

durch dieses Distanzieren und Verfremden kann das Gewordene als Ergebnis politischer Akte und Entscheidungen erscheinen, und erst dies macht es wieder zu einer – offenen – politischen Frage. Ohne sie zu bevormunden, zeigt diese auf eine unübliche Weise kritische Theorie den politischen Subjekten auf, was sie eigentlich schon wissen, nämlich dass Politik mit ihnen und durch sie hindurch gemacht wird. Aber wie dies zu geschehen hat und welche Rolle die Subjekte selbst dabei spielen, versteht sich nicht von selbst. Die kritische Analyse legt diesen Spielraum frei. Genau darin ist diese Theorie selbst politisch, eine Form Politischer Theorie.

Martin Saar

Frazer, Michael L.. *The Enlightenment of Sympathy. Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press 2010. 237 Seiten. 27,95 €.

*Frazer* widmet sich in seiner lesenwerten Studie aus politiktheoretischer Perspektive einem Forschungsfeld, das bislang vornehmlich von Ideengeschichtlern und Metaethikern bearbeitet worden ist: der britischen Moral Sense-Theorie (MST). Sie fristet in der normativen politischen Theorie ein Schattendasein. Prominent ist die Position von Rawls, der neben Hume auch Smith als Wegbereiter des Utilitarismus (91f.) begreift und ihnen vorwirft, die Rechte Einzelner dem Gesamtwohl aufzuopfern. Eine andere Kritik (die beispielsweise Habermas vertritt) lautet, dass jede auf moralischen Gefühlen basierende Ethik abhängig von einer bestimmten Konzeption des guten Le-

bens sei und damit den ethischen Partikularismus befördere (13). *Frazer* zeigt in überzeugender Weise, dass diese Vorwürfe fehlgehen. Vor allem in den Kapiteln zu Hume, Smith und Herder rekonstruiert er Etappen einer „sentimentalistischen“ Konzeption von Ethik, die erstens unabhängig von metaphysischen Konzeptionen des guten Lebens, folglich autonomiebasiert ist – „Hume’s free-standing sentimentalism“ (40-64) –, zweitens individualistische Lebenspläne anerkennt und rechtlich absichert – „Adam Smith’s liberal sentimentalism“ (89-111) – und drittens die Notwendigkeit transkultureller Verständigung reflektiert – „Herder’s pluralist sentimentalism“ (139-167).

*Frazer* argumentiert, dass Hume die MST von den metaphysischen Voraussetzungen befreit, die sie noch bei Shaftesbury besitzt, für den die moralischen Gefühle die Struktur des wohlgeordneten Kosmos abbilden (28ff.). Das Gute wird nicht durch die Harmonie der Seele mit der Hierarchie der natürlichen Zwecke verwirklicht, sondern durch „reflective stability of the morally developed psyche“ (58). Hume gehe es nicht weniger als Kant um die Entwicklung einer Ethik unter Bedingungen aufgebener Normativität. Folglich charakterisiert *Frazer* die Auseinandersetzung zwischen Sentimentalismus und Rationalismus als „an ongoing debate in the eighteenth century over the nature of reflective autonomy“ (4). Beide Strömungen der Aufklärung wählen allerdings unterschiedliche Metaphern für die Darstellung des moralischen Standpunktes: Rationalisten betonen die Fähigkeit zur (Selbst-) Gesetzgebung, die nach *Frazer* die hierarchische Unterteilung in einen souveränen gebietenden und einen gehor-

chenden Seelenteil impliziert; Sentimentalisten hingegen das Vermögen der „Sympathie“, die durch Perspektivenwechsel die Standpunkte anderer nachvollziehbar macht. Gleichmaßen kognitive wie affektive Momente umfassend, verwirklicht gelingende sympathetische Kommunikation sich in der Harmonisierung der verschiedenen Seelenvermögen und setzt insofern anstelle der Spaltung in Souverän und Untertanen einen „democratic egalitarianism of the soul“ (6) voraus.

Unter Rekurs auf Adam Smith zeigt *Frazer*, dass die MST keineswegs notwendig eine utilitaristische Gerechtigkeitskonzeption vertreten muss. Humes Utilitarismus sei ein Produkt der inkonsequenten Durchführung seines sentimentalistischen Programms (65-88), weil sie die reflexive Stabilität zwischen „happiness“ und „virtue“ zugunsten einer instabilen instrumentalistischen Theorie der Ordnung ersetze (76). Smith bringe einerseits das Grundanliegen der MST wieder zur Geltung, ein Interesse am Tun des sittlich Guten und damit eine intrinsische Motivation zur Gerechtigkeit zu plausibilisieren. Andererseits entwickle er eine „individualist, rights-based, liberal conception of justice“ (90).

Herders Theorie transkulturellen Verstehens durch Einfühlung basiert nach *Frazer* auf Smith' Konzept der Sympathie, die jener als „resource for promoting cross-cultural understanding“ (146) begreife. Sein Ideal der Humanität überwinde den metaphysischen Gedanken einer teleologisch vorgezeichneten Charakterentwicklung und sei „as the product of the empathetic understanding of diverse human cultures and their history“ (163) zu verstehen. Die Anerkennung von Differenz führe bei Herder allerdings nicht in den ethi-

schen Partikularismus, weil das durch klassische Bildung – die Erziehung zur Offenheit gegenüber Andersartigkeit in Vergangenheit und Gegenwart – kultivierte Vermögen der Einfühlung ein „sentiment of fairness and reciprocity“ hervorbringe, „that is capable of being reflectively endorsed by all the radically different branches of the human family“ (154).

Indem *Frazer* Herders Theorie der Einfühlung und sein Bildungsideal der Humanität als „Schlussstein“ der MST präsentiert, durchbricht er gängige ideengeschichtliche Interpretationsmuster, die den Sentimentalismus als genuin „britische“ Schule des ethischen Denkens verstanden haben, die von Shaftesbury bis Hume reicht und allenfalls noch Smith umfasst. Aus kulturgeschichtlicher Perspektive mag das Widerspruch erregen; für die politische Theorie stellt diese Erweiterung einen Gewinn dar. Denn sie veranschaulicht, dass es *Frazer* vorrangig darum geht, die MST als *systematischen* Ansatz in der politischen Ethik stark zu machen. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang sein brillantes Kapitel zu Kant (112-138), in dem er nachweist, dass dieser bis heute relevante Gewährsmann jeder Kritik der Gefühls-ethik in seiner vorkritischen Phase dem Sentimentalismus nahe stand und während weiten Teilen seines Schaffens moralische Autonomie „in a psychologically holistic manner“ (138) konzipierte.

*Frazers* Studie gelingt es in beeindruckender Weise, ideenhistorische, moralphilosophische und politiktheoretische Perspektiven zu verschränken. Lediglich ein Desiderat ist anzumerken, das jedoch weniger als Kritik an der Argumentation denn als Appell gemeint ist, die fruchtbaren Perspektiven

in der folgenden Hinsichten noch weiter auszuziehen. Vor dem Hintergrund seines Bemühens um eine Erweiterung des Sentimentalismus ist es verwunderlich, dass *Frazer* sich nicht intensiver mit Rousseau auseinandersetzt. Er erwähnt Rousseau sporadisch, grenzt dessen Mitleidsethik – unter alleinigem Rekurs auf den Zweiten Diskurs und unter Auslassung der wichtigen Ausführungen im *Émile* (42, 48, 123) – aber etwas einseitig von der MST ab. Demgegenüber könnte man Rousseau geradezu als weiteres Bindeglied zwischen Smith, Kant und Herder begreifen: Smith teilt mit Rousseau, dessen Zweiten Diskurs er rezensiert, den Fokus auf die Einbildungskraft als zentrales moralisches Vermögen, auch wenn sich von seiner dekadenztheoretischen Zeitdiagnose distanziert. Für Kants ethisches Denken nimmt Rousseau eine geradezu katalysatorische Funktion ein: Seine Erziehungstheorie prägt die gegenüber sentimentalistischen Positionen offene Anthropologie, während das Prinzip der Selbstgesetzgebung aus dem „Contrat Social“ Kant nach eigener Aussage „zu Recht gebracht“ und seine kritische Wende vorbereitet hat. Herders post-metaphysisches Bildungsideal wäre ohne Rousseaus Bruch mit der entelechialen Anthropologie und ohne sein Konzept der Perfektibilität nicht denkbar. Kurz: Rousseau erscheint als gemeinsamer Referenzpunkt im diskursiven Bezugsgewebe der „zweiten Generation“ der MST; zugleich könnte eine Analyse seiner ethischen Schriften, vor allem des *Émile*, weitere Bausteine zu einer sentimentalistischen Ethik liefern.

Florian Weber

Greven, Michael Th. *Systemopposition. Kontingenz, Ideologie und Utopie im politischen Denken der 1960er Jahre*. Opladen/Berlin/Farmington Hills. Verlag Barbara Budrich 2011. 301 Seiten. 36 €.

Ausgangspositionen, Rahmen und Ziele seiner Untersuchung bestimmt *Greven* wie folgt:

Erstens gilt ihm das Jahr 1968 nicht als entwicklungsgeschichtliche Zäsur, sondern als „nachträgliche publizistische Konstruktion“, als sinnstiftender politischer „Mythos“ im Sinne Herfried Münklers (9, 18, 35, 49). Historisch „angemessener“ erscheint ihm (19), das Datum mit Leggewie, Etzemüller und anderen zu deuten als „symbolische[n] Kulminationspunkt eines kultur-evolutionären Prozesses“ (Leggewie) während der „Ende der fünfziger Jahre beginnenden ‚langen sechziger Jahre‘“ (Etzemüller). In den Worten – bezogen auf das frühe eigene Engagement bei der „Kampf dem Atomtod“-Kampagne – eines damaligen SDS-Akteurs, Christian Semler (im Buch hartnäckig „Semmler“ buchstabiert: 223, 227, 231/232): „Eigentlich bin ich ein 58er.“

Zweitens, analog zu Karl A. Otto, verneint *Greven* (25) die Existenz eines „Kollektivsubjekts“ Außerparlamentarische Opposition (APO). Stattdessen definiert er die APO als „einen durch verschiedene Akteure vorangetriebenen, prozessförmigen Kommunikationsraum“ (14, 21, 23, 37; Beispiele für plurale Akteure: 24/25). „Fundamentale politische Differenzen“ hinsichtlich Situationsdeutung, Mitteln und Zielen hätten diesen Raum ebenso charakterisiert wie die „anlassbezogene [...] zeitliche Verdichtung und inhaltlich wechselseitige Verstärkung von Protesten“