

Discussion Paper
4/ Oktober 2000

Sandro Cattacin

Pluralismus und sozialer Zusammenhalt

Discussion Paper des Schweizerischen Forums für
Migrationsstudien

Neuchâtel, 12.10.2000

Einleitung

Das zivilgesellschaftliche Handlungsfeld der Moderne charakterisiert sich nicht nur durch eine säkularisierten Horizont, sondern auch durch eine Pluralisierung der Lebensformen, die nur bedingt durch Migration ausgelöst wurden und vielmehr mit Kommunikation und den globalen Abbau von Kommunikationsbarrieren zu tun haben. John Rawls spricht dabei vom „fact of pluralism“ (Rawls 1993). Mit dieser Terminologie beschreibt Rawls eine Differenzierung gesellschaftlicher Positionen, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sich inkommensurable, philosophische, religiöse und moralische Positionen im Prozess der Modernisierung herausgebildet haben, die sich dank der demokratischen Struktur der okzidentalen Welt nicht mehr aufeinander reduzieren lassen. Rawls Absicht besteht darin zu zeigen, dass sich aus dem Faktum des Pluralismus nicht Indifferenz oder gar Skeptizismus ableiten lässt, sondern im Gegenteil diese Konstellation moderner Gesellschaften genau das Gegenteil bewirkt, und zwar die Suche nach (wenn auch minimalen) Konsensformen, die gemeinsames Zusammenleben vereinbarer Pluralität ermöglicht. Nur dieser gemeinsame Wille garantiert, so Rawls (1993 : 150), das Überleben von Pluralität. Dies ist auch der Grund, wieso Rawls folgende die fundamentale Frage stellt (1993 : xxj) : „How it is possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?“

Wir werden im folgenden Versuchen, diese Intuition Rawls genauer zu verstehen, indem wir zuerst das Faktum des Pluralismus historisch situieren, um danach das durch den Pluralismus erzeugte Spannungsfeld zu beschreiben. Das Problem des „reasonable Pluralism“ – wie es in der oben zitierten Fragestellung auftaucht – und des zivilen Ungehorsams muss in diesem Zusammenhang ebenfalls diskutiert werden.

Toleranzdiskurs

Der Prozess der Säkularisierung lässt sich im Zeitalter der Reformation, das heisst im sechzehnten Jahrhundert, situieren. Die Kehrseite der Säkularisierung, die uns hier interessiert, ist ihre mit der Reformation einhergehende Charakteristik der Zerbröckelung der mittelalterlichen Einheitsreligion und die Ermöglichung der Pluralisierung religiöser Auffassungen. Gemäss Rawls lassen sich fünf bestimmende Merkmale des mittelalterlichen Christentums unterscheiden, die sich mit der Reformation radikal wandeln :

„I note first, the obvious contrast with the classical world in regard to religion. Medieval Christianity had five characteristic features that civic religion lacks :

It tended towards an authoritarian religion : its authority - the Church itself headed by the papacy - was institutional, central, and nearly absolute, although the supreme authority of the pope was sometimes challenged, as in the consiliar period of the fourteenth and fifteenth centuries.

It was a religion of salvation, a way to eternal life, and salvation required true belief as the Church taught it.

Hence, it was a doctrinal religion with a creed that was to be believed.

It was a religion of priests with the sole authority to dispense means of grace, means normally essential to salvation.

Finally, it was an expansionist religion of conversion that recognized no territorial limits to its authority short of the world as a whole » (Rawls 1993 : xxiii).

Diese Bestimmungen – autoritäre Züge, dogmaabhängiges Heilungsversprechen, Einheitsglaube, Erlösungsmonopol, Expansionswille – werden von der Reformation infrage gestellt. Zuerst einfach dadurch, dass Reformreligionen gleiche Ansprüche und Merkmale teilen und damit die Einheitswelt des Glaubens in der Aussenperspektive zumindest entzweien.

Auch den Religionskriegen wird es nicht gelingen, einen Weg in die Einheitswelt zurückzufinden und eine religiöse Sichtweise durchzusetzen. Was diese jedoch auszulösen vermögen, ist der philosophische Diskurs über Toleranz und über die Garantien des toleranten Zusammenlebens. Während zeitgenössischen Philosophen klar wird, dass es keine Alternative zur Pluralisierung der religiösen Orientierungen gibt, unterscheiden sich diese darin, wie Toleranz in dieser neuen gesellschaftlichen Konstellation stabilisiert werden kann. Zwei Positionen lassen sich dabei unterscheiden. Die eine vertraut in die menschliche Gabe, Toleranz einzuüben und zu praktizieren, die andere vertritt die Ansicht, dass sich der Rechtsstaat der Garantie auf Toleranz annehmen muss. Diese beiden Positionen können zum Beispiel durch Kant und Hegel illustriert werden. Während nämlich Kant (Kant 1797) von einer Realität der Vernunft ausgeht, die jedem Menschen innewohnt und genügend ausgebildet ist, um Toleranz zu ermöglichen, trifft man bei Hegel (Hegel 1986) eine Position, die die staatliche Weisheit über die individuellen Möglichkeiten zu tolerantem Verhalten hebt, und dem Staat die Aufgabe zuteilt, Pluralismus und Freiheit zu garantieren. In beiden Varianten findet sich jedoch die moderne Sichtweise auf religiöses Dasein, die davon ausgeht, dass in den verschiedenen Weltverständnissen Elemente vorhanden sind, die nicht hinterfragbar sind und deshalb entweder autoritär unterdrückt werden oder, als Grundannahme liberaler Gesellschaften, eine Form toleranter Existenz nebeneinander finden müssen.

Rawls unterstreicht diesen Befund, was die autoritäre Variante anbelangt, mit dem Ausdruck „the fact of oppression“:

„(...) a continuing shared understanding on one comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine can be maintained only by the oppressive use of state power. If we think of political society as a community united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then the oppressive use of state power is necessary for political community. In the society of the Middle Ages, more or less united in affirming the Catholic faith, the Inquisition was not an accident; its suppression of heresy was needed to preserve that shared religious belief. The same holds, I believe, for any reasonable comprehensive philosophical and moral doctrine, whether religious or nonreligious. A society united on a reasonable form of utilitarianism, or on the reasonable liberalism of Kant or Mill, would likewise require the sanctions of state power to remain so. Call this ‘the fact of oppression’” (Rawls 1993 : 37).

In einer modernen Sichtweise kann diese historische Erfahrung der Notwendigkeit der Toleranz gegenüber religiösen Unterschieden, wie es auch im obigen Zitat zum Ausdruck kommt, ausgeweitet werden auf inkommensurable Verschiedenheiten insgesamt, und vor allem auf jene Verschiedenheiten, die dieses Jahrhundert geprägt haben : der Rassenunterschied, die ethnische Herkunft und die Geschlechterfrage. Wir haben gelernt mit diesen und anderen Unterschieden umzugehen, und es ist zum Beispiel völlig undenkbar,

systematisch organisierte Verfolgungen gegen andere Ethnien auszulösen, ohne eine Welle der Empörung auszulösen. Die Toleranz dieser Unterschiede hat sich durch den Kampf um Anerkennung auf Verschiedenheit durchgesetzt und rechtlich institutionalisiert¹. Damit wird unterstrichen, dass es sich bei pluralen Gesellschaften per definitionem mindestens um Zweckgemeinschaften von verschiedenen Gruppen handeln, die jede für sich, Wahrheit beansprucht. Gesellschaft kann sich deswegen inhaltlich nicht selbstverständlicherweise auf gewisse Werte beziehen, und muss sich zweitens mit jenen Prozeduren ausstatten, die die Stabilisierung von Zweckgemeinschaften erlauben.

Damit wird bereits das Handlungsfeld definiert, an dem sich plurale Gesellschaften und ihre Akteure messen : der konsensuale prozedurale Hintergrund der Kooperation in der Vielfalt. Wir können davon ausgehen, dass diese in einer ersten Annäherung als Zweckgemeinschaften definierten Handlungszusammenhänge moderner Gesellschaften genau soviel Pluralität tolerieren und ertragen können, wie die Regeln der Kooperation Diversität einschliessen können. Damit kann, muss jedoch nicht, auch ein inhaltlicher Wert vermittelt werden. Zum Beispiel können solche Regeln in einer Gesellschaft neben Akzeptanz auch überzeugte Übereinstimmung generieren und dadurch einen Wert an sich erhalten. « Verfassungspatriotismus“ könnte in diesem Zusammenhang das Stichwort lauten (vgl. Habermas 1990: 147ff).

Doch wo sind die Grenzen dieser Pluralität? Wer kann sich nicht mehr diesen allgemeinen Regeln des Zusammenlebens in der Vielfalt unterstellen? Wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Modernität in ihrer Durchsetzung des Freiheitsprinzips Pluralität hervorgebracht hat, ist die Frage angebracht, wieviel Pluralität verträgt unsere Gesellschaft und aus welchem Stoff ist diese. Was die Frage nach dem wieviel anbelangt, haben unsere Gesellschaften bereits die düstersten Prognosen des letzten Jahrhunderts wie auch jene dieses Jahrhunderts überlebt. Der Pluralismus an sich scheint keine destruktive Folgen auf eine Gesellschaft zu haben. Dagegen ist die Frage nach dem Stoff der Pluralisierung bedenklicher. Neue Nationalismen und Fundamentalismen sind an der Tagesordnung und die Frage stellt sich, ob diese die auf Pluralität als gesellschaftliche Normalität aufbauenden Verfahren gefährden, indem diese zum Beispiel nicht mehr akzeptiert werden.

Rawls antwortet auf diese Frage mit dem Konzept des „reasonable pluralism“, das er vom „fact of pluralism“ unterscheidet. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, innerhalb der Summe pluraler Konzeptionen, die sich ständig verändern, die zu- oder abnehmen und die alle Wahrheit beanspruchen, solche Konzeptionen zu unterscheiden, die über die Verfahrensakzeptanz zum Wohle der Gesellschaft als Zweckgemeinschaft, diese auch normativ in ihrer pluralen Ausgestaltung unterstützen. Die normative Unterstützung kommt dabei nicht von vornherein zustande, sondern durch die Erfahrung der Sinnhaftigkeit der bestehenden Institutionen (Rawls 1993: 36f).

Rawls gelingt es dadurch, eine demokratische Gesellschaft zu beschreiben, die sich zwischen einer Assoziation (der Zweckgemeinschaft naturrechtlicher Argumentation) und

¹ Ein Verweis auf die von Honneth (Honneth 1994) reflektierten drei Dimensionen intersubjektiver Anerkennung, die tolerante Gesellschaften auszeichnen, ist hier angebracht. Es handelt sich um emotionale Zuwendung, kognitive Achtung und soziale Wertschätzung. Siehe auch Taylor 1992.

einer Gemeinschaft (mit bindenden Werten) ansiedelt. Das Konstrukt „demokratische Gesellschaft“ speisst sich sowohl aus der Rationalität der Assoziation – die Übereinkunft zum Wohle der Mitglieder, oder naturrechtlich: zur Bekämpfung äusserer und innerer Feinde –, wie aus dem wertstiftenden „überlappenden“ Konsens, der sich durch eine normative Bindung an die vorgegebenen Regeln des Zusammenlebens ausdrückt. Damit gelingt es Rawls zumindest den Kern der Pluralität zu beschreiben, der den gesellschaftliche Fortbestand garantiert. Erst wenn dieser Kern infrage gestellt oder nicht mehr genügend stark ist, bestehen Gefahren für den Fortbestand der Gesellschaft (Rawls 1993: 142f). So antwortet Rawls politisch auf diese Frage, indem er Bestandsbedingungen – darunter vor allem die pluralisierte, doch besser integrierte Kerngesellschaft – formuliert.

Er könnte jedoch meines Erachtens eine Schritt weiter gehen. Rawls argumentiert dahingehend, dass der Kern der Gesellschaft andere Konzeptionen erträgt. So ist es nicht nötig, dass alle Konzeptionen vernünftig sind. Es ist durchaus möglich, solche Konzeptionen neben den vernünftigen zu tolerieren, die nur zweckorientiert am gesellschaftlichen Prozess teilnehmen, und auch jene, die Teilnahme verweigern und die punktuelle Integration von Gesellschaft sabotieren, gegen die jedoch rechtlich vorgegangen werden kann. Damit kann, was Rawls nicht systematisiert, das Handlungsfeld auch inhaltlich abgesteckt werden. Am einen Ende finden sich in der pluralisierten Welt der philosophischen, moralischen und religiösen Konzeptionen jene, die durch ihre technisch-rationale Weltsicht, Welt als punktuelle Gemeinschaft unterminieren, am anderen Ende dagegen jene, welche Vergesellschaftungsprozesse infrage stellen, indem sie das Primat der Gemeinschaft und spezifischer ihrer Gemeinschaft allen anderen Werten und integrativen Verfahren voranstellen. Dadurch können technokratische Weltverbesserern von fundamentalistischen Weltbeherrschern unterschieden werden und gemeinsam an jenen Ende des Handlungsfeldes situiert werden, dass vernünftige Pluralität untergräbt. Beide Enden wären im Rawlschen Sinne von nicht-modernen Konzeptionen besetzt. Dagegen unterstreicht Helmut Dubiel (Dubiel 1994: 208ff) meines Erachtens zu Recht, dass beide Sichtweisen im Gegenteil nur deswegen existieren, weil es die Moderne geschafft hat, sich durchzusetzen. Denn sie beziehen sich beide darauf. Während die technokratische Perspektive nämlich die normativen Grundlagen der Moderne, die im Prinzip der Volkssouveränität verankert sind, zynisch durch eine auf Modernisierung beschränkte Variante von Moderne beschränken, lässt sich in der fundamentalistischen Kritik eine Modernitätskritik lesen, die eine *unmögliche* Rückkehr verlangt. Modernität findet sich als Bezugspunkt der fundamentalistischen Kritik in einer perversen Weise wieder.

„Meine Vermutung ist hingegen, daß jene Bewegungen angemessen nur durch den Umstand verstanden werden können, daß sie gezwungen sind, auf dem Boden der Moderne selbst zu agieren. Wer nämlich seine Deutungsversuche auf die fundamentalistische *Ideologie* selbst beschränkt und - mit welchen normativen Prämissen auch immer sich deren dichotome Schematisierung von Tradition und Moderne zu eigen macht, muß die aufschlußreiche Tatsache verkennen, daß die sogenannten Fundamentalisten unter den historischen Bedingungen des von ihnen Bekämpften handeln müssen. In diesem Sinne kann man sagen, daß sie zwar zu den »dramatis personae« der Modernisierung gehören, ihnen darin aber immer der Part des Verlierers zuge-dacht ist. Vielleicht ist selbst schon die Kennzeichnung »neotraditionalistisch« irreführend, weil sie dazu verleitet, den elementaren Unterschied zu verkennen zwischen einer integralen traditionellen Kultur und einem *'integrationistischen Projekt'* (so ein oft gebrauchter französischer Ausdruck für 'Fundamentalismus'), das unter den modernen Bedingungen weitgedieherer Säkulari-

sierung, formaler Rationalisierung und weltanschaulicher Deutungskonkurrenz bereits antreten muß. In diesem Sinne spreche ich von der Modernität des Fundamentalismus“ (Dubiel 1994 : 219f).

Der Boden des Fundamentalismus ist, so Dubiel, gerade deshalb die Modernität, weil ohne sie die Modernitätskritik nicht möglich wäre und die eigene Wahrheit als Gegenpol nicht konstruiert werden könnte. Im Rawlschen Verständnis geht dieser Kritik die Vernünftigkeit ab. Komplizierter steht es mit der technokratischen Variante der Modernitätskritik, die die sozialtechnische Kompensation von Modernisierung prekonisiert. Auf diesem Boden formulieren heute neokonservative politische Bewegungen immer wieder erfolgreich Lösungen, die soziale Probleme auf technische Weise lösen, ohne den Support der Gemeinschaftsbezüge der pluralen Lebensformen zu mobilisieren. Im Gegenteil, gerade die technokratische Haltung, wie sie etwa in der schillernden Person eines Silvio Berlusconi zum Vorschein kommt, erachtet jenen Bezug der Problemlösung, der nicht-technischer Art ist, als zweitrangig. Der öffentliche Raum als Ort diskursiver Aufklärung wird durch den veröffentlichten Raum der massenmedialen Beeinflussung ersetzt². Diese Position entzieht sich insofern dem „reasonable pluralism“, als sie darauf verzichtet, weil als unmöglich deklariert, sich an der Konstruktion der pluralen Gesellschaft zu beteiligen.

Daraus lässt sich schliessen, dass das Handlungsfeld pluraler Gesellschaften keine Zugangsgrenzen besitzt, solange die Freiheit zur gemeinsamen Konstruktion von Verfahren und Problemlösungen besteht, die einen Grossteil der zivilgesellschaftlichen Akteure einschliesst. Die Grenzen sind nicht gegenüber fundamentalistischen Strömungen, noch gegenüber zynischen technokratischen Ideologien zu erstellen, solange diese nicht die Hauptrolle in der Gesellschaft übernehmen und autoritär den Pluralismus infrage stellen. Die Entwicklung in Osteuropa kann in diesem Sinne gelesen werden, und dies vor allem in Gebieten, wo der zivilgesellschaftlichen Revolte eine nationalistische Restauration oder eine technokratische „Abwicklung“ folgte. So scheinen verschiedene Experimente in den ehemaligen Ostblockstaaten eher als Übergang vom Regen in die Traufe beschreibbar und nicht als Emanzipation vom realsozialistischen Joch (vgl. dazu Offe 1993).

Doch wenn wir von der westlichen Welt ausgehen, sind die Angriffe auf die Modernität in ihrem Aspekt der Pluralisierung der Lebensformen und der konsensuellen Integration über die Volkssouveränität, eher als Aufforderungen an den pluralisierten gesellschaftliche Kern zu verstehen, sich über seine Integrationsbedingungen zu hinterfragen und sich dadurch in einen Erneuerungsdiskurs zu begeben, der das Projekt der Moderne stärkt.

Solche Erneuerungsdiskurse finden exemplarisch in Akten zivilen Ungehorsams statt. Bereits Rawls (Rawls 1971) benutzt dieses Beispiel in den Paragraphen 55 bis 59 der Theorie der Gerechtigkeit, wenn er davon spricht, dass gerechte Gesellschaften immer nur beinahe gerecht sind und deshalb auch immer wieder eklatante Ungerechtigkeiten erzeugen, die, unter gewissen Bedingungen, zivilen Ungehorsam rechtfertigen. Doch im Gegensatz zu Fundamentalismus und technokratischer Problemlösung, schreibt sich zi-

² Vgl. zur historisch-philosophischen Einordnung der italienischen Situation unter Berlusconi die lehrreiche Veröffentlichung von Domenico Losurdo (Losurdo 1994).

viler Ungehorsam ins Projekt der Moderne ein, denn das Handlungsfeld ist gerade jenes positiv besetzte Feld pluraler Lebensformen und gerade jene Öffentlichkeit, die über Diskurse, kollektive Lernprozesse auslösen kann, die demokratische Gesellschaften auszeichnen (vgl. vor allem Kleger 1993)³.

Wir können deshalb von einem zivilgesellschaftlichen Handlungsfeld ausgehen, dass sich durch die Pluralisierung von Lebensformen auszeichnet und in dem Sinn fragil ist, wie es radikalen Protest nur verträgt, solange damit gesellschaftliche Lernprozesse (und nicht Involution und Dedifferenzierung) ausgelöst werden. Zivilgesellschaftliches Handeln bedeutet in anderen Worten immer auch eine Beteiligung am Projekt der Moderne, so kritisch auch die Motive des Handelns sind. Öffentliche Dispute zur Verbesserung einer Lösung oder zur demokratischen Willensbildung auf der einen Seite gehören genauso wie ziviler Ungehorsam auf der anderen Seite zu den Quellen der Regenerierung des Projektes der Moderne (Hunyadi 1995). Wobei die Kooperation verschiedener Akteure zumindest Toleranz voraussetzen, maximal gesellschaftlicher Projektfähigkeit bedürfen.

Bibliographie

- Dubiel, Helmut (1994). *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990). *Die nachholende Revolution*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt M.: Suhrkamp.
- Hunyadi, Mark (1995). *La vertu du conflit*. Paris: Les Ed. du Cerf.
- Kant, Immanuel (1797). *Die Metaphysik der Sitten*. Düsseldorf: Akademie Ausgabe.
- Kleger, Heinz (1993). *Der Neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie*. Frankfurt M./N.Y.: Campus.
- Losurdo, Domenico (1994). *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Offe, Claus (1993). *Il Tunnel. L'Europa dell'Est dopo il comunismo*. Rome: Donzelli.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.

³ Die Definitionskomponenten des zivilen Ungehorsams, wie sie etwa Kleger (1993: 217) zusammenfasst, unterstreichen diesen direkten Bezug dieses Handlungstyps als zivilgesellschaftliches Handeln, denn er definiert diesen als konsensfähig, öffentlich, friedlich, politisch-moralisch begründbar, jedoch nicht rechtmässig und schlussendlich systemimmanent.

Der Inhalt: Pluralisierung kennt in der Moderne keine Grenzen. Diese These wird im Text vertreten, der sich mit der Frage der Rolle von Verschiedenheiten in demokratischen Systemen auseinandersetzt. Die Argumentation verläuft über eine Radikalisierung der rawlschen Überlegungen zum “vernünftigen Pluralismus” und versucht logisch die Rolle der Modernitätskritik zu verorten.

Der Autor: Sandro Cattacin ist Direktor des Schweizerischen Forums für Migrationstudien und Professor an den Universitäten Neuenburg und Freiburg.

FSM
SFM

Institut auprès
de l'Université
de Neuchâtel

Institut an
der Universität
Neuenburg

Terreux 1 (colis)
CP 447 (lettres)
CH – 2001 Neuchâtel
Tél. + 41 (0)32 718 39 20
Fax + 41 (0)32 718 39 21
secretariat.fsm@fsm.unine.ch
www.unine.ch/fsm CCP 20-3686-9