

## Ethik des Politischen als Lernprozess. Eine protestantische Erkundung der Liberalismuskritik von Joan Tronto und Armatya Sen

Antrittsvorlesung am 14.06.2017 im Schloss der WWU Münster

---

### 1. Zum Kontext: politische Konjunktur und ethischer Klärungsbedarf

Demokratie- und menschenrechtsfeindliche Strömungen haben weltweit viel Terrain gewonnen. Sie haben Regierungsämter und damit staatliche Gestaltungsmacht erobert, die sie zur Demontage oder zur missbräuchlichen Anwendung der jeweiligen Verfassungen und zur Unterdrückung der freien Öffentlichkeit nutzen, oft begleitet durch polizeiliche oder militärische Gewalt gegen die Bevölkerung (Philippinen, Türkei, Ungarn) oder gegenüber anderen Staaten (Russland, USA).

Zugleich wird der demokratische und menschenrechtsbasierte Konsens in der Zivilgesellschaft untergraben: die rechtspopulistischen Organisationen mit ihren Medien, Wahlkampagnen und symbolischen Aktionen haben Einfluss auf die sogenannte Mitte gewonnen; die mal freundlichen, mal um sich schlagenden Nazis in der Nachbarschaft sind Fakt in vielen Kommunen. Sprache und Praktiken der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“, wie die Bielefelder Soziologen Zick und Heitmeyer es nennen, sind Alltagserfahrung und stoßen eben dort auch auf Resonanz: in Form von Gewalt gegen Flüchtlinge und ihre Unterstützer, durch Aggression oder Mobbing auf Schulhof oder Straße.

Am Engagement gegen solche Entwicklungen sind auch viele Christen beteiligt; sie protestieren gegen ausländerfeindliche Politik, Netzwerke entwickeln Bildungskonzepte und machen Öffentlichkeitsarbeit und sehen sich ihrerseits Nachstellungen ausgesetzt; Kirchenleitungen beziehen Stellung gegen Rechtsextremismus – und Populismus; Einzelne und Gemeinden leisten praktische Flüchtlingshilfe, weil die tätige Sorge für die Mitmenschen zu ihrem Glauben gehört. Das Motto der in Sachsen entstandenen *AG Kirche für Demokratie – gegen Rechtsextremismus* bringt es auf den Punkt: „Nächstenliebe braucht Klarheit“, sie treten öffentlich ein für den „Raum für Mitmenschlichkeit“, etwa in Mahnwachen.

Nächstenliebe oder eine mitmenschlich orientierte Praxis ist die grundlegende biblische Norm für das Leben in Gemeinde und Gesellschaft. Dieser Grundsatz ist inhaltlich, methodisch und praktisch jedoch nicht schon bekannt, indem man ihn zitiert. Sondern er muss in der aktuellen Situation erlernt und politisch relevant werden. In den aktuellen Krisen werden Demokratie und Menschenrechte, für die sich der Protestantismus in Deutschland historisch erst sehr spät entschieden hat,

als umkämpfte Errungenschaften erfahren, die zivilgesellschaftliche Einmischung, republikanische Militanz, Phantasie und Mut erfordern.

Die „Demokratie als Lebensform“ ist immer gefährdet. Sie muss als einzige staatlich verfasste Gesellschaftsform gelernt werden, und dafür braucht es politische Menschen, wie der Soziologe und Philosoph Oskar Negt immer wieder betont hat (2010, 2016). So könnte man vielleicht, den Theologen Karl Barth leicht variierend, sagen: es geht für christliche Bürgerinnen und Bürger um „politische Existenz heute“. Barth hatte in Anlehnung an den im römischen Weltreich lebenden und kämpfenden Paulus vom „politischen Gottesdienst“ im Alltag gesprochen und damit angesichts der freiheitszerstörenden NS-Diktatur, in der Widerstand Christenpflicht sei (1938), die fünf Jahre zuvor betonte „Theologische Existenz heute“ konkretisiert. Theologische Ethik ist herausgefordert, hier mitzudenken und zu klären, mit welchen theoretischen und praktischen Ressourcen das möglich ist.

Sie steht dabei vor drei grundsätzlichen Fragen:

- 1) Was sind die Ursachen der politischen Krisen? Oder: Woher rührt die Destabilisierung durch staatliche und zivilgesellschaftliche Politik?

Der Ökonom Joseph Schumpeter hat in den vierziger Jahren das kapitalistische Prinzip als „schöpferische Zerstörung“ charakterisiert; es ist bis heute in Kraft, nur dass die dazugehörigen Kriege in anderen Regionen als in Europa geführt werden. Angesichts der weitreichenden und sehr schnellen, technologisch verursachten Umbrüche wird jetzt wieder, besonders in Wirtschaftskreisen, von „Disruption“ – Zerstörung gesprochen; diese erfasst nicht nur einige Industrien, sie wirkt weltgesellschaftlich. Dieses ökonomische Modell ist mit Wertorientierungen oder Moralauffassungen unterfüttert, in denen Konkurrenz und Feindschaft gesellschaftlich erfolgreich, legitim und angemessen scheinen. Die ständige Umwälzung der Arbeits- und Lebensverhältnisse und die Reproduktion von Ungleichheit machen Politik gewaltanfällig und oft auch ganz unmöglich. Deshalb kommt die Ethik des Politischen nicht an der Beschäftigung mit der Ökonomie und der von ihr geprägten Moral vorbei.

- 2) Was ist das Politische, was gehört in diesem Begriff hinein?

Ist das Politische, wie der Staatswissenschaftler Carl Schmitt meinte, die Fähigkeit zum Denken in Freund-Feind-Kategorien im Kontext von Interessenkonflikten? Dazu passt ein Verständnis von Macht, das auf die eigene Durchsetzung aus ist; Ziel ist, sie zu akkumulieren. Ebendieses scheint in der national- und zwischenstaatlichen Politik unbefangen und rücksichtslos praktiziert zu werden, z.B. durch den Bruch von internationalen vertraglichen Übereinkünften.

Oder ist das Politische mit Hannah Arendt als der Raum zu verstehen, in dem Menschen miteinander kommunizieren? Macht ist nach ihr die Handlungsfähigkeit, die

nur in diesem freien Zwischenraum entstehen kann; sie braucht Pluralität, während sie vom Einheits- und Identitätsdenken zerstört wird. Auch für diese Perspektive auf das Politische lassen sich zeitgenössische Erfahrungen anführen.

Konzipierte Schmitt für den totalitären und aggressiven Staat, so argumentierte Arendt für eine Zivilgesellschaft freier Menschen; der Begriff des Politischen müsste sich aber auf beides beziehen, und er wäre inhaltlich zu füllen im Zusammenhang mit dem, was hier als zerstörerisches Prinzip, die „Disruption“ gesellschaftlicher Verhältnisse durch die Ökonomie und der Moral der Menschenfeindlichkeit angesprochen wurde.

### 3) Gibt es eine demokratie- und menschenrechtstheoretische Grundlage?

Zweifel stellen sich ein, wenn man mit dem Hamburger Institut für Sozialforschung darüber nachdenkt, dass der theoretische Liberalismus konzeptionell zu schwach für die aktuellen Krisen ist, ja er ist überhaupt zur Bewältigung politischer Konflikte unbrauchbar – analysiert der Politiktheoretiker Frieder Vogelmann. Denn die liberalen Denkmodelle über eine gerechte Gesellschaft grenzen die sozialen Konflikte und Benachteiligten von vornherein aus. Der Autor schreibt:

^^Die durch das Wissen der liberalen politischen Theorie orientierten Subjekte werden dazu erzogen, Politik in einer von Konflikten befreiten Wirklichkeit als die Sphäre vernünftiger Meinungsverschiedenheiten zu betrachten.^^ (2016, S. 89)

Für eine kritische Überprüfung und Revisionen liberaler politischer Theorie muss sich eine protestantische Ethik des Politischen interessieren, identifiziert sie sich doch weitgehend mit Entwürfen aus diesem Spektrum und dem westlichen Demokratiemodell.

In diesem Sinn möchte ich im Folgenden zwei Ansätze vorstellen, die Ethik als liberale Liberalismuskritik betreiben: Joan Tronto und Amartya Sen. Sie stehen für ein Politikverständnis, das eher von der Zivilgesellschaft als vom Staat ausgeht. Ihre Argumente kommen ohne religiöse, gar christliche Referenzen aus, wenngleich sie sich durchaus auf Religion als moralisch und gesellschaftlich wirksamen Faktor beziehen. Ihre politisch-ethischen Entwürfe sind deutlich von gesellschaftlicher Aktivität, aber nicht von der Beteiligung an Politik beratenden Ethikkommissionen geprägt. Sie sind zwar systematisch angelegt, aber keine ausgearbeiteten Theorien politischer Ordnungen, Verfahren und Programme. Beide eröffnen eine Sicht auf die >Ethik des Politischen<, die zugleich politisch relevante Praxis ist. Während Tronto, soweit ich sehe, in der Theologie nicht rezipiert ist (außer in Arbeiten zu einer geschlechterkritischen Sozialethik: Schnabl 2005, Plonz 2011ff), wird Sen seit Jahren viel referiert und sein Werk teils auch als Leittheorie theologischer. bzw. kirchlicher (Sozial-)Ethik zitiert (EKD 2005; Dabrock 2012, Winkler 2016).

Diese Studie ist in mehrfacher Hinsicht als Lernprozess angelegt: die beiden Ansätze werden im Licht des jeweils anderen und in Bezug auf ihre gemeinsame theoriegeschichtliche Referenz gelesen (2-3), die dort gefundenen Impulse und Grenzen ergeben Desiderate für die theoretische Weiterarbeit (4). Im Licht dieser Untersuchung kann ein Verständnis evangelischer Ethik des Politischen umrissen werden, das in der Traditions- und Aneignungsgeschichte der biblischen Schriften und zeitgenössischen Denkangeboten verankert ist (5).

---

## 2. Joan Tronto: Glauben an die Welt verändernde Perspektive des Sorgens

### 2.1 Von der politisch begründeten Care-Ethik zur care-ethisch begründeten Demokratie

Joan Tronto (geb. 1952) ist Professorin für Politikwissenschaften an der University of Minnesota. Sie ist mit ihrem ersten, in mehrere Sprachen übersetztem Buch („Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care“ 1993) international bekannt geworden.

Dieses verortet sich im Kontext gesellschaftlicher Kämpfe um die Einlösung des demokratischen Gleichheitsversprechens, gegen Diskriminierung und um die sozialen Voraussetzungen, die politische Teilhabe ermöglichen bzw. sie verhindern. Ein zentraler Ausschlussmechanismus ist die gesellschaftliche Arbeitsteilung, über die Sorgetätigkeiten an Frauen, aber auch an Schwarze US-Bürger delegiert werden. Diese Arbeitsteilung spiegelt sich Tronto zufolge auch in der politischen Philosophie. Die existenziellen Dinge des Alltags, das mit und füreinander Sorgen und die damit befassten Gruppen kommen in ihr nicht vor, was wiederum die gesellschaftlichen Spaltungen verfestigt. In den alltäglichen Lebensvollzügen, so Tronto, braucht es eine Moral, die das Wohl des Anderen ins Zentrum stellt. Doch im dominanten, auf die Öffentlichkeit bezogenen Gerechtigkeitsdiskurs qualifiziere gerade das Desinteresse und das Unbeteiligt-Sein am Leben der Anderen das moralische Urteil.

Sie schlägt deshalb eine Neukonzeption der Moral vor, die ihren letzten Grund darin hat, dass Menschen immer in Beziehungen leben und darauf auch bleibend angewiesen sind.<sup>1</sup>

Obwohl Tronto mit ihrer Ethik an Erfahrungen und Tätigkeiten des Sorgens anknüpft, die überwiegend Frauen wahrnehmen, grenzt sie sich von der damals populären Idee einer spezifisch weiblichen Fürsorge-Moral ab.<sup>2</sup> Denn eine solche, auf vermeintliche natürliche Eigenschaften abhebende Ethik belasse Frauen politisch in der Sackgasse und ignoriere zudem die Rassendiskriminierung.<sup>3</sup> Tronto geht es dagegen um eine gesamtgesellschaftliche Umorientierung.

Ihre seit den achtziger Jahren vorgetragene Definition lautet:

Sorgen, also

„Care, umfasst alle Gattungsaktivität der Erhaltung, der Fortsetzung und des Reparierens der ‚Welt‘, so dass wir darin so gut wie möglich leben können“ (engl. Orig. vgl. 1993, 103).<sup>4</sup>

Tronto entfaltet diese Gattungsaktivität als einen Prozess, in dem sie vier Phasen unterscheidet. Jeder Phase ordnet sie eine moralische Dimension oder Haltung zu, die sie erörtert und in ihrer politischen Bedeutung reflektiert:

1. caring about -> attentiveness / Sich sorgen um → Aufmerksamkeit
2. caring for -> responsibility / Sorgen für → Verantwortung
3. care giving -> competence / sorgend Handeln → Wissen; Fähigkeiten
4. care receiving -> responsiveness / Sorge empfangen → Entgegenkommen; Antworten

20 Jahre später, unter dem Eindruck der Präsidentschaft von G. Bush jr. und der sozialen Folgen der Finanzkrise von 2008 für die Privathaushalte, sieht die Autorin die Notwendigkeit gekommen, den demokratischen Charakter der Gesellschaft zu erhalten, fortzusetzen und zu reparieren, um es mit den Worten ihrer eben zitierten Care-Definition zu sagen. Sie verfasst das Buch „Caring democracy. Markets, Equality and Justice“ (2013), in dem sie die These entfaltet:

„Not only is democratic care better care, but caring forms of democratic life result in better democracies.“ (155).

Das Buch ist also um eine Doppelbewegung zentriert:

- Care soll zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht werden, um die Demokratie zu stärken.
- Durch die Demokratisierung von Care, also die Beteiligung aller daran und eine demokratiekonforme Gestaltung, soll die Qualität sorgender Bemühungen verbessert werden.<sup>5</sup>

Tronto ergänzt die vier Phasen des Sorgens um eine fünfte, mit der sie den politisch-theoretischen Anspruch ihres Entwurfs unterstreicht. Auch ihr ordnet sie eine moralische Dimension zu:

5. caring with -> plurality, communication, trust and respect: solidarity / Mitsorgen -> Pluralität, Kommunikation, Vertrauen und Respekt: Solidarität.

Konnte man das Werk von 1993 als Teil des gesellschaftlichen Ringens um Emanzipation verstehen, so ist das Buch von 2013 geprägt vom Widerstehen gegen die Herrschaft des Neoliberalismus in Ökonomie, Politik, Gesellschaft (Moral).

Neoliberalismus steht nach Tronto ökonomisch für Marktfundamentalismus und Sozialstaatsfeindlichkeit, anthropologisch für eine individualistische und konkurrenzfixierte Auffassung vom Menschen, politisch für ein Denken, in dem *Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit* zu Funktionen der ökonomischen Wahlfreiheit degeneriert sind. Moralisch schließlich herrschten hier soziale Verantwortungslosigkeit der Privilegierten und deren Missachtung für die Anderen anstatt der Orientierung

am Gemeinwohl. Die Autorin bekräftigt deshalb das liberale Erbe und fordert, die Demokratie zu erneuern, indem sie die bürgerlich-revolutionäre Parole *Freiheit, Gleichheit, Solidarität* aus der Sorge-Perspektive liest.<sup>6</sup>

Die angestrebte radikaldemokratische Transformation setzt nach ihrer Auffassung einen Bewusstseinswandel und die Aktivierung der Bürger als *democratic citizens* voraus. Um die dafür nötigen Tugenden auszubilden, brauche es die Anerkennung menschlicher Verletzlichkeit, Abhängigkeit, ... Bezogenheit und damit auch praktische Erfahrungen und Fähigkeiten zur Empathie und Solidarität...<sup>7</sup>. „Autonomie“ ist demnach eine Errungenschaft, die sich im Rahmen sorgender Beziehungen einstellt.<sup>8</sup> Tronto spricht von „*relational autonomy*“ (2013, 89, mit McLeod, Sherwin).

Politisch begründete Vorschläge zur Gestaltung des Wohlfahrtsstaats erscheinen als Horizont umfassender Bürgerdialoge; auch Trontos Überlegungen zu den *caring institutions* bewegen sich auf dieser Ebene; dem Markt traut sie als Anbieter, Anreger und Verteiler von Sorge-Tätigkeiten in den Bereichen Kindererziehung, Gesundheit, Pflege viel zu, sofern die politische Aufgabe bewältigt wird, das *caring with* oder Solidarität in der Gesellschaft breit zu verankern.

In ihrem Care-Ansatz hat die Politikprofessorin also eine beziehungsorientierte Auffassung der menschlichen Natur, eine Politik- und Ethikkonzeption zusammengeführt.<sup>9</sup> Das sorgende In-Beziehung-Sein der verantwortlichen Subjekte ist der Schlüssel zum guten Leben.

## 2.2 Moral und Ökonomie - Theoriegeschichtliche Aspekte

Die Autorin distanziert sich von der Gerechtigkeitsethik des demokratisch eingefassten Kapitalismus, die von Immanuel Kant (1724-1804) geprägt ist. Sie erinnert hierbei an die schottische Aufklärung (1993). Denn dort kann sie den Übergang von der kontextuellen zur heute dominanten universalistischen Moralkonzeption studieren: Als sich Großbritannien zu einer kosmopolitischen Händlergesellschaft resp. global agierenden Kolonialmacht entwickelte, wurde das Konzept des tugendhaften Bürgers für die Moralphilosophen Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-76), Smith (1723-90) und die gelehrte Publizistik ihrer Zeit zum Problem.<sup>10</sup> Seine moralischen Gefühle, Motive oder auch Sympathie, die auf konkrete soziale Praxen oder zwischenmenschliche Verhältnisse bezogen sind, waren an den Haushalt und die lokale Gemeinde gebunden. Wie aber war moralisches Verhalten so zu begründen und praktizieren, dass auch die räumlich und sozial weit entfernten Menschen im stark erweiterten Gemeinwesen darin eingeschlossen werden? Tronto rekapituliert die Folgen des sozialgeschichtlich verursachten moraltheoretischen Wandels:

1. Es entstehen *erstens* gleichsam zwei verschiedene moralische Subjekte, die in der sozialen Wirklichkeit und im philosophischen Konzept auch zweierlei Ge-

schlechter haben: der weltläufige, vernünftig kalkulierende, seine ökonomischen Interessen verfolgende und politischen Einfluss ausübende *homo oeconomicus* (Mann) und die auf das Haus verwiesene, provinziell, emotional und altruistisch handelnde Frau, die im öffentlichen Leben ohne Einfluss ist.

2. Und es entwickelt sich *zweitens* eine Ethik, in der die Qualität der moralischen Argumente darin besteht, vom Gefühl und konkreten Beziehungen zu abstrahieren und nach allgemeingültigen objektiven Gesetzen der Vernunft zu urteilen.

Auf der Schwelle zwischen kontextueller und universalistischer Ethik steht nach Trontos Lesart Adam Smith.<sup>11</sup> Dieser hatte dem moralisch reflektierenden Subjekt einen fiktiven „unparteiischen Zuschauer“ an die Seite gestellt; der „*impartial moral spectator*“ moderierte gleichsam zwischen dem eigenem Verhalten und den Sympathien der Anderen, auf die Menschen nach Smith immer angewiesen sind. Mit den wachsenden räumlichen Distanzen der britischen Gesellschaft verwandelt sich dieser „Zuschauer“ in eine zunehmend abstrakte Größe.

So spannend Trontos theoriegeschichtlicher Ausflug ist, er bleibt unvollendet. Denn es stellt sich ja die Frage, was aus der weiteren Entwicklung des liberalen Denkers Smith zu lernen ist für die Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus, um die es ihr jetzt geht. Smith wandte sich seinerzeit der Ökonomie zu und seine politisch-ethischen Ansätze verliefen sich.<sup>12</sup> Die Zeitgenossin Tronto hingegen setzt ihre Konzeption der engagierten Sorge an die Stelle, wo im 18. Jh. die Theorie der moralischen Gefühle gestanden hatte und will von da aus das Politische neu denken. Die Moral-Ökonomie-Beziehung und ihre Relevanz für die Ethik des Politischen bleibt weiterhin ungeklärt.

---

### 3. Amartya Sen: Glauben an die Welt verändernde Kraft der Freiheit

Der 1933 in einem Professorenhaushalt in Bengalen (Indien, heute Bangladesch) geborene Ökonom und Philosoph Amartya Sen ist Angehöriger der global tätigen intellektuellen Eliten. Er war Professor für Ökonomie in Cambridge, London, Oxford, Dehli und Harvard und erhielt 1998 den Wirtschaftsnobelpreis für seine Wohlfahrts- und Entwicklungstheorien. Diese sind weltweit einflussreiche Referenzen geworden: bei den Vereinten Nationen,<sup>13</sup> bei zivilgesellschaftlichen Organisationen, und auch in deutschen Ministerien fungieren sie als Drehbuch für wohlfahrtsstaatliche Konzepte.<sup>14</sup> In Indien ist Sen ein öffentlicher Intellektueller, der sich zu kontroversen Themen wie Frauenrechten oder zum fundamentalistischen Hindu-Nationalismus äußert.

3.1 Von der Unmöglichkeit zur Wirklichkeit sozialer Verständigung:  
oder: vom abstrakten Kalkül des Egoisten (1970er) zum konkreten Miteinander vernünftiger Menschen (2000er Jahre)

Anfangen von seinen frühen ökonomischen Schriften bis zum Entwurf seiner Gerechtigkeitstheorie von 2010<sup>15</sup> lassen sich vier Schwerpunkte in Sens politisch-ethischen Denken benennen.<sup>16</sup>

*Erstens*, die Auseinandersetzung mit ökonomischen Entscheidungstheorien, die sich fast ausschließlich auf das Motiv des individuellen Vorteils beziehen und die bestreiten, dass vernünftige soziale Übereinkünfte möglich sind.<sup>17</sup>

Sen zeigt mathematisch und erfahrungsgestützt, dass Menschen sich aufgrund eines breiteren Motivspektrums entscheiden. Anstatt als eindimensionalen, kalkulierenden und kalkulierbar handelnden *homo oeconomicus* sieht er Menschen als soziale Wesen mit kulturellen Prägungen und Neigungen. Er interessiert sich für die Freiheit, in der sie ihre Handlungsspielräume ausloten und umsetzen.

*Zweitens*, die Auseinandersetzung mit der Bewertung wirtschaftlicher Entwicklung anhand des quantitativen Wachstums.

Sen kritisiert, dass ein steigendes Bruttosozialprodukt keine ausreichende, ja sogar realitätsverzerrende Information über den Wohlstand einer Gesellschaft bietet. Das zeigt sich im Vergleich konkreter Bevölkerungsgruppen in Gesellschaften mit sehr unterschiedlicher Wirtschaftsstruktur und materieller Ausstattung. So liegt z.B. die Lebenserwartung schwarzer männlicher US-Bürger unter der von südindischen. Im Licht solcher Untersuchungen definiert er sozialen Fortschritt als Freiheit konkreter Menschen, ein gutes Leben führen zu können. Hier sollen Wirtschaftstheorien – und Politik ansetzen. Der Ökonom verschiebt die Diskussion von der Idee des freien Marktes als Instrument der Freiheit hin zur Idee lebenslanger menschlicher Entwicklung, deren Ziel Freiheit ist.<sup>18</sup> Dieses Ziel wiederum könne einzig über die Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten der Menschen erreicht werden.<sup>19</sup>

*Drittens*, die Auseinandersetzung mit philosophisch-politischen Gerechtigkeitstheorien, die von sozialer Ungerechtigkeit und konkretem Verhalten absehen und daher am selbstgesteckten Anspruch scheitern müssen.

Vor allem kritisiert Sen den einflussreichsten Denker politischer Gerechtigkeit in der zweiten Jahrhunderthälfte, den US-Amerikaner John Rawls, dem er seit jungen Jahren als Schüler und Ko-Dozent verbunden war. Er lehnt sowohl den Anspruch ab, eine Gesellschaft von der Idee vollkommener Gerechtigkeit aus zu entwerfen, als auch den Weg, auf dem Rawls das tut (>transzendentalen Institutionalismus<).

Sen will politische Ethik nicht an formalen Gerechtigkeitsregeln ausrichten, wie sie John Rawls in seinem berühmten Gedankenexperiment ermittelt hatte.<sup>20</sup> Sie soll

vielmehr Ansatz zur Bewältigung von Ungerechtigkeit sein. Lösungen dafür sollen im jeweiligen Kontext in einem fairen und vernünftigen Dialog ermittelt werden, im öffentlichen Vernunftgebrauch. Dafür müssten viele subjektive Perspektiven gehört werden. Demokratische Politik ist in seinem Entwurf vor allem ein andauernder Verhandlungsprozess.

Die so hergestellte komplexe Objektivität ist Sens Schlüssel zu einer gerechten Gesellschaft.

*Viertens*, die Auseinandersetzung mit dem Identitätsdiskurs, der mit Ende der Blockkonfrontation in der unipolaren Weltordnung unter US-Vorherrschaft aufkommt.<sup>21</sup>

Wenn Staaten versuchen, sich entlang einer nationalen oder kulturellen Identität zu formieren, so habe das Ausgrenzung und Gewalt zur Folge.<sup>22</sup> Nach Sens Überzeugung verkennen solche Deutungsmuster, dass in jeder Biografie viele Identitäten zusammenkommen und dass es zur persönlichen Freiheit gehört, diese in einem „friedlichen Multikulturalismus“ zu leben. Nach Vorstellung des Kosmopoliten ist dieser durchaus keine Illusion, sondern selbst kritikfähig gegenüber „Kulturen“ oder „Traditionen“, sofern sie z.B. sexistisch sind.

Zwischenfazit:

Sen transformiert den Liberalismus der nordwestlichen Sphäre gleichsam zu einem besser begründeten und funktionierenden Liberalismus in der globalisierten Welt, indem er den objektiven Informationsgehalt ökonomischer und politisch-ethischer Theorien zu steigern und subjektive Antriebskräfte zu stärken sucht.<sup>23</sup>

Er rückt soziale Ungleichheiten, besonders Armut und Unterdrückung von Frauen, vom Rand ins Zentrum der liberalen Theorie. Er vertraut auf die Wirkung von Freiheit, als persönliches Lebensziel, als Motor des sozialen Fortschritts und im demokratischen Prozess politischer Willensbildung.

### 3.2 Ökonomie und Moral - Theoriegeschichtliche Aspekte

Sen beharrt auf der Bedeutung von nicht zeitgenössischen und nicht universalistisch auftretenden Denkansätzen. Insofern bezieht er sich auf Erfahrungen und moralische Reflexionen, die – trotz dessen globaler Dominanz – außerhalb des westlich-kapitalistischen Weltsystems liegen. Hierzu gehören einerseits Beispiele aus der antiken indischen Moralphilosophie und der politischen Geschichte des Subkontinents. Andererseits ist es das Werk von Adam Smith. Dieser habe sich nicht mit der Definition gerechter Institutionen aufgehalten, sondern sich mit der Beseitigung konkret ermittelter Ungerechtigkeiten befasst, so Sen.<sup>24</sup> Smiths Metapher des „unparteiischen Zuschauers“ spielt hierfür eine zentrale Rolle. Dessen „offene Unparteilichkeit“ sei ein Vorbild, „um Beurteilungen der Gerechtigkeit auf der Grundlage der Anforderungen der Fairness vornehmen zu können“ (2010, 98).

Der „Zuschauer“ ist für Sen die Instanz, die den „Provinzialismus“ des Denkens überwindet und hilft, politisch mit den „Augen der Menschheit“ zu sehen (2010, 153, 157 u.ö.). Er findet daher, dass Smith „ökumenischer“ denkt und der nationalbürgerlich „geschlossenen Unparteilichkeit“ der Sozialvertragskonzeption von John Rawls überlegen sei, in der die Pluralität von Werthaltungen und historischen wie biographischen Erfahrungen in der globalisierten Ökonomie systematisch ausgeschlossen würden.

Sen bezieht sich in seinem Werk umfassend auf den schottischen Aufklärer.<sup>25</sup> Das Menschenbild, die Funktion des Marktes, Faktoren, welche die kollektiven Entscheidungen beeinflussen, die Vorstellung, dass sich gutes Leben als Handeln in und zugunsten von Freiheit auszeichnet, die Überzeugung, dass unterschiedliche Wertauffassungen oder Identitäten gleichberechtigt und in der Öffentlichkeit relevant sind ... – in diesen und weiteren Punkten sieht er sich von ihm inspiriert.

Die Beziehung zwischen Ökonomie und Moral macht Sen für die Ethik des Politischen fruchtbar im Rückgriff auf Adam Smith. Der indische Denker geht also den Schritt, den der Schotte nicht mehr gegangen ist, der aus bis heute nicht geklärten Gründen seine Manuskripte zur Rechtsphilosophie vernichten ließ.

---

#### 4. Impulse und Grenzen der Liberalismuskritik von Tronto und Sen

So verschieden die beiden vorgestellten Entwürfe und ihre fachliche Ausstrahlung auch sind, es lässt sich bei ihnen etwas über die Leistungen und Grenzen der liberalen Ethik des Politischen lernen.

Beide stellen sich aufgrund konkreter, die Lebenslage vieler Menschen betreffender Problemstellungen dem Neoliberalismus entgegen, der die ökonomischen Wissenschaften und die aktuelle Politik beherrscht. Dabei stoßen sie auf die Notwendigkeit einer moraltheoretisch begründeten Kritik, die sie in eine Ethik des Politischen überführen. Die dafür erforderlichen Denkmittel erarbeiten sie sich im Bruch mit den einflussreichen gerechtigkeitsphilosophischen Entwürfen sozialliberaler und marktradikaler Ausrichtung. Sie beziehen sich zurück auf den klassischen Liberalismus aus der historischen Phase, als der moderne Kapitalismus das Zepter übernimmt und die Moral, auch die moralische Kritik der Ökonomie, aus dem Bereich des anerkannt Vernünftigen und politisch Diskursfähigen herausfällt.

Wenngleich sie Adam Smiths Moraltheorie unterschiedlich bewerten, hilft ihnen der schottische Aufklärer dabei, Alternativen zur vermeintlichen Alternativlosigkeit des Neoliberalismus zu denken. Ein Votum von Amartya Sen über Smith führt gewissermaßen sein eigenes und Joan Trontos Anliegen zusammen und sei deshalb hier zitiert:

„He discusses how reasoning, which is at the heart of rationality, has a big role in *preventing us from being consciously self-centered or unconsciously uncaring.*“ (2011, 264, Hervorh. S.P.)<sup>26</sup>

Im unparteiischen Zuschauer finden beide einen Denkansatz, mit dem sie unter den Bedingungen einer offenen und internationalisierten Gesellschaft zwischen moralischem Subjekt und sozialer Struktur vermitteln können. Tronto betont die für den Anderen engagierte Sympathie. Doch sie kritisiert die Unparteilichkeit dieses „Zuschauers“ und sieht ihn als Zwischenschritt auf dem Weg zum sozial desinteressierten „moral point of view“ der transzendental-kritisch ansetzenden Gerechtigkeitsethik. Dieser Standpunkt aber marginalisiere gerade die moralisch relevante Praxis der Sorge für Andere, die sie daraufhin entfaltet. Sen schätzt die Unparteilichkeit des Zuschauers als Voraussetzung dafür, um im Rahmen demokratischer Prozesse in ökumenischer Weite Einverständnis über politische Entscheidungen zu erzielen. Er betont damit die Fähigkeit, auf Distanz zum Eigeninteresse zu gehen, um konkrete Perspektiven vergleichen zu können. Auf dieser Grundlage der Wahrnehmung kulturell situierter Subjektivitäten kann gesellschaftlich vernünftig gehandelt werden.

Beide vertrauen auf die Fähigkeiten der Bürgerinnen und Bürger, die Beschädigungen und Gefährdungen zu überwinden und ein gutes Leben nach ihren Vorstellungen (Freiheit, Glück; Lebensqualität) zu führen. Sie bauen auf einen Wertewandel zugunsten des Gemeinwohls, resp. von sozialem Fortschritt, der in ständigem Dialog unter allseitiger Beteiligung ermittelt und in praktische Vorschläge übersetzt wird. Nach ihren Konzepten erreichen die Menschen Freiheit innerhalb und durch soziale Beziehungen.<sup>27</sup> Dennoch reflektieren Tronto und Sen die Subjekte nur andeutungsweise als politische und gar nicht als Akteure und politische Bewegungen, die in gesellschaftliche, politische und ökonomische Antagonismen, in das Ringen um Hegemonie auf kultureller und ideologischer Ebene involviert sind und als solche in die Verhältnisse eingreifen. Praxen und Ideologien widerstreitender Gruppen der Zivilgesellschaft, Macht- und Ohnmachtdynamiken, auch der staatlichen Apparate und Institutionen, bleiben außen vor. Ihr Politik- und Machtbegriff bleibt jeweils wage.<sup>28</sup>

Wie sich ihr Verständnis ethisch fundierter Politik zu den zerstörerischen Entwicklungen im politischen Raum, zu rechtspopulistischen Bewegungen, nationalistischen und autoritären Regimen, zur Erosion internationaler Übereinkommen und zur eskalierenden kriegerischen Gewalt verhalten und bewahren könnte, muss daher nachdrücklich gefragt werden. Auch diese beiden Liberalen denken harmonisch. Sie schreiben den sozialen Konflikt nicht konstitutiv in Begriff und Ethik des Politischen ein. Sie lassen offen, warum und wie die Missdeutungen bürgerlicher

Freiheit, Gleichheit und Solidarität ihre zerstörerische Macht gewinnen, sie entfalten und behaupten. Und so ist ihre ethisch-politische Argumentation letztlich idealistisch.<sup>29</sup>

Vielleicht darf man es (im Sinn des hier unternommen Lernprozesses) positiv so ausdrücken: Die beiden rücken das *tätige Leben* in den Mittelpunkt: entweder als Sorge um sich und andere oder als Handeln, als Verwirklichung von Fähigkeiten; sie verstehen Menschen im Plural, als soziale und kulturelle Akteure. Sie argumentieren für eine Ethik (des Politischen), die sich auf die Lebenszusammenhänge bezieht (allerdings trotz der Anklänge nicht im Sinn von Arendts Ansatz).

Zugleich muss man negativ festhalten: Sie vernachlässigen Begriff und Wirklichkeit der Arbeit. Sie rezipieren Adam Smith, den moralisch versierten Gründungsvater der Politischen Ökonomie, der von einer Theorie der Arbeitsteilung aus den *Wohlstand der Nationen* als soziale Harmonie bedachte. Sie lassen aber die am Arbeitsbegriff ansetzende Kritik der politischen Ökonomie der von Marx begründeten Theorietradition weitgehend außer Acht. Diese hatte sich der Aufklärung über die Ursachen und Motoren der *Armut der Nationen* und den politischen Herausforderungen sozialer Konflikte verschrieben.

Damit verlieren ihre anthropologischen und demokratietheoretischen Impulse zweifach an Bodenhaftung: zum einen in Bezug auf die ökonomischen Ursachen gewaltfördernder Instabilität, zum anderen in theoriegeschichtlicher Hinsicht. Das eingangs formulierte Desiderat, Ethik des Politischen ökonomisch zu fundieren, bleibt insofern bestehen. Um es zu füllen, wäre es sinnvoll, die Stärken und Schwächen der Smithschen natürlichen Harmonie und der Marxschen gesellschaftlichen Antagonismen (Sozialkritik) im Licht der jeweils anderen Tradition kritisch-konstruktiv zu bedenken.

Trontos und Sens politisch-ethische Ansätze hingegen scheinen zu versuchen, die Verabsolutierung des Ökonomischen gegenüber der Gesellschaft auf dem Feld der Moralphilosophie zu überwinden. Sie arbeiten weniger daran, die kapitalistische Marktökonomie (und ihre Leitwissenschaften) wieder in die Gesellschaft einzubetten, als an einer Rehabilitation der Ethik angesichts der Dominanz des Ökonomischen.

---

## 5. Evangelische Ethik des Politischen: Orientierung am Welt verändernden Handeln Gottes

Die über ihre Liberalismuskritik entwickelten Vorschläge von Joan Tronto, Demokratisierung als *tätige Sorge für sich und andere* anzustreben und von Amartya Sen, *Gerechtigkeit als Überwindung von konkreter Ungerechtigkeit* zu erreichen, berühren sich mit zentralen biblisch-theologischen Motiven. Sie bleiben aber auch deutlich hinter dem kritischen, konstruktiven und handlungsorientierten Realismus der biblischen Schriften zurück. In der Bibel sind Auseinandersetzung mit

Herrschaft und sozialen Gegensätzen und Glaube an das weltverändernde Handeln Gottes miteinander verbunden, ja zwei Seiten einer Medaille. Die Ethik tritt nicht an die Stelle der Ökonomiekritik, sondern sie bleibt auf sie bezogen.

Der Glaube Israels formiert sich bekanntlich im Exodus aus dem ökonomisch-politisch-religiösen System der ägyptischen Sklaverei und gewinnt Gestalt in einer einzigartigen Rechtskultur des sozialen Ausgleichs und des Schutzes der Schwachen, ständig begleitet von ihrer (prophetischen) Kritik. Er artikuliert sich epochenübergreifend als Ringen um die historische Erinnerung der Armen und Ausgegrenzten. Dieses erinnernde Durcharbeiten geschieht oft in Form von Gebeten oder Liedern, die Lob, Protest und Hoffnung auf die Umkehrung der politischen und sozialen Verhältnisse vereinen. So etwa im alttestamentlichen Psalm Hannahs und im Magnifikat des Lukas-Evangeliums. Die Schriften bezeugen, dass Gott weltverändernd eingreift, sie vertrauen oder klagen gegebenenfalls ein, dass dies auch in ihrem Leben passiert und suchen die Hindernisse dafür zu ergründen.

Der biblische Gott ist nicht unparteiischer Zuschauer oder politischer Philosoph, der sich auf den „*moral point of view*“ zurückzieht. Sondern er sieht, hört, handelt parteiergreifend gegen das Unrecht und für die Rechtlosen und Verachteten. Das verpflichtet auch die evangelische Ethik des Politischen auf das konkrete Verlangen nach Hilfe und Befreiung. Von hier aus setzt sie an zur Kritik an heutigen politischen Theorien und abstrakten Begriffen von Freiheit.

Das biblische Befreiungsverlangen hat sich als Hoffnung auf Alternativen zu den in der Geschichte Israels konkret erfahrenen imperialen, gewalttätig-repressiven und armutsverschärfenden Systemen entwickelt. Diese Alternativen werden in den Schriften Reich Gottes, Neues Jerusalem, aber auch neuer Himmel und neue Erde genannt. Evangelische Ethik ist befasst mit der Erinnerung und Erwartung dieser Hoffnungen auf Weltveränderungen im Diesseits.

Inhaltlich geht es dabei um die aus der Kritik von zerstörerischen Prozessen entwickelten so genannten Realutopien, es geht um gesellschaftliche Visionen, die in der sogenannten Realpolitik weithin fehlen. Es geht darum, auf mitmenschlich orientierter Praxis zu bestehen, mit deren Hilfe die menschenfeindlich und zerstörerisch strukturierten politischen Umstände überwunden werden.

Auf der von der Bibel herkommenden Linie braucht die evangelische Ethik deshalb ein Ethos, das darauf aus ist, Anderes, Ungesehenes und Unerhörtes wissen zu wollen. Als theoriebildende Tätigkeit ist sie herausgefordert, die alltägliche Praxis der Subjekte, vor allem der um ihren Subjektstatus gebrachten, als ihren Kontext und Horizont in den Blick zu nehmen. Und sie ist zur kritischen Unterscheidung aufgerufen: zwischen Wissenschaft, die – allzu häufig im Habitus des Objektiven – Nichtwissen über soziale Gegensätze und Marginalisierung produziert und mithin erkenntnisvermeidend wirkt und Wissenschaft, die über gesellschaftliche Konflikte und ihre Ursachen aufklärt. Somit lässt sie sich verstehen als kritische und

lernende Theorie, die sich im eschatologischen Projekt der Menschwerdung verortet und beteiligt weiß. Der theologische Auftrag evangelischer Ethik ist, mit dem Ausdruck von Karl Barth, die *qualifizierte Weltlichkeit der Bibel* (1920) zu entziffern, also die Bibel in den Konflikten der Zeit zu lesen und in den zeitgenössischen Konflikten nachzubuchstabieren.

Mit alldem steht sie nicht allein oder gar als bevormundende Instanz in der Welt. Sondern es wird nochmals interessant, was Oskar Negt zur Demokratie als menschenrechtlich orientierter Bildungsaufgabe, zum politischen Menschen und zu den gesellschaftlichen Blockaden dieser Politikfähigkeit sagt. Er knüpft an Hannah Arendts Politikbegriff an, nach dem es um die Fähigkeit geht, miteinander sprechend und handelnd eine Welt zu schaffen, in der die Menschen als Gleiche und Freie leben können.<sup>30</sup>

Das Politische ist demnach nicht etwas vorab Definiertes, das protestantische Ethik moralisch einkleiden könnte; sondern es ist eine unverfügbare Erfahrung, die aus der engagierten Sorge verschiedener Menschen für die Welt entsteht. Daher ist Ethik des Politischen Theoriearbeit, die zwischen Praxis, Subjekten und Konflikten vermittelt, die gegensätzliche, herrschende und widersprechende Moralauffassungen thematisiert und auf Lernprozesse ausgelegt ist. Elemente der reformatorischen Tradition wie Mündigkeit, Bildungsorientierung, Subjektstärkung können dabei aktualisiert und konkret relevant gemacht werden.

Dass die durch Herrschaftsmacht und Gewalt bedrohte Welt ein bewohnbarer Ort für Alle wird, dass Politik danach trachtet, dass Alle darin einen Platz haben, ist Auftrag einer evangelischen Ethik des Politischen, in der die biblischen Erinnerungen, Erwartungen und Alltagserfahrungen präsent sind. Im Licht des biblischen Realismus, einer aktuellen Kritik der politischen Ökonomie und einer achtsam-engagierten Klärung der sozialen Konflikte der Zeit ist evangelische Ethik zu verstehen als Arbeit an der Utopie mitmenschlicher Praxis. Deren Verwirklichung muss herrschenden Sachzwängen, unkritischem Alltagsdenken und politischem Handeln abgerungen werden. Das alles spricht dafür, sie nicht in religiös, national oder kulturell verengten Sichtweisen zu verstehen, sondern als Lernprozess im Rahmen der weltweiten und weltanschaulich vielfältigen Ökumene.

---

<sup>1</sup> „I argue that care can serve as both as a moral value and as a basis for the political achievement of a good society“ (1993, 9).

<sup>2</sup> In den achtziger Jahren haben die Veröffentlichungen der Sozialpsychologin Carol Gilligan, die auf geschlechternormative Voreinstellungen von Leittheorien wie Kohlbergs Stufenmodell kritisch antwortete, indem sie anhand von empirischen Studien im US-Kontext geschlechterdifferente moralische Urteilsprozesse heraus hob, ein großes Echo ausgelöst. Die Debatte hat einerseits dazu beigetragen, die Dominanz der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption aufzubrechen, andererseits eine Reihe Autorinnen angeregt, die gesellschaftlichen Gründe und Probleme der Zweigeschlechtlichkeit der Moral zu diskutieren, wobei nicht wenige Rezipientinnen eine Geschlechterdifferenztheorie mit biologistischen oder ontologischen Zügen vertraten.

---

<sup>3</sup> Diese hier nicht weiter zu verfolgende Auseinandersetzung um Chancen und Fallstricke feministischer Theorien angesichts der Machtasymmetrien zwischen „Rassen“ und „Klassen“ spielt in ihrem ersten Buch eine bedeutsame Rolle.

<sup>4</sup> «On the most general level, we suggest that caring be viewed as a *species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ›world‹ so that we can live in it as well as possible*. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web« (Tronto 1993, 101 – zusammen mit Benice Fisher).

<sup>5</sup> „...without a more public conception of care it is impossible to maintain democratic society“ (18). „... caring needs and the ways in which they are met need to be consistent with democratic justice, equality, and freedom for all.“ (23)

<sup>6</sup> “What makes us free, actually, is our capacity to care and to make commitments to what we care about. This is a kind of choice, but it is no choice understood simplistically. It requires action rather than consumption. It requires engagement with others.” (2013, 94).

<sup>7</sup> Vgl. ihren in Deutschland besonders rezipierten Aufsatz *Demokratie als fürsorgliche Praxis*, in dem sie fragt, welche „moralische [...] Persönlichkeit [...] für die Demokratie tauglich ist“ (2000, 35).

<sup>8</sup> “Human autonomy is an achievement, not a starting premise, and it is an achievement that requires many years.” (2013, 125).

<sup>9</sup> “A theory of care that does not include all of these elements – care as an alternative relational account of human nature, as a way to conceive of politics, and as a way to conceive of ethics - is not complete or adequate” {36} ...

<sup>10</sup> „The notion of citizenship remained problematic throughout the eighteenth century...“ (34)

<sup>11</sup> Theory of Moral Sentiments.

<sup>12</sup> Wie verhalten sich Smiths moralphilosophisches und sein ökonomisches Werk zueinander? Macht Smiths Untersuchung über den „Reichtum der Nationen“ ein Angebot, moralische Gefühle im Rahmen einer Wirklichkeitswissenschaft in vernünftiges Handeln zu übersetzen? Oder verstärkt das Grundlagenwerk der politischen Ökonomie das Dilemma des ethischen Subjekts im Übergang von einer merkantilistischen zur kapitalistischen Ökonomie, ein Dilemma, das in der säkularisierten Form des Vorsehungsglaubens an die „unsichtbare Hand des Marktes“ im Neoliberalismus in quasi-religiöser Form wiederersteht?

<sup>13</sup> Seine ökonomischen Arbeiten haben zur Einführung des *Human Development Index* durch die UNDP beigetragen, der vom Pakistani Mahbub ul Hap erarbeitet wurde. Der HDI ist dann noch erweitert worden, z.B. um den Gender Equity Index, aus dem ersichtlich wird, dass materiell und technologisch hochausgestattete Gesellschaften in der Entwicklung durchaus zurückliegen können hinter vermeintlich unentwickelten Ländern. Diese Indizes sind von zivilgesellschaftlichen Organisationen wie *Social Watch Report* aufgegriffen worden.

<sup>14</sup> In der BRD spielt der Capability Approach mittlerweile eine wichtige Rolle: Er ist Referenztheorie in Verbindung mit Lebensverlaufperspektive im ersten Gleichstellungsbericht (2011), im 2. u. 3. Armuts- und Reichtumsbericht (2005/08) und der Bundestags-Enquêtekommision „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft“ (2013).

<sup>15</sup> Hier spricht er selbst bzw. die Übersetzung auch von seiner Arbeit als „Sozialethik“.

<sup>16</sup> Referenzwerke sind ökonomische Schriften der Siebziger und Achtziger Jahre, sowie Bücher: *Ökonomie für den Menschen* (2000), *Die Identitätsfalle* (2007), *Die Idee der Gerechtigkeit* (2010). S.a. Neuhäuser 2013.

<sup>17</sup> Auseinandersetzung mit dem Arrowschen Unmöglichkeitstheorem.

<sup>18</sup> Entsprechend zu Sens Kritik am einfachen und erweiterten Güteransatz (Rawls) sowie am bedürfnistheoretischen Ansatz, den er zwar über Nussbaum auch rezipiert, aber auch kritisch befragt: wie lassen sich Bedürfnisse festlegen?

<sup>19</sup> An Sens Theorie der realisierten Fähigkeiten knüpft auch der UNDP-Entwicklungsindex an, der die quantitative Messung anhand der BSP-Steigerung durch die Indikatoren Lebenserwartung, Bildungsniveau und Lebensstandard/Kaufkraft erweitert.

<sup>20</sup> Rawls hatte ausgeführt, in einer hypothetischen Ursituation zur Vereinbarung eines Gesellschaftsvertrages würden sich die Bürger mit Sicherheit auf zwei allgemeingültige Gerechtigkeitsregeln verständigen und die politischen Institutionen daran ausrichten: gleiche Freiheitsrechte für Alle und die begrenzte Legitimation sozialer Differenzen, sofern sie die Position der am schlechtesten Gestellten verbessern können, wobei generell die Chancengleichheit, Ämter und Positionen zu erreichen gewahrt werden sollte.

---

<sup>21</sup> Seine Kritik richtet sich sowohl gegen Theorien, die den Konflikt von Zivilisationen entlang religiöser Zugehörigkeiten betonen (Huntington) als auch gegen die kommunitaristische Moraltheorie, die sich auf die kulturelle Identität sozialer Gemeinschaften bezieht, was ihr den Vorwurf des Provinzialisismus einbringt.

<sup>22</sup> Sen nennt Beispiele in Indien. Jedoch: er hat keine kritische Erklärung für radikale monolithische Identitätskonzepte, dem sich viele freiwillig zuwenden, so Neuhäuser, der im Duktus des indischen Denkers argumentiert, dass er nach den zum Leben der Vielfalt erforderlichen Fähigkeiten fragen und einseitige Fixierungen auf „Identität“ als Anpassung an strukturelle Zwänge analysieren könnte.

<sup>23</sup> Seine konstruktive Entwicklung resultiert aus der kritischen Analyse der neoliberalen Wirtschaftstheorien und deren Spiegelung in (libertären, gegen die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit / staatliche Wohlfahrts- und Umverteilungs-Politik argumentierenden) Sozialphilosophien etwa von Hayek oder Nozick, die er jeweils auf ihrem Feld argumentativ zurückweist (*Ökonomie für den Menschen*). Analog läuft es in der politischen Ethik (*Idee der Gerechtigkeit*) des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Konzept der offenen Unparteilichkeit, die er aus der Rawls-Kritik entwickelt.

<sup>24</sup> „...Smith did not concentrate on defining ‘just institutions’, but paid extensive attention to the removal of injustice in the lives that people are actually able to lead, influenced by institutions, behaviors, and other factors.“ (Sen 2011, 267, Hervorh. S.P.)

<sup>25</sup> Der Titel seines Vortrags „Uses and Abuses of Adam Smith“, 2011, bringt das zum Ausdruck, in seinen hier hauptsächlich herangezogenen Büchern finden sich viele weitere Verweise.

<sup>26</sup> “There is nothing much in common between Adam Smith and the champions of rational choice theorists...” (a.a.O.).

<sup>27</sup> Ethische Subjekte bei Tronto sind gemeinwohlorientierte Bürger und sogar Arbeiter, bei Sen: am politischen Diskurs beteiligte Verantwortungsträger, Politiker, Experten.

<sup>28</sup> Macht ist bei Sen gar kein Stichwort, bei Tronto finden sich Anklänge, wo es um die Care-Praxis geht. Doch politisch-theoretische Auffassungen von Macht als Herrschaft über Andere auf der von Max Weber kommenden Linie oder der kommunikative Machtbegriff im Gefolge der politischen Philosophie Hannah Arendts, wonach Macht nur im Zusammen Handeln verschiedener Menschen entsteht, spielen eigentlich keine Rolle.

<sup>29</sup> Spätestens hier bricht die Frage nach einem Begriff des Politischen auf, in dem die zwischenmenschliche und öffentliche Interaktion, politische Regulierung, Institutionen, Sozialpolitik, politische Struktur und politisches Projekt und Programmatiken vermittelt wären. Für die Ausarbeitung eines solchen Konzepts geben die hier untersuchten Autoren Anstöße, gerade auch hinsichtlich der Sachprobleme, für die sie sich engagieren, aber ihr Liberalismuskritischer Liberalismus geht auch gerade sozialanalytisch gesehen nicht weit genug. Anders gesagt: Er scheint ignorant gegenüber dem Problem der kulturellen Hegemonie von freiheits- und lebensbedrohlichen Strömungen.

<sup>30</sup> Negt verankert aber, anders als die beiden hier studierten Vertreter liberal-idealer politischer Ethik, seine Überlegungen in der ökonomischen Konjunktur und gesellschaftlichem Konflikt und verknüpft seine langen Praxiserfahrungen in der Bildungsarbeit mit der Denktradition der Kritischen Theorie.