

**Prof. Dr. Thomas M. Schmidt**

**Laudatio für Avishai Margalit**

**Gehalten auf der Festveranstaltung**

**zur Verleihung des Philosophischen Buchpreises 2012**

**des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover**

**Dombibliothek Hildesheim, 28.09.2012**

Wie kann in einer pluralistischen Gesellschaft, in einer globalisierten Welt Gewalt reduziert werden, ohne faule Kompromisse mit dem Aggressor zu schließen und ohne selbst zum Aggressor zu werden, der das Fremde, Verstörende unterdrückt? Diese Fragen brechen nicht nur am Beispiel religiös motivierter Empörung immer wieder auf, aber sie treten hier besonders deutlich ins Bewusstsein. Solche Gewaltausbrüche, wie wir sie gegenwärtig wieder erleben, erschüttern das Selbstverständnis von Zivilisationen, die, wie es im Ausschreibungstext unseres Preises heißt, den Anspruch erheben, „Gewalt auf ein Minimum zu reduzieren“.

Warum verstört uns, verängstigt uns diese Gewalt so sehr, selbst dann, wenn sie uns nur an den Bildschirmen begegnet? Warum eigentlich wollen wir Gewalt reduzieren, auch wenn sie uns nicht oder noch nicht persönlich bedroht? Zwei Antworten scheinen hier zu konkurrieren. Die erste orientiert sich an Prinzipien der Gerechtigkeit, die zweite an Vorstellungen von einem guten, gelungenen, oder wie unser Preisträger sagt, „anständigen“ gesellschaftlichen Leben. Die erste Antwort geht davon aus, dass eine Gesellschaft sich in dem Maß eine legitime politische Ordnung gibt, in dem sie Bürgerinnen und Bürger vor Gewalt schützt, auch vor Übergriffen der staatlichen Gewalt. Eindämmung der Gewalt ist in dieser Perspektive ein Kriterium der Rechtfertigung von Politik und Recht. Die rechtliche Bindung der Sanktionsgewalt, das Gewaltmonopol des Staates sind Kennzeichen einer gerechtfertigten politischen Ordnung. Fanatismus, unkontrollierte Gewalt, untergräbt dies. Der zweiten Antwort zufolge verfügt eine Gesellschaft in dem Maße über eine zivile politische Kultur, in dem sie die Würde aller Menschen nicht nur achtet, sondern auf eine Weise fördert, die Individualität und Unterschiede als Bereicherung erleben lässt und nicht als eine Bedrohung. Politische Ordnung als Mittel der Gewaltkontrolle, politische Kultur als Ausdruck

friedlichen respektvollen Umganges – erst auf den zweiten Blick zeigt sich, dass zwischen diesen beiden Antworten auf die Frage, warum wir Gewalt reduzieren wollen und sollen, eine Spannung besteht. Die erste Antwort ist „normativ“ im Sinne einer Suche nach Begründung und Rechtfertigung. Eine weitgehend gewaltfreie politische Ordnung ist nach dieser Auffassung eine gerechtfertigte Ordnung; sie ist gerecht, weil sie schützt und niemanden systematisch benachteiligt oder gefährdet. Diese Perspektive auf Zivilisation ist negativ und abwehrend. Der andere Blick ist eher „präskriptiv“, wie Margalit es ausdrückt. Er hält nicht primär Ausschau nach Kriterien der Rechtfertigung und Beurteilung einer Situation, sondern unterbreitet Vorschläge zu ihrer Verbesserung. Dieser Ansatz ist positiv und konstruktiv; er betrachtet die politische Kultur einer Gesellschaft als Ausdruck und Mittel der Förderung und Pflege von Werten, Einstellungen und Haltungen. Eine Kulturpolitik der Würde soll die Achtung im Umgang miteinander aktiv befördern, um Gewalt nicht nur abzuwehren, sondern um ihre Entstehung bereits im Keim zu ersticken.

Diesen unterschiedlich akzentuierten Vorstellungen von Zivilisation und ihrer Haltung zur Gewalt entsprechen unterschiedliche Methoden der politischen Philosophie. Hier treten die Unterschiede der Antworten noch viel deutlicher hervor und nehmen bisweilen sogar die Form von Gegensätzen an. Der erste Typ wird repräsentiert durch eine politische Philosophie, welche die Vernunftgeltung des Rechts betont. Sie verankert die Prinzipien legitimer Rechtsordnung und stabiler sozialer Kooperation in der Regel in einem allen Bürgern gemeinsamen Vernunftvermögen. Diese Position besteht auf dem Prinzip moralischer Rechtfertigung, wonach Normen nur dann legitim erscheinen, wenn sie prinzipiell von allen Betroffenen akzeptiert werden können. Alle Bürgerinnen und Bürger sollen, unabhängig von ihrer Religion und Weltanschauung, einsehen können, dass Güter wie Freiheit und Gleichheit zentrale und unverzichtbare Elemente einer gerechten politischen Ordnung darstellen. Die Anhänger verschiedener Weltanschauungen und Religionen sollen aus der Perspektive ihrer Lehren einsehen können, dass diese Güter im Konfliktfall den Vorrang vor anderen Werten besitzen. Religiöse Überzeugungen können nach dieser Auffassung nur dann als Argumente in politischen und öffentlichen Debatten gebraucht werden, wenn sie in entsprechende säkulare Gründe übersetzt werden können.

Aber scheitert dieses normative Konzept einer gerechten politischen Ordnung nicht am Problem der religiösen Gewalt, die uns alle beunruhigt? Die mit religiöser Rhetorik angeheizten Konflikte enthüllen in den Augen der Kritiker die Ursachen des Scheiterns einer

normativen Theorie, die das Politische allein unter die Herrschaft des Rechts und der Gerechtigkeit, der Legitimität und des Konsenses stellen will. Diese Kritik interpretiert die religiöse Gewalt als Zeichen einer Unvollständigkeit des Rechtsstaats, als Aufdeckung heimlicher Exklusionsmechanismen, mit denen die säkulare Gesellschaft ihren Frieden billig erkaufte bzw. durch Strategien der Trennung, Privatisierung und Tabuisierung erzwungen hat. Der neu entflammte Konflikt zwischen Religion und Politik deckt offenbar die Mängel dieses liberalen Kompromisses und seiner Neutralisierungsstrategien auf. Vitale Meinungsverschiedenheiten und Konflikte können nicht gelöst werden durch einen Appell an eine gemeinsame Vernunft oder angeblich geteilte Vorstellungen von Gerechtigkeit. Ein solches Verständnis des Politischen als einer Sphäre des vernünftigen Streits und der demokratischen Rechtssetzung wird doch durch den Eifer religiös motivierter Akteure in Frage gestellt, die sich auf Legitimationsgrundlagen berufen, die höher und heiliger erscheinen als Recht und Vernunft.

Die Kritik an diesem Modell politischer Normativität beansprucht nicht nur, sich sachgemäßer auf die Realitäten des politischen Geschäfts einzustellen, indem es mit einer grundsätzlich aggressiven und interessegeleiteten Natur des Menschen und dem daraus folgenden gefährlichen Charakter von Politik rechnet. Es beansprucht darüber hinaus, auch ein besseres Modell von Demokratie zu artikulieren. Antagonistische Politikmodelle besitzen danach ein besseres theoretisches Gespür für die Heterogenität moderner, pluralistischer Gesellschaften und werden daher den sozialen, kulturellen und ethnischen Differenzen auch in normativer Hinsicht besser gerecht als die politischen Theorien des liberalen Mainstream. Gemäß der antagonistischen Theorie des Politischen bilden Dissense, Dissonanzen, Meinungsverschiedenheiten und Konflikte das Wesen einer lebendigen Demokratie und nicht der Konsens.

Es ist das große Verdienst und das herausragende Merkmal des Denkens von Avisahi Margalit zwischen diesen beiden Extremen politischer Philosophie zu vermitteln, also zwischen einem sterilen Normativismus und einem Hyperrealismus, der Gegensätze und Konflikte als unabänderlich hinnimmt und bisweilen sogar verklärt. Dies zeigt sich besonders an seinem Werk „Über Kompromisse und faule Kompromisse“, das wir heute auszeichnen. Es bietet nicht in erster Linie eine Analyse des Wesens und der Entstehung von Gewalt, sondern eine sorgfältige ausbalancierte Bewertung unserer Strategien des Umgangs mit ihr. Damit schlägt dieses Buch notwendige und unverzichtbare Brücken, nicht nur zwischen theoretischen Ansätzen und akademischen Schulen, sondern zwischen philosophischer

Begriffsarbeit und politischer Praxis. Nur in dieser Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit von Reflexion und Aktion kann Gewalt wirklich und wahrhaft eingedämmt und überwunden werden.

Diese Arbeit der Vermittlung von Gegensätzen ist der rote Faden, der sich durch das gesamte Werk von Avishai Margalit zieht. Lassen Sie mich dies kurz mit Blick auf einige der wichtigsten Stationen seines akademischen Lebenslaufs erläutern. Avishai Margalit wurde 1939 in Jerusalem geboren und studierte später dort an der Hebrew University Philosophie und Wirtschaftswissenschaften sowie für zwei Jahre in Oxford. Nach dem Erwerb seines Dokortitels 1970 war er bis 1973 als Lecturer und bis 1979 als Senior Lecturer an der Hebrew University tätig. 1980 wurde er zum Associate Professor ernannt und erhielt im Jahr 1998 den Lehrstuhl des Shulman Professors für Philosophie. Nach seiner Emeritierung war er von 2006 bis 2011 George F. Kennan Professor für Philosophie am Institute for Advanced Study in Princeton, New Jersey. Avishai Margalit hatte zahlreiche Gastprofessuren inne, unter anderem in Harvard (1974/75), am Wolfson College, Oxford (1979/80), in Prag, Florenz und an der New York University. Im Jahr 1999 hielt er die Horkheimer Vorlesung an der Universität Frankfurt, 2005 hielt Margalit die Tanner Lectures an der Stanford University. Im Jahr 2001 erhielt er den internationalen Spinoza Lens Preis der International Spinoza Foundation in Amsterdam. 2007 wurde er mit dem EMET Prize für exzellente akademische und berufliche Leistungen im Bereich Humanities ausgezeichnet, im letzten Jahr erhielt er den renommierten Leopold-Lucas-Preis der Universität Tübingen.

Ich persönlich erinnere mich sehr lebhaft an Professor Margalits Horkheimer Lectures an der Frankfurter Goethe-Universität, aber auch an dort stattfindende Diskussionen im Kolloquium von Axel Honneth, der dem fiph ja auch jahrelang verbunden war. Margalit hat damals sein Buch „The Decent Society“ (1996) vorgestellt, das 1997 unter dem Titel „Die Politik der Würde“ auch in Deutschland erschien. Seit „Politik der Würde“ ist Margalit in aller Munde und gehört seitdem fraglos zu den renommiertesten politischen Philosophen der Gegenwart. Es war damals sofort spürbar, dass mit Margalits politischer Philosophie eine neue Stimme hörbar wurde. Liberaler Normativismus und die dekonstruktivistische Kritik an diesem vermeintlich hegemonialen Diskurs waren damals die dominanten Strömungen, die die Diskussionen in der politischen Philosophie bestimmten. Beide Positionen neigten, besonders in den 90ern, zu einer gewissen Verhärtung und rechthaberischen Auftrumpferei, die die politische Philosophie in eine Sackgasse und Lähmung zu treiben drohten. Hier hat Margalit

einen neuen, wahrhaftigen, in seinem Sinn dezenten oder anständigen Ton angeschlagen, der von allen, die ihn schon damals hören durften, in Inhalt und Stil als befreiend empfunden wurde. Margalit bietet einen Neuanatz, der theoretische Blockaden und Lähmungen überwinden hilft und einen wirksamen und ermutigenden Beitrag gegen eine gewaltförmige Selbstverhärtung der politischen Philosophie leistet.

Margalit selbst unterscheidet zwischen zwei Arten von Philosophen, den „Erklärern und Erhellern, zwischen denjenigen, die sich auf Definitionen berufen, und denjenigen, die auf Beispiele verweisen“. Er selbst zählt sich eher er zum zweiten Typ, wie er in einem Interview mit Eike Bohlken und Jürgen Manemann betont hat. „Ich bin ein Geschichtenerzähler und kein Systembaumeister“, so Avishai Margalits Selbstcharakterisierung. Er unterscheidet zwischen dem „Normativen und dem Präskriptiven, ... zwischen einer normativen, idealen Theorie, die uns sagt, was das Beste ist, z.B. eine gerechte Gesellschaft, und einer präskriptiven Theorie, die uns sagt, wie wir es besser machen können, z.B. eine anständige Gesellschaft. Wir benötigen beide Zugänge“, so Margalit weiter; aber „auch hier optiere ich, eher aufgrund des Temperaments denn aufgrund einer Lehre, für eine Perspektive, eine zweitbeste Lösung, anstatt für eine normative ideale Theorie“.

Diese Perspektive wird auf eindrückliche Weise und exemplarische Weise entfaltet in seinem im wahrsten Sinne ausgezeichneten Buch „Über Kompromisse und faule Kompromisse“, Suhrkamp-Verlag 2011 (Original: On Compromise and Rotten Compromises, Princeton University Press 2010). Dieses Buch, so Margalit, „handelt zwar von Kompromissen, die wir unter allen Umständen vermeiden sollten, möchte aber solchen Kompromissen (moralisch) größtmögliche Chancen einräumen, die um des Friedens willen geschlossen werden, und das selbst dann, wenn der Frieden auf Kosten der Gerechtigkeit geht. Bei meinen Überlegungen geht es mir um Frieden überhaupt und nicht um einen gerechten Frieden. Der Frieden lässt sich auch dann rechtfertigen, wenn er nicht gerecht ist“ (9).

Der Skepsis, die ideale Theorien gegenüber solchen vermeintlich zweitbesten Lösungen aufbringen, versucht Margalit mit einer „Phänomenologie des politischen Kompromisses“ (54) zu begegnen. Diese phänomenologischen Reflexionen werden stets zurückgebunden an historische Gegebenheiten; ganz zentral ist dabei das Beispiel der Appeasement-Politik gegenüber Hitler. Um ein positives Verständnis des Kompromisses zu entwickeln, recurriert Margalit immer wieder auf die Frage, was denn eigentlich ein fauler

Kompromiss sei: „Ein fauler, das heißt verwerflicher politischer Kompromiß ist in meinen Augen eine Übereinkunft, die ein unmenschliches Regime, ein Regime der Grausamkeit und der Erniedrigung, etabliert oder stützt, also ein Regime, das Menschen nicht wie Menschen behandelt.“ Faule Kompromisse sind um „jeden Preis zu vermeiden“ (11), da sie „niemals gerechtfertigt“ sind. So ist ein Kompromiss mit einem inhumanen Regime ein Kompromiss mit dem „radikal Bösen“ und daher eindeutig anzulehnen. Radikal Böses ist für Margalit die Zurückweisung der Prämisse, „auf der jegliche Moral basiert, nämlich unser gemeinsames Menschsein“ (32).

„Ein fauler politischer Kompromiss“, so hat es Margalit in seinem Interview mit Bohlken und Manemann noch einmal bündig zusammengefasst, „ist ein Verhandlungsergebnis, das dazu beiträgt, ein inhumanes Regime zu etablieren oder aufrechtzuerhalten: ein Regime, das grausam und erniedrigend ist. Einen derartigen Kompromiss sollten wir aus moralischen Gründen um jeden Preis vermeiden. Andere Arten von Kompromissen sollten nach ihrer Leistung beurteilt werden. Schon in der Idee des Kompromisses als solcher liegt ein großes Verdienst“.

Es ist diese Balance zwischen klaren moralischen Prinzipien und einer abgestuften Phänomenologie ethischer Konflikte, die Margalits politische Philosophie zu einem unverwechselbaren Beitrag der gegenwärtigen Debatte macht. Ihre herausragenden Vermittlungsleistungen beschränken sich dabei nicht auf die methodologische Ebene, auf den Konflikt zwischen unterschiedlichen Schulen der politischen Theorie. Margalit bringt vielmehr den intellektuellen Mut auf, begriffliche Unterscheidungen auf praktische Probleme zu beziehen, wie eben auf jene beunruhigenden Erfahrungen aggressiver Konflikte und die dadurch ausgelöste Suche nach einer Haltung, die sich der Gewalt weder anpassert und feige unterwirft, noch sie durch unversöhnliche Härte verstärkt. Dazu bedient sich Margalit eines philosophischen Verfahrens, das mitunter narrative Züge besitzt, aber genauer als performativ zu bezeichnen ist. Jeder Versuch, Avisahi Margalits Philosophie in Form von einigen Grundaussagen und Kernthesen zusammenfassen zu wollen, muss daher höchst ungenügend sein. Den performativen Stil seiner behutsamen philosophischen Argumentation wird man am besten auf performative Weise verstehen und schätzen können, indem man seine herausragenden Werke liest und hört, wie er seine Argumente entwickelt. Der realen und medialen Erfahrung der Gewalt, die uns zu überwältigen droht, setzt er die sanfte Macht eines Denkens entgegen, das bereits durch die Art, wie es sich vollzieht, die Hoffnung auf ein

würdevolles, friedliches Zusammenstehen in Unterschiedenheit begründet. Mit der Auszeichnung seines Buches „Über Kompromisse und faule Kompromisse“ möchte das fiph ein noch größeres Publikum anregen, die eindrucksvollen Werke von Avisahi Margalit zu lesen und sein Denken mit zu vollziehen. Mit der Annahme des Preises bereitet uns der Geehrte nicht nur große Ehre, sondern uns allen die ermutigende und anregende Freude ihn in wenigen Minuten hören zu können.