suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2093

Privatheit

Eine Genealogie

Bearbeitet von
Raymond Geuss, Karin Wördemann

1. Auflage 2013. Taschenbuch. 142 S. Paperback
ISBN 978 3 518 29693 6
Format (B x L): 10,9 x 17,7 cm
Gewicht: 94 g

Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Wissenschaftstheorie > Sozialphilosophie, Politische Philosophie

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Suhrkamp Verlag

Leseprobe

Geuss, Raymond
Privatheit

Eine Genealogie
Aus dem Englischen von Karin Wördemann

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2093
978-3-518-29693-6

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2093

Für die politische Theorie und Praxis ist keine andere Unterscheidung so wichtig wie diejenige zwischen »öffentlich« und »privat«. Gerade heute, wo wir im weltweiten Datenverkehr »Spuren« hinterlassen und unsere Bewegungen im öffentlichen Raum überwacht werden, ist ein Schutz der Privatsphäre durch die Politik unerlässlich. Doch wo verläuft die Grenze zwischen »öffentlich« und »privat«? Lassen sich beide Sphären so problemlos differenzieren, wie wir im Alltag unterstellen? In seinem mitreißend geschriebenen Buch unterzieht Raymond Geuss das alte Begriffspaar privat/öffentlich einer von Nietzsche und Foucault inspirierten Genealogie und kommt zu dem Schluss, dass die Unterscheidung in sich zusammenfällt. Das jedoch hat gravierende Auswirkungen auf die Politik und das politische Denken.

Raymond Geuss ist Professor an der Philosophischen Fakultät der Universität Cambridge.

Raymond Geuss
Privatheit

Eine Genealogie

Aus dem Englischen von
Karin Wördemann

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Public Goods, Private Goods
Erstmals veröffentlicht 2001
bei Princeton University Press
Copyright © 2001 by Princeton University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2093
Erste Auflage 2013
© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002
© Raymond Geuss
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Satz: Memminger MedienCentrum
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29693-6

Inhalt

Vorwort 9
Vorwort zur deutschen Ausgabe 10

Kapitel 1 Einleitung 13
Kapitel 2 Schamlosigkeit und die öffentliche Welt 33
Kapitel 3 Res publica 57
Kapitel 4 Das Spirituelle und das Private 77
Kapitel 5 Liberalismus 96
Kapitel 6 Schluss 124

Literaturverzeichnis 137

Privatheit

Vorwort

Robert Maxwell, damals mein Kollege in Princeton, organisierte 1984 an der School of Architecture (der er als Dean vorstand) eine Konferenz über die »Sphäre des Öffentlichen« und lud mich ein, hierzu einen Vortrag zu halten. Es war das erste Mal, dass ich versuchte, über die Begriffe des Öffentlichen und Privaten sowie ihr Verhältnis zueinander längere Zeit intensiv nachzudenken, und ich bin Robert Maxwell für diese Gelegenheit sehr dankbar. Unglücklicherweise wurde mir meine einzige schriftliche Fassung des Vortragstexts 1986 in Belgrad aus meinem Hotelzimmer gestohlen. Ich war deshalb besonders erfreut, als man mich bat, im September 1999 hier in Cambridge auf einer Konferenz über »Asiatische und westliche Konzeptionen des Öffentlichen und Privaten« zu sprechen, denn es verschaffte mir den Anlass, zu diesem Thema zurückzukehren und einen zweiten Versuch zu wagen. Ich hielt einen Vortrag mit dem Titel »Schamlosigkeit, Spiritualität und das Gemeinwohl«, und das vorliegende Buch ist eine erweiterte Bearbeitung dieses Vortrags. Ich möchte den Organisatoren der Konferenz, dem ›Institute for the Integrated Study of Future Generations‹ (Kyoto), dem Präsidenten des Instituts, Tae-Chang Kim, sowie John Dunn und Ross Harrison für die freundliche Einladung danken. Ich habe aus Diskussionen mit Peter Garnsey über die antike Welt sehr viel lernen können. Garnsey bewahrte mich zudem vor mehreren groben historischen Fehlern. Auch Rüdiger Bittner, Fred Neuhouser, Robert Pippin und Bernard Williams, die die Erstfassung schriftlich kommentierten, bin ich zu Dank verpflichtet. Desgleichen möchte ich einer Reihe von Kollegen und Freunden in Cambridge danken, mit denen ich die in diesem Essay behandelten Themen diskutieren konnte, insbesondere Zeev Emmerich, Hilary Gaskin, Istvan Hont, David Sedley und Quentin Skinner.

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Selbst wenn man mit Adorno einig ist, dass die Philosophie eine ästhetische Dimension haben sollte, ist damit noch längst nicht eindeutig bestimmt, wie man vorgehen sollte. Die zur Auswahl stehenden Stile reichen vom Untertriebenen und Minimalistischen – Platons *Ion* oder Quines »Zwei Dogmen des Empirismus« – bis zum Überladenen oder Barocken – Comtes *Cours de philosophie positive (Abhandlung über die positive Philosophie)* oder Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*. Außerdem scheint mir Wittgensteins Bemerkung, man sollte in der Lage sein, ein ganzes philosophisches Werk zu schreiben, das ausschließlich aus Witzen besteht, eine Empfehlung zu sein, die von Philosophen nur unzureichend gewürdigt worden ist. Es stimmt zwar, dass einige Formen des Humors an tiefsitzende Vorurteile appellieren und sie dadurch verstärken, andererseits ist es aber auch so, dass der ›Witz‹ in Bereiche hineinreicht, die – zu irgendeiner gegebenen Zeit – außerhalb des etablierten Diskursuniversums liegen, und er kann uns auf diese Weise Dinge zugänglich machen, die – zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort – nicht einfach klar ausgesprochen werden können, die aber dennoch wichtig sind. Aus der Tatsache, dass dieses Buch verschiedentlich Anflüge von Humor zeigt, sollten die Leser deshalb nicht schließen, dass es nicht auch beabsichtigt, die Art, wie die Menschen denken und leben, zu verändern.

In der minimalistischen Ästhetik – könnte man sagen – drückt sich eine bestimmte Art von Zuversicht oder Vertrauen aus, die der Autor in seine potentiellen Leser setzt. Demnach sind die Leser so intelligent, dass ihnen *nicht* alles und jedes in langatmigen Einzelheiten ausbuchstabiert werden muss, und sie sind intellektuell aktiv genug, um ihre eigenen Schlüsse zu ziehen. Ein Witz kann ein Dutzend Argu-

mente aufwiegen, denn wenn man einmal den springenden Punkt erkannt hat, braucht man keine weiteren Erklärungen. Die Kehrseite davon ist natürlich eine gewisse auktoriale Eitelkeit: eine stillschweigende Unterstellung, dass die vorgelegte Arbeit aus sich heraus interessant genug ist, um mit der nötigen Sorgfalt gelesen zu werden. Sowohl das Vertrauen als auch die Eitelkeit können natürlich unangebracht sein. Offenkundig sind das jedoch Beschränkungen, die in der Natur der Sache liegen, wenn man versucht, ein kurzes Buch dieser Art zu schreiben. Die Beschränkungen werden vor allem dann sichtbar, wenn ein solches Buch in eine Fremdsprache übertragen werden soll. Witze lassen sich bekanntermaßen nicht besonders gut übersetzen – die deutschen Leser sollten daher keine überzogenen Erwartungen hegen, was die Fassung angeht, die sie nun lesen werden – und die minimalistische Strategie wird nur dann funktionieren, wenn wir ein sehr weites Feld geteilter Annahmen, Denkgewohnheiten, Wertvorstellungen usw. voraussetzen können. Falls diese fehlen, ist der Leser vielleicht nicht imstande, ausgehend von den Stichworten im Text die ergänzenden Assoziationen zu bilden. Es gibt aber auch Faktoren, die für die nötige kulturelle Kontinuität sorgen können. Der Prozess kultureller Homogenisierung war in Europa seit 1945 so ausgeprägt und umfassend, dass es kaum vermessen sein dürfte, anzunehmen, es gebe in Mitteleuropa und den englischsprachigen Regionen der Welt, in denen ich die meiste Zeit gelebt habe, mittlerweile genügend Gemeinsamkeiten in der Lebensform, um meine Absichten im Großen und Ganzen erkennbar werden zu lassen. Sollte das hier nicht gelingen, dann wird dies wohl eher auf meine eigenen Unzulänglichkeiten zurückgehen als auf unverrückbare kulturelle Grenzen.

Um die Rezeption des Buchs in den deutschsprachigen Gebieten zu erleichtern, habe ich es dennoch für richtig gehalten, dem Rat von Prof. Axel Honneth von der Universität

Frankfurt am Main und von Dr. Bernd Stiegler, Wissenschaftslektor des Suhrkamp Verlages, zu folgen und den Originaltext durch zusätzliches Material zu ergänzen. Diese Ergänzungen umfassen die letzte Hälfte der ›Einleitung‹ (wo methodologische Fragen erörtert werden) und den letzten Abschnitt ganz am Ende des Buchs.

Kapitel 1
Einleitung

Benjamin Constant, der zu den Begründern des europäischen Liberalismus gehört, veröffentlichte im Jahr 1814 die Schrift *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*,[1] die sein einflussreichstes Buch über Politik werden sollte. Darin unterschied er scharf zwischen der »privaten Existenz« der Angehörigen einer modernen Gesellschaft und ihrer »öffentlichen Existenz«. Die »private Existenz« bezog sich auf die Familie und den engen Kreis persönlicher Freunde, die Bereiche der individuellen Arbeit und des Konsums sowie auf den Bereich individueller Überzeugungen und Präferenzen; die »öffentliche Existenz«[2] bezeichnete das Handeln in der Welt der Politik. Aus einer Vielzahl historischer, ökonomischer und sozialer Gründe glaubte Constant, die »Privatsphäre« sei in der modernen Welt zur Quelle besonders lebhafter Freuden und zum Ort der Veranschaulichung besonders tiefer und wichtiger menschlicher Werte geworden. In den kleinen selbstverwalteten Stadtstaaten der Antike war die Sphäre der privaten Produktion eintönig und mühselig – ein endloser, zermürbender Kreislauf landwirtschaftlicher Tätigkeit – und die Sphäre der Konsumtion war unterentwickelt. Auf der anderen Seite war die politische Macht der antiken demokratischen Versammlungen praktisch unbeschränkt; im Prinzip konnte eine solche Versammlung alles regeln. Alles private Handeln, darunter sogar Fragen der Art, welche Beschäftigung oder Ehepartner die Bürger wählten, wie sie ihre Kinder erzogen oder was für ein Geschirr auf ihrem Tisch stand, konnte grundsätzlich Gegenstand ernsthafter öffentlicher Prüfung und Kontrolle sein

1 Die zugänglichste moderne Ausgabe dieser Schrift ist abgedruckt in M. Gauchet (Hg.), *De la liberté chez les modernes: Écrits politiques*.

2 Constant, *De la liberté chez les modernes*, S. 184 ff.

und war es auch häufig tatsächlich.[3] Diese Macht wurde zudem von den Bürgern in der Versammlung direkt ausgeübt und führte daher zu einer ausgeprägten Erfahrung von Freude (und Stolz), die jede Freude, die im Privatleben zu finden war, überbot.

Unter diesen Umständen machte es durchaus Sinn für die Individuen, »sich selbst praktisch zu Sklaven der Nation zu machen«,[4] wenn das der Preis dafür war, eine »öffentliche Existenz« zu haben, das heißt, voll und ganz aktiver Bürger zu sein. Staatsbürger einer antiken Demokratie zu sein bedeutete schließlich, unmittelbar eine reale Exekutivgewalt auszuüben, und war eine Vollzeitbeschäftigung.[5] Keine moderne Bevölkerung ist ernsthaft und dauerhaft bereit, ihre private Existenz den Erfordernissen der Politik in der Weise unterzuordnen, wie es die antike Demokratie verlangte, behauptet Constant; denn für moderne Bevölkerungen haben private Güter Vorrang vor den Gütern des öffentlichen Bereichs und sollten diesen Vorrang auch haben. Deshalb ist die »fiktive« Form[6] der Ausübung von Volkssouveränität, die repräsentative Regierung mit begrenzten und bedingten Befugnissen der Einmischung in den Privatbereich der Staatsbürger, für moderne Verhältnisse die geeignete Form. Verglichen mit der direkten und unmittelbaren Machtausübung in der antiken Politik, ist eine derartige Regierungsform »fiktiv«, und sie ist wünschenswert, weil sie den modernen Menschen erlaubt, genügend indirekte Aufsicht über die politische Sphäre zu behalten, um groben Schaden abzuwenden, während sie, was Zeit und Energieaufwand angeht, anspruchslos genug ist, um den Bürgern zu ermöglichen, dass sie ihr Hauptaugenmerk auf das legen, was wirklich wichtig für sie ist – das gute Privatleben nämlich. Con-

3 Ebenda, S. 495.
4 Ebenda, S. 183.
5 Siehe z. B. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome republicaine*.
6 Constant, *De la liberté chez les modernes*, S. 184.

stant glaubte, es sei notwendig, diese Aufspaltung in eine private und eine öffentliche Existenz und den relativen Rang der Werte, die mit jeder dieser beiden Sphären assoziiert sind, zu begreifen. Es sei eine Vorbedingung dafür, die Politik in der modernen Welt zu verstehen.

Zwei Jahrzehnte vor der Veröffentlichung von Constants Buch hatte ein anderer Begründer des Liberalismus, der deutsche Theoretiker von Humboldt, seine radikal antipaternalistische politische Abhandlung, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, geschrieben.[7] Weil die selbständige Tätigkeit und selbstbestimmte Entwicklung der Individuen das höchste menschliche Gut sind und weil der Staat an sich keinen Wert hat, sondern lediglich ein notwendiges Mittel für die individuelle Selbsttätigkeit darstellt, so von Humboldt, ist *jedwede* positive Vorsorge für die individuelle Wohlfahrt von Seiten des Staates, sei sie nun geistiger, moralischer oder materieller Natur, unangebracht, ja, sogar schädlich, weil sie dem individuellen Handeln zuvorkommt. Deshalb solle der Staat seinen Tätigkeitsbereich auf die Aufrechterhaltung der Sicherheit begrenzen und solle es ansonsten seinen Mitgliedern überlassen, mit ihrem Privatleben nach Gutdünken zu verfahren.

Heute würde nicht jeder alle Einzelheiten von Constants Darstellung der Notwendigkeiten moderner Politik oder seine normative Einschätzung ihrer Möglichkeiten akzeptieren wollen. Viele moderne Menschen waren auch versucht, Humboldts naturalistische Lehre vom Ziel menschlichen Lebens durch deontologischere, speziell kantianische Ansichten zu ersetzen, weil sie meinten, diese seien eine stabilere Grundlage für den Antipaternalismus. Wenige würden bei der Begrenzung der Befugnisse des Staates so weit gehen wollen, wie Humboldt es empfahl. Gleichwohl folgt

7 Von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch*, Band 1, S. 56-234.

offenbar ein Großteil des zeitgenössischen Nachdenkens über Politik, insbesondere entschieden »liberale« Formen des Denkens, dem Weg der Tradition, die sich diesen beiden Figuren verdankt. Die Versuchung ist groß, die »private Existenz« (so wie dieser Begriff in Constants historischer Soziologie verstanden wird) mit dem »Privatleben« (in dem quasi-moralischen Sinne, in dem Humboldt diesen Ausdruck benutzt) zur Idee einer politisch und sozial eigenständigen und geschützten Lebenssphäre zu kombinieren, in der jedes Individuum völlig souverän ist und sein sollte,[8] und dieser Sphäre eine öffentliche Welt des Rechts, der Wirtschaft und der Politik gegenüberzustellen.

Die Idee, dass es eine klare Unterscheidung zwischen »öffentlich« und »privat« gibt und dass diese Unterscheidung von großer und dauerhafter philosophischer und politischer Bedeutung ist,[9] macht keine Spezialität einer kleinen Zahl von Philosophen aus, sondern ist sogar in alltäglichen politischen Diskussionen recht verbreitet. Um diese allgemeine Unterscheidung gruppiert sich eine Reihe weiterer Gedanken. So haben manche gedacht, dass sich die bewertenden Vorstellungen, die für den Gebrauch im öffentlichen Bereich angemessen sind, von denen unterscheiden, die im Privatbereich angemessen sind. Was im öffentlichen Bereich als »gut«, »richtig« und »wertvoll« (oder umgekehrt als »schlecht«, »falsch« oder als ein »Ärgernis«) gilt, wird mit ganz anderen Maßstäben beurteilt als das, was in der Privatsphäre »gut« ist. Die Maßstäbe und Verfahren zur Rechtfertigung eines bestimmten Handelns oder Entscheidens und das Publikum, in dessen Augen die Rechtfertigung

8 Mill, *On Liberty*, bes. Kapitel 4. [*Über die Freiheit*, Stuttgart: Reclam 1998, S. 103-128.]

9 In diese Gruppe werden Max Weber, Isaiah Berlin, F. A. von Hayek, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Michael Walzer und jeder andere zeitgenössische Theoretiker oder politische Akteur fallen, der von Mills *Über die Freiheit* ernsthaft beeinflusst worden ist.

überzeugend sein muss, stellt man sich oft verschieden vor, je nachdem ob das, was zur Debatte steht, eine »private« Handlung (der individuelle Einkauf von Lebensmitteln für den eigenen Verzehr zum Beispiel) oder eine öffentliche Handlung ist (die Beschaffung neuer Züge für die städtische U-Bahn oder neuer Unterseeboote für die Marine zum Beispiel). Und schließlich glaubt man oft, es gebe eine Reihe charakteristischer Unterschiede zwischen den Methoden und Mitteln, die legitimerweise eingesetzt werden können: Bei bestimmten Handlungstypen im öffentlichen Bereich können vorschriftsmäßig konstituierte politische Autoritäten direkten physischen Zwang ausüben (Festnahme, Inhaftierung, Exekution usw.) oder solchen Zwang androhen, um die Übereinstimmung mit einer Vorschrift auf eine Art und Weise herbeizuführen, die nicht akzeptabel wäre, wenn sie von Individuen in privaten Zusammenhängen praktiziert werden würde.

Ich möchte hier die These vertreten, dass es nicht *eine* einzige klare Unterscheidung zwischen öffentlich und privat gibt, sondern vielmehr eine Reihe überlappender Gegensätze, und dass der Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten daher nicht die Bedeutung beigemessen werden sollte, die ihr oft zugeschrieben wird. Ich denke, in der Konsequenz sollte sich unter anderem auch die Art, wie wir in verschiedenen öffentlichen und privaten Zusammenhängen über das Gute denken, ändern. Obgleich mein Interesse letztendlich dem Guten gilt, wird sich meine Aufmerksamkeit in einem ersten Schritt auf die Vorstellungen vom Öffentlichen und Privaten richten.

In der heutigen Welt ist es möglicherweise verzeihlich, wenn man annimmt, dass die Unterscheidung zwischen »privat« und »öffentlich« verhältnismäßig unkompliziert ist. Sie betrifft die Formen des Zugangs zu sowie der Kontrolle und des Besitzes von Eigentum oder Information, und zwar vor allem unter dem Aspekt, ob dieser Zugang, die Kontrolle

und der Besitz auf irgendeine Weise eingeschränkt oder begrenzt sind. Öffentliches Eigentum ist Eigentum, von dem man glaubt, dass es der uneingeschränkten Menge aller Menschen einer bestimmten Gesellschaft gemeinsam gehört – oder dem Staat als Vertreter all dieser Menschen; privates Eigentum ist Eigentum, das irgendeiner eingeschränkten Menge von Individuen oder sogar einem Individuum allein gehört, nicht allen gemeinsam. Öffentliche Information ist Information, zu der jedermann Zugang hat (oder haben sollte); private Handlungen sind solche, zu denen nicht jeder kognitiven Zugang hat oder haben sollte. Der Wechsel von einer deskriptiven Fassung (»Information, zu der jedermann Zugang hat«) zu einer normativen Fassung (»Information, zu der jeder Zugang haben sollte«) bringt eine zusätzliche Komplikation, ist aber nicht wirklich verwirrend oder beunruhigend. Schließlich lässt sich dieses Schwanken an vielen politischen Begriffen (Demokratie z. B.) beobachten. Wir wissen natürlich, dass einige Gesellschaften nicht dieselbe Art binärer Unterscheidung gemacht haben, die wir gewohnt sind. So haben die Römer in bestimmten Phasen ihrer Geschichte zwischen öffentlichem, privatem und heiligem Recht (*ius*) sowie öffentlichem, privatem und heiligem Eigentum unterschieden. Doch mit dem Eigentum der Götter haben wir nicht so furchtbar viel zu tun, und außerdem ist dies offenbar auch bloß eine konservative Ausweitung unseres normalen Sprachgebrauchs, die durch die Anerkennung eines andersartigen ontologischen Akteurstypus (eines Gottes) möglich wird. Selbst in der modernen Welt ist »privat« nicht der einzige Gegensatz zu »öffentlich«. So kann man, wenn man an Information denkt, auch »öffentlich« und »geheim« gegenüberstellen, wobei »geheim« die Konnotation trägt, dass das fragliche Stück Wissen bekannt sein sollte und von irgendeinem Akteur vorsätzlich zurückgehalten wird.[10]

10 Vgl. Bok, *Secrets. On the Ethics of Concealment and Revelation*.

»Privat« trägt jedoch die Konnotation von etwas, das kein allgemeines Wissen sein sollte. Man kann »öffentlich« auch in den Gegensatz zu »arkan« bringen. Das »Arkane« im heutigen Sprachgebrauch erlaubt nur einen begrenzten kognitiven Zugang, und zwar nicht deswegen, weil irgendjemand Geheimhaltung betreibt oder weil der Zugang eingeschränkt sein soll, sondern aufgrund seiner Natur.[11] Eine damit verwandte Unterscheidung ist die zwischen »esoterisch« – nur für Mitglieder einer erlesenen Gruppe bestimmt – und »exoterisch« – an Adressaten außerhalb der Gruppe gerichtet. Die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, so wie sie normalerweise verstanden wird, ist nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen dem Sozialen oder Kollektiven und dem Individuellen: Ein Treffen von Freunden ist ein soziales oder kollektives Phänomen, kann aber sehr wohl ein »privater« Anlass sein, und ein Individuum kann eine »öffentliche« Figur sein. Ebenso ist die Unterscheidung nicht identisch mit der zwischen dem Altruistischen und dem Egoistischen: Altruistische oder egoistische Gefühle kann ich in meinen Beziehungen zu privaten Freunden genauso haben wie in der Ausübung eines öffentlichen Amtes. Diese letztgenannten Behauptungen sind eigentlich bekannt und bedürfen hier, nehme ich an, keiner weiteren Erläuterung.

Mein englischer Titel *Public Goods, Private Goods* ist absichtsvoll zweideutig. »*Goods*« kann mehrere Dinge bedeuten. Erstens können damit konkrete Gegenstände bezeichnet sein, die irgendeinen Gebrauchswert haben: Ein Stift, den ich besitze, ist ein privates Gut; eine Brücke, die mit Geldern der Regierung finanziert wurde und allen zur Benutzung offen

11 Vgl. Hölscher, *Öffentlichkeit und Geheimnis*. Ich glaube jedenfalls, dass dies die zeitgenössische Bedeutung ist. In der Vergangenheit konnte *arcanum* natürlich etwas bedeuten, was die privilegierte Information oder das privilegierte Wissen einer begrenzten Gruppe war, wie in »arcana imperii« beispielsweise.

steht, ist ein öffentliches Gut. Zweitens kann der Ausdruck abstrakt aufgefasst werden, in der Bedeutung: »das, was gut ist oder was für gut gehalten wird«. So kann die Tatsache, dass die Straßen sicher und zuverlässig benutzbar sind, ein öffentliches Gut darstellen; dass ich einen angenehmen Abend im Gespräch mit einem Freund verbracht habe, könnte das Beispiel für ein privates Gut darstellen. In keinem dieser Fälle ist das betreffende »Gut« ein Gegenstand. Drittens kann »*goods*« auf »Vorstellungen des Guten« verweisen, und die Adjektive »öffentlich« und »privat« können dann entweder als Äquivalent dessen, was Grammatiker *Genitivus subiectivus* oder aber *Genitivus obiectivus* nennen, ausgelegt werden, das heißt als »eine Vorstellung (unter einer möglichen Vielzahl von Vorstellungen) des Guten, die *von* der Öffentlichkeit unterhalten wird«, oder als »eine Vorstellung (unter einer möglichen Vielzahl von Vorstellungen) dessen, was *für* die Öffentlichkeit gut ist«.

Das Argumentieren ist ein wichtiger Bestandteil von Politik, moralischer Reflexion und des sozialen Lebens überhaupt, und die philosophische Untersuchung der Politik hat sich verständlicherweise auf die technische Analyse der Stringenz und Plausibilität der von Theoretikern vorgebrachten Argumente konzentriert. Die Politik umfasst allerdings noch andere Elemente, die man rhetorisch, motivational oder ideologisch nennen könnte. Wegen ihrer praktischen Bedeutung dürfen diese Elemente nicht vollkommen ignoriert werden. So gibt es beispielsweise rundum gute Argumente, die nicht überzeugend sind; Argumente, die nicht motivieren können, obwohl sie so etwas wie eine Überzeugung tragen; schließlich gibt es Überlegungen, Argumente und Weltanschauungen, die Mitgliedern bestimmter Gruppen zu einem bestimmten Zeitpunkt unwiderstehlich plausibel *erscheinen* (und vielleicht auch motivational bezwingend), obwohl Außenstehende in ihnen nur einen Schleier der Illusion oder theoretische Ad-hoc-Konstruktionen erkennen können.