren und wechselseitig gültigen Gründe, warum diese Kultur trotzdem akzeptiert werden sollte, so muss sie zurückgewiesen werden. Herder Humanitäts-Konzept wäre nach Forsts eigenen Kriterien der Toleranz – der drei Komponenten der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung²² – eben als demokratische Respekt-Konzeption zu klassifizieren – nicht wie oben erwähnt, als ein Mittelglied zwischen absolutistischer Erlaubnis-Konzeption und demokratischer Respekt-Konzeption.

²⁰ Vgl. Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a.M. 2003, besonders S. 458-466, 572 f sowie S. 354, 470, 473, 478, 520, 574, 695.

²¹ Zur Erlaubnis-Konzeption vgl. Forst: Toleranz, S. 42 ff und Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, S. 215f. – Zur Respektkonzeption vgl. Forst: Toleranz, S. 45ff und Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, S. 216 f.

²² Vgl. Forst: Toleranz, S. 32 ff. – Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, S. 213 ff.

Charles Taylors „Expressivismus“-These

Hartnäckig hält sich das Vorurteil von Herders Irrationalismus. Bei Forst trat es in der Gestalt des Organizismus- und des Essentialismus-Vorwurfs auf. Charles Taylor exponiert dagegen Herders expressive Vernunft.²³ Taylor beschreibt die Pflicht des Individuums zur Authentizität, die sich für Herder im Dialog mit der eigenen Natur und der Gesellschaft herausbildet. Er nennt außerdem die Pflicht zur Authentizität für politische Gemeinschaften, die aufgerufen sind, ihren eigenen Weg zu finden. Schließlich sieht Taylor einen Zusammenhang zwischen diesen individuellen und kollektiven Formen der Authentizität mit Herders Sprach- und Kunsttheorie, in der die Tätigkeiten der Artikulation und des Gestaltens in den Mittelpunkt rücken.

Bis auf eine Ausnahme jedoch ignoriert Taylor den systematischen Stellenwert der Authentizität für das Humanitäts-Konzept. An dieser Stelle heißt es, bei Herder erhalte die einzigartige Art, Person zu sein, moralisches Gewicht. Bei ihrer Verfehlung, verfehle ich, was „Humanität für *mich*“ bedeute.²⁴ Diese Aussage Taylors ließe sich auch auf die Einzigartigkeit von Nationen übertragen, die Herder als „moralische Personen“²⁵ betrachtet und denen er eine

²³ Vgl. Charles Taylor: Hegel. Übersetzung von Gerhard Fehn. Frankfurt a.M. 1983, S. 27-45, 119-123. – Ders.: In: Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hrsg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas, Aus dem amerikanischen Englisch von Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 1993, S. 19 ff. – Ders.: Das Unbehagen an der Moderne. Übersetzung von Joachim Schulte. Frankfurt a.M. 1995, S. 38, 57, 72. – Ders.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Übersetzung von Joachim Schulte. Frankfurt a.M. 1996, S. 328, 373, 639, 641-643, 646, 649, 653 f 656 ff, 723-725, 732. – Ders.: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie. Frankfurt a.M. 2002, S. 43 ff. – Zu Herders „expressivistischer“ Sprachtheorie vgl. Taylor: Hegel, S. 745-747. – Ders.: Bedeutungstheorien. In: Charles Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Übersetzung von Hermann Kocyba, Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt a.M. 1992, S. 52-117. – Ders.: The Importance of Herder. In: Charles Taylor, Philosophical Arguments, Cambridge und London 1995, S. 79-99, 294-296.

²⁴ Taylor: Die Politik der Anerkennung, S. 19 (Hervorhebung im Original).

²⁵ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. 2 Bde. Hrsg. von Hans-Joachim Kruse, Berlin und Weimar 1971, Bd. 1, S. 293 f (57. Brief) (= Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hrsg. von Heinz Stolpe in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Kruse und Dietrich Simon).

„moralisch Tendenz“ unterstellt.²⁶ Den Pluralismus, für den Herders Idee der Authentizität als wesentlicher Bestandteil des Humanitäts-Konzepts plädiert, bringt Taylor im Kontext des Pluralismus der Kulturen auf die Formel „Kant oder Herder?“²⁷

Ich vertrete eine andere Position. Herders Entwurf der Humanität ist meines Erachtens ein monistisches Konzept. Man kann (auch wenn Herder diese Begrifflichkeit nicht verwendet) zwischen einer moralischen Schicht universalistischer Normen und einer ethischen Schicht der Werte unterscheiden.²⁸ Erst aufgrund dieser Eigenschaft ermöglicht dieses Konzept einen wirklichen „Pluralismus“ der Authentizität, der keinen bloßen Relativismus darstellt. Authentizität ist für Herder das genaue Gegenteil eines nonkonformistischen Privatismus oder eines liberalen Atomismus.²⁹ Die eigene Stimme erkennen und auf sie hören – dies ist vielmehr eine notwendige Voraussetzung dafür, um sich als guter Republikaner erweisen zu können. Man lese nur die Portraits, die Herder von Benjamin Franklin oder Leibniz entwirft.

Kommentare zu Berlin, Forst und Taylor

Die Kommentare des Verfassers laufen in der Aussage zusammen, dass wir das Konzept der Humanität ernst nehmen sollten als eine andere wichtige historische Weichenstellung. Es ist die normative Antwort Herders auf jene Phase der Globalisierung, in der sich die europäischen Nationalstaaten konstituierten. Die geplante Untersuchung sollte systematische und historische Fragestellungen kombinieren. Sie könnte drei zeitliche Stufungen haben und Anlass bieten, zwei Vergleiche auszuführen.

Die *erste zeitliche Stufe* bildet die Rekonstruktion der Herderschen Auffassung der Humanität als ein historisches Konzept des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

²⁶ Herder: Briefe, Bd. 1, S. 327 (57. Brief).

²⁷ Taylor: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? S. 39.

²⁸ Der springende Punkt in der Auffassung Isaiah Berlins besteht darin, dass er diese Unterscheidung nicht trifft.

²⁹ Eine Rekonstruktion der Herderschen Authentizität und seiner kritischen Potenz liefert Christoph Menke: Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung. In: Die kulturellen Werte Europas, hrsg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt a.M. 2005, S. 304-352.

Die *Thesen 1-3* beziehen sich auf die Darstellung der Humanität, die Herder in den beiden Werken *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*³⁰ (erschienen zwischen 1784 und 1791) und *Briefe zu Beförderung der Humanität*³¹ (1793-1797) gibt.

Die Auflösung der hierarchisch-traditionalen Gesellschaft ist verknüpft mit einer Globalisierungsbewegung, die vom Inneren der europäischen Nationalstaaten nach außen führt. Der Wettlauf zwischen den europäischen Nationalstaaten um die Aufteilung der Welt, schafft jene Abhängigkeitsverhältnisse zwischen dem „Süden“ und dem „Norden“ (bzw. „Westen“), die bis heute die politische Landkarte bestimmen. Besonderes Augenmerk richtet Herder wegen der folgenreichen Verspätung und Zersplitterung Deutschlands auf die politische Konstruktion des Staatsbürgers. Die moralische Schicht der Humanität enthält als Ausweis dieser Modernität eine Pflicht zur Veränderung.

Die *zweite zeitliche Stufe* umfasst die Mitte des 20. Jahrhunderts. Es ist jene Phase, in der das zweite monströse Gesicht des europäischen Nationalstaates in Gestalt von Weltkrieg, Totalitarismus und Holocaust zeigt. In dieser Konstellation stellt sich die moralische Notwendigkeit der Selbsterzeugung des *demokratischen* Staatsbürgers.

Die *Thesen 4-5* ziehen einen punktuellen Vergleich des Humanitätskonzepts mit Philosophien, die einen besonderen Bezug zu Herder haben, die Helmuth Plessners und Ernst Blochs. Der Vergleich beruht auf zwei Aspekten: Der erste ist die Pflicht zur Veränderung. Im erklärten antiutopischen Konzept Plessners finden wir statt einer Veränderungspflicht eine Pflicht zur Macht. In der erklärten Veränderungsethik Blochs fehlt eine dezidierte Veränderungspflicht aber auch. So liegt es nahe noch einen zweiten Vergleichsaspekt einzubeziehen, nämlich die historische Pflicht als einer Sonderform der Veränderungspflicht. Ausgehend von Herders Idee der Authentizität lässt sich probeweise fragen, was in einer bestimmten historischen Entscheidungssituation moralisch geboten gewesen wäre.

³⁰ Vgl. Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte*.

³¹ Vgl. Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*.

Das gibt zu kritischen Rückfragen zu zwei Standardwerken der politischen Philosophie Anlass: Plessners *Die verspätete Nation*³² (1935; erw. 1959) in Bezug auf den Aufstieg des Faschismus und Blochs *Naturrecht und menschliche Würde*³³ (1961) in Bezug auf den Kalten Krieg. Ihrer Gegensätzlichkeit zum Trotz zeigt sich zwischen der liberalen Theorie Plessners und der marxistischen Blochs eine Gemeinsamkeit. Beide gestehen der Macht einen Vorrang gegenüber der Moral zu, den Herders Theorie strikt zurückweist.

Die *dritte zeitliche Stufe* markiert die als „Zeitalter der Globalisierung“ apostrophierte weitere Gegenwart. Es beginnt mit den Atombombenabwürfen, der Gründung der UNO und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. In der aktuellen Phase einer „Weltinnenpolitik“ verläuft die Globalisierungsbe-
wegung von außen nach innen: Die nationalstaatliche Souveränität zerfällt unter den weltwirtschaftlichen Imperativen. Ein rasanter Abbau bereits erreichter demokratischer Standards setzt ein.

In dieser Situation zeigt sich deutlich die moralische Notwendigkeit der (Selbst-)Erzeugung des demokratischen *Weltbürgers* und der *Universalisierung* der Veränderungspflicht. Die zeitgenössische Strömung des liberalen Nationalismus reagiert aber auf die neuen Herausforderungen defensiv mit einem Rückzug auf den vermeintlich sicheren Boden des Nationalstaates.

These 6 präsentiert den zweiten Vergleich. Herders demokratischer Republikanismus, so wird behauptet, enthält Elemente für einen wirksamen Kosmopolitismus. Die Idee der Authentizität liefert Fingerzeige, wie sich der Unbestimmtheit der Einlösung politischer Pflichten begegnen ließe.

³² Abgedruckt in Helmuth Plessner: Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. Politische Schriften. In: Gesammelte Schriften, Bd. 6, hrsg. von Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker unter Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer und Michael-Joachim Zemlin, Frankfurt a.M. 2003, S. 7-224.

³³ Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. In: Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1977 (= werkausgabe edition suhrkamp, EA 1961)

Thesen

„Aufrechter Gang“ – Die anthropologische Schicht der Humanität (These 1)

Herder entwickelt seine Anthropologie aus der Betrachtung der menschlichen Gestalt. Den methodischen Rahmen bildet eine pantheistische Geschichtsphilosophie. Geschichte ist ein göttliches Naturprodukt zweiter Ordnung. In Natur und Geschichte wirken die gleichen göttlichen Kräfte.

Als hermeneutischer Grundsatz gilt: Die äußere Form der Natur ist die Darstellung ihres inneren Werkes. Alle natürlichen und historischen Formen sind das Ergebnis von vier Gesetzmäßigkeiten:

1. Das Gesetz der aufsteigenden Entwicklung
2. Das Gesetz der Vielfalt und der Einheit
3. Das Gesetz der Zerstörung als Voraussetzung für den Fortgang
4. Das Gesetz des Streits als Mittel der Selbsterhaltung.

Es zeigt sich dann, dass die menschliche Gestalt unter dem „Prinzip“ ihrer Vertikalität als ein Zeichen der herausgehobenen Stellung des Menschen im Kosmos, insbesondere in der Reihe des Lebendigen, gedeutet werden kann. Die Aufrichtung seines Körpers unterscheidet den Menschen von den nächstverwandten Tieren. Dadurch findet eine tiefgreifende Änderung seines Verhaltens statt und es kommt zu einem qualitativen Sprung der Grundvermögen: Die Fähigkeit zu Vernunft und Freiheit, die Kunstfertigkeit der Erwerbsmotorik, die Dominanz der höheren Sinne des Sehens und Hörens sowie die Fähigkeit zur Sprache. Mit diesen Vermögen wird Geschichtlichkeit die spezifische Daseinsweise des Menschen. „Kunst“ wird seine zweite Natur. Sie beruht auf dem instrumentellen Verhältnis des Menschen zu seinem Körper.

„Humanität“ und „gottähnliche Humanität“ – Die deskriptive, praktische sowie metaphysische Schicht der Humanität (These 2)

Mit dem instrumentellen Verhältnis zum Körper stellt sich das Problem der immanenten Transzendenz. Während das instinktgesicherte Tier von seinem Körper *durchherrscht* wird, *muss* der Mensch seinen Körper *beherrschen*. Der interne Bruch in der menschlichen Daseinsweise führt unausweichlich zu einer dreifach aufgefächerten Grundfrage: Die Frage, wie das

Leben zu *führen* ist; die Frage, wie das Leben *gut* zu führen ist und die Frage, wie das Leben *moralisch* gut zu führen ist. Herders theoretische und *praktische* Antworten auf den Bruch in der menschlichen Daseinsweise formuliert er unter dem Begriff der Humanität.

Die deskriptive Verwendungsweise dieses Terminus⁴ bezieht sich auf die Darstellung aller erdenklichen Spielarten menschlicher Lebensweisen, insofern sie Ausdruck und Entwicklung menschlicher Kräfte, also normativ indifferent, sind. (Im Extremfall umfasst sie auch das Leben des „Unmenschen“ oder die Machenschaften einer Despotie).

Die normative Verwendungsweise kann sich auf mehrere Ebenen beziehen: „Humanität“ als die Art und Weise, ein guter Mensch zu sein („gut“ – „ethisch gut“ und/oder „moralisch gut“); „Humanität“ als das Kennzeichen einer wohlgeordneten Gesellschaft; „Humanität“ als das Werk der Geschichte. Auf dieser Ebene kann sich der Begriff der Humanität „horizontal“ auf alle gegenwärtigen Völker oder Nationen beziehen oder „vertikal“ auf Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft.

Den Begriff der Humanität übergipfelt Herder im Begriff einer „gottähnlichen Humanität“. Weil mit ihm das Risiko des Scheiterns der menschlichen Zwecksetzung ausgeschlossen wird, kann er als ein Ausweichen vor dem Problem der immanenten Transzendenz verstanden werden. Es ist ein Versuch Herders, das von ihm selbst entschlüsselte offene Person-Welt-Verhältnis wieder in ein geschlossenes Organismus-Umwelt-Verhältnis zu überführen. Die im ersten Teil der *Ideen* formulierten Überlegungen zu einer „gottähnlichen Humanität“ verfolgt Herder in den restlichen drei Teilen sowie in den *Humanitäts*-Briefen aber nicht mehr weiter.

Pflichten und Veränderungspflicht – Die moralische Schicht der Humanität (These 3)

Eine direkte Auseinandersetzung mit dem Problem der immanenten Transzendenz vollzieht Herder mit seiner Darstellung der moralischen Schicht der Humanität. Anthropologisch stellt sich ihm die Moralität als ein Problem jeder menschlichen Gesellschaft – und als ein originär philosophisches Problem.

Denn es muss von jeder Person und jeder Gesellschaft neu beantwortet werden und lässt sich aus prinzipiellen Gründen nicht in eine *technische*

Lösung überführen. Das meint Herder, wenn er von der „*ersten Pflicht*“ spricht und diese als die „*Pflicht zur Humanität*“ bezeichnet.

Dann folgen die als universell eingestuften einzelnen „Pflichten der Humanität“. Die „edelsten Pflichten“, die Herder aus der Vergegenwärtigung der aufrechten menschlichen Gestalt gewinnt, sind „Friedlichkeit“, „Mäßigung“, „Mitgefühl“, „Wohlanständigkeit“ und „Billigkeit“. Die Veränderungspflicht verknüpft Herder mit der Pflicht zur Authentizität.³⁴

Die betroffene Person ist angehalten, ihre persönliche Situation, ihre geistigen Voraussetzungen und ihre spezifische Affektivität zu betrachten. Nur so kann der eigene Beitrag zum Wohl des Ganzen ausschlagen. Wichtig ist, dass Herder die Gewinnung der Authentizität nicht für einen monologischen Vorgang hält, sondern für einen dialogischen, sowohl mit dem eigenen „dunklen Grund“ als auch mit der sozialen Normativität. Die „Übel“, die ein Eingreifen und Verändern notwendig machen, sind:

1. die Bedrohung der menschlichen Selbsterhaltung
2. die Antastung des „Zweck(s) der menschlichen Vereinigung“. Diesen „Zweck“ erblickt Herder in der wechselseitigen Förderung der Mitglieder einer Gesellschaft.

Die Tätigkeit des Veränderns muss die Einstimmigkeit von Politik und Moral im Auge haben. Sie kann individuell oder gemeinsam vollzogen werden. Die gemeinsam eingelösten Veränderungspflichten wiederum können aus patriotischen und kosmopolitischen Pflichten bestehen. Und Ziel der Bemühungen ist die Errichtung gesellschaftlicher Einrichtungen, „die uns humanisieren“. – Die Rekonstruktion der moralischen Schicht ergibt also, dass das Humanitäts-Konzept eine Veränderungsethik enthält.

³⁴ „Jeder fühlt die Übel der Welt *nach seiner eigenen Lage*; er hat also die Pflicht auf sich, sich ihrer von dieser Seite anzunehmen, dem Mangelhaften, Schwachen, Gedruckten an dem Teil zu Hülfe zu kommen, da es ihm *sein* Verstand und *sein* Herz gebietet.“ Vgl. Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, S. 124 (24. Brief, Hervorhebungen im Original).

Pflicht zur Macht? – Helmuth Plessner (These 4)

Helmuth Plessner zählt den ostpreußischen Weimaraner zu den Vorläufern der philosophischen Anthropologie. Er bestimmt die „Stufen des Organischen“ auf nichtmetaphysische Weise aus der je unterschiedlichen Art der Organismus-Umwelt-Beziehung der Pflanze, des Tiers und des Menschen. Der Mensch befindet sich demnach in einer „exzentrischen Position“, aus der sich drei Grundgesetze des menschlichen Daseins ableiten lassen.

Plessner beschränkt sich dabei im Wesentlichen auf den ersten Aspekt der Grundfrage (die nach der Führung des Lebens). Es gelingt ihm, die menschlichen Objektivierungs- bzw. Subjektivierungsleistungen zu beschreiben. Seine Anthropologie des Ausdrucks thematisiert eine andere wichtige Seite des Herderschen Humanitäts-Konzepts. Die beiden anderen Aspekte, die normativen Fragen des guten Lebens und des moralisch richtigen Lebens treten im Lichte eines Weberschen Wertfreiheitspostulats zugunsten einer nietzscheanischen „Pflicht zur Macht“ in den Hintergrund. Es fehlen damit die begrifflichen Grundlagen, um das Fehlen einer Veränderungsethik überhaupt entdecken zu können.

Dies ist symptomatisch für die Schwäche des deutschen Liberalismus angesichts der reaktionären und rechtskonservativen Strömungen der Weimarer Republik. Das Buch *Die verspätete Nation* ist eine Verfallsgeschichte des politischen Deutschlands, die die nationalsozialistische Katastrophe als fast unausweichlich darstellt. Die Aufstellung eines Gegensatzes der deutschen Nation zum „politischen Humanismus“ des Westens (gemeint sind die Ideen der Menschenrechte und der Demokratie) verschließt die moralischen Quellen, die die deutsche Tradition im Moment der Entscheidung geboten hätten, z. B. Kants Veränderungsethik des moralischen Politikers, die demokratischen Impulse der deutschen Arbeiterbewegung – oder Herders Humanitäts-Konzept.

Veränderungsethik ohne Veränderungspflicht? – Ernst Bloch (These 5)

„Aufrechter Gang“ – so lautet das Losungswort der Blochschen Veränderungsethik. Es entfaltete eine nicht unbeträchtliche rhetorische Wirkung in der politischen Sprache des Alltags, der Studentenbewegung, der reformsozialistischen Strömung in der DDR oder in den Zeiten der Wende.

Ein Beispiel mehr für die oft verdeckte Wirkungsgeschichte Herders ist der überraschende Umstand, dass Bloch nirgends auf Herders Hermeneutik des aufrechten Gangs eingeht.³⁵

Der aufrechte Gang als Zeichen der menschlichen Würde ist für Bloch in den Kontexten der Klassengesellschaft ein nicht einlösbares Postulat. Der Begriff spielt im Aufbau der utopischen Philosophie die Rolle eines Scharnier-Begriffs: Er verbindet anthropologische, rechtliche, politische und moralische Ebenen. Das Buch *Naturrecht und menschliche Würde* versucht in der Konstellation des Kalten Krieges die wechselseitigen Blockaden aufzulösen und die Erfahrung des historischen Stillstands zu überwinden. Es bietet durch die Kritik des Eigentumsrechts eine Kritik des liberalen Menschenrechtsformalismus.

Über die Rezeption der Menschenrechte versucht Bloch das demokratiethoretische Defizit des Marxismus zu beheben. Es stellt sich jedoch heraus, dass Bloch gerade das Prinzip der Volkssouveränität als Ausdruck der politischen Autonomie unterbelichtet und das wechselseitige Ermöglichungs- und Kritikverhältnis zwischen Menschenrechte und Volkssouveränität unterschätzt. Aber auch die persönliche Autonomie, die in der Losung des aufrechten Gangs aufgerufen wird, kommt zu kurz. Denn hier fehlt im Grunde eine Pflicht zur Veränderung.

Aufschluss über diese Leerstelle findet sich in Blochs Auffassung der Moral als einer historischen Form des Bewusstseins. Wäre die Gesellschaft wohlgeordnet („herrschaftsfrei“), bedürfte es keiner Moral. Im Reich der Freiheit gibt es keinen Grund für unmoralisches Handeln, Nächstenliebe wird zum quasi-natürlichen Antrieb.

³⁵ Die Möglichkeit, dass Bloch den Vorgänger mit den reaktionären und irrationalen Driften der Romantik identifiziert, kann als Erklärung für die Nichterwähnung auf alle Fälle ausgeschlossen werden. Die einzige Stelle, an der Herder in einen Zusammenhang mit dem Motiv des aufrechten Ganges gebracht wird, bezieht sich nicht auf die Ideen, sondern auf den Gemütszustand seines Freundes Goethe: „Herr, mache mir Raum in meiner engen Brust, schrieb Goethe an Herder. Also Raum soll geschaffen werden für etwas, was aufrecht gehen will und nicht aufrecht gehen kann. Derart bricht aus der Langeweile eine nicht nur ökonomisch bedingte Unzufriedenheit ...“. Vgl. Ernst Bloch: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz. In: Gesamtausgabe, Bd. 11, S. 397 (Aus einem Forum-Gespräch 1968; Teilnehmer u.a. Reblin, Marsch, Dutschke).

Bis dahin darf die unterdrückte Klasse zur Herstellung fairer Kampfbedingungen sich Ausnahmen von universalistischen Moralprinzipien gönnen.

Diese Anleihen beim politischen Realismus waren nicht geeignet den sich verfeinernden Herrschaftsverhältnissen des bundesrepublikanischen Nachkriegskapitalismus wirklich Paroli zu bieten. Blochs enormer Einfluss auf die reformsozialistische Strömung in der DDR musste so, wider die Abrede, eher das Stillhalten gegenüber dem politischen Regime der DDR begünstigen. Mit der Folge, dass die Reformsozialisten im historischen Moment der Entscheidung einen rasanten Bedeutungsverlust erleiden mussten.

Wege aus der Unbestimmtheit der Einlösung politischer Pflichten: Herders Kombination von geläutertem Patriotismus und Kosmopolitismus (These 6)

Republikanisches Modell der Demokratie

Das Fehlen einer Veränderungspflicht in der dezidiert liberalen Philosophie Plessners sowie in der erklärten Veränderungsethik der marxistischen Philosophie Blochs verweist auf eine Gemeinsamkeit beider Theorien. Beide räumen in bestimmten Hinsichten der Macht einen Vorrang gegenüber der Moral ein. Das ist zumindest *ein* Grund, warum beide Philosophien (dies ist mit dem unverdienten Besserwissen des Nachgeborenen gesagt) im Moment der historischen Entscheidung nicht mit der notwendigen Entschlossenheit reagieren.

Sofern man die Menschenrechte und die Demokratie als den normativen Kern der Moderne anerkennt; sofern man die historische Phase der Mitte des 20. Jahrhunderts als das Kollabieren des europäischen Nationalstaates identifiziert, so stellte sich die moralische Aufgabe (die auch die der politischen Philosophie war), die Selbsterzeugung des *demokratischen* Staatsbürgers („Encore un effort, citoyens!“).

Das ist ein Plädoyer für ein republikanisches Demokratie-Verständnis. Der Bürger hat demnach, moralisch betrachtet, nicht die Wahl, ob und wann er sich als politisch Handelnder versteht. Wenn die Prinzipien der Menschenrechte und der Demokratie gelten, *muss* er im Falle ihrer staatlich nichtgeahndeten Verletzung handeln.

Die neuen Gefährdungen des demokratischen Staatsbürgers

Noch während der Katastrophe des europäischen Nationalstaats begann die neue Phase der Globalisierung, die den Charakter einer „Weltinnenpolitik“ trägt. Die Selbsterzeugung des demokratischen *Weltbürgers* stellt nun einen neuen, eigenständigen normativen Kontext der Person dar. Indessen beginnen die Teilerfolge, die die westlichen Demokratien der Nachkriegszeit bei der Konstitution des demokratischen Staatsbürgers errungen haben, dramatisch einzubrechen. Der Stimmzettel des Wählers hat fast keine „Kaufkraft“ mehr.

In dieser Ära der „Postdemokratie“ (Colin Crouch) reagiert der *liberale Nationalismus* mit einem Rückzug auf den vermeintlich sicheren Boden des Nationalstaats (1993 Namensgebend fungiert Yael Tamir: *Liberal Nationalism*).³⁶ Als das eigentliche Gründungsdokument ist wohl 1999 Rawls Spätwerk *The Law of Peoples* anzusehen.³⁷ Es sieht die globale Demokratie aus der Perspektive der Außenpolitik liberaler Staaten und ignoriert souverän den bereits erreichten Stand der Institutionalisierung der globalen Demokratie in Gestalt der UNO.

Zu erwähnen sind hier:

- unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit: David Miller³⁸ und Thomas Nagel³⁹

- unter dem Aspekt der Staatssouveränität Ingeborg Maus⁴⁰

³⁶ Vgl. Yael Tamir: *Liberal Nationalism*. Princeton 1993.

³⁷ Vgl. Rawls: *Das Recht der Völker*.

³⁸ David Miller: *On Nationality*. Oxford 1995.

³⁹ Vgl. Thomas Nagel: *The Problem of Global Justice*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Princeton 2005, 33. Jg., H. 2, S. 1-19.

⁴⁰ Vgl. Ingeborg Maus: *Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants*. In: *Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, hrsg. von Hauke Brunkhorst. Frankfurt a.M. 1998 S. 88-116. – Diess.: *Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie*. In: *Recht auf Menschenrechte*, hrsg. von Hauke Brunkhorst, Wolfgang R. Köhler, und Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt a.M. 1999), S. 276-292. – Diess.: *Verfassung oder Vertrag. Zur Verrechtlichung globaler Politik*. In: *Anarchie der kommunikativen Freiheit, Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, hrsg. von Peter Niesen und Benjamin Herborth, Frankfurt a.M. 2007.

- unter dem Aspekt des Pluralismus der Kulturen: Will Kymlicka⁴¹ und Charles Taylor.⁴²

Herders demokratischer Republikanismus als Voraussetzung eines wirksamen Kosmopolitismus

Mit Herder ist es möglich, diesem defensiven Konzept ein alternatives gegenüber zu stellen. Es arbeitet mit dem Konzept politisch-moralischer Gefühle eines demokratischen Republikanismus. Im Anschluss an Herder spricht Martha C. Nussbaum von „Friedensgesinnungen“, die den Patriotismus „läutern“ sollen. Dazu kommen Vorstellungen der Gerechtigkeit gegenüber anderen Nationen und Völkern (Herders Kritik des Kolonialismus und der Sklaverei) sowie Forderungen wirtschaftlicher Fairness (Herders Idee des Handels zum wechselseitigen Vorteil).

Als Verfahren, um die Unbestimmtheit der Einlösung der politischen Pflichten eines demokratischer Staatsbürger in seiner Eigenschaft als Weltbürger aufzulösen, dient Herders Pflicht zur Authentizität. Sie hält uns zur moralischen Selbstbetrachtung an, unsre je individuellen Möglichkeiten ausfindig zu machen. Auf der Ebene der politischen Gemeinschaft zwingt uns die Pflicht zur Authentizität zur Diskussion über historische Pflichten, die eine Nation unter universalistischen Gesichtspunkten aus ihrer besonderen Geschichte gegenüber der Weltgesellschaft konstruiert.

Diese Artikulation und Gestaltung obliegt der zur kulturellen Öffentlichkeit erweiterten politischen Öffentlichkeit. Die spezifischen Ressourcen der nationalen Kultur können dann in den Dialog der Kulturen eingespeist werden. Hier ist der Ort für neue Verschmelzungen. Von zwei homogenisierenden Ideen Herders muss dann freilich Abstand genommen werden.

⁴¹ Vgl. Will Kymlicka: Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen. Aus dem amerikanischen Englisch von Karin Wördemann. Vorwort von Micha Brumlik. Frankfurt a.M. 2000 (= States, Nations and Cultures, Spinoza Lectures 1 und 2, Assen 1997). – Ders.: Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship. Oxford 2001. – Ders.: Liberale Nationalstaatlichkeit und kosmopolitische Gerechtigkeit. In: Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie, Eine Debatte mit Jeremy Waldron, Bonnie Honig und Will Kymlicka, hrsg. und eingeleitet von Robert Post, Aus dem Englischen von Thomas Atzert, Frankfurt a.M. und New York 2008, S. 111-128.

⁴² Taylor: Wieviel Gemeinschaft?

Erstens ist weder die nationale noch die globale Einheit unter den weiten Mantel des Christentums zu bekommen; *zweitens* wirken die quasi-religiösen Beschwörungen der Nationalsprache anachronistisch.

Für die normative Grammatik des öffentlichen Diskurses sorgen die Menschenrechte und das demokratische Prinzip selbst wird zum Motor der (nationalen und globalen) Integration.

Der Text ist die um Fußnoten erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten am 1. Dezember 2010 im Kolloquium „Probleme der Humanismusforschung“ (Hubert Cancik, Anne Eusterschulte, Richard Faber, Frieder Otto Wolf) im Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin.