

**Abstract/Zusammenfassung**

*Functionally differentiated societies and no morality? Civil virtue as a necessary condition for stabilizing democratic societies*

According to Luhmann morality is no longer possible and not necessary either in modern, functionally differentiated societies that possess neither top nor centre. To begin with I want to argue against this thesis: A modern minimal morality no longer requires a (religious) top and the public constitutes the centre of constitutional democracies. The foundation of an innerworldly moral understanding 'in the rational consensus of all concerned' is structurally equivalent to the basic principles of a democratic constitutional state. A few examples will then illustrate empirically that the maintenance or further development of democratic societies necessarily depends on the civil virtues of citizens.

Luhmann behauptet, in modernen funktional ausdifferenzierten Gesellschaften, die weder Spitze noch Zentrum besäßen, sei Moral nicht länger mehr möglich noch aber auch nötig. Gegen diese These möchte ich zunächst argumentieren, dass eine moderne Minimalmoral einer (religiösen) Spitze nicht mehr bedarf und rechtsstaatlich verfasste Demokratien mit der Öffentlichkeit ein Zentrum haben. Die Fundierung eines innerweltlichen Moralverständnisses 'in unser aller Wollen' (Tugendhat) ist strukturell mit den Grundprinzipien eines demokratischen Rechtsstaats. An einigen Beispielen soll sodann empirisch illustriert werden, dass die Erhaltung oder Fortentwicklung demokratischer Gesellschaften auf die Ziviltugendhaftigkeit der Bürger notwendig verwiesen ist.

## „Von dem erlaubten moralischen Schein“ – Zur Bedeutung von Zivilität und Anstand

Roland Reichenbach

### Vorbemerkungen

Die Bedeutung des Anstands bzw. des anständigen Benehmens für das demokratische, aber auch gesellige Zusammenleben wird in aufklärerischer und nach-aufklärerischer Perspektive tendenziell unterschätzt, wiewohl die Gründe für den Primat von Recht und Gerechtigkeit vor jeder – ja immer „nur“ kontingenten – Sitte freilich weiterhin zu überzeugen oder wenigstens zu bestechen vermögen. Mit den folgenden Bemerkungen soll allerdings zunächst im ersten Teil die Idee gestützt werden, wonach basales ziviles Verhalten – welches sich auch als Sitte und Anstand verstehen lässt, wiewohl diese Begrifflichkeiten sicher nicht deckungsgleich sind – nicht nur ein im Grunde überflüssiges Surplus darstellt, sondern vielmehr als Vorbedingung von Moral, Recht und Politik verstanden werden kann. Während es zweifellos Sitten und Bräuche gibt, die kaum jemandem fehlen, wenn sie einmal verschwunden, d. h. überflüssig und sogar dysfunktional werden können, so ist doch gerade unter strukturentheoretischer Perspektive evident, dass konventionelles Urteilen und entsprechendes Verhalten dem moralischen Urteilen und Verhalten entwicklungs-theoretisch vorausgehen, auch wenn schon Kinder zwischen Moral und Konvention unterscheiden können (wenn sie „richtig“ – oder in eine bestimmte Richtung hinein – befragt werden).

Während das zivile und anständige Verhalten – der Abstand vom allzu authentischen und spontanen Gefühlsausdruck – einerseits ein bestimmtes Täu-schungsethos im gesellig-gesellschaftlichen, aber auch gemeinschaftlichen Zusammenleben impliziert bzw. erfordert, so trifft doch andererseits auch zu, dass speziell demokratische Politik und Subpolitik nicht ohne die Anerkennung von fundamentalen Wahrheiten – insbesondere Tatsachenwahrheiten – und ohne die Tugend der Wahrhaftigkeit bestehen können, wiewohl Wahrheitsansprüche gerade nicht im politischen Prozess erörtert und getestet werden können und die Wahrhaftigkeit auch nicht zu den politischen Tugenden gehört. Auf diese Argumentation sei im zweiten Teil des Beitrages eingegangen.

### Bloß konventionell ...?

Während auf die Kategorie der Zivilität im kompetenztheoretisch dominierten Diskurs um Bildung und Demokratie vielleicht nicht an erster Stelle rekurriert wird, so scheint die Kategorie des Anstandes im gleichen Zusammenhang mindestens ebenso arbiträr und peripher zu sein. Vielleicht ist sie auch nicht gerne gesehen, da konservativ anmutend, bieder und altbacken. Allerdings sind die beiden Begriffe verwandt und ihre Geschichte ist vielfältig und verschlungen (vgl. Elwitz 1973). Doch als im 18. Jahrhundert egalitäre Ideale „aufzudämmern“ begannen und der höfische Bezugsrahmen, „auf den die ständisch differenzierte Gesellschaftsethik mit ihrer Etikette schielte“ (Vec 2004: 98)<sup>1</sup>, zunehmend suspekter wurde, interessierten eher Moral und Recht und der „Verlust der guten Sitte“ (Schneiders 1985) konnte durchaus als hinnehmbar erscheinen. Nicht nur der gemeinsame Ursprung von Moral, Recht und Sitte, sondern auch der bestehende innere Zusammenhang von Sitte und Moral sowie die Funktion der Sitte für Moral konnten in aufklärerischer Manier, sozusagen enthusiastisch-vorausschauend ignoriert werden. Sicher ist es übertrieben, es wie folgt zu formulieren, aber dennoch: „Das Jahrhundert der Aufklärung hinterlässt keine Gedächtnisspur“ (Vec 2004: 98). Doch „Zivilität“ kann heute und im Anschluss an Norbert Elias’ vielzitierten Untersuchungen zum „Prozess der Zivilisation“ (1969) auch als eine besondere Form der Mäßigung und der Selbstbeherrschung begriffen werden, die ihrerseits dem gewaltfreien Umgang zwischen den Menschen dienlich sind (Alheit 2000: 12; Döbler 2000). Insofern ist „Zivilität“ demokratietheoretisch, aber auch demokratiepädagogisch attraktiv oder sollte es sein, während „Anstand“ mitunter abschätzig als „bloß“ konventionell beurteilt wird, als ob diese Kategorie und das mit ihr Gemeinte zwar dem angenehmen Leben dienlich sei, aber nicht von ebenso fundamentaler Bedeutung wie Recht und Moral.

Der Anstand – lateinisch *Decorum* (Vec 2004: 75) – betrifft eine Kategorie von Normen, „die potenziell auf jeden menschlichen Lebensbereich Anwendung finden können“ (76), ihre Quellen mögen jeweils diffus bleiben, aber sie weisen einen kollektivistischen Charakter auf (79). Mit dem Recht teilt die Sitte (das anständige Leben) die Funktion, dem äußeren gesellschaftlichen Frieden zu dienen (Vec 2004: 83). Die Ursachen des Umstandes, dass die Sitte – *Decorum*, Anstand (die Begriffe können an dieser Stelle austauschbar verwendet werden) –

1 Auf die Arbeit von Milos Vec hat mich Stefan Weyers aufmerksam gemacht, dem ich an dieser Stelle danken möchte.

heute nicht den gleichen Stellenwert aufweist, d. h. nicht als ein gleichberechtigtes Gebiet neben Recht und Moral steht, hat Vec in seiner Diskussion der Theorie des Christian Thomasius analysiert, der seine Schriften gegen Ende des 17. und Beginn des 18. Jahrhunderts verfasst hatte und sich der Problematik sehr bewusst gewesen sei. Der Sitte würde nun einmal nicht die inhaltliche Würde des Rechts und der Moral anhaften: „Gebote, den Nächsten zu lieben oder nicht zu töten, haben ein ganz anderes materielles Pathos als die Konvention einer bestimmten Anredeformel“ (Vec 2004: 91). Das *Decorum* vermag nur „mittleres Übel“ zu verhüten und „mittleres Gutes“ zu fördern (so Grunert, zit. nach Vec 2004: 92), es ist also schlicht weniger wichtig. Darüber hinaus sei das *Decorum* auch vom intellektuellen bzw. theoretischen Standpunkt wenig attraktiv. Allerdings könne gerade die *Decorum*-Theorie des Thomasius im Grunde als eine frühe, nämlich schon in der Vormoderne entworfene Theorie der sozialen Normen betrachtet werden (96). Das *Decorum* ist, und dies habe Thomasius erkannt, „zugleich Norm und Normerfüllung“ und hat deshalb für die Staats- und Gesellschaftsordnung eine „stabilisierende Form“ (94). Gleichzeitig aber sei schon für Thomasius einsichtig gewesen, dass sich die Sitten wandeln<sup>2</sup>, die Stabilität der Sitte also begrenzt und Sitte dadurch dynamisch wirksam ist: „Die ständisch differenzierten Sitten sind bei Thomasius nichts als die vorübergehenden Erscheinungsformen einer sich wandelnden Gesellschaft“ (94). Gerade die Nachahmung der Sitten der vormehreren Stände, bewirk(t)e, dass „sich die Bürger eben nicht am Verhalten strikt standesgleicher Mitmenschen ausrichten, sondern nach dem Habitus höher stehender Personen streben. Die soziale Distinktion wird auf diese Weise geradezu zum Innovationsantrieb“ (95).

Allerdings handelte es sich um Innovationen mit vielleicht etwas zweifelhaftem oder zumindest ambivalentem Ausgang. Richard Sennett (1986) illustrierte auf überzeugende Weise, wie die Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts in Europa von gesellschaftlichen Konventionen begleitet war, die das menschliche Verhalten bestimmt haben. Diese Konventionen, die heute als steif, einengend oder künstlich beurteilt werden, ermöglichten eine Distanzierung der Gefühlswelt (Intimität) von der Öffentlichkeit, in welcher Weltbürgertum und Höflichkeit gefordert waren (Sennett 1986: 71-171). Die klare Definition *öffentlicher Rollen* (92-121) führte keineswegs nur zu einer gewissen Steifheit, sie ermöglichte vielmehr auch, dass fremde Menschen – auch ungleichen Standes – in der Öffentlichkeit ohne Weiteres in geselliger – und „anständiger“ – Weise ins Gespräch kommen konnten, ohne sich aufgerufen zu fühlen (müssen), sich nach

2 „Die Sitte lebt“ heißt es lapidar bei Eugen Fink (1987: 100).

einer bestimmten Zeit die – wie es Lasch genannt hat – „tiefinnersten Geheimnisse zu enthüllen“ (1979: 45). Die strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre bildete nicht einen Gegensatz, vielmehr waren die „Formen öffentlicher und privaten Ausdrucks ... gleichsam zwei Atome eines Moleküls. In der Öffentlichkeit begegnete man dem Problem der gesellschaftlichen Ordnung, in dem man Zeichen schuf, in der Privatsphäre begegnete man dem Problem der Versorgung der Kinder, indem man auf transzendente Prinzipien zurückgriff. Die Impulse, welche die Öffentlichkeit beherrschten, waren Wille und Kunstgriff; die Privatsphäre dagegen war vom Impuls bestimmt, alles Künstliche abzustreifen und auszuschalten. Das Öffentliche war 'Kreation', das Private 'Kondition' des Menschen“ (Sennett 1986: 133f.). Die Balance zwischen den beiden Sphären ist mit einer Qualität aufrechterhalten worden, die wir heute als das „Unpersönliche“ bezeichnen würden. Der „individuelle Charakter“ sei weder für die eine noch die andere Sphäre regulativ gewesen. Beschränkt waren die gültigen Konventionen der Öffentlichkeit nur durch die „natürlichen Sympathien“. Die heute abstrakt und gestaltlos gewordene Idee natürlicher Rechte ist als Prinzip der Naturordnung und damit als Mäßigung verstanden worden, auf die hin die gesellschaftlichen Konventionen überprüft worden sind, wenn diese „ein Übermaß an Leiden und Schmerz“ hervorgerufen haben (134).

Nachdem jedoch im 18. Jahrhundert damit begonnen wurde, „mit dem Begriff der Freiheit zu experimentieren“, sei eine Idee in den Umlauf gekommen, die nicht dem Prinzip der Mäßigung unterlegen habe: „Freiheit als Prinzip oder Struktur gesellschaftlicher Beziehungen ließ sich weder mit der Idee der Konvention noch mit der Idee der natürlichen Sympathien begreifen“ (Sennett 1986: 134). Der Begriff der Freiheit habe das „Molekül aus Öffentlichkeit und Privatsphäre“ gesprengt, welches vorher nur deshalb habe zusammenhalten können, „weil der individuelle Charakter nicht die Grundlage der Gesellschaft bildete“ (ebd.).

Mit der Forderung nach Freiheit begann – Sennett zufolge – das Selbstverständnis des damaligen Menschen als „Schauspieler“ und „Darsteller“, als *public man*, abzubreckeln, da die Identität als Schnittpunkt „zwischen dem, was eine Person sein will, und dem, was die Welt ihr zu sein gestattet“, nun zur offenen Frage geworden war (143). Den damaligen Öffentlichkeitsmenschen müsse man sich keineswegs „emotionslos“ vorstellen, vielmehr hätte er als „Schauspieler“ Emotionen dargestellt, d. h. *ausgedrückt*. Davon zeuge der alte Vergleich des Lebens mit dem Theater oder mit einer Theaterbühne, und die Begriffe, die für Bühne und Straße in gleicher Weise benutzt werden: Rolle, Szene, Drama, Akt, Tragödie etc. (Sennett 1986: 143-161). Die Schauspielermetapher meint auch

nicht, dass der Öffentlichkeitsmensch des 18. Jahrhunderts ein „unechtes“ Leben voller Täuschung gelebt hätte. „In einem System“, so Sennett, „in dem Ausdruck die Darstellung von Emotion bedeutet, verfügt ... der Mensch in der Öffentlichkeit über eine Identität als Schauspieler und Darsteller, und diese Identität erzeugt eine soziale Verbindung zwischen ihm und den anderen“ (144). Die Identität des Öffentlichkeitsmenschen als Schauspieler beruht auf der Umsetzung des Ausdrucks in Darstellung. Ein kultureller Wandel, der zur Folge hat, dass das erzählte Erlebnis nicht mehr dramaturgisch umgesetzt werden muss und demzufolge jedes „erzählte individuelle Erlebnis expressiv erscheint“, lässt die Funktion des „Öffentlichkeitsmenschen“ immer mehr als unnützlich und sinnlos erscheinen – der Öffentlichkeitsmensch verliert seine Identität (144). Im Gegensatz dazu erhoffte sich der Mensch im „theatrum mundi“ noch eine neuere, glücklichere Sinnlichkeit, als Schauspieler war der Weltbürger weder an die Natur noch an „christliche Glaubensverpflichtungen“ gebunden – er schöpfte seine Lebensfreude aus dem Verkehr mit den anderen (Sennett 1986: 146).

Die Sehnsucht nach „individueller Authentizität“ und die politische Tyranei sind keine Gegensätze, darin besteht die bedeutsame These Sennetts. Sie gehen vielmehr Hand in Hand. „Das ist der Kern von Rousseaus Prophezeiung, und darin hat sie sich erfüllt. Und wenn die Menschen zu Schauspielern werden, um Ruhm zu erlangen, um anderen gefällig oder einfach um freundlich zu sein, dann kommen sie schließlich an den Punkt, wo keiner mehr 'eine Seele' hat. Auch diese Anschauung hat sich heute erfüllt“ (1986: 160). Sennett weist darauf hin, dass der Begriff der Tyranei in seiner ältesten politischen Bedeutung synonym mit „Souveränität“ gebraucht worden sei. Damit sei die Vorstellung eines (sozialen) Herrschers impliziert, der die Gesellschaft (mit einem Prinzip) „tyranisiert“ (1986: 424). Ein solches Prinzip müsse nicht „roher Zwangsgewalt“ entspringen, ebenso gut könne es auf „Verführung“ beruhen. Auch müsse dieses Prinzip nicht unbedingt von einer Person, dem Tyrannen, ausgehen, sondern könne in einer Institution liegen, die „zur alleinigen Quelle von Autorität“, oder aber in einer allgemeinen Grundüberzeugung, „die zum einzigen Maßstab der Realität“ werde (1986: 425). Genau um letzteres handele es sich bei der „Tyranei der Intimität“. Sie lege in den „Köpfen der Menschen“ ein „einziges Wahrheitskriterium“ als glaubwürdig fest, „mit dem die gesamte soziale Wirklichkeit in ihrer Komplexität beurteilt wird“ (ebd.): um die ausschließliche Beurteilung

3 „Alles stolzisiert herum, postiert, lässt es sich wohl sein. Unterhaltung, spätsichische Toleranz und Vergnügen an der Gesellschaft der Freude – diese Stimmungslage war in der Alltagsvorstellung vom Menschen als Schauspieler enthalten“ (Sennett 1986: 147).

der Gesellschaft mit psychologischen Kategorien. „Und in dem Maße, wie sich diese verführerische Tyrannie durchzusetzen vermag, erleidet die Gesellschaft Deformationen“ (ebd.). Mit der Intimität als Selbstenthüllungsaufforderung würdigen (alle) zwischenmenschlichen Beziehungen in eine bestimmte Perspektive gerückt und ganz bestimmte Erwartungen formuliert, die Erwartung nämlich, zwischenmenschliche Beziehungen immer lokaler finden zu können, und damit verbunden die Erwartung, dass Nähe auch Wärme erzeuge. Diese Erwartungen der von der Intimität tyrannisierten Menschen würde jedoch enttäuscht: „Je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen zueinander“ (ebd.). Moderne Menschen – so das Fazit – setzen einander unter Druck, die Barrieren von Sitte, Regel und Gestik, die der Offenheit und Freimütigkeit entgegenstehen würden, aus dem Wege zu räumen. „Wahre“ zwischenmenschliche Beziehungen werden fortan als „Enthüllungen“ von „Persönlichkeit“ zu „Persönlichkeit“ verstanden (Sennett 1986: 427), nur so scheint der moderne Mensch seinem Wunsch nach Authentizität in der Anonymität der Massengesellschaft nachkommen zu können.

### Anstand ist Abstand

Yveline Fumat (2000) interpretiert Zivilität als die Kunst des richtigen Abstands. Die kalkulierte Unaufmerksamkeit in den scheinbar unwichtigen Begegnungen von Individuen, etwa auf der Straße im urbanen Umfeld, ist eine erste wichtige Form von Zivilität (104). Man muss körperliche Zusammenstöße vermeiden, den direkten Blick, jegliches Anstarren und Überinteresse, ebenso aber zu große und zu sensible Nähe, im physischen wie im übertragenen Sinn: Der Andere muss sein Gesicht bewahren können, Diskretion ist angesagt. Man muss dem Anderen nicht alles mitteilen, was man über ihn weiß oder denkt (es ist nicht nötig und kann destruktiv sein). Es gehört aber auch zum *anständigen* Menschen, dass er nicht nur kein Wahrheitsfanatiker, sondern auch fähig ist, manchmal „fünf gerade sein zu lassen“, manchmal „ein Auge zudrücken“ zu können, die Dinge nicht immer ins grelle Licht zu zerren. Manchmal geht es darum, das bestimmte Dinge besser im Dunkeln verbleiben, manchmal geht es darum, sie in einem bestimmten und vielleicht nicht hellsten Licht erscheinen zu lassen. Ein „anständiger“ Mensch weiß also, dass die *Wahrheit nicht nur aufklärt, sondern auch zerstört* – und dass das, was sie zerstört, ist keineswegs nur „falsches Meinen“, sondern können durchaus produktive bzw. „positive Illusionen“ (Taylor 1995) sein, also *Vorurteile, die das Leben menschlicher machen*. Die Annahme, dass völlige Vorurteilslosigkeit die Welt menschlicher machen würde, ist selber nur ein Vorur-

teil, eines zweiter Stufe (ein Vorurteil über oder gegen das Vorurteil). Die Urteilskraft, sofern sie ohne Einbildungskraft nicht wirksam sein kann, ist im Grunde immer auch eine *Vor-Urteilskraft*. Wie dem auch sei, jedenfalls muss der „Wahn der Wahrhaftigkeit ... manchmal der Normalität des Nichtwissens und dem Halbdunkel der Diskretion“ weichen (Hondrich 2002: 163).

Zivilität ist nicht Moral, aber ihre *Vorstufe* und *Vorbedingung* (Fumat 2000: 107). Zivilität ist Ausdruck der Tatsache der fundamentalen Anerkennung, dass *der andere existiert, einen potentiellen Interaktionspartner darstellt, dass er ein menschliches Wesen ist mit unterschiedlichen Bezügen und Möglichkeiten*. Der moralisch-ethische Bezug kann nur auf Zivilität aufbauen. Dies stellt auch keine Politik dar, aber durch das Bezugsnetz der intersubjektiven Beziehungen, das sie kreiert, kann sie als Basis des politischen Lebens fungieren (ebd.). Zivilität meint auch nicht Gemeinsinn und *zielt* auch nicht auf Gemeinsinn: Die Individuen begegnen sich, gehen einander aus dem Weg, kontrollieren sich und ihre Begegnungen mit Höflichkeitsfloskeln, die sie beherrschen und die ihnen vorgegeben sind. Und unabhängig davon, ob sie dies wollen oder nicht, kreieren sie mit diesen Umgangsweisen eine gemeinsame Welt, eine vorrechtliche Ordnung, ohne die Recht und Institution undenkbar wären. Aus diesem Grund ist der Verlust an Zivilität und Anstand, wie ihn etwa Peyrat (2005) beobachtet und sofern er valide diagnostiziert wird, zu Recht zu beklagen. Das zivile Wissen mag vorwiegend impliziter oder latenter Natur sein, es wird aber in den Situationen, in denen fundamentale Anstandsnormen missachtet werden, (zumindest kurzweilig) explizit oder manifest. „Die Art, wie wir auf die Verletzung unbefragter Basisannahmen des wechselseitigen Respekts reagieren“, so Alheit (2000: 11), „zeigt, wie tief ein ziviler Habitus in unserer Einstellung zur Welt verankert ist“. Man ist bei dieser Feststellung an Goffman und seine Einsicht erinnert, dass Konventionen der Höflichkeit bloß als „Konventionen“ wahrgenommen werden, quasi kontingent und fast schon überflüssig, dass aber ihr Fehlen einen alarmierenden Effekt hat. Dass es ohne Zivilität keine Sicherheit geben kann, keine Moral, kein Recht und keine Politik, weiß man. Doch dieses Wissen gehört unter anderem im pädagogischen Bereich zu den ignorierten und missverstandenen Selbstverständlichkeiten (wie neuerdings wieder die politisierte Debatte um die Bedeutung der Disziplin in der Pädagogik zu illustrieren scheint). Die öffentliche Schule ist nebst der Familie ein geeigneter Ort, um Zivilität, das gewaltfreie Nebeneinanderleben von Menschen, die sich nicht für einander interessieren, zu lernen und einzüben. Die Schule hat nicht primär Gemeinschaft zu sein, und wenn sie es ist, dann ist sie kein Modell für die demokratische Gesellschaft. Die Schule ist auch keine Polis, die ihrerseits nur zwischen Gleichfreien zustande kommen kann,

sondern vielmehr eine Zwangsanstalt, in der gelernt werden kann, sich anständig zu benehmen.

### Erlaubter moralischer Schein<sup>4</sup>

Popitz (2006) zitiert in seinem Essay *Über die Präventivwirkung des Nichtwissens* aus einer alten Glosse von William Makepeace Thackeray, die den Titel „On being found out“ trägt und in welcher der Autor eindringlich und ironisch vor einer Gesellschaft warnt, in der jeder, der ein Unrecht begeht, entdeckt und entsprechend auch bestraft werden könnte bzw. sollte:

Wie froh bin ich, dass wir *nicht* alle entdeckt werden ..., ich protestiere dagegen, dass wir bekommen, was wir verdienen“, ... Was für eine wundervolle, schöne Fürsorge der Natur, dass das weibliche Geschlecht meist nicht geschmückt ist mit der Begabung uns zu entlarven .... Möchten Sie, dass Ihre Frau und Ihre Kinder Sie so kennen, wie Sie sind, und Sie präzise nach Ihrem Wert würdigen? Wenn ja – mein lieber Freund: Sie werden in einem tristen Hause wohnen, und frostig wird Ihr trautes Heim sein (zit. nach Popitz 2006: 159).

Während Popitz ausführt, warum eine solche Gesellschaft aus soziologischer Sicht unmöglich ist, soll hier der Umstand interessieren, dass eine vollkommen transparente und gerechte Welt unmenschlich im doppelten Sinn wäre: dem Menschen nicht gemäß und inhuman.

Zivilgesellschaften gründen, so die schon oben vertretene These, auf Zivilität. Diese kann zwar mit Carter (1998) als die Summe der Opfer verstanden werden, die wir für das Zusammenleben erbringen müssen. Doch Zivilität heißt zunächst vor allem Anstand, Abstand und schöner Schein, d. h. auch Täuschung. Man mag sich am Begriff der Täuschung stoßen und vorschlagen, lieber *mimesis* (griechisch „Nachahmung“, eigentlich „Vorahmung“) oder *imitatio* (lateinisch) zu gebrauchen, aber diese Begrifflichkeiten, die in zeitgenössischen Täuschungstheorien auch nicht benutzt werden, bringen die moralisch-ethische Ambivalenz kaum zum Ausdruck, die mit „Täuschung“ einhergeht und für den vorliegenden Kontext bedeutsam ist. Selbst Kant, der gerne und gewiss nicht ohne Grund des moralischen Rigorismus bezichtigt wird, konnte der Täuschung vergleichsweise

4 Die folgenden Ausführungen finden sich in teilweise ähnlicher und teilweise identischer Form in Reichenbach (in Druck).

positive Seiten abgewinnen. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt er unter dem Titel „Von dem erlaubten moralischen Schein“: „Die Natur hat den Hang, sich gerne täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu reiten, oder doch zu ihr hinzuleiten“ (Kant 1797/1977: 443f.). Und: „Der gute ehrbare Anstand ist äußerer Schein, der anderen Achtung einflößt ... Überhaupt ist alles, was man Wohlständigkeit (decorum) nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein“ (444). Es ist wahrscheinlich nicht an den Haaren herbeigezogen, zwischen dem moralischen und dem gesellschaftlichen „Kant“ zu unterscheiden. Der letztere ist sozusagen anders gepolt: Sich gegenseitig täuschen, ohne zu lügen und zu betrügen, das macht für Kant die gesittete Gesellschaft aus, die gerade aus dem Spiel der Täuschung heraus die Kraft zur „Verbesserung“ zieht:

Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, dass es hiermit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht ... (Kant 1977: 442).

Freilich muss Kant – wiewohl seine vorsoziologische Rollentheorie überzeugt – dann doch wieder die Moral in das Zentrum der Betrachtung rücken:

... Denn dadurch, dass Menschen diese Rollen spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über (Kant 1977: 442f.).

Dennoch: *Voll-* und *daueraufrichtige Gesellschaften* wären unfreundliche, barbarische Verbände von authentischen Antipathie-Molekülen, wahrscheinlich gar keine Verbände. Offenheit und Wahrhaftigkeit halten im Grunde überhaupt nichts zusammen, vor allem keine modernen Gesellschaften. Die Authentizität ist ein Ideal für intime Beziehungen und keines für institutionelle Verhältnisse.

In höflichen Verbänden „weiß man“, dass es nicht immer um das *Gute*, das *Schöne* und das *Wahre* geht, sondern manchmal vor allem um das *Schickliche*, *Gefällige* und *Angemessene*, d. h. um sozialverträgliche Arrangements unter suboptimalen Ausgangsbedingungen. Der fanatischen Suche nach Wahrheit und schnellen persönlichen Verurteilung einzelner wird hier misstraut. Der „zivilisierte Mensch“, so Semmet mit Blick auf das 18. Jahrhundert, „legt Wert auf

5 Johannes Bellmann verdanke ich die Beschäftigung mit Kants moralischer Interpretation der Täuschung.

„Unpersönlichkeit“ und gebraucht eine Sprache, die den Rekurs auf die Identität der Sprecher vermeidet“ (Sennett 1994: 111). Die „Vorzüge einer gewissen Verstellung“ (109) liegen bzw. lagen darin, der „Außenwelt einen spezifischen Eigenwert zu verleihen“, sie von „obsessiver Innerlichkeit“ zu befreien (111). Während die „Maske der Tugend“ den Vertreter der Aufklärung als „Symbol für die Falschheit der Zivilisation“ (ebd.) gegolten habe, musste in den Nachwirren der Französischen Revolution festgestellt werden, welche „fatale Folgen“ die „Strategie wider die Oberflächlichkeit“ – wider den schönen Schein – aufweisen konnte (Sennett 1994: 114). Es galt nun, seine „wirklichen Anschauungen“ und seine „wahre Identität“ preiszugeben, sein „wahres Selbst“ zu entblößen. Gefährliche Zeiten: „Die Makel zivilisierter Vergangenheit, Spuren der Befangenheit, Höflichkeit, Ironie, konnten zum gesellschaftlichen Todesurteil werden“ (ebd.).

Die aufklärerische Geringschätzung der gesellschaftlichen Umgangsformen ist ein altes Thema und ein weites Feld, in welchem u. a. der Unterschied zwischen der „Ethik der Konversation“ und der „Moral der Kommunikation“ (Casale 2005, 2006) interessieren, aber auch hinterfragt werden müsste. Die Frage ist, ob und wie der anständige Umgang und die demokratische Lebensform heute noch miteinander verbunden sind. Vielleicht ist es eine Form der Unbildung, vielleicht aber auch nur ein allgemein psychologischer Effekt, dass das als garantiert, selbstverständlich und gesichert Gegläubte, also die basalen Ermöglicungsbedingungen demokratischen Zusammenlebens, einmal etabliert, bald nicht mehr geschätzt werden. Bürger zu sein, muss immer auch heißen können, dagegen zu sein bzw. da das politische Subjekt sich nur per Negation konstituiert – „Etre citoyen, c'est d'abord être contre“ (Nivat 2006: 205) –, ist es vielleicht nicht ganz verkehrt, dass Marquard in seiner *Apologie der Bürgerlichkeit* von einer Art „Modernitätsverdrossenheit“ spricht, einer „Neigung zur Nostalgie und Verweigerung der bürgerlichen Welt“ (Marquard 2003: 257). Das Argument ist das folgende: Wenn es der Welt (in Wirklichkeit) nicht so schlecht geht, dann wird unsere demokratisch-bürgerliche Negationsbereitschaft „arbeitslos“ und „sucht – überstandsnostalgisch – neue Beschäftigungen und findet sie auch, selbst wenn sie sie erfinden muss“. Kurz: Je besser es den Menschen geht, desto schlechter würden sie genau das finden, wodurch es ihnen besser geht (ebd.). Ganz aristotelisch bevorzuge die liberale Bürgerwelt – sofern es sie noch gibt – nach Marquard „das Mittlere gegenüber dem Extremen, die kleinen Verbesserungen gegenüber der großen Infragestellung, das Alltägliche gegenüber dem ‚Mortarium des Alltags‘ ..., das Geregelte gegenüber dem Erhabenen, die Ironie gegenüber dem Radikalismus, die Geschäftsordnung gegenüber dem Charisma, kurzum: die Bürgerlichkeit gegenüber ihrer Verweigerung“ (Marquard 2003:

258f.). Trotz und dank der selbstverständlich scheinenden Lebensvorteile der bürgerlichen Welt, sei diese nicht sehr aufregend, ja eher langweilig.

Vielleicht geht es weniger um Langeweile oder – um es mit Finkielkraut (1999) zu sagen – um die Undankbarkeit gegenüber den Errungenschaften und Kämpfen früherer Generationen, die heute als Ermöglichungsbedingung eines relativ sicheren Lebens fungieren, sondern um ein Phänomen, welches Hartmut Rosa (2005) und vor ihm Paul Virilio (1998) als das Zusammenspiel bzw. die Gleichzeitigkeit von „Beschleunigung und Erstarrung“ (Rosa), das Gefühl des „rasenden Stillstandes“ (Virilio), beschrieben haben: Alles ist in Bewegung, aber es passiert nichts. In einer Welt, welche die Verbindung von Vergangenheit und Zukunft nicht mehr mit der Fortschrittmetapher zu strukturieren vermag, sondern nur noch einer eigenartig substanzlosen Innovationsrhetorik folgt, ist vielleicht eine besondere Form von Zivilität gefragt, eine Haltung von Gelassenheit, die man jedem Hamster wünschen möchte, der sich in seinem hässlichen Plastikrad stupide abmüht und lebenslang nicht von der Stelle kommt.

Der leidenschaftslose Mittelweg mag demoralisierend, und die Philosophie der Lauheit (vgl. Garnier 2001) ein Luxus sein. Aber Anstand ist auch Abstand gegenüber sich selbst. Es geht, um es mit Gracián zu sagen, einerseits darum, zu „handeln, als würde man gesehen“ (Gracián 2004: 144f.), andererseits aber darum, weder „ganz sich noch ganz den anderen anzuliefern“ (124) – sondern beiden nur, soviel wie nötig. Dass die Höflichkeit momentan wieder zu interessieren beginnt – insbesondere im pädagogischen Bereich –, ist vielleicht symptomatisch für eine Welt, in der sich die Menschen am liebsten ganz besitzen und bestimmen *wollen* und schließlich merken, dass sie sich in diesem Streben ganz verlieren und die Abständigkeit zu ihren eigenen Wünschen und Impulsen nur noch tyrannisch oder überhaupt nicht mehr praktizieren können.

Harry Frankfurt hielt kürzlich fest: „Wir müssen moralische Fragestellungen ernst nehmen, das bedarf kaum einer Erwähnung. Dennoch denke ich, dass die Relevanz, die der Moral für unsere Lebensführung zukommt, tendenziell überbewertet wird. Die Moral ist weniger einschlägig für die Bildung unserer Präferenzen und die Orientierung unseres Verhaltens, sie gibt uns weniger Auskunft über die Fragen, was wir schätzen und wie wir leben sollen, als man gemeinhin annimmt. Außerdem kommt ihr nicht so viel Autorität zu, wie man meint. Selbst wenn sie Wichtiges mitzuteilen hat, hat sie nicht notwendigerweise das letzte Wort“ (Frankfurt 2005a: 10).

Zivilität ist nicht Moral, gerade auch, weil sie ein Element des Täuschens aufweist, welches moralisch ambivalent bleiben muss. Täuschungstheoretiker wie Nyberg (1996) oder Buller und Burgoon (1996) haben da weniger Probleme. So schreibt Nyberg: „To live *decently* with one another we do not need moral purity, we need discretion – which means *tact in regard with truth*“ (Nyberg 1996: 202; kursiv R.R.). Täuschung ist danach ein wichtiges Mittel nicht nur des Überlebens, sondern auch des Lebens und Gütelbens: „Deception is an essential component of our ability to organize and shape the world, to resolve problems of coordination among individuals who differ, to cope with uncertainty and pain, to be civil and to achieve privacy as needed, to survive as a species, and to flourish as persons“, so Nyberg (1996: 187). Zu den Täuschungsstrategien gehören Buller und Burgoon (1996) zufolge: (1) Verfälschen und Irreführen (*falsification*), (2) Verschweigen und Verbergen (*concealment*) und (3) Zweideutiges, ausflüchtiges Reden bzw. Wortverdrehen (*equivocation*). Die Gründe für moralisch legitime bzw. nicht unbedingt illegitime Täuschungsmanöver sind vielfältig: Während der *Glaube an Unwahrheit* *nur nicht immer schadet*, sondern sogar positive Wirkungen haben mag<sup>7</sup>, kann die *Kenntnis der Wahrheit destruktive Wirkungen haben*, deren Vermeidung manchmal ethisch vertretbar ist<sup>8</sup>.

### Wahrheit und Demokratie

Reduziert man die drei wesentlichen Paradigmen moderner Demokratietheorie – Liberalismus, Republikanismus und Deliberation – auf je einen zentralen Mechanismus der Sicherung des politischen Gemeinwesens, so kann behauptet werden, dass liberalistische Positionen vor allem auf den Nutzen von politischen und rechtlichen *Institutionen* verweisen, republikanische Positionen auf die *Tugendhaftigkeit* der Bürgerinnen und Bürger, die sich als Gemeinschaft verstehen und des Mitgefühls fähig sind, und deliberative Positionen schließlich auf *Prozeduren*, die letztlich im Dienste eines argumentativen Konsenses stehen (Schaal/Heidenreich 2006: 192). Dies sind Akzentuierungen: Institutionen, Tu-

7 Glaube als Kontrollillusion, Selbstwirksamkeitsgefühl oder der so genannte Pygmalion-Effekt sind psychologische Phänomene und Begrifflichkeiten, die auch im Rahmen einer Theorie des *Täuschens-von-Täuschungen* rekonstruiert werden können. Die *Ressource* „Glaube an Unwahrheit“ mag sogar die wichtigste sein, die einem Menschen in einer prekären Situation noch bleibt.

8 Nicht nur am „Krankenbett“ ändert sich alles, sondern auch in anderen asymmetrischen Situationen, in denen Fürsorge- und Wahrhaftigkeitsaspekte einander gegenüberstehen, die diskursiv nicht immer eingeholt werden können. Die fürsorgliche Täuschung kann nur *prinzipiell* ablehnen, wer – irrationaler Weise – an die letztlich positiven Wirkungen der Wahrheit *glaubt*.

genden und diskursive Verfahren schließen einander ja nicht aus. Im Unterschied zur liberalen Perspektive heben aber republikanische und deliberative Positionen besonders die Bedeutung *demokratischer Partizipationsformen* hervor (vgl. auch Gerhart 2007). Unter politischer Partizipation kann die Teilnahme, Herstellung und Aufrechterhaltung einer öffentlichen Sphäre verstanden werden. Ihr Komplement oder Gegensatz ist der Rückzug in die Sphäre des Privaten oder Intimen.

Spätestens mit Habermas' *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990/1962) oder auch Sennetts *Fall of Public Man* (1986/1974) wurde das Verschwimmen der Grenzen zwischen diesen beiden Sphären diagnostiziert und insbesondere die „Privatisierung der politischen Sphäre“ kritisiert. Beispielsweise hat Benjamin Barber später in seiner kritischen Betrachtung des geheimen Wahlrechts, den Gang zur Urne bzw. in die Wahlkabine mit dem Gang zur Toilette verglichen:

our primary electoral act, voting, is ... like using a public toilet: we wait in line with a crowd in order to close ourselves up in a small compartment where we can relieve ourselves in solitude and in privacy of our burden, pull a lever, and then, yielding to the next line, go silently home. Because our vote is secret – “private” – we do not need to explain or justify it to others (or, indeed, to ourselves) in a fashion that would require us to think publicly or politically (Barber 2003: 188).

Der Gang zur Toilette steht für eine privatistische Demokratieauffassung und demokratische Gewissenlosigkeit. Am Ort der politischen Entscheidung gibt es keinen Rechenschaftszwang, jeder mag hier dem Gemeinwohl nach seinem Gusto schaden. Die öffentliche Angelegenheit transformiert sich im Augenblick der Entscheidung in einen privaten Akt, der wohl eher von Erwägungen der individuellen Nutzenmaximierung als vom Gemeinwohl geprägt ist (vgl. Schaal/Heidenreich 2006: 166).

Nun ist die „starke“ kommunitaristisch-partizipatorische Demokratie nicht nur in Bezug auf die Utopie von dauerhaft „lebendigen Diskursgemeinschaften“, sondern auch hinsichtlich dem suggerierten Symmetrie- und Gemeinschaftsideal zu kritisieren. Das kratologische Moment – also das Machtmotiv aller Politik – kommt nicht vor. Von Patemans (1970) Analyse der Pseudo-Partizipation, in die jede Partizipationseuphorie gerät, ist nichts zu merken. Herrschende und Beherrschte sind identisch bzw. sollten es sein. Pabst (2003: 9–33) hat auf die irreführende Lesart hingewiesen, wonach *Demokratie* schon vom Namen her *Volks-herrschaft* heißen würde und eine ebensolche sein sollte; das griechische *kratein* meint aber „Macht ausüben“ und nicht „Herrschaft haben“ – dies im Unterschied zu *archein* (wie in „*Oligarchie*“), welches „herrschen“ bedeutet (in „*Oligarchie*“ als die „Herrschaft der Wenigen“, die ja als die Hauptfeindin der Demokratie betrachtet werden kann). In der Demokratie besitzt der *demos* die Macht (über

die Regierung bzw. die Regierenden), aber das Volk herrscht nicht. *Demokratisches* Wissen wäre auch als Machtwissen zu verstehen und kompetente Demokraten wären weltweit orientierte Kratologen (Machtexterten), politisch Gebildete wüssten nicht nur, wie es um die Macht des Volkes steht, sondern würden auch konkrete Machtpraktiken kennen, die sie anwenden können. Die politische Bildung wäre vielleicht insgesamt attraktiver, würde sie auch machttheoretisch vertreten und verstanden – allerdings zöge sie vielleicht jetzt noch mehr Menschen mit eher befragenswerten Motivlagen an.

Im Unterschied zu dieser Einschätzung scheinen politische Partizipation ohne Lüge und Täuschung, und kollektives Entscheiden ohne Strategie und Hinthaltigkeit für die Gemeinschaftstheoretiker des Politischen nicht nur geboten, sondern auch möglich zu sein. Hannah Arendts Einschätzungen liegen dazu quer. In *Wahrheit und Politik* (Arendt 2006) schreibt sie: „Niemand hat je bezweifelt, dass es um die Wahrheit in der Politik schlecht bestellt ist, niemand hat je die Wahrfähigkeit zu den politischen Tugenden gerechnet“ (9). Dennoch ist und bleibt natürlich die Frage virulent, wie es denn um die Wahrheit überhaupt stehen könne, wenn sie sich gerade in der *öffentlichen* Welt als so ohnmächtig erweise. Im politischen Diskurs geht es um Tatsachen und Meinungen – über Meinungen kann man diskutieren, über Tatsachen nicht. Neben mathematischen, wissenschaftlichen und philosophischen Wahrheiten weist Arendt auf die politisch bedeutsamen und unterschätzten *Tatsachenwahrheiten* hin, ohne deren Kenntnis die Zusage der so genannten Meinungsfreiheit eine Farce sei (23). Die Tatsachenelemente inspirieren den politischen Diskurs und halten es in Grenzen. Es ist für den politischen Diskurs zentral, ob als Tatsache gilt, dass es einen armenischen Völkermord gegeben hat oder ob man genauso gut sagen kann, die Armenier hätten die Osttürkei überfallen. Da Tatsachen nicht verhandelbar sind, „stehen [sie] außerhalb aller Übereinkunft und aller freiwilligen Zustimmung“, und so trägt der Meinungsaustausch über sie „zu ihrer Etablierung nicht das Geringste“ bei (Arendt 2006: 27). Während man sich mit unwillkommenen Meinungen auseinandersetzen, sie verwerfen oder Kompromisse mit ihnen schließen kann, sind nach Arendt gerade die „unwillkommenen Tatbestände ... von einer unbeweglichen Hartnäckigkeit, die durch nichts außer der glatten Lüge erschüttert werden“ können (ebd.).

Arendt räumt einem kommunikativen Begriff von Wahrheit keinen Platz ein (Nanz 2006, 70). Dennoch besteht das politische Denken für sie in der Fähigkeit, sich „die Perspektivität der Welt zu vergegenwärtigen und die verschiedenen Blickwinkel zur Kenntnis zu nehmen, aus denen eine Sache beurteilt werden muss“ (Nanz 2006: 71). Diese Fähigkeit nannte Kant die „erweiterte Denkgungs-

art“ – sie wird in unserer Soft-Skills-Demokratie als Kompetenz der sozialen Perspektivübernahme verstanden, was nicht das Gleiche sein muss, denn die Frage bleibt offen, ob man unterschiedliche Perspektiven – imaginär – einnimmt, um dem näher zu kommen, was man (moralische) Wahrheit nennen könnte, oder um den Anderen und seine Bedürfnisse und Interesse besser zu verstehen (sei es für ihn oder gegen ihn). Jedenfalls vertrat Arendt die Ansicht, dass die Grundlagen des politischen Lebens, nämlich die Urteils- und Handlungsfähigkeit der Bürgerinnen und Bürger, durch das die Massen erfassende Lügen, das sie in der modernen Politik zu erkennen meinte, zerstört werden (Nanz 2006: 73).

Gegenwärtig sieht man sich einer Politik gegenüber, die offiziell keinen „Ideologien“ oder „Weltanschauungen“ mehr folgt, sondern scheinbar rationale „Methoden“ der Problemlösung, aber auch der Kriegsführung anwendet, und auf Wissenschaft, Marketing und *image making* setzt. „Wie die Werbefachleute, so leben auch die in der amerikanischen Politik einflussreichen Systemanalytiker und Spieltheoretiker in einer realitätsfernen Welt“, bemüht die sperrige Wirklichkeit an die behaupteten wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten der Politik anzupassen (Nanz 2006: 73). Man hat sich im Grunde an manipulierte und selektive Berichterstattung ein Stück weit gewöhnt, wiewohl die Unterbindung einer unabhängigen Presse zuerst die freie Meinungsbildung angreift und dann die Urteilskraft und den Sinn für die Wahrheit schwächt oder zerstört. Doch während der politische Raum zwar groß und von Machtpraktiken und dem Wunsch nach Veränderung geprägt ist, so ist er doch auch begrenzt und umfasst nicht die Gesamtheit der menschlichen Existenz. Was ihn nach Arendt begrenzt, „sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können, die ihrer Macht entzogen sind und die nur durch lügenden Selbstbetrug zum zeitweiligen Verschwinden gebracht werden können“ (Arendt 2006: 61f.). Wahrheit kann so definiert werden „als das, was der Mensch nicht ändern kann“ (62).

Mit Harry Frankfurt (2005b) könnte man etwas drastisch formulieren, dass Kulturen, in denen der Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge nicht mehr interessiert, prekärer sind als Lügekulturen. Während der Lügner – auch der politische Lügner – wenigstens noch mit der Wahrheit in Kontakt steht, ist der Humbug-Produzent – sagen wir mit Frankfurt: der *Bullshitter* – nur auf Wirkung bedacht. Wahrheiten sind für ihn persönliche Ansichten, die man haben kann oder eben auch nicht, sie sind Meinungen über Wahrheiten, die als subjektive Produkte höchstpersönlicher Lernprozesse zu akzeptieren sind. Während wir in konstruktivistischer Manier festhalten können, dass *Bullshitter* XY in Interaktion mit seiner Umwelt, die vielleicht nicht nur günstige Entwicklungspotentiale offerieren konnte, seine „eigene“ Sichtweise der Welt kreiert und in „*individuellen*“



Adaptations- und Lernprozessen erworben habe, würde der sogenannte *gesunde* Menschenverstand eher formulieren, dass XY überhaupt nichts gelernt habe und Humbung erzähle. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Versuch, Wahrheitsansprüche auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu überprüfen, macht das Wesen einer modernen Humbungskultur aus, die den Pragmatismus bis in die Prinzipienlosigkeit hinein treibt.

Die Mitglieder ziviler Gesellschaften anerkennen beides, die Bedeutung und Unhintergebarkeit von Wahrheitsansprüchen einerseits, welche den politischen Raum und das demokratische Ethos im weitesten Sinne „von außen“ mitbestimmen, und andererseits die Bedeutung von anständigen Umgangsformen, welche die Fähigkeit zum Abstand gegenüber rigider Wahrheitssuche und dem prinzipiellen Wahrhaftigkeitsimperativ immer wieder neu herausfordern. Sich vom Ausdruck berechtigter Ansprüche situationsklug distanzieren zu können, ohne sie deswegen aufzugeben, ist eine Leistung anständiger Verbände und Menschen. Ohne diese immer wieder zu erbringende Leistung – die keineswegs einer „bloßen“, quasi unreflektierten und ohne großen Aufwand zu verwirklichenden Konvention entspricht –, werden Leben und Politik zwar nicht unmöglich, aber sehr viel unangenehmer und feindselig.

## Literatur

- Arendt, Hannah (2006): Wahrheit und Politik. In: H. Arendt/P. Nanz: Wahrheit und Politik. Berlin: Wagenbach: 7-62 (Original „Truth and politics“ 1967)
- Alheit, Peter (2000): „Ziviles Wissen“: Fragile Hintergrundstrukturen der Zivilität. In: E. Nuissl/Ch. Schiersmann/H. Seibert/J. Weinberg (Hg.): Literatur und Fortschungsreport Weiterbildung. Wissenschaftliche Halbjahreszeitschrift. Bielefeld: Bertelsmann: 10-23
- Barber, Benjamin R. (2003): Strong democracy: participatory politics for a new age. Berkeley a.o.: University of California Press (Original 1984)
- Buller David B./Burgoon Judee K. (1996): Interpersonal deception theory. In: Communication Theory, 6 (3), 203-242
- Carter, Stephen L. (1998): Civility. Manners, morals and the etiquette of democracy. New York: Basic Books
- Casale, Rita (2005): Erziehung vor der Moralerziehung. Konversation gegen Kommunikation. In: D. Horster/J. Oelkers (Hg.): Pädagogik und Ethik. Wiesbaden: VS Verlag: 25-48
- Casale, Rita (2006): Die italienische Erziehung des bourgeois gentilhomme. In: Zeitschrift für Pädagogik, 52 (4), 508-521

- Döbler, Joachim (2000): Handout zum Kurzvortrag vor dem Präventionsrat der Stadt Braunschweig mit dem Titel „Propädeutische Überlegungen zur ‚Zivilcourage‘“. Rathaus Braunschweig. ([http://www.doebler-online.de/pdf/vtr\\_courage.pdf](http://www.doebler-online.de/pdf/vtr_courage.pdf)) abgerufen am 6.3.2000
- Elias, Norbert (1969): Über den Prozess der Zivilisation. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Elwitz, Siegfried (1973): Civil and Civility. Eine wortgeschichtliche Untersuchung zweier Höflichkeitsbezeichnungen. Bonn: Universität, Inaugural-Dissertation
- Fink, Eugen (1987): Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann (Original, als Vortext, 1952/53, 1968/69)
- Finkelkraut, Alain (1999): L'ingratitude. Conversation sur notre temps. Avec A. Robitaille. Montréal: Édition Québec Amérique
- Frankfurt, Harry G. (2005a): Gründe der Liebe. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frankfurt, Harry G. (2005b): On bullshit. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Fumat, Yveline (2000): La civilité peut-elle s'enseigner? In: Revue Française de Pédagogie, 132, 101-113
- Garnier, Philippe (2001): Über die Lauheit. München: Liebeskind
- Gerhart, Volker (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik. München: Beck
- Gracián, Baltasar (2004): Handorakel und Kunst der Weltklugheit. Stuttgart: Reclam jun. (Original 1653)
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Original 1962)
- Hondrich, Karl O. (2002): Enthüllung und Entrüstung. Eine Phänomenologie des politischen Skandals. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1977/1797): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: ders. (hrsg. v. W. Weischedel): Werkausgabe, Bd. XII. Frankfurt: Suhrkamp: 398-690
- Lasch, Christopher (1979): The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations. New York: Norton & Co (dt. *Das Zeitalter des Narzissmus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1982)
- Marquard, Odo (2003): Apologie der Bürgerlichkeit. In: ders.: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays. Stuttgart: Reclam (Original 1994): 247-260
- Nanz, Patrizia (2006): „Die Gefahr ist, dass das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet“. Wahrheit und Politik. In: H. Arendt/P. Nanz: Wahrheit und Politik. Berlin: Wagenbach: 63-87
- Nivat, Georges (2006): Introduction à la table ronde «La dissidence face à l'autorité». In: G. Steiner/H. Mottu/A. Garapon/Ph. Meineu/A. Ehrenberg/S. Ebadi/K. Poman/M.R. D'Allones (Hg.): Le futur de l'autorité. Lausanne: L'âge d'homme: 205-238

- Nyberg, David (1996): Deception and moral decency. In: P.A. French/Th.E. Uehling Jr./H.K. Wettstein (eds.): *Midwest studies in philosophy*, vol. XX, Moral concepts. Notre Dame: University of Notre-Dame Press: 186-203
- Pabst, Angela (2003): *Die athenische Demokratie*. München: Beck
- Pateman, Carole (1970): *Participation and democratic theory*. Cambridge, GB: Cambridge University Press
- Peyrat, Didier (2005): *En manque de civilité*. Paris: Textuel
- Popitz, Heinrich (2006): *Soziale Normen*. Herausgegeben von F. Pohlmann/W. Essbach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Reichenbach, Roland (in Druck): Anstand als Kategorie der Politischen Bildung. In: W. Herzog/P. Gonon/C. Crotti (Hg.): *Bern: Huber*
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp
- Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix (2006): *Einführung in die Politischen Theorien der Moderne*. Opladen: B. Budrich
- Schneiders, Werner (1985): *Der Verlust der guten Sitte. Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral*. In: *Studia Philosophica*, 44, 61-77
- Sennett, Richard (1986): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M.: Fischer (Original: "The fall of public man" 1974)
- Sennett, Richard (1994): *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Frankfurt a. M.: Fischer (Original 1990)
- Taylor, Shelley E. (1995): *Mit Zuversicht. Warum positive Illusionen für uns so wichtig sind*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Vec, Milos (2004): *Juristische Normen des Anstands*. In: R. Schulze (Hg.): *Rechtssymbolik und Wertevermittlung*. Berlin: Duncker & Humblot: 69-100
- Virilio, Paul (1998): *Rasender Stillstand. Essay*. Frankfurt a. M.: Fischer (französisches Original 1990)

#### Abstract/Zusammenfassung

*"On the permissibility of appearing moral" – The significance of civility and decency*

The contribution discusses the paradox that on the one hand civil and decent behaviour counts as precondition for morality, law and politics, though on the other hand this implies an ethos of deception in social life. Democratic politics, however, cannot exist without the acceptance of fundamental factual truths or truthfulness. It is shown that the significance of civility and decency for democratic coexistence is underestimated. Both also rank among the ignored and misunderstood aspects in the pedagogy of democracy. Civility understood as decency, as refraining from authentic expression of emotions as well as "mere appearance" is more than just convention, as it plays a decisive role in democratic communities despite or even because of the implied deception, because a pitiless truthfulness

can have quite destructive effects. Yet, though appearing to be moral is acceptable or even necessary in civil societies, the verifiability of truth claims remains an inalienable requirement.

Der Beitrag diskutiert das Paradoxon, das einerseits ziviles und anständiges Verhalten als Vorbedingung von Moral, Recht und Politik gelten, dies andererseits jedoch einen Fäulungsethos im sozialen Zusammenleben impliziert. Demokratische Politik kann aber gerade ohne Anerkennung fundamentaler Tatsachenwahrheiten oder Wahrhaftigkeit nicht bestehen. Es wird aufgezeigt, dass die Bedeutung der Zivilität und des Anstands für das demokratische Zusammenleben unterschätzt wird. Im demokratiepädagogischen Bereich gehören sie zu den ignorierten und missverstandenen Selbstverständlichkeiten. Zivilität als Anstand, Abstand von authentischen Gefühlsausdrücken und "schönem Schein" ist mehr als bloße Konvention, denn sie spielt trotz bzw. auch wegen der mit ihr implizierten Täuschung eine entscheidende Rolle im demokratischen Gemeinwesen, da ein schonungsloser Wahrheitsanspruch durchaus destruktiv wirken kann. Obschon also der moralische Schein in zivilen Gesellschaften zulässig oder sogar notwendig ist, bleibt die Überprüfbarkeit von Wahrheitsansprüchen unabdingbar.

**VS RESEARCH**

Ingrid Plath · Ines Graudenz  
Heiko Breit (Hrsg.)

# Kultur – Handlung – Demokratie

Dreiklang des Humanen

2008

**VS RESEARCH**