John Rawls und das Problem der demokratischen Stabilität

Eine Untersuchung zur Theorie und Praxis des politischen Liberalismus

D I S S E R T A T I O N
der Universität St. Gallen,
Hochschule für Wirtschafts-,
Rechts- und Sozialwissenschaften
sowie Internationale Beziehungen (HSG)
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Staatswissenschaften

vorgelegt von

Markus Rutsche

aus dem Vereinigten Königreich und aus Deutschland

Genehmigt auf Antrag der Herren

Prof. Dr. Dr. Roland Kley

und

Prof. Dr. Ralph Weber

Dissertation Nr. 5016

Difo-Druck GmbH, Untersiemau 2020

Die Universität St. Gallen, Hochschule für Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften sowie Internationale Beziehungen (HSG), gestattet hiermit die Drucklegung der vorliegenden Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

St. Gallen, den 03. Juni 2020

Der Rektor:

Prof. Dr. Bernhard Ehrenzeller

Danksagungen

Die vorliegende Untersuchung entstand in den Jahren 2014 bis 2019 als Dissertation an der Universität St. Gallen (HSG). Ein wesentlicher Teil der Niederschrift erfolgte während eines neunmonatigen Forschungsaufenthalts als Visiting Research Fellow an der Hebräischen Universität Jerusalem im Jahr 2018. Für die Gewährung eines großzügigen Mobilitätsstipendiums, das mir diesen Aufenthalt ermöglichte, bin ich dem Schweizerischen Nationalfonds zu anhaltendem Dank verpflichtet.

Neben den mich beheimatenden Institutionen waren es jedoch vor allem prägende Einzelpersonen, die zum Gelingen dieses Dissertationsprojekts beigetragen haben. Hier gebührt mein Dank zuerst meinem Doktorvater, Herrn Professor em. Dr. Dr. Roland Kley. Er hat die Entwicklung der Arbeit von Beginn an mit allergrößtem Wohlwollen und mit vielen hilfreichen Ratschlägen begleitet. Ohne das stete Vertrauen, das er dem Entstehen der Dissertation entgegenbrachte, und ohne die erheblichen Freiheiten, die er mir dabei zu jedem Zeitpunkt einräumte, hätte ich meine Überlegungen nicht in die Form bringen können, die ich mir selbst gewünscht habe. Für die freundliche Übernahme des Koreferats und mehrere instruktive Gespräche danke ich außerdem Herrn Professor Dr. Ralph Weber (Basel). Dass ich die vorliegende Untersuchung auch nach der Emeritierung meines Doktorvaters frei von äußeren Zwängen und in der überaus familiären Atmosphäre der SEPS-HSG abschließen konnte, verdanke ich Herrn Professor Dr. Klaus Dingwerth, an dessen Lehrstuhl ich nach meiner Rückkehr aus Jerusalem ein neues akademisches Zuhause fand. Hierfür – sowie für seine spontane Bereitschaft, als drittes Mitglied meines Dissertationskomitees zu fungieren – sei ihm ganz besonders gedankt.

In Jerusalem hat eine Vielzahl von Förderern, Freunden und Gesprächspartnern dazu beigetragen, dass diese Zeit für mich in wissenschaftlicher und persönlicher Hinsicht außerordentlich bereichernd war. Hier möchte ich zuerst meinen akademischen Gastgeber, Herrn Dr. Yiftah Elazar nennen, aber auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Rothberg International School sowie nicht zuletzt die Schwesternkommunität der Borromäerinnen am Deutschen Hospiz St. Charles. Sie alle haben mir mit ausnahmslos großer Herzlichkeit ihre Türen geöffnet und mich als ihren Gast stets mit offenen Armen empfangen – und auch dafür möchte ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aussprechen. Während der Zeit in Israel habe ich zudem ganz besonders von Gesprächen mit Professor Daniel Attas, Professor David Enoch und Professor David Heyd profitiert. Ihnen allen sei für ihre sehr hilfreichen Kommentare zu meiner Forschungsarbeit herzlich gedankt. Darüber hinaus bedanke ich mich bei Dr. Melanie Mordhorst-Mayer, die mir die Grundzüge der rabbinischen Hermeneutik erklärte, sowie bei Matthias Althöfer,

Tal Amichay, Samuel Hilt und Pierre Lazar. Meinem lieben Freund Günter Zenner aus Haifa danke ich dafür, mich schon vor vielen Jahren mit dem hebräischen Originaltext von Ps 133:1 vertraut gemacht zu haben (in der einzigen Form, die jenen Worten gerecht wird: als Gesang), und für so vieles andere. Möge sein Andenken ein Segen sein.
Während der Jahre in St. Gallen – sei es zunächst an der Dufourstrasse 45 oder später im neuen Gebäude an der Müller-Friedberg-Strasse 6-8 – sind mir verschiedene Personen in der einen oder anderen Weise, und bisweilen vielleicht ohne ihr eigenes Wissen, zu akademischen Mentoren und Vorbildern geworden. Auch bei ihnen möchte ich mich sehr herzlich für ihre Ratschläge, für prägende Gespräche und Nachfragen sowie nicht zuletzt schlicht für ihr gutes Beispiel bedanken: PD Dr. Martin Beckstein, PD Dr. Claudia Franziska Brühwiler, Professor Dr. James Davis, Dr. Julian Eckl, Dr. Anita Horn sowie Professor Dr. Mathias Lindenau (FHS St. Gallen). In ganz unterschiedlicher Form haben außerdem Professor Sylvia Burrow (Cape Breton), Professor Michael Freeden (Nottingham/Oxford), Professor David A. Reidy (Tennessee) und apl. Professor Dr. Dr. Jörg Tremmel (Tübingen) zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen.
Aus der Reihe an Mitstreiterinnen und Mitstreitern in St. Gallen ist es mir ein Anliegen, die Rolle von Vanessa Jansche – meiner engsten Verbündeten an der HSG – besonders hervorzuheben. Was ich ihr und ihrer Freundschaft für die Ausarbeitung dieser Untersuchung verdanke, lässt sich nur schwer in Worte fassen. Danken möchte ich zudem Dr. Annatina Aerne, Wesley van Drongelen, Dr. Katrin Eggenberger, Roberta Fischli, Dr. Alexander Graef, Simon Herr, Dr. Sandra King-Savic, Simon Pistor und Dr. Sebastian Plappert sowie allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der von mir besuchten Doktorierendenseminare. Gleiches gilt für die Teilnehmenden an der Peer-Mentoring-Retraite in Appenzell im Mai 2016. Sie alle haben auf ihre je eigene Art dazu beigetragen, dass diese Untersuchung schließlich eine Gestalt annahm, mit der ich selbst – aller verbleibenden Unzulänglichkeiten zum Trotz – rundum einverstanden sein konnte.
Ein weiterer Dank – nicht nur für unverbrüchliche Freundschaft, sondern teils auch für ihre sehr ausführlichen Kommentare zu einzelnen Kapiteln und Abschnitten dieser Arbeit – gilt Dr. Clemens Ackermann, George Deffner, Robert Krämer und Frank Simper.
Für die vorbehaltlose Unterstützung, die mir meine Eltern und mein Bruder nicht allein während der Promotionszeit, sondern mein ganzes Leben hindurch gewährt und geschenkt haben, werde ich mich leider niemals ausreichend bedanken können.
Als Letztes soll die Hauptperson gewürdigt werden: eine Gefährtin, deren Anteil an dieser Arbeit sowohl in inhaltlicher wie in moralischer Hinsicht schlechterdings unschätzbar ist. Alice Spätgens hat mir dabei geholfen, das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu verstehen; und ihr warmes Herz und ihr scharfer Verstand haben mich vom

Anfang bis zum Ende dieses Projekts beständig getragen. Sie war es auch, die mir jene Verse von Hannes Wader nähergebracht hat, in denen die Grundhaltung dieser Arbeit – so glaube ich jedenfalls – in ganz unverstellter Form zum Ausdruck kommt:

Und obwohl sich so ein Wunsch wohl kaum
Erfüllen lässt, schützt uns der Traum
Von einer bess'ren Welt, vor der
Resignation – trotz alledem.
[…]
Gewiss, dass auf der Welt kein Übel ewig währt
– trotz alledem.

Ihr – und meinen Eltern, Linda und Harald Rutsche – ist diese Arbeit gewidmet: in immerwährender Dankbarkeit.

Markus Rutsche
Rottenburg am Neckar, im Frühling 2020

Zusammenfassung

Die Untersuchung geht der Frage nach, welche Antwort John Rawls auf das Problem gegeben hat, wie ein demokratischer Verfassungsstaat auch unter den Bedingungen eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus dauerhaft Bestand haben kann. Ihr erstes Ziel besteht darin, nachzuvollziehen, wie die Institutionen und Praktiken einer konstitutionellen Demokratie aus Rawls‘ Sicht auf Dauer die freie und ungezwungene Unterstützung ihrer Mitglieder generieren können. Ein zweites Ziel besteht darin, zu erklären, weshalb Rawls sich dieses Themas überhaupt angenommen hat und welche Bedeutung ihm innerhalb seines philosophischen Projekts im Ganzen zukommt. Der Kern der Studie ist dazu einer umfassenden und akribischen Rekonstruktion dessen gewidmet, was Rawls in drei Phasen seiner philosophischen Entwicklung über die Möglichkeit der Stabilität einer gerechten und demokratischen Gesellschaft mitgeteilt hat. Die Interpretation ist durchgehend von der Absicht geleitet, den praktischen, systematischen und deskriptiven Charakter der rawlsschen Theoriebildung ernst zu nehmen, und grenzt sich damit von verbreiteten Deutungsmustern ab.

Im Ergebnis zeigt sie, dass Rawls als ein Denker verstanden werden kann, der von Anfang bis Ende mit einem Problem der demokratischen Stabilität befasst ist, das sich zugleich als der Schlüssel dafür erweist, um die Entwicklung seines Philosophierens im Zeitverlauf verstehen zu können. Eine demokratische Ordnung ist Rawls zufolge in dem Maße stabil, wie ihre grundlegenden Institutionen und diskursiven Praktiken von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert werden, die im Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren stehen kann. Stabilität besteht aus den richtigen Gründen, wenn die Existenz eines übergreifenden Konsenses sichtbar durch eine Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs beglaubigt wird, die auf die Erschaffung und Bewahrung gerechter Institutionen hinwirkt und so die dauerhafte Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes als kongruent mit den Lebensplänen vernünftiger und rationaler Personen ausweist.

Die Interpretation fördert drei Gründe dafür zutage, derentwegen sich für Rawls ein Problem der demokratischen Stabilität überhaupt stellt: Erstens ist er daran interessiert, die Fähigkeit des Bürgers oder der Bürgerin eines demokratischen Verfassungsstaats zu dauerhafter sozialer Kooperation als eine tatsächliche Möglichkeit zu erweisen – eine Möglichkeit, die indes nicht von der Theorie selbst, sondern nur von einer im wirklichen Leben durchexerzierten Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs bestätigt werden kann. Zweitens ist es der politischen Philosophie nach Rawls‘ Verständnis geradezu aufgegeben, sich dem Publikum als ein gedanklicher Rahmen zu präsentieren,

innerhalb dessen sich der Mensch sowohl mit sich selbst als auch mit der Welt zu versöhnen imstande ist. Drittens kann auch die demokratische Selbstbestimmung von Freien und Gleichen aus Rawls‘ Sicht nur dann angemessen zum Ausdruck kommen, wenn es eine Gerechtigkeitskonzeption gibt, die auf Dauer im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehen kann und die somit geeignet ist, in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen als Grundlage einer wechselseitigen Geltendmachung von Ansprüchen zu dienen. Das Stabilitätsproblem erweist sich dabei als der Ort, an dem Rawls zeigt, wie die Theorie des politischen Liberalismus praktisch werden kann.

Die Untersuchung versteht sich als ein Beitrag zu dem recht schmalen Rezeptionsstrang, der der verbreiteten Missachtung des Stabilitätsproblems sowie seiner Bedeutung für die Entwicklung von Rawls‘ Denken im Zeitverlauf etwas entgegensetzen möchte. Darüber hinaus erhebt sie den Anspruch, durch eine umfassende Würdigung des Problems der demokratischen Stabilität zur Überwindung einiger Missverständnisse beizutragen, die sich oftmals aus einer ungenauen Lektüre dessen ergeben, was Rawls selbst eigentlich mitgeteilt hat. Zugleich arbeitet sie heraus, welchen Beitrag das politische Denken von John Rawls zur Selbstverständigung und Verteidigung der liberalen Demokratie leistet.

Summary

This study examines John Rawls's answer to the problem of how a constitutional democracy may remain stable over time even under conditions of religious and moral pluralism. Its first objective is to understand Rawls's argument as to how the institutions and practices of a constitutional democracy can generate the free and unimposed support of its citizens and continue to do so permanently. A second objective is to explain why Rawls attended to this matter in the first place and to determine its significance within his philosophical project as a whole. The core of this study therefore consists of an extensive and rigorous reconstruction of what Rawls, in three stages of his philosophical development, has to say about the possible stability of a just and democratic society. Throughout, the interpretation is guided by an attempt to appreciate the practical, systematic and descriptive character of his theorising; and by doing so, it distances itself from prevalent readings of his work.

Its findings show that Rawls can be interpreted as a thinker who is continuously concerned with a problem of democratic stability; a problem which also turns out to provide the key for grasping the development of his thought over time. According to Rawls, a democratic order is stable to the extent that its basic institutions and discursive practices are regulated by a political conception of justice that is capable of being the focus of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines. Stability holds for the right reasons when the existence of an overlapping consensus is visibly authenticated by a practice of public reasoning that works towards establishing and preserving just institutions, thereby revealing the enduring exercise of a sense of justice to be congruent with the life plans of reasonable and rational persons.

The interpretation brings to light three reasons as to why Rawls even sees a problem of democratic stability in the first place: First of all, he seeks to establish the capacity of democratic citizens to engage in social cooperation over time as an actual possibility – a possibility, however, that cannot be vindicated by the theory itself, but only by a real-life practice of the public use of reason. Second, Rawls subscribes to an understanding of political philosophy according to which it must present itself to the public as a framework of thought in the light of which everyone may reconcile themselves both with their own existence as well as with the world as such. Third, Rawls holds that the democratic autonomy of free and equal citizens can be expressed adequately only when there is a conception of justice capable of being the focus of a durable overlapping consensus and hence suitable to serve as a basis for the mutual raising of claims in discussions of constitutional essentials and basic matters of justice. The problem of stability

thus turns out to be the locus at which Rawls shows how the theory of political liberalism might translate into practice.

The study seeks to contribute to the rather narrow thread of reception that attempts to counterbalance the common disregard for both the problem of stability in Rawls's work as well as its significance for understanding the development of his thought over time. In addition, by engaging in an extensive appraisal of the problem of democratic stability, the study claims to clear up several misconceptions that oftentimes arise from an imprecise reading of what Rawls actually says. At the same time, it maps out how the political thought of John Rawls might contribute to the self-understanding and defence of liberal democracy.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1 Zur Fragestellung und Absicht der Untersuchung 1
2 Anmerkungen zur Vorgehensweise und zum Aufbau 8
3 Politische Theorie und die Erforschung des politischen Denkens: Zur methodologischen Selbstverortung der Untersuchung 19

I John Rawls und das Problem der demokratischen Stabilität: Rezeptionsgeschichtliche und philosophische Grundlagen 31

1 Zum Leben und Werk von John Rawls (1921-2002): Ein Profil 31
2 Zur Textgrundlage der Arbeit: Vom umfassenden zum politischen Liberalismus – und darüber hinaus 37
3 Rawls über das Problem der Stabilität: Ein Literaturbericht 41
3.1 Vorbemerkungen 41
3.2 Rawls über das Stabilitätsproblem: Ein Überblick zur Rezeptionsgeschichte 46
3.3 Wesentliche Einflüsse für den Gang der Interpretation 74
4 Einige Paradigmen der Werkinterpretation 93
4.1 Vorbemerkungen 93
4.2 Der praktische Anspruch: Das Primat der Praxis über die Theorie 94
4.3 Der systematische Anspruch: Die holistisch-kohärenztheoretische Rechtfertigungsmethode 97
4.4 Der deskriptive Anspruch: Die moralisch-kooperative Natur des Menschen 99
4.5 Der Kerngedanke des Stabilitätsarguments: Gründe für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes – eine Vielfalt an Beschreibungen 103

II Die Vorgeschichte des politischen Liberalismus: Eine kurze Skizze des Stabilitätsproblems in *A Theory of Justice* 107

1 ‚Gerechtigkeit als Fairness' und das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft 107
1.1 Einige Grundzüge der Gerechtigkeitskonzeption von 1971 107
1.2 Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft und ihre Bewährung in der Praxis: Zum systematischen Ort der Stabilitätsfrage 111
1.3 Drei Quellen der Instabilität: Isolation, Ungewissheit, Intoleranz 115

2 Die dreistufige Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in *Theory* 118
2.1 Begriffliche Vorklärungen: Einige Beschreibungen des Gerechtigkeitssinnes 118
2.2 Die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes als Indikator für die relative Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption 120
2.3 Das Faktum der Gegenseitigkeit in der menschlichen Moralentwicklung 123
2.4 Einige Bestimmungsfaktoren für die Stärke eines Gerechtigkeitssinnes 126
2.4.1 Selbstachtung statt Selbstverleugnung 127
2.4.2 Einfachheit und Klarheit: Zur Transparenz des Vernünftigen 130

3 Die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes aus umfassenden Gründen: Zur Kongruenz des Guten und des Rechten 133
3.1 Vorbemerkung: Zur Rezeption der rawlsschen These einer Kongruenz des Guten und des Rechten 133
3.2 Die beiden Beweisziele des Kongruenzarguments: Tatsächlichkeit und Maßgeblichkeit einer Übereinstimmung des Guten mit dem Rechten 137
3.3 Kongruenz als Tatsache: Vier Gründe für die faktische Übereinstimmung des Rechten mit dem Guten 139
3.3.1 Die psychologischen Kosten von Täuschung und Heuchelei 141
3.3.2 Der Zusammenhang zwischen gerechtem Handeln und natürlichen Einstellungen 142
3.3.3 Die Teilnahme an einer sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften 144
3.3.4 Die praktische Identität von gerechtem Handeln und der Verwirklichung der eigenen Natur 147
3.4 Kongruenz als Maßgabe: Drei Gründe für die regulative Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes 151
3.4.1 Der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze – im Vergleich zum Utilitarismus 152
3.4.2 Der Zusammenhang zwischen Liebe und Gerechtigkeit 154
3.4.3 Die Kantische Deutung: Zur Unteilbarkeit des Wunsches, die eigene Natur auszudrücken 157
3.5 Fazit: Ein vernünftiger Glaube als das vorläufige Ende der Ungewissheit? ... 161

III Die Wende zum politischen Liberalismus: Zur Revision und Entfaltung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* 164

1 Einige Grundzüge der Liberalismuskonzeption von 1993 164
1.1 Vorbemerkungen zur Textgestalt von *Political Liberalism* 164
1.2 Aufbau, Titel und Grundthese des Buches 168
1.3 Die Methode und das fundamentale Problem von *Political Liberalism*: Zum praktischen Ziel einer Überwindung des „toten Punktes“ 174
1.4 Weiterführende Probleme, Fragen und Zielsetzungen des Werks 180
1.4.1 Das Problem des politischen Liberalismus 180
1.4.2 Philosophische und grundlegende Fragen 181
1.4.3 Die Hauptziele von *Political Liberalism* 186
1.4.4 Zwei weitergehende Fragen 191
1.5 Ein kurzer Überblick zum Argumentationsgang von *Political Liberalism* 194

2 Die Neufassung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism*: Kontext, Genese und Struktur 199
2.1 Stabilität wovon? Zur neuen Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft 200
2.1.1 „… genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze“ 201
2.1.2 „… dass ihre Grundstruktur […] diesen Grundsätzen genügt“ 205
2.1.3 „… einen normal wirksamen Gerechtigkeitssinn“ 211
2.1.4 Zwischenfazit 217
2.2 Das Stabilitätsproblem als zweiter Teil der Darstellung: Zur Beschreibung und Genese im Rahmen des politischen Liberalismus 219
2.2.1 Zwei Schritte in der Darstellung von ‚Gerechtigkeit als Fairness‘: Oder das Anliegen der politischen Philosophie 220
2.2.2 Die beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems 228
2.2.3 Relative oder absolute Stabilität? Der Gerechtigkeitssinn im Argument für den Vorrang der Grundfreiheiten in der achten Vorlesung 241
2.2.4 Zwischenfazit 252
2.3 Drei Quellen der Instabilität: Ungewissheit, Ungerechtigkeit und Unvernunft 254
2.3.1 Das Gewissheitsproblem als Spiegelbild des Reziprozitätskriteriums 255
2.3.2 Die Bewahrung der institutionellen Hintergrundgerechtigkeit und der faire Wert der politischen Freiheiten 261
2.3.3 Unvernünftige umfassende Lehren: Eindämmung oder Umformung? 273
2.3.4 Zwischenfazit 282
2.4 Exkurs: Der Fehler in der Stabilitätsdiskussion von *A Theory of Justice* 286

3 Die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in *Political Liberalism*: Zur Idee einer vernünftigen Moralpsychologie 305
3.1 Die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems: Zur Struktur der Antwort 305
3.2 Drei Voraussetzungen für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes 309
3.2.1 Eine vernünftige Moralpsychologie: Zwischen Theorie und Praxis 310
3.2.2 Normale Bedingungen des menschlichen Lebens 322
3.2.3 Aufwachsen unter gerechten Institutionen: Wege der Idealtheorie 327
3.3 Die Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf den Einzelmenschen 331
3.3.1 Wirkungen auf die Tugenden: Zur Manifestation des Vernünftigen 332
3.3.2 Wirkungen auf die Interessen: Zur Manifestation des Rationalen 345
3.4 Die dritte Fähigkeit des Gerechtigkeitssinnes: Formen des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst 358
3.4.1 Ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu gerechten Institutionen 360
3.4.2 Resilienz gegen Tendenzen zur Ungerechtigkeit: Die Werte des Politischen 365
3.4.3 Gegenseitige Gerechtigkeit 373
3.5 Fazit: Welche Quelle der Instabilität bleibt bestehen? 380

4 Die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes durch öffentlichen Vernunftgebrauch: Zur Idee eines übergreifenden Konsenses 389
4.1 Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems: Zur Struktur der Antwort 389
4.2 Die Eigenschaften eines übergreifenden Konsenses 393
4.2.1 Zwei Hauptaspekte: Vernünftig und freistehend 394
4.2.2 Drei Merkmale: Moralischer Gegenstand, moralische Gründe, Stabilität 398
4.2.3 Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses 402
4.3 Die ersten drei Einwände gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses 409
4.3.1 Ein bloßer ‚modus vivendi'? Die Ideen des Guten und der Wert der Vollständigkeit 409
4.3.2 Skeptizismus oder Gleichgültigkeit? 416
4.3.3 Eine umfassende Lehre als Gegenstand? 422
4.4 Keine Utopie? Vom ‚modus vivendi' zum übergreifenden Konsens 430
4.4.1 Vom ‚modus vivendi' zum Konsens über Verfassungsprinzipien 431
4.4.2 Vom Verfassungskonsens zum Konsens über eine Gerechtigkeitskonzeption 446
4.4.3 Zwischenfazit 460
4.5 Die Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses als Lösung des Gewissheitsproblems: Zur Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs 463
4.5.1 Vorbemerkungen 463
4.5.2 Die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs: Eine (werk-)historische und systematische Skizze 465
4.5.3 Die Thrasher-Vallier-Deutung: Öffentlicher Vernunftgebrauch als Assuranzmechanismus – und die These des politischen Liberalismus 492
4.6 Fazit: Stabilität, soziale Kooperation und öffentlicher Vernunftgebrauch 524

IV Die Nachgeschichte des politischen Liberalismus: Letzte Präzisierungen der Stabilitätsfrage in ausgewählten Spätschriften.....528

1 Was ist und zu welchem Ende studiert man Rawls‘ Spätwerk?.....528
1.1 Vorbemerkungen.....528
1.2 Die Spätschriften von John Rawls: Ein kurzer Überblick zum Textbefund...531

2 Die „Reply to Habermas“: Stabilität, Rechtfertigung und soziale Einheit.....538
2.1 Vorbemerkungen.....538
2.2 „Jeffersons glückliche Erben“? Habermas‘ Kritik am Projekt des politischen Liberalismus – im Lichte des Stabilitätsproblems.....540
2.3 Rawls‘ Erwiderung auf Habermas (I): Stabilität und Rechtfertigung.....550
2.3.1 Es gibt keine philosophischen Experten: Rechtfertigung und übergreifender Konsens 551
2.3.2 Die Idee der Autonomie und das Problem des Unpolitischen.....563
2.3.3 Rawls und Habermas: Zwei „grundsätzliche Unterschiede“ und ihre möglichen Implikationen für das Stabilitätsproblem.....575
2.4 Rawls‘ Erwiderung auf Habermas (II): Die Grundlage sozialer Einheit.....581
2.5 Fazit.....592

3 Das *Restatement*: Stabile Institutionen, stabile Grundsätze und die demokratische Rolle von Bildung und Erziehung.....596
3.1 Vorbemerkungen.....596
3.2 Neue Perspektiven auf das Stabilitätsproblem im *Restatement*.....599
3.2.1 „Property-owning democracy“ und die Bewahrung gerechter Institutionen.....605
3.2.2 Grundsätze im Vergleich: Die relative Stabilität des Differenzprinzips.....620
3.2.3 Die politische Konzeption als Bildungsinstanz: Demokratische Stabilität, Öffentlichkeit und die Rolle der Familie.....638
3.3 Fazit.....646

Epilog.....650

1 Das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus: Eine diskursive Ressource zur Verteidigung des demokratischen Verfassungsstaats?....650
2 Letzte Dinge: Abschließende Reflexionen zum Verhältnis von Theorie und Praxis.....661

Literaturverzeichnis.....668

1 Schriften von John Rawls.....668
2 Sekundärliteratur.....671

> Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit – die sonst wohl mehr im Tun und Lassen, als im Wissen besteht – doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen.
>
> *Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

> Ich möchte betonen, dass eine Theorie der Gerechtigkeit jedenfalls in ihren Anfangsstadien eben dies ist: eine Theorie.
>
> *John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit*

> [Die Werte des Politischen] bestimmen das Grundgerüst des sozialen Lebens – die eigentliche Grundlage unserer Existenz […].
>
> *John Rawls, Politischer Liberalismus*

Einleitung

1 Zur Fragestellung und Absicht der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung ist eine Studie über das politische Denken von John Rawls. Sie geht der Frage nach, welche Antwort der wohl bedeutendste politische Philosoph des 20. Jahrhunderts auf ein drängendes Problem unserer Zeit gegeben hat: das Problem, wie ein demokratischer Verfassungsstaat auch unter den Bedingungen eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus dauerhaft Bestand haben kann, ohne dabei seinen demokratischen Charakter zu verlieren. Ich möchte herausarbeiten, welche begrifflich-konzeptionellen Ressourcen das Werk von John Rawls bereithält, um die praktische Möglichkeit von stabilen demokratischen Institutionen und Praktiken gegen einen häufig aufkeimenden Verdacht zu verteidigen: den Verdacht, dass in einer konstitutionellen Demokratie nicht nur die Beziehung zwischen Regierenden und Regierten, sondern auch die Verhältnisse zwischen den Bürgerinnen und Bürgern untereinander auf lange Sicht „nur durch Macht und Gewalt geregelt werden können“, wie Rawls es selbst formuliert (Rawls, 1998, S. 63). Welche Annahmen gilt es zu treffen und welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit eine halbwegs gerechte und demokratische Ordnung sich diese Vorzüge auch über die Zeit hinweg bewahren kann – und zwar selbst dann, wenn in ihr Kräfte am Werk sein sollten, die (sei es lautstark oder im Verborgenen) daran arbeiten, diese Ordnung zu untergraben und sie durch eine Herrschaft der Intoleranz und der Unterdrückung, kurz: durch das Recht des Stärkeren zu ersetzen?

Diese Fragen sind natürlich in jeder Hinsicht zu vage formuliert und können an dieser Stelle kaum mehr als einen ersten Eindruck von den vielfältigen Problemen vermitteln, mit denen ich mich in dieser Untersuchung auseinandersetzen möchte. Das erste Ziel der vorliegenden Studie besteht vor dem Hintergrund dieser Skizze jedoch darin, Rawls' Argumentation dafür zu verstehen, wie die Institutionen und Praktiken eines demokratischen Verfassungsstaats auch auf Dauer die freie und ungezwungene Unterstützung seiner Bürgerinnen und Bürger generieren können – so dass es dessen demokratische Verfasstheit selbst ist, die sogar unter den Bedingungen einer Vielfalt an disparaten Lebensformen und Interessenlagen über die Zeit hinweg erhalten bleibt.[1] Dazu gehört natürlich auch die Frage, welche Form der Ressourcenverteilung – und unter welchen Bedingungen – mehr als alle anderen der Stabilität einer demokratischen Gesellschaft zuträglich sein mag (vgl. unten Teilabschnitt IV.3.2.2).

Ein zweites und für die Ausrichtung dieser Untersuchung gleichermaßen bestimmendes Ziel besteht darin, zu erklären, weshalb Rawls sich dieses Themas überhaupt angenommen hat und welche Rolle das Problem einer „demokratischen Stabilität" innerhalb seines philosophischen Projekts im Ganzen spielt. Wie schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Studie verrät, ist es zur Annäherung an diese beiden Ziele erforderlich, einen recht langen, teilweise steilen und zerklüfteten Weg auf sich zu nehmen – einen Weg, auf dem viele Teiletappen zu absolvieren sind, die sich erst am Ende und in der Gesamtschau zu dem Panorama zusammenfügen werden, das ich von John Rawls und seiner Theorie der demokratischen Stabilität zu zeichnen beabsichtige.

Um diesen Fragen und Zielen in angemessener Weise zu begegnen, ist der Kern dieser Studie einer systematischen und textgeleiteten Rekonstruktion dessen gewidmet, was Rawls in insgesamt drei Phasen seiner philosophischen Entwicklung über die Möglichkeit der Stabilität einer gerechten und demokratischen Gesellschaft mitgeteilt hat. Wie es die Ziele dieser Arbeit nahelegen, unterscheide ich dabei zu jedem Zeitpunkt zwischen der inhaltlichen Beschreibung, die Rawls diesem Problem gegeben hat – das heißt seinem praktischen Kontext, seiner theoretischen Genese sowie seiner inneren Struktur –, und der Art und Weise der Lösung, mit der er das so gefasste Problem jeweils beizulegen oder zumindest abzumildern beansprucht.

[1] Ich wähle diese etwas umständliche Formulierung, um schon von Anfang an auf einen Grundzug des rawlsschen Stabilitätsbegriffs hinzuweisen: Es geht ihm an keiner Stelle um Stabilität in einem nur konservativen Sinne – so als solle etwa gezeigt werden, wie soziale und politische Institutionen anzulegen wären, um sich gegenüber allfälligen Reformbemühungen als möglichst veränderungsresistent zu erweisen. In aller Vorläufigkeit gesagt, meint Stabilität für Rawls in diesem Zusammenhang etwas anderes: und zwar die Eigenschaft bestimmter Institutionen und Praktiken, sich ihren spezifisch demokratischen Charakter oder ihre Übereinstimmung mit bestimmten Legitimitäts- oder Gerechtigkeitsnormen auch über die Zeit hinweg zu bewahren – unbeschadet aller Veränderungen, zu denen historische und kulturelle Entwicklungen ansonsten Anlass geben mögen.

Darüber hinaus ist bei dieser Rekonstruktion auch der Umstand zu würdigen, dass sich das Problem für Rawls im Laufe der Zeit um eine weitere Dimension zu verschärfen begann: Er erkannte, dass bei seinem Versuch, die Stabilität einer gerechten und demokratischen Gesellschaft als eine praktische Möglichkeit zu erweisen, auch das Faktum eines ‚vernünftigen Pluralismus' in Rechnung zu stellen sein würde. Damit ist, verkürzt gesagt, der Befund gemeint, dass die Mitglieder einer solchen Gesellschaft nicht nur jeweils für sich ganz verschiedene Ziele und Absichten verfolgen werden, sondern dass sie auch einer Fülle an unterschiedlichen Methoden anhängen werden, um über die Legitimität der Ansprüche Dritter zu urteilen (vgl. Rawls, 1998, S. 46, S. 133f.).

Wie aber sollte es möglich sein, dass Personen, die ganz und gar unterschiedliche Auffassungen darüber haben, was im Leben vom Wert ist – Auffassungen, die sich teils nicht miteinander harmonisieren lassen, sondern die nach einer Beurteilung ihres relativen Gewichts verlangen –, dass also solche Personen gemeinsam am Aufbau und an der Bewahrung einer gerechten und demokratischen Gesellschaft mitwirken? Oder anders formuliert: Wie können sie – im Wissen um ihre Verschiedenheit – auch auf Dauer miteinander unter Bedingungen kooperieren, die es im Normalfall erwarten lassen, dass ihnen jeder seine freie Zustimmung erteilen könnte? Und schließlich: Was macht diese philosophische Frage überhaupt zu einer *guten* Frage, zu einer Frage also, die sich mit den Mitteln der Philosophie sinnvoll stellen und in befriedigender Weise beantworten lässt? Die vorliegende Untersuchung stellt den Versuch dar, auf all dies eine Antwort zu geben – und zwar wohlgemerkt nicht meine eigene, sondern die Antwort, die niemand anderes als Rawls selbst in den verschiedenen Stadien seiner philosophischen Entwicklung vertreten und in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht hat.

In diesen einleitenden Bemerkungen gebe ich einen kurzen Überblick darüber, was diese zweifache Aufgabenstellung der Untersuchung überhaupt veranlasst, worin ich ihren spezifischen Forschungsbeitrag sehe, und welche erkenntnisleitenden Grundthesen ich hier nach und nach – mit Blick auf das Ganze – plausibilisieren möchte. Zuvor ist jedoch noch ein kurzer Hinweis angebracht. Nahezu alles von dem, was ich in dieser Einleitung nur andeute, wird zu späteren Gelegenheiten noch in größerer Ausführlichkeit thematisiert werden und dann hoffentlich aus sich selbst heraus klarer werden, als es im Rahmen dieser bloß hinführenden Skizze der Fall sein kann. Ich verzichte daher bewusst darauf, die leitenden Grundbegriffe der Untersuchung bereits an dieser Stelle mit einer expliziten Bestimmung zu versehen; denn ich möchte keine eigenständige Theoriebildung betreiben, sondern stets nur das nachvollziehen, was Rawls selbst in seinen Worten über die Bedingungen der Möglichkeit einer stabilen demokratischen Ordnung vorgedacht hat. Die verschiedenen Ausdrücke, die mir dabei zur ersten Heran-

führung an dieses Problem dienen, sollten daher bis auf Weiteres nur in einem intuitiven und von der Umgangssprache her vertrauten Sinne verstanden werden. Alles, was darüber hinausweist, wird natürlich je nach Bedarf und zu gegebener Zeit noch aufzuhellen sein – aber bis es dahin kommt, sei die Leserin oder der Leser dazu angehalten, das hier verwendete Vokabular zunächst einmal ohne besonderes Gepäck, und mithin in einer rundum konventionellen Bedeutung aufzufassen.

Worin besteht nun aus meiner Sicht überhaupt der Anlass dafür, Rawls' Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems einmal um ihrer selbst willen (und nicht von eigenständigen Theorieinteressen geleitet) in den Blick zu nehmen? Ich nenne drei Punkte. Der erste und ursprüngliche Impuls zu dieser Untersuchung geht auf die Vermutung zurück, dass das Problem der Stabilität einer demokratischen Ordnung den heuristischen Schlüssel dafür darstellt, um den Entwicklungsweg von Rawls' politischem Denken im Zeitverlauf verstehen zu können. Dazu ist zu ergänzen, dass Rawls – wie bereits angedeutet – zu denjenigen ‚Klassikern' der Philosophie gehört, in deren Werk es einen merklichen Bruch, das heißt eine klar erkennbare Wende zwischen einem Vorher und einem Nachher gibt. Bei Rawls liegt dieser Bruch zwischen seinem ersten Hauptwerk *A Theory of Justice* (1971a) und seinem zweiten, dem zwei Jahrzehnte später erschienenen *Political Liberalism* (1993). In der politischen Philosophie besteht bis heute unter den Interpretinnen und Interpreten des rawlsschen Œuvres eine große und unabgeschlossene Debatte darüber, in welchem Verhältnis diese Werke zueinander stehen und ob das zweite gegenüber dem ersten eher eine Ergänzung, eine Abkehr, oder gar ein ganz neues Projekt darstellt.

Rawls selbst hat zu dieser Frage erklärt, dass sich alle Unterschiede zwischen den beiden Werken aus dem Versuch ergäben, „ein ernstes *internes* Problem der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness" zu lösen: und zwar das Problem, dass „die Erklärung der Stabilität im dritten Teil von *A Theory of Justice* nicht mit der Konzeption als ganzer vereinbar" sei (Rawls, 1998, S. 11f.; Herv. M. R.). Die vorliegende Untersuchung setzt bei dem Befund an, dass diese Aussage bislang nicht ausreichend ernst genommen worden ist. Sie versteht sich somit als ein Beitrag zu dem noch recht schmalen Rezeptionsstrang, der der verbreiteten Missachtung des Stabilitätsproblems – und seiner Bedeutung für die Entwicklung von Rawls' Denken im Zeitverlauf – etwas entgegensetzen möchte (vgl. unten Abschnitt I.3.3). Die Studie ist also, mit anderen Worten, zuallererst einmal durch den Eindruck motiviert, dass das Problem der demokratischen Stabilität bei Rawls – mit einigen gewichtigen Ausnahmen – bislang nur unzureichend rezipiert worden ist und es daher sowohl wünschenswert als auch geboten erscheint, diesem Zustand wenigstens versuchsweise Abhilfe zu verschaffen.

Der zweite Anlass für die vorliegende Untersuchung schließt direkt an den ersten an: Er besteht in einer von mir empfundenen Unzufriedenheit darüber, dass sich gerade wegen dieser Missachtung des Stabilitätsproblems und dessen Stellung im Gesamtwerk von John Rawls bis heute eine ganze Reihe von hartnäckigen Vorurteilen gegenüber seiner Theorie halten, die ich – um es von Beginn an in dieser Deutlichkeit zu sagen – in ihrer Mehrzahl schlicht für falsch halte und die nicht selten sogar fast karikaturhafte Züge annehmen (vgl. unten Abschnitt I.3.2.).[2] Dazu gehört der häufig geäußerte Vorwurf, die rawlssche Gerechtigkeitstheorie sei im Übermaß individualistisch, oder auch zu abstrakt und idealisierend, und würde damit ein aktives Desinteresse an der sozialen Praxis sowie an der Möglichkeit ihrer eigenen Verwirklichung an den Tag legen. Ich beginne daher mit der Vermutung, dass eine möglichst umfassende Würdigung des Problems der demokratischen Stabilität in Rawls‘ Werk auch zu einer Überwindung einiger Missverständnisse beitragen könnte, die sich oft aus einer eher lückenhaften und ungenauen Lektüre dessen ergeben, was er selbst eigentlich mitgeteilt hat. Eine Formulierung von Paul Weithman aufgreifend, möchte ich in dieser Arbeit also umgekehrt versuchen, Rawls „beim Wort zu nehmen“ und seine Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems von der Grundahnung her rekonstruieren, dass dieses – wie aus dem obigen Zitat ersichtlich – in der Tat den heuristischen Schlüssel für die Evolution seines politischen Denkens verkörpert (vgl. Weithman, 2010, S. 268).

Als dritten Impuls für das hier ausgebreitete Forschungsprogramm möchte ich ein eher vages und unbestimmtes Gefühl – eine Art Zeitdiagnose – anführen, die in unseren Tagen, wie mir scheint, intuitiv einsichtig ist, ohne dass immer ganz klar wäre, wie sie begrifflich und empirisch zu fassen sein könnte. Ich möchte einfach auf die Beobachtung hinaus, dass in vielen Ländern der westlichen Welt derzeit eine weitreichende und besorgniserregende *Legitimationskrise der Demokratie* zu beobachten ist, die sich vor allem in erstarkenden populistischen und autoritären Tendenzen äußert und für die es gewiss viele Ursachen gibt. Gegenüber solchen Tendenzen hat John Rawls das Geschäft seines Philosophierens immer – auch im Sinne Kants – als das Projekt einer *Verteidigung* betrachtet, und zwar als die Verteidigung eines „vernünftigen Glaubens […] an die Möglichkeit einer gerechten konstitutionellen Ordnung“ (Rawls, 1998, S. 265). Aus meiner Sicht besteht jedoch auch eine Aufgabe von Politischer Theorie – als Geisteswissenschaft verstanden – darin, neben der stets notwendigen Kritik ebenso zur *Tradierung* und *Bewahrung* von diskursiven Ressourcen zur Selbstverständigung derjenigen Gesellschaft beizutragen, in der sie ausgeübt wird. Ich möchte mit dieser Untersu-

[2] Dies trifft in besondere Maße auf die Arbeiten von Raymond Geuss (2003, 2010, 2011) zu, von deren Gestus und Inhalt ich mich hier nahezu durchgängig distanzieren möchte (für eine Artikulation dieser Kritik, der ich nur wenig hinzuzufügen habe, vgl. Weithman, 2010, S. 365f.).

chung daher gleichsam im Vorbeigehen einen Eindruck davon vermitteln, wie die politische Philosophie von John Rawls gewissermaßen die Sprechfähigkeit der Demokratie erhöhen könnte: und zwar indem sie zeigt, dass es sich beim demokratischen Verfassungsstaat um eine historische und kulturelle Errungenschaft handelt, die es um ihrer selbst willen jeden Tag aufs Neue zu verteidigen lohnt.

Welchen Beitrag hoffe ich mit der vorliegenden Untersuchung schließlich zum Fortgang der Wissenschaft zu leisten? Auch hierzu seien wieder drei Punkte angeführt. Erstens soll hier, wie schon angedeutet, durch den Fokus auf häufig vernachlässigte oder übersehene Aspekte von Rawls' Denken einem gewissen Bias etwas entgegengesetzt werden, der sich nach meiner Auffassung sehr oft in die Geschichte einschleicht, die wir über sein philosophisches Projekt zu erzählen und zu hören gewohnt sind. Indem ich eine systematische Rekonstruktion von Rawls' Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems entwickle und dabei die besondere Rolle betone, die dieses Problem aus meiner Sicht auch für ein Verständnis seines philosophischen Anliegens im Ganzen spielt, will ich ein etwas anderes und, wie ich meine, originalgetreueres Bild seines Denkens zeichnen als das, das wir normalerweise zu sehen gewohnt sind.[3]

Zweitens möchte ich behaupten, dass diese Arbeit über ihren alternativen Fokus hinaus auch einige substantiell neue Einsichten zu Rawls entwickelt, die mir – vorsichtig ausgedrückt – in manchen Hinsichten unorthodox erscheinen. Dazu gehört etwa die These, dass es Rawls mit seiner Theorie des politischen Liberalismus um den Erweis der Fähigkeit des Menschen zu dauerhafter sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil geht, aber auch meine hegelianische Lesart der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder die in Teilabschnitt III.4.5.3 entwickelte Neuinterpretation seiner Lösung des sogenannten ‚Gewissheitsproblems', um nur eine Auswahl zu nennen.

Drittens hege ich die Hoffnung, dass die vorliegende Untersuchung in der Akademie, aber vielleicht auch über ihre Grenzen hinaus als ein kleiner Beitrag zur Selbstverständigung der liberalen Demokratie aufgefasst werden könnte; und zwar insofern sie mit Rawls etwas über die Bedingungen mitteilt, unter denen die heutige Form unseres Zusammenlebens einen begründeten Anspruch auf unsere Loyalität hat (vgl. unten Teilabschnitt IV.3.2.1). Ich glaube zuletzt, dass wir von Rawls und seiner Theorie der demokratischen Stabilität etwas Nicht-Triviales darüber lernen können, wer wir selbst – als Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaates – überhaupt sind, und worin zugleich der soziale und historische Kitt besteht, der unsere Gesellschaft – mit Goethe gesprochen – „im Innersten zusammenhält" (vgl. unten Abschnitt IV.2.4).

[3] Auch in dieser Hinsicht weiß sich die vorliegende Studie eng mit der Arbeit von Paul Weithman verbunden (vgl. 2010, S. 4f.).

All diese Fragen, Ziele und Forschungsimpulse finden in den beiden Grundthesen zusammen, die im Titel und Untertitel dieser Arbeit zum Ausdruck kommen und deren Ausformulierung das eigentliche Programm darstellt, das ich mir mit dieser Untersuchung vorgenommen habe. Ich möchte zeigen, dass wir Rawls sinnvoll als einen Denker verstehen können, der von Anfang bis Ende mit einem *Problem der demokratischen Stabilität* befasst ist und dem es stets darum geht, seinem Publikum die praktische Möglichkeit eines stabilen demokratischen Verfassungsstaats nahezulegen: eines fairen und friedlichen Systems der Kooperation zwischen Freien und Gleichen, getragen und umrahmt von gerechten Institutionen, belebt und bewahrt von den Praktiken ihres öffentlichen Vernunftgebrauchs. Das Stabilitätsproblem erweist sich dabei – so die zweite Grundthese – als der Ort, an dem Rawls zeigt, wie die Theorie des politischen Liberalismus zum Vorboten einer neuen Praxis werden kann.

2 Anmerkungen zur Vorgehensweise und zum Aufbau

Welches Vorgehen empfiehlt sich, um das Problem der demokratischen Stabilität bei Rawls – und die verschiedenen Iterationen seiner Lösung – möglichst klar und unverstellt in den Blick zu bekommen? An dieser Stelle soll es noch nicht um methodische Fragestellungen gehen, sondern lediglich darum, den Gang der Untersuchung selbst vorzuzeichnen und dem Leser oder der Leserin somit einen groben Überblick darüber zu verschaffen, was ihn oder sie auf den folgenden Seiten erwartet.

Zum Ende dieser Vorschau gebe ich einige Hinweise darauf, welche Teile der Darlegung für diejenigen von besonderem Interesse sein mögen, die nur den Kern dessen erfassen wollen, was hier ausgebreitet werden soll.[4] Manches von dem, was ich in dieser Untersuchung in etwas größerer Ausführlichkeit herausarbeite, ist in der akademischen Rawls-Rezeption wenigstens in seinen Grundzügen bereits bekannt. Es erscheint mir daher sinnvoll und vertretbar, die Aufmerksamkeit des Lesers oder der Leserin ganz gezielt dorthin zu lenken, wo nach meiner eigenen Einschätzung die wesentlichen Einsichten und – in Ermangelung eines besseren Ausdrucks – die Innovationsleistungen liegen, die ich mir von dem hier vorgelegten Deutungsversuch erhoffe; kurz: dorthin, wo ich selbst die interessantesten Diskussionsbeiträge vermute, die aus dieser Studie hervorgehen könnten. Es wäre jedoch ein Fehler zu meinen, die Ergebnisse dieser Arbeit ließen sich auch im Ganzen auf eine alles umschließende Kurzformel bringen, zu der die hier vorgelegten Einzelstudien gleichsam Schritt für Schritt hinführen würden und die im Epilog lediglich noch auf den Punkt gebracht werden müsste. Der Ertrag dieser Untersuchung liegt vielmehr im Vollzug der Darstellung selbst und somit in nichts geringerem als in der Summe all dessen, was zur Beantwortung ihrer Ausgangsfrage in den folgenden Kapiteln, Abschnitten und Teilabschnitten mitgeteilt werden wird.[5]

Dies gesagt – in welcher Abfolge wird die Untersuchung also im Folgenden vorangehen, und wodurch rechtfertigt sich das hier gewählte Verfahren? Es erscheint der Sache nach angemessen, den systematischen Rekonstruktionen der rawlsschen Primärtexte einen hinführenden Untersuchungsteil voranzustellen, der die rezeptionsgeschicht-

[4] Mit diesem Vorgehen folge ich einer Anregung von Julian Eckl, für die ich ihm sehr dankbar bin.

[5] Ein Wort zu den insgesamt vier Gliederungsebenen, in die sich die vorliegende Untersuchung aus Gründen der Darstellung aufteilt: als „Teile“ der Untersuchung bezeichne ich die mit römischen Ziffern nummerierten Elemente der obersten Gliederungsebene; es folgen – im Format I.1, I.2, II.1, II.2… – die einzelnen „Kapitel“ der Arbeit, die sich ihrerseits wieder in „Abschnitte“ im Format I.1.1, I.1.2… sowie in nachgeordnete „Teilabschnitte“ im Format I.1.1.1, I.1.1.2… untergliedern. Die beiden mit Abstand längsten Teilabschnitte dieser Untersuchung – die Teilabschnitte III.4.5.2 und III.4.5.3 zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs – sind im Interesse einer besseren Lesbarkeit in jeweils sieben „Teilstücke“ gegliedert, die einfach durchgezählt werden und keine eigene Überschrift aufweisen.

lichen und philosophischen Grundlagen für alles Weitere bereiten soll. Im ersten Teil der Untersuchung wird es mir daher nach einer kurzen biografischen Skizze zunächst einmal darum gehen, John Rawls noch ohne größere Begründung erstmals als einen Theoretiker der demokratischen Stabilität zu präsentieren.[6] Der Fokus liegt hier auf dem Zusatz „demokratisch“: Es soll gezeigt werden, dass und in welchem Sinne schlechthin alle von Rawls vorgetragenen Erörterungen zur Stabilitätsfrage sich de facto auf die Institutionen und Praktiken eines demokratischen Verfassungsstaats beziehen; das heißt auf eben jene Staatsform, für die er mit seiner Vorstellung einer ‚wohlgeordneten Gesellschaft‘ nichts geringeres als ein Ideal der Vollkommenheit artikuliert hat – so jedenfalls sein Anspruch (vgl. Rawls, 1998, S. 116). Ich versuche allerdings nicht, in einem starken Sinne zu beweisen, dass es sich tatsächlich so verhält und dass Rawls daher geradewegs mit Notwendigkeit als Demokratietheoretiker gelesen werden müsste; aber ich bemühe mich darum, diesen Gedanken vorab wenigstens plausibel zu machen und dabei vor allem zu begründen, weshalb ich im Titel dieser Untersuchung ausdrücklich von einem Problem der *demokratischen* Stabilität spreche (Kapitel I.1).

Nachdem dies geleistet ist, skizziere und begründe ich kurz die Textauswahl der vorliegenden Untersuchung. Diese zerfällt in drei chronologische Phasen und ist zunächst – etwas schematisch vereinfachend – der ‚Vorgeschichte‘, dann der systematischen Entfaltung, und schließlich der ‚Nachgeschichte‘ des politischen Liberalismus gewidmet (Kapitel I.2). Daran schließt sich ein Literaturbericht an, mit dem ich zwei Ziele verfolge: Zunächst möchte ich im Wege einer größtenteils kritischen Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur herausarbeiten, dass das Problem der Stabilität bei Rawls meines Erachtens in der Politischen Theorie bislang nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit erfahren hat – und wo doch, da in aller Regel in einer Weise, mit der ich inhaltlich nicht übereinstimme. Als Kontrast hierzu schließt sich ein Überblick über den recht schmalen Rezeptionsstrang an, auf den ich mich in weiten Teilen positiv-bejahend beziehe und zu dessen Verbreitung und Fortschreibung diese Untersuchung beitragen möchte. Dabei will ich zumindest in einigen Grundzügen herausstellen, wie die Arbeiten anderer Autorinnen und Autoren die Entwicklung der von mir selbst vorgelegten Interpretation beeinflusst haben (Kapitel I.3).

Den Abschluss dieses ersten Untersuchungsteils bildet eine kurze Skizze über einige interpretationsleitende Paradigmen, denen die Rekonstruktionsarbeit im weiteren Verlauf der Studie folgen wird, und die mir als Richtschnur für die inhaltliche Entwicklung meines Deutungsvorschlags zum Problem der demokratischen Stabilität bei Rawls

[6] Die ausführliche Begründung für diese Zuschreibung besteht in der Untersuchung als Ganzer sowie in all denjenigen Passagen, in denen Rawls‘ Bekenntnis zu einer demokratischen Selbstbeschränkung der Philosophie sowie zum Vorrang der Praxis vor der Theorie thematisiert wird.

dienen sollen (Kapitel I.4). Es sei bereits an dieser Stelle betont, dass diese Paradigmen nicht mit Beweiszielen oder Hypothesen verwechselt werden sollten, deren Angemessenheit ich im Verlauf der Untersuchung explizit zu erhärten versuchen würde. Stattdessen handelt es sich um interpretative Fixpunkte, von denen das Geschäft der systematischen Rekonstruktion lediglich ausgeht und die ihm seine Richtung weisen sollen. Diese Leitprinzipien der Interpretation stellen inhaltliche Zuschreibungen an Rawls dar und teilen etwas darüber mit, worauf er sich nach meiner eigenen Lesart selbst festzulegen gewillt war.

Der zweite Teil dieser Untersuchung eröffnet schließlich die inhaltliche Rekonstruktionsarbeit. Er ist dem Problem der Stabilität in der Form gewidmet, die Rawls ihm in seinem ersten Hauptwerk *A Theory of Justice* gegeben hat – also in der Phase seines Werks, die ich ohne besondere Hintergedanken als ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus bezeichne. Der Untersuchungsteil beginnt mit einer kurzen Vergegenwärtigung der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption von 1971 sowie einer ersten Diskussion der Frage, welchen systematischen Ort das Stabilitätsproblem innerhalb dieses Werks überhaupt einnimmt. Wie sich dort zeigen wird, geht es Rawls stets um die Stabilität einer bestimmten *Gerechtigkeitskonzeption* bzw. – als Maßstab für deren Praktikabilität – um die Stabilität einer bekanntermaßen durch sie regulierten, also ‚wohlgeordneten' Gesellschaft. An dieser Stelle wird auch in einer ersten und nur vorläufigen Annäherung zu fragen sein, wodurch Rawls die Stabilität einer in diesem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft eigentlich gefährdet sieht (Kapitel II.1).

Gemäß der Deutung, auf die ich mich dabei und im weiteren Verlauf der Arbeit festlegen werde, zerfällt Rawls' Antwort auf dieses Problem in sämtlichen Phasen seines Denkens in zwei getrennte Teile: in eine Argumentation für die voraussichtliche *Entwicklung* eines ‚Gerechtigkeitssinnes' – des Wunsches, gerecht im Sinne bestimmter Prinzipien oder einer bestimmten Konzeption zu handeln – sowie in eine Argumentation, die auch die tätige *Ausübung* dieses Gerechtigkeitssinnes gegenüber widerstreitenden Tendenzen als hinreichend begründet, als ‚rational' zu erweisen versucht. Unter sonst gleichen Umständen ist eine wohlgeordnete Gesellschaft bzw. die sie regulierende Gerechtigkeitskonzeption umso stabiler, je eher sie unter ihren Mitgliedern jene Art der Folgebereitschaft weckt und erhält, die in der Entwicklung sowie in der selbstbestimmten und dauerhaften Ausübung des ihr gemäßen Gerechtigkeitssinnes zum Ausdruck kommt. (Die Lösung des Stabilitätsproblems geht in dieser Zweiteilung allerdings nicht vollständig auf.)

An dieses Schema angelehnt, soll im daran anschließenden Kapitel zunächst Rawls' Begründung dafür skizziert werden, dass ein typisches Mitglied einer gemäß

seiner Konzeption wohlgeordneten Gesellschaft im Zuge seines Heranwachsens normalerweise in der Tat den Wunsch entwickeln wird, den Grundsätzen der Gerechtigkeit auch im eigenen Denken und Handeln regelmäßig Folge zu leisten. Da Rawls an dieser Stelle jedoch vor allem an der *relativen* Stabilität seiner eigenen Gerechtigkeitskonzeption interessiert ist, zielt die Argumentation hier zuallererst darauf, nachzuweisen, dass ein solcher Vorgang für seine Konzeption in höherem Maße zu erwarten sein dürfte als für ihre utilitaristische Alternative (Kapitel II.2).

Das daran anschließende Kapitel erörtert die schwierige Frage, welche Erwägungen aus Rawls‘ Sicht nicht nur die ursprüngliche Entwicklung, sondern sodann auch die dauerhafte Ausübung eines solchen Gerechtigkeitssinnes zuerst als Möglichkeit nahelegen und schließlich sogar – unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft – als schlechthin alternativlos ausweisen (Kapitel II.3). Hier wird vor allem seine Argumentation dafür in den Blick kommen, dass die Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes aus Sicht des Mitglieds einer solchen Gesellschaft in einem Verhältnis der *Kongruenz* mit der von ihm verfolgten Konzeption des Guten steht – und zwar derart, dass diese Kongruenz nicht einfach nur ein folgenloses Faktum darstellt, sondern mit geradezu unwiderstehlicher Kraft begegnet und letztlich ausschlaggebend für seine Entscheidung sein wird, den Gerechtigkeitssinn auch in der Tat regelmäßig zur Anwendung zu bringen.

Da diese Überlegungen indes für jedes Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft grosso modo dieselben sein werden und dies auch allgemein bekannt ist, hat niemand einen Grund, die Entwicklung und Ausübung des eigenen Gerechtigkeitssinnes zu verweigern – ja, es wäre sogar nicht nur unvernünftig, sondern nachgerade irrational, dies zu tun. Weil es sich aber so verhält, können sich alle Gesellschaftsmitglieder gegenseitig darauf verlassen, dass alle den von ihnen geforderten Beitrag zur Stabilisierung der Gesellschaft als Ganzer, oder genauer: zur dauerhaften Bewahrung ihrer Wohlgeordnetheit erbringen werden. So lautet in Kurzform der Kern des Arguments, mit dem Rawls zunächst einmal in *Theory* die voraussichtliche Stabilität einer durch seine Prinzipien wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft zu erweisen versucht.

Die Erörterungen in diesem Untersuchungsteil werden, auch das sei hier vorweggenommen, in zweierlei Hinsicht begrenzt sein. Sie werden das Problem der Stabilität in *Theory* streng textimmanent lesen und es so rekonstruieren, wie es sich für Rawls selbst zum Zeitpunkt der Niederschrift dargestellt hat – und das heißt vor allem ohne ein explizites Bewusstsein für die möglichen Fehler und Widersprüche dieser Argumentation, die Rawls selbst erst einige Jahre nach der Veröffentlichung seines Buches zu sehen begann (vgl. Rawls, 1998, S. 31). Darüber hinaus werden die Ausführungen ihrer

systematischen Abgeschlossenheit und Eigenständigkeit zum Trotz einen eher propädeutischen Charakter aufweisen. Obwohl die Überlegungen, um die es in diesem Untersuchungsteil geht, zu den philosophisch anspruchsvollsten und inhaltlich dichtesten Passagen innerhalb des gesamten Werks von John Rawls zählen, sollte bei der Lektüre stets mitbedacht werden, dass ich hier im Grunde nur die ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus erzähle – und damit die Vorgeschichte eines Projekts der Vermittlung zwischen Theorie und Praxis, für das sich das Stabilitätsproblem noch als nachgerade konstitutiv erweisen wird. Diese Vorgeschichte ist gewiss keine Nebensache und auch nicht bloß schmückendes Beiwerk; aber sie steht nicht im Mittelpunkt dieser Untersuchung, sondern bereitet ihn lediglich vor und legt damit den Grundstein für alles, was im weiteren Verlauf der Arbeit noch vertiefend in den Blick geraten wird.

Der dritte Teil dieser Studie bildet das gedankliche Zentrum der Untersuchung – nicht nur der Anordnung, sondern auch der Sache nach. Hier werde ich mich in einiger Ausführlichkeit dem eigentlichen Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus zuwenden: und zwar in der Form, wie Rawls es vor allem (aber nicht nur) in seinem zweiten Hauptwerk *Political Liberalism* artikuliert hat. Weil ich, wie eben angedeutet, der Auffassung bin, dass dieses Problem für den politischen Liberalismus in einer noch zu bestimmenden Weise konstitutiv ist, scheint es mir angezeigt, hier etwas weiter auszuholen. Ich werde daher zunächst die systematische Grundthese des Buches identifizieren und diese These anschließend – im Verbund mit den anderen Problemen, Fragen und Zielen des Werks – sowohl in ihrem inneren Zusammenhang als auch in ihrer Bezogenheit auf die Stabilitätsfrage profilieren. Dabei werde ich auch erstmals die Überlegung entfalten, dass Rawls deshalb zum Stabilitätsproblem geführt wird, weil er die Fähigkeit des Bürgers oder der Bürgerin zu sozialer Kooperation gemäß einem Kriterium der Reziprozität als eine reale Möglichkeit aufweisen möchte (Kapitel III.1).

Von diesem Befund ausgehend, werde ich im anschließenden Kapitel den Kontext, die Genese und die innere Struktur des Stabilitätsproblems herausarbeiten, so wie es sich für Rawls nach meiner Lesart in *Political Liberalism* darstellt – und zwar zunächst noch unter weitgehender Ausklammerung der Frage, wie er dieses Problem auch einer zumindest vorläufigen Lösung zuzuführen gedenkt (Kapitel III.2). Das Kapitel beginnt mit einer ausführlichen Diskussion der Bezugsgröße, an deren Verstetigung Rawls interessiert ist: Was hat es eigentlich damit auf sich, dass es ihm und dem politischen Liberalismus zu jeder Zeit um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu tun ist? Ich betone auch, dass es dabei nicht nur um ein bestimmtes Set an Institutionen geht, sondern ebenso um eine Verstetigung der diskursiven Praktiken, die mit der Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes verbunden sind (Abschnitt III.2.1).

Im Anschluss an diese Erörterung rekonstruiere ich – im Rückgriff auf eine Unterscheidung, die Rawls zwischen politischer Philosophie und (nicht-politischer) Moralphilosophie trifft – die theorieinterne Genese des Stabilitätsproblems und arbeite dessen innere Struktur heraus, die, ähnlich wie schon in *Theory*, in zwei voneinander getrennte Teilfragen zerfällt. Dabei wende ich mich auch kurz der Frage zu, welche Rolle die vermeintlich rudimentäre Diskussion des Stabilitätsproblems in der achten Vorlesung von *Political Liberalism* spielt (Abschnitt III.2.2).

Die Rekonstruktion des Stabilitätsproblems als eines Problems kann jedoch erst dann als abgeschlossen gelten, wenn (in größerer Ausführlichkeit als noch bisher) auch die Frage beantwortet ist, durch welche Quellen der Instabilität der Bestand einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft eigentlich konkret gefährdet ist. Dazu werde ich argumentieren, dass aus Rawls‘ Sicht zwischen den Problemen der Ungewissheit, der Ungerechtigkeit und der Unvernunft systematisch zu unterscheiden ist (Abschnitt III.2.3). Meine weiteren Ausführungen in dieser Studie werden sich vor allem, aber nicht ausschließlich, auf die erstgenannte Quelle der Instabilität beziehen – und somit der schwierigen Frage gewidmet sein, welche Garantien der politische Liberalismus dem einzelnen Bürger oder der einzelnen Bürgerin für die Entwicklung und dauerhafte Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes bereitzustellen imstande ist.

Das Kapitel schließt mit einem Exkurs zu der Frage, worin Rawls selbst mit Blick auf alles bisher Gesagte den Fehler innerhalb seiner Stabilitätsdiskussion in *A Theory of Justice* gesehen haben mag (Abschnitt III.2.4).

Das daran anschließende Kapitel dieses Untersuchungsteils ist, ähnlich wie schon bei der Erörterung von *A Theory of Justice*, einer systematischen Rekonstruktion von Rawls‘ Antwort auf die *erste* Teilfrage des Stabilitätsproblems gewidmet (Kapitel III.3). An dieser Stelle wird es also um die Frage gehen, unter welchen Bedingungen es unter den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft zur Herausbildung eines normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinnes kommen wird (Abschnitt III.3.1). Mich interessiert diese Frage hier allerdings nicht nur von den moralpsychologischen und anderweitigen Voraussetzungen her, mit denen diese Erörterung beginnt (Abschnitt III.3.2). Vielmehr wird mich – aus Gründen, die noch zu erläutern sein werden – auch beschäftigen, wie sich das Aufwachsen in einer solchen Gesellschaft aus Rawls‘ Sicht in den Tugenden und den Interessen des Einzelnen manifestiert (Abschnitt III.3.3).

Zuletzt arbeite ich heraus, wie sich eine derartige Sozialisation aus Sicht des politischen Liberalismus in einer der drei Fähigkeiten niederschlägt, die Rawls mit dem Gerechtigkeitssinn sowie insbesondere mit dem Erwerb der für diesen kennzeichnenden Motivation verbindet: in der Fähigkeit nämlich, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um

ihrer selbst willen […] folgen“ zu wollen (Rawls, 1998, S. 418) (Abschnitt III.3.4). Hier wird auch zu zeigen sein, dass sich die motivationale Kraft eines entwickelten Gerechtigkeitssinnes für Rawls ihrerseits wieder in drei verschiedene Erscheinungsformen ausdifferenziert, deren letzte – der Wunsch nach gegenseitiger Gerechtigkeit – zugleich die Schwelle von der Entwicklung hin zur praktischen Ausübung dieses Wunsches, und mithin von der ersten zur zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems markiert (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Die Erörterungen in diesem Kapitel folgen damit aufs Engste der Struktur, die Rawls selbst mit seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems verbunden hat. Mir ist aber erstaunlicherweise keine andere Darstellung bekannt, die sich meiner Interpretation in Form und Inhalt anschließen würde.

Das auf diese Ausführungen folgende Kapitel stellt das Kernstück der gesamten Untersuchung dar und beschäftigt sich mit Rawls‘ Antwort auf die *zweite* Teilfrage des Stabilitätsproblems (Kapitel III.4). Hier geht es um die Frage, ob eine politische Gerechtigkeitskonzeption zum Fokus eines ‚übergreifenden Konsenses‘ werden kann, so dass – wie ich hinzufügen würde – aus Sicht des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft neben der bloßen Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes auch dessen tätiger Ausübung keine entscheidenden Hindernisse mehr im Wege stehen (Abschnitt III.4.1). Dabei wird zunächst einiges an Begriffsarbeit zu leisten sein, um die Idee eines übergreifenden Konsenses von anderen Stabilitätsformen abzugrenzen und auch die spezifischen Wesensmerkmale dieser Idee in hinreichend klarer Form explizit zu machen (Abschnitt III.4.2). Anschließend gehe ich den ersten drei hypothetischen Einwänden nach, die Rawls gegen die bloße Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses geltend macht, und arbeite heraus, wie er sie mit gelegentlich großer Emphase zu entkräften versucht (Abschnitt III.4.3).

Der nächste Rekonstruktionsschritt besteht darin, die mögliche Entstehung eines übergreifenden Konsenses aus der prekären Stabilität eines *modus vivendi* und über das Zwischenstadium eines so genannten ‚Verfassungskonsenses‘ nachzuzeichnen (Abschnitt III.4.4). Hier verbirgt sich der Kern von Rawls‘ Begründung dafür, warum mit der Idee eines übergreifenden Konsenses auch die Grenzen des praktisch Erreichbaren vorgezeichnet sein sollen – ein „unerreichbarer Punkt im Unendlichen“, wie er es nennt, dem wir uns jedoch im eigenen Denken und Handeln beständig annähern können, um auf diese Weise Schritt für Schritt die These des politischen Liberalismus und sein Ideal eines demokratischen Verfassungsstaats zu verwirklichen (Rawls, 1997a, S. 205).

Mit der Erklärung, warum es sich bei der Idee eines übergreifenden Konsenses und der für sie kennzeichnenden Form der Stabilität nicht um eine bloße Utopie handelt, ist die Rekonstruktion von Rawls‘ Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätspro-

blems allerdings noch nicht abgeschlossen (Abschnitt III.4.5). Vielmehr wird an dieser Stelle auch zu fragen sein, woran ein solcher Konsens denn in der Praxis überhaupt zu erkennen sein könnte. Zugleich stellt sich hier für Rawls die Frage, welche Gewissheit das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft darüber haben mag, dass seine Mitwirkung bei der Etablierung und Aufrechterhaltung eines übergreifenden Konsenses nicht durch das unkooperative und intolerante Fehlverhalten Dritter in ungebührlicher Weise ausgenutzt werden wird und somit letztlich die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit unterminieren könnte.

Die Antwort auf beide Fragen verbirgt sich, wie ich zeigen werde, in der Idee des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs'. Weil die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs der grundlegende Modus ist, durch den sich die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gegenseitig ihrer Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption sowie ihrer Mitwirkung an einem übergreifenden Konsens versichern, steht diese komplizierte Idee ganz am Ende meiner Rekonstruktion des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* und vervollständigt sie. Hier wird zuletzt ein Punkt erreicht sein, an dem mit dem Stabilitätsproblem auch das Schicksal des politischen Liberalismus selbst in Frage steht. Dieses Schicksal entscheidet sich aber nicht etwa an der Autorität und dem argumentativen Geschick des Philosophen, sondern daran, ob und wie gut es uns gelingt, dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch in unserem eigenen Tun und Lassen – in unserem Denken und Handeln als Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – „Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen", um eine Formel aus dem ersten Epigraph dieser Arbeit aufzugreifen (Kant, 1785/1911, S. 405).

Der vierte und letzte Teil der Untersuchung ist schließlich einer Vertiefung des Stabilitätsproblems anhand ausgewählter Schriften aus Rawls' Spätwerk gewidmet. Ich beginne mit einem kurzen inhaltlichen Überblick zu diesem Spätwerk selbst (Kapitel IV.1). Anschließend wende ich mich zunächst der „Reply to Habermas" (1995, dt. 1997a) zu – und damit der berühmten Diskussion, die Rawls im Jahr 1995 auf den Seiten des *Journal of Philosophy* mit Jürgen Habermas führte (Kapitel IV.2).

Nach einer kurzen Vorbemerkung (Abschnitt IV.2.1) beginne ich meine Rekonstruktion mit einem Blick auf die freundschaftliche Kritik, die Habermas spezifisch mit Blick auf das Stabilitätsproblem und die mit ihm verwandten Themen am Projekt des politischen Liberalismus geübt hat (Abschnitt IV.2.2). Ohne diese Kontextualisierung ist es meines Erachtens nicht möglich, die überaus anspruchsvolle Erwiderung nachvollziehen zu können, mit der Rawls auf Habermas' Einwände reagiert hat. Mich interessiert die Debatte zwischen den beiden Denkern jedoch nicht um ihrer selbst willen,

sondern weil ich herausarbeiten möchte, was sich ihr an Präzisierungen und Modifikationen in der Beschreibung und Lösung des Stabilitätsproblems entnehmen lässt.

Dabei wird zuerst die Frage in den Blick kommen, welche Rolle die voraussichtliche Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft für die *Begründetheit* der sie regulierenden Gerechtigkeitskonzeption spielt (Abschnitt IV.2.3). Darüber hinaus wird bei dieser Gelegenheit – und vor allem bei der Diskussion von Rawls' Begriff der politischen Autonomie – endgültig deutlich werden, weshalb ich ihm im Titel dieser Untersuchung ausdrücklich zuschreibe, mit einem Problem der *demokratischen* Stabilität befasst zu sein. Es folgt eine knappe und eher kritische Erörterung der Frage, wie das Problem der Stabilität bei Rawls mit seiner Vorstellung der ‚sozialen Einheit' einer Gesellschaft in einem inneren Zusammenhang steht (Abschnitt IV.2.4).

Als letztes wende ich mich in diesem Untersuchungsteil der Spätschrift *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003) zu und beschließe damit meine Rekonstruktion von Rawls' Theorie der demokratischen Stabilität (Kapitel IV.3). Standen bei der „Reply to Habermas" noch im engeren Sinne philosophische Fragen, etwa über die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption oder die Bedeutung von politischer Autonomie im Raum, so wird es hier zuletzt deutlich anschaulicher und greifbarer: Ich gehe der Frage nach, welche Institutionen und welche Staatsformen aus Rawls' Sicht im höchsten Maße die Stabilität einer freien und demokratischen Gesellschaft begünstigen; und ich rekonstruiere die stabilitätsbezogenen Gründe, die aus seiner Perspektive für eine Bevorzugung des ‚Differenzprinzips' zur Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten sprechen. Abschließend werfe ich einen kurzen Blick auf Rawls' Diskussion der Frage, was eine politische Gerechtigkeitskonzeption – als Bildungsinstanz verstanden – selbst zur Herausbildung gerechter Gesinnungen und somit auch zur Stabilität einer demokratischen Gesellschaft beitragen könnte; und ich erörtere seine Sicht auf die stabilisierende Rolle der Familie als einer Institution, die mit der Erziehung und Bildung der Bürgerinnen und Bürger von morgen befasst ist.

Im Epilog zu dieser Untersuchung trage ich die wichtigsten Befunde aus den vorhergegangenen Rekonstruktionen zusammen und schließe mit einigen spekulativ gehaltenen Reflexionen über das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Rawls, wie es sich in den zahlreichen Einzelstudien dieser Arbeit im Ganzen herauskristallisiert hat.

Damit ist der Weg, den diese Untersuchung im Einzelnen nehmen wird, zumindest in seinen groben Umrissen vorgezeichnet. Die Erörterungen in dieser Studie sind insgesamt der Absicht gewidmet, John Rawls als einen Theoretiker der demokratischen Stabilität zu zeichnen und dabei möglichst systematisch und umfassend herauszuarbeiten, wie er in verschiedenen Stadien seines Lebenswerks über die praktische Möglich-

keit einer stabilen und gerechten Ordnung gedacht hat. Mehr als alles andere interessiert mich, wie sich dieses Problem auch in das Anliegen seines philosophischen Projekts im Ganzen einfügt. Die chronologische Dreiteilung der vorliegenden Untersuchung ist daher – ebenso wie ihre inhaltliche Grundausrichtung, die hier überall sichtbar wird – der Intuition geschuldet, dass die Stabilitätsfrage insgesamt den Schlüssel für ein Verständnis der Entwicklung von Rawls' Denken im Zeitverlauf darstellt.

Weil jedoch die Ausarbeitung dieser Intuition und die dazu erforderliche Rekonstruktion von Rawls' Stabilitätsdenken in den verschiedenen Phasen des politischen Liberalismus eine sehr umfangreiche und oftmals auch kleinteilige Angelegenheit ist, wird es vielleicht hilfreich sein, zum Abschluss dieser Vorschau in aller Kürze einige der Wegmarken zu benennen, an denen die Kernpunkte des hier entfalteten Interpretationsvorschlags besonders deutlich hervortreten werden.

In Abschnitt II.3.5 gebe ich eine sehr knappe Zusammenfassung dessen, was das Stabilitätsproblem in *A Theory of Justice* motiviert hat und worin Rawls zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Buches noch eine tragfähige Lösung dieses Problems gesehen hat. Die sich aufdrängende Frage, warum er mit dieser Lösung im Laufe der Zeit unzufrieden wurde, so dass es legitim scheint, in Rawls' erstem Hauptwerk rückblickend vor allem die ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus niedergelegt zu sehen, diskutiere ich – wie schon angedeutet – im Rahmen eines Exkurses in Abschnitt III.2.4 zumindest in einigen Ansätzen.

Ungeachtet dessen, wie man sich zu den Einzelheiten der Genealogie von Rawls' Denken im Zeitverlauf stellen mag, ist jedoch für meine Interpretation seiner Theorie der demokratischen Stabilität vor allem die „These" des politischen Liberalismus grundlegend – oder jedenfalls das, was ich für diese These halte (Rawls, 1998, S. 261). Worin diese These genau besteht und weshalb ich mich berechtigt fühle, sie Rawls und dem politischen Liberalismus zuzuschreiben, erkläre ich in den Abschnitten III.1.2 und III.1.3. Dass sich aus dieser These überhaupt ein Problem der Stabilität ergibt und wie dieses Problem für Rawls mit dem Anliegen der politischen Philosophie schlechthin zusammenfällt, arbeite ich in den Teilabschnitten III.2.2.1 und III.2.2.2 heraus.

Von den von mir so genannten Quellen der Instabilität, auf die der politische Liberalismus eine Antwort finden muss, ist in philosophischer Hinsicht und für die weitere Interpretation vor allem das Problem der Ungewissheit über die Absichten Dritter relevant, auf das ich in Teilabschnitt III.2.3.1 eingehe. Lebensweltlich und in unseren Zeiten wohl auch politisch greifbarer sind hingegen die Stabilitätsprobleme der (in einem spezifischen Sinne verstandenen) Ungerechtigkeit sowie der Unvernunft, deren Lösungsansatz ich kurz in den Teilabschnitten III.2.3.2 und III.2.3.3 skizziere.

Für die Architektur meiner eigenen Lesart des Stabilitätsproblems bei Rawls (und seiner Lösung) sind schließlich auch die Teilabschnitte III.3.4.1 und III.3.4.3 von besonderer Bedeutung: Hier arbeite ich heraus, warum das Problem der Stabilität mit dem Nachweis der bloßen Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes noch nicht abgegolten ist. Der längste Teilabschnitt dieser Untersuchung – der Teilabschnitt III.4.5.3 über die Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs – ist auch der mit Abstand wichtigste; und er ist derjenige, in dem sich ein großer Teil dessen verbirgt, was ich selbst als den originären Beitrag der vorliegenden Untersuchung betrachte. Ich entfalte dort eine neue, in Teilen hegelianisch inspirierte Lesart von Rawls‘ Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems. Eine Zusammenfassung meines Interpretationsvorschlags zum Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus findet sich in Abschnitt III.4.6.

Im vierten und letzten Teil dieser Untersuchung lassen sich – wie schon bei der Diskussion der Quellen der Instabilität – zwei unterschiedliche Wege auseinanderhalten, die von der Interpretation beschritten werden. In meiner Erörterung von Rawls‘ „Reply to Habermas“ geht es hochgradig theoretisch und ziemlich abstrakt zu. Wer sich vor allem für den inneren Zusammenhang von Stabilität, Demokratie und Rechtfertigung bei Rawls interessiert, der oder die wird in Abschnitt IV.2.3 womöglich Beachtenswertes vorfinden. Deutlich praktischer und konkreter, wohl auch schlicht lebensnäher sind dagegen die Fragen, die bei der Erörterung von Rawls‘ *Restatement* diskutiert werden: Mit der institutionellen Ausgestaltung einer demokratischen Staatsform, der Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten sowie der Rolle der Familie werden in Abschnitt IV.3.2 verschiedene Probleme einer stabilen und gerechten Ordnung berührt, deren Bedeutung auch von unserer Alltagserfahrung her unmittelbar einsichtig sein könnte. Auch von dieser Gegenüberstellung her mag zuletzt deutlich werden, warum es sich bei der vorliegenden Studie um eine Untersuchung zur Theorie und Praxis des politischen Liberalismus handelt.

3 Politische Theorie und die Erforschung des politischen Denkens: Zur methodologischen Selbstverortung der Untersuchung

Zum Ende dieser einleitenden Bemerkungen möchte ich noch einige Worte über die disziplinäre und methodologische Einordnung dieser Arbeit verlieren. Die vorliegende Untersuchung ist innerhalb der Politikwissenschaft dem Teilbereich der Politischen Theorie und Ideengeschichte zugeordnet – einem Teilbereich, der innerhalb der Disziplin als Ganzer einen notorisch schweren Stand hat und zumindest im deutschsprachigen Raum von einer beständigen Marginalisierung bedroht ist.[7] Die Politische Theorie ist heute dennoch eine hochgradig ausdifferenzierte Teildisziplin, deren Leistungen und Beiträge unmöglich noch von einer einzelnen Person überblickt werden können. In den Augen vieler Beobachter dient sie freilich in erster Linie der disziplinären Traditionspflege, indem sie Generationen von Studierenden immer wieder aufs Neue mit dem politischen Denken der sogenannten ‚Klassiker' – von Platon bis Hobbes, Locke, Rousseau und Marx usw. – vertraut macht; und so ist es vielleicht fast ein wenig ironisch, dass sie womöglich als einzige Teildisziplin der Politikwissenschaft noch eine mehr oder weniger kohärente Geschichte von der Einheit des Faches zu erzählen imstande ist.

Da, wo es der Politischen Theorie jedoch nicht nur um die Vermittlung der Klassiker zu didaktischen und identitätsstiftenden Zwecken geht – was gewiss ein legitimes und auch durchaus notwendiges Anliegen darstellt –, da beschäftigt sie sich nach meinem Dafürhalten, grob gesagt, mit vier verschiedenen Aufgaben, die sich in der Forschungspraxis zwar vielfältig überlagern, aber dennoch recht klar voneinander abgrenzbar sind. Ich möchte hier anhand dieser vier Aufgaben kurz herausstellen, wie ich selbst meinen eigenen Beitrag im Gefüge der Teildisziplin verorte. Diese Aufgaben sind, neben der besagten Traditionspflege und Historiographie: erstens die Begriffsbildung und Begriffsanalyse – was meinen wir eigentlich mit solchen Begriffen wie Demokratie, Legitimität, Governance, usw.?; zweitens die normative politische Theorie, die von der politischen Philosophie, wie sie in philosophischen Instituten betrieben wird, oft kaum zu unterscheiden ist und allenfalls durch ein stärkeres Gespür für den normativen Eigensinn von bestehenden sozialen Praktiken gekennzeichnet ist; drittens die empirische

[7] Meines Erachtens liegt dies nicht nur daran, dass sich die Politische Theorie in weiten Teilen dem eher naturalistisch geprägten, auf Messbarkeit und Objektivierbarkeit abzielenden Erkenntnisideal der empirischen Sozialwissenschaften hartnäckig entzieht und demgegenüber auf die Unbestimmtheit und Kontextabhängigkeit jeglicher Wissenserzeugung beharrt; sondern das Problem besteht nach meiner Einschätzung auch darin, dass häufig einfach nicht ganz klar ist, welches denn nun ihre eigenen, verbindlichen Standards und Verfahren legitimer Wissensproduktion überhaupt sind und wie sich ihre Beiträge, wenn überhaupt, in den Gesamtbestand des politologischen Fächerkanons einfügen.

politische Theorie, die für alle möglichen empirischen Sachfragen Erklärungsmodelle entwirft von der Art, wie sie auch in anderen Teildisziplinen gang und gäbe sind; und viertens – hier kommt die vorliegende Untersuchung ins Spiel – die *Erforschung des politischen Denkens* (im Englischen als ‚the study of political thought'). Diesen letzten Teilbereich der Politischen Theorie verstehe ich sozusagen als meinen akademischen Heimathafen, innerhalb dessen sich die Erörterungen dieser Arbeit vorrangig (aber nicht ausschließlich) bewegen werden. Was folgt aus dieser Festlegung für die Methode und Reichweite dieser Untersuchung?

Unter der Bezeichnung ‚Erforschung des politischen Denkens' verstehe ich eine interdisziplinäre Forschungstradition, die sich weder nur aus einer Binnenperspektive heraus an genuin normativen Diskursen beteiligt, wie sie etwa innerhalb der politischen Philosophie geführt werden, noch sich in einer bloß archivarischen Geschichtsschreibung als eines Mittels der politologischen Traditionspflege erschöpft.[8] Stattdessen geht es ihr um eine systematische, das heißt an klar definierten Problemkomplexen anknüpfende und intersubjektiv nachvollziehbare Rekonstruktion und Interpretation von zumeist textlich fixierten Manifestationen des politischen Denkens – sei es, wie in der vorliegenden Arbeit, in Gestalt hochgradig ausgefeilter politischer Theorien und philosophischer Gedankengebäude oder auch anderer, weniger artikulierter Textformen wie zum Beispiel ideologischer Pamphlete oder Parteiprogramme. Ich werde auf diesen Ansatz, wie ich ihn verstehe, gleich noch etwas ausführlicher eingehen. Hier geht es mir zunächst nur darum, schon von Anfang an die Forschungstradition zu kennzeichnen, der ich mich selbst als zugehörig empfinde und zu der diese Arbeit vorrangig – aber, um es zu wiederholen, nicht ausschließlich – beitragen möchte.[9]

Im Hinblick auf mein persönliches Verhältnis zum politischen Denken von John Rawls, dem die vorliegende Arbeit – mit Blick auf einen zentralen Aspekt desselben – gewidmet ist, ergibt sich daraus, dass ich zunächst einmal weder als sein Verteidiger noch als sein Kritiker auftreten möchte. Dies gilt auch dann, wenn meine eigene Position natürlich vielerorts erkennbar sein wird und hier auch nicht mit pseudoobjektivierendem Gestus verheimlicht werden soll. Vor allem aber möchte ich unser derzeit als kanonisch geltendes Verständniswissen über das Stabilitätsproblem bei Rawls auf eine neue und festere textliche Grundlage stellen – und somit der Art und Weise, in der er ein zentrales Teilproblem der politischen Philosophie vielleicht tiefer und gründlicher durchdacht hat als irgendjemand sonst, zu einer klareren und deutlicheren Artikulation verhelfen. (Es

[8] Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass sie dies beides *auch* tut und ihrem eigenen Anspruch nach an normative Diskurse ebenso anschlussfähig sein will wie an historiografische Forschungsprogramme. Wohl aber wird bestritten, dass sie in einer dieser beiden Perspektiven aufgeht oder diese auch nur zum Wesenskern hat.

[9] Ein hilfreicher Überblick über einige der Methoden und Ansätze, die unter dem Rubrum einer ‚Erforschung des politischen Denkens' firmieren, findet sich in dem entsprechend betitelten Band von Busen und Weiß (2013).

ist genau diese Klarheit und Deutlichkeit, die Rawls' eigene Ausführungen leider oft vermissen lassen.) Meine Ausgangsvermutung lautet daher, dass wir es bei Rawls mit einem Philosophen zu tun haben, den nicht wenige seiner Leserinnen und Leser auch bald fünfzig Jahre nach dem Erscheinen von *A Theory of Justice* in wichtigen Hinsichten immer noch nicht angemessen verstanden haben.

Mehr noch: Rawls wird nach meinem Eindruck häufig auf einem Niveau kritisiert, das das gesamte Ausmaß und den inneren Zusammenhang seiner philosophischen Ambitionen nicht hinreichend klar erkennt und ihnen somit nicht gerecht wird. Was er bereits im zweiten Absatz des Vorworts zu *Theory* über die „großen Utilitaristen" und deren Kritiker schreibt, trifft daher nach meinem Dafürhalten auch mit gewissen Einschränkungen auf ihn selbst und auf die Rolle seiner Kritiker zu:

> Ein Grund [für die Dominanz des Utilitarismus in weiten Teilen der neueren Moralphilosophie; M. R.] ist, dass dieser von einer langen Reihe hervorragender Autoren vertreten wurde, die ein nach Umfang und Differenziertheit höchst eindrucksvolles Gedankengebäude errichtet haben. Manchmal wird vergessen, dass die großen Utilitaristen, Hume und Adam Smith, Bentham und Mill, erstrangige Gesellschafts- und Wirtschaftstheoretiker [im Orig.: ‚social theorists and economists of the first rank'] waren, deren Morallehre ihren weitgespannten Interessen diente und sich in eine umfassende Konzeption einordnete. Die Kritiker gingen oft von viel begrenzteren Gesichtspunkten aus. (Rawls, 1975, S. 11)

Ich bin also – bei aller gebührenden Distanz zu meinem Gegenstand – der Ansicht, dass diese Einschätzung grosso modo auch für Rawls selbst und für viele seiner Kritiker gilt; und daher versuche ich in dieser Arbeit vor allen Dingen ein Bild seines Denkens zu zeichnen, das seinen eigenen, selbsterklärten philosophischen Ambitionen gerecht werden soll. Dass bei diesem Vorhaben die systematische Kritik gelegentlich vielleicht etwas zu kurz kommen mag oder in den Hintergrund tritt, sollte jedoch – wie ich hoffe – nicht dazu führen, das Projekt dieser Untersuchung für das einer Apologie zu halten.[10] Diesen Eindruck möchte ich jedenfalls vermeiden.

Damit wende ich mich der Frage zu, welche Methode oder welche methodische Grundausrichtung die weiteren inhaltlichen Erörterungen dieser Arbeit anleiten soll.

[10] Diese Grundhaltung – die mehr Ausdruck eines bestimmten Temperaments als das Ergebnis einer zielgerichteten Entscheidung ist – weiß sich im Übrigen auch durch Rawls' eigene Herangehensweise an die Auseinandersetzung mit klassischen Texten des politischen Denkens legitimiert, wie er sie in seinen Vorlesungen zur Geschichte der politischen Philosophie artikuliert hat: „Wenn ich [in meinen Vorlesungen] über diese Autoren [wie Hobbes, Locke, Rousseau usw.; M. R.] sprach, habe ich mich stets vor allem um zweierlei bemüht. Das eine Ziel war, ihre Probleme so zu formulieren, wie sie von ihnen selbst – angesichts ihres zeitbedingten Verständnisses dieser Probleme – gesehen wurden. Dementsprechend versuchte ich herauszubekommen, welche Probleme sie selbst für ausschlaggebend hielten […]. Mein zweites Ziel bestand darin, jeden Autor in der meines Erachtens überzeugendsten Form darzustellen […]. Allerdings habe ich nicht gesagt (jedenfalls nicht absichtlich), was die betreffenden Autoren nach meinem Dafürhalten hätten sagen sollen, sondern ich habe wiedergegeben, was sie tatsächlich gesagt haben, soweit diese Wiedergabe von der aus meiner Sicht vernünftigsten Interpretation des Texts getragen wurde." (Rawls, 2012, S. 14f.; vgl. 2001b, S. 427f.). Dieses kurze Zitat kann mit einigen Abstrichen auch als methodologisches Programm der vorliegenden Untersuchung gelesen werden.

Wie mir scheint, ist man in der Politischen Theorie allerdings oft ein wenig beschämt oder gerät in Verlegenheit, wenn es darum geht, Rechenschaft über die oft implizit bleibende eigene methodische Orientierung ablegen zu müssen. Dieser Befund kann freilich kaum verwundern; denn wer einen Blick in die gegenwärtigen Einführungswerke oder Lehrbücher der Politischen Theorie wirft, der oder die wird schnell entdecken, dass methodische Grundfragen der Disziplin – mit wenigen verdienstvollen Ausnahmen[11] – nur sehr selten in den Blickpunkt des didaktischen Interesses geraten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass das Vorgehen innerhalb der Politischen Theorie selbst – als systematische und eigenständige Praxis der Wissensproduktion – insgesamt nicht methodengeleitet sei. Eine solche Behauptung wäre angesichts so komplexer Instrumente wie dem rawlsschen Überlegungsgleichgewicht (Rawls, 1975) oder der Methode der rationalen (Habermas, 1992) und normativen (Honneth, 2011) Rekonstruktion geradezu absurd. Aber es ist doch so, dass in der universitären Ausbildung von politischen Theoretikerinnen und Theoretikern eine eigenständige, von der jeweils konkreten Frage- oder Problemstellung losgelöste Beschäftigung mit Methodenfragen sehr häufig schlicht nicht stattfindet.[12]

Diese weitverbreitete Methodenblindheit führt meines Erachtens dazu, dass viele Beiträge in der Politischen Theorie – von der Seminararbeit bis zur Monografie – geradezu unvermittelt ans Eingemachte, an den *Gegenstand* ihres Interesses gehen können, ohne dabei in irgendeiner Weise Auskunft über die verschiedenen ‚commitments' ihrer implizit zugrunde gelegten Methode geben zu müssen. Aus meiner Sicht stellt eine solche Unbekümmertheit jedoch einen schwerwiegenden Mangel dar, dem ich in dieser Untersuchung gerne aus dem Weg gehen möchte. Im Folgenden setze ich es mir daher zum Ziel, genau dies wenigstens in einigen Ansätzen zu leisten und auf diesem Weg eine möglichst präzise Vorstellung davon zu vermitteln, auf welche Art und Weise ich mit dieser Untersuchung zur Herstellung von Wissen über den von mir gewählten Gegenstand beitragen möchte.

Die folgenden Bemerkungen sind dem Bemühen geschuldet, die oft implizit bleibenden Vorannahmen einer wissenschaftlich verantwortbaren Auseinandersetzung mit philosophischen oder anderen Texten für den Rahmen meiner Untersuchung gleichsam aus der Versenkung zu holen und – zumindest in einer kursorischen Form – explizit zu machen. Ich werde allerdings nicht sehr viel Platz darauf verwenden, die von mir gewählte Vorgehensweise auch eingehend zu *begründen* oder mit ihren möglichen Alternativen zu kontrastieren. Erst zum Ende des vorliegenden Kapitels gebe ich ein paar

[11] Für solche Ausnahmen vgl. Leopold und Stears, 2008; Weber und Beckstein, 2014; Zapf, 2013.
[12] Ein naheliegender Grund dafür könnte natürlich sein, dass die in anderen Teildisziplinen stärker etablierte Trennung zwischen Methode und Gegenstand in der Politischen Theorie überhaupt nur schwierig durchzuhalten ist.

knappe Hinweise darauf, weshalb mich einige andere Herangehensweisen an die Fragestellung meiner Arbeit nicht so recht überzeugen. Zugleich sollte die Bedeutung der hier gewählten Methode auch nicht überhöht werden: Der erhoffte Beitrag dieser Untersuchung liegt in der Sache selbst und nicht so sehr in dem für geeignet betrachteten Handwerkszeug, mittels dessen ich den gewünschten Wissenszuwachs überhaupt generieren will.

Darüber hinaus möchte ich auch vorausschicken, dass die hier gewählte Methode keinen besonderen Anspruch auf Originalität oder auch nur auf nennenswerten Einfallsreichtum erheben kann. Es ist sogar nachgerade das Gegenteil wahr: Ich will nur in eine etwas abstraktere und reflektiertere Form bringen, was unserem begrifflichen Zugriff auf die Welt meiner Überzeugung nach schon immer in ganz unproblematischer, gewohnter Weise zugrunde liegt und ihn beschreibt. Anders gesagt: Je mehr meine Interpretationsmethode als völlig selbstevident, als der normalen und alltäglichen Sprechpraxis gemäß erscheinen mag, umso zufriedener bin ich.[13] Es geht mir also nicht darum, unsere alltäglichen Praktiken der Interpretation von Lebensäußerungen durch eine möglichst weitgehende Formalisierung zu ‚verwissenschaftlichen'; sondern ich versuche gerade umgekehrt, die Maßstäbe für eine wissenschaftlich verantwortbare Interpretationsleistung an die ganz alltäglichen und nicht-idealen Strukturen des menschlichen Sprachgebrauchs überhaupt zu assimilieren.

Das Modell für eine solche Herangehensweise entlehne ich dem sprachanalytischen Denken des US-amerikanischen Philosophen Robert Brandom (2000, 2001) und dessen auf Kant, den späten Wittgenstein und Wilfrid Sellars zurückgehenden Ansatz einer normativen Pragmatik bzw. einer inferentiellen Semantik.[14] Im Rückgriff auf diesen Ansatz verpflichte ich mein Vorgehen in dieser Untersuchung auf drei verschiedene Interpretationsprinzipien, die ich nacheinander mit den Schlagwörtern ‚Pragmatismus', ‚Rekonstruktivismus' und ‚Rationalismus' kennzeichne und die in ihrer Gesamtheit, wie gesagt, nur eine Konkretisierung dessen darstellen sollen, wie unser interpretierend-

[13] Das heißt auch: ich bin entschieden nicht der Auffassung, dass ‚wissenschaftlicher' und ‚alltagspraktischer' oder lebensweltlicher Erkenntnisgewinn in der Art und Weise ihrer Genese kategorial voneinander unterschieden wären. Vielmehr besteht zwischen beidem nach meinem Dafürhalten nur eine graduelle Differenz bezüglich des Ausmaßes an individueller Kompetenz und sachlicher Formalisierung, die zu ihrer Artikulation erforderlich sind.

[14] Ich kann das monumentale Gedankengebäude, das Brandom vor allem in seinem Hauptwerk *Making it Explicit* (1994; dt. 2000 als *Expressive Vernunft*) dargelegt hat, an dieser Stelle unmöglich adäquat zusammenfassen. Die Grundidee besteht jedoch darin, dass die Bedeutung einer gegebenen Äußerung eine Funktion dessen ist, worauf sich die Äußernde – mit Blick auf das gesamte Netz an zeitgleich von ihr eingegangenen Festlegungen – legitimerweise *festzulegen* berechtigt oder verpflichtet weiß, um ein gewisses Maß an rationaler Kohärenz in der Gesamtheit ihrer Urteile herzustellen oder aufrechtzuerhalten. Man beachte, dass dieser Ansatz ‚normativ' nur in dem schwachen Sinne ist, als er die Bedeutung von sprachlich verfassten Äußerungen in den (kantischen) Begriffen der Verpflichtung, der Berechtigung usw. zu konzeptionalisieren versucht. Das „eigentliche Anliegen" der Geisteswissenschaften, so Brandom, ist das Erforschen des so verstandenen „Begriffsgebrauchs" sowie der „Dinge, die dadurch möglich werden – der Tätigkeiten also, zu denen nur Begriffsverwender in der Lage sind" (Brandom, 2001, S. 51f.). Diesem Paradigma möchte ich mich hier in jeder Hinsicht anschließen.

verstehender Umgang mit Begriffssystemen auch in unserem gewöhnlichen und alltäglichen Sprachgebrauch funktioniert.

Jede dieser drei Leitideen, wie sie für diese Arbeit maßgeblich sein sollen, stellt eine unmittelbare Konsequenz aus dem Umstand dar, dass ich diese Untersuchung als eine genuin *geisteswissenschaftliche* betrachte: das heißt als eine Form der Wissenserzeugung, die sich nicht so sehr für objektivierbare, am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal ausgerichtete Wahrscheinlichkeiten oder Korrelationen interessiert, sondern die vielmehr von der brandomschen Grundthese ausgeht, dass es sich bei den Menschen jenseits ihrer Biologie typischerweise um diskursive Wesen, also um normalerweise kompetent agierende ‚Begriffsverwender' handelt, deren Lebensäußerungen zu einem erheblichen Teil im Modus des Sprachlichen angesiedelt sind (vgl. Brandom, 2001, S. 11f., S. 50f.). Ich bin hier also, um es auf eine Formel zu bringen, durchgehend an *diskursiver* statt an *kausaler Inferenz* interessiert.

(1.) Das bedeutet zunächst, dass ich das Vorgehen in dieser Arbeit als ‚pragmatisch' verstehe – und zwar insofern, als es auf eine Entschlüsselung der in den untersuchten Texten selbst angelegten Strategien des Überzeugens und Wirkens bedacht ist. Diese Methode geht über einen im klassischen Sinne bloß analytischen Ansatz insofern hinaus, als sie den Sinngehalt der fraglichen Texte nicht allein über eine logisch-semantische Zerlegung und Zusammenfügung der in ihnen vorkommenden Sätze und Begriffe zu erschließen versucht – und schon gar nicht über eine Untersuchung ihrer empirischen Wahrheitsbedingungen (vgl. Davidson, 1967) –, sondern insbesondere danach fragt, welche Bedeutungen *implizit* in ihren „Praktiken des Gebrauchs von Ausdrücken" (Brandom, 2001, S. 13) enthalten sind, mittels derer sie bestimmte Erkenntnisziele zu vermitteln und einzulösen beanspruchen. Es geht mir also nicht ausschließlich um eine Analyse dessen, was in den Texten *explizit gesagt* wird, sondern stets auch um ein Verständnis dessen, was eigentlich *implizit getan* wird, indem es gesagt wird (vgl. Brandom, 2001, S. 13). Für das Geschäft des Interpretierens bedeutet dies vor allem, dass auch das Ungesagte und nur Angedeutete, das scheinbar Nebensächliche ebenso wie das vermeintlich Zentrale bei dem Versuch zu berücksichtigen ist, einem gegebenen Text nach Möglichkeit in seiner ganzen Breite gerecht zu werden.[15]

(2.) Mein Vorgehen ist – zweitens – ‚rekonstruktiv', und zwar insofern, als es die Aussagen eines Textes gleichsam ‚gegen den Strich' zu interpretieren beansprucht und mithin auch eigene systematische Fragen und Problemstellungen an ihn heranträgt, die

[15] Es sei hier freimütig zugestanden, dass die konkreten Implikationen dieses Prinzips für die Praxis des Interpretierens nicht ohne Weiteres deutlich sind. Mir geht es hier aber vor allem um die im Hintergrund stehende Haltung, den Text nicht nur als eine Ansammlung von Syllogismen zu begreifen, sondern vielmehr als Ausdruck eines tätigen Nachdenkens, das eine bestimmte Wirkabsicht verfolgt und sich dazu mehr oder weniger effektiver Mittel bedient. Wie sich diese Haltung auf den Prozess des Interpretierens übersetzt, wird von Fall zu Fall zu sehen sein.

der Verfasser oder die Verfasserin – jedenfalls soweit sich dies beurteilen lässt – nicht zwingend auch selbst als zentrales Anliegen im Blick gehabt haben muss. Umgekehrt kann ein Autor mit einem bestimmten Textabschnitt natürlich auch ganz verschiedene Ziele und Absichten zugleich verfolgen; und diese Gleichzeitigkeit kann sich insbesondere dann erschwerend auf die Interpretation auswirken, wenn etwa das erklärte Interesse des Autors den Blick auf seine nebenbei verfolgten Absichten systematisch verstellt. Insofern kann die Tätigkeit des Interpretierens zuweilen auch ein wenig an die Arbeit eines Detektivs erinnern, weil manchmal eben recht mühsam verschiedene Versatzstücke eines bestimmten Argumentationsgangs aus ganz unterschiedlichen, mitunter weit auseinanderliegenden Textteilen zusammengesucht werden müssen. Dies gilt natürlich umso mehr, je stärker die bedeutungstragenden Elemente einer Argumentation sachlich aufeinander verwiesen sind und nicht in isolierter Form, das heißt ohne wechselseitige Bezugnahme aufeinander verstanden werden können. Im anschließenden Teil dieser Untersuchung werde ich geltend machen, dass diese Problematik auf die Schriften von John Rawls in besonderem Maße zutrifft (vgl. unten Abschnitt I.4.3).

(3.) Drittens ist meine Methode in einem bestimmten Sinn ‚rationalistisch'. Damit ist aber nicht etwa ein bestimmtes Akteurs- oder Handlungsverständnis gemeint, wie es in der klassischen Wirtschaftstheorie und ihren zahlreichen Ablegern zugrunde gelegt wird. Vielmehr geht es mir darum, anzuerkennen und zu würdigen, dass und in welchem Sinne in den untersuchten Texten stets mit *Gründen* und mit *Begründungen* gearbeitet wird. Die Bedeutung eines bestimmten Textes oder Textabschnittes erschließt sich für mich nicht isoliert, sondern primär anhand der Rolle, die er in ganzheitlich gefassten Begründungszusammenhängen spielt. Im Einklang mit dem paradigmatischen Modell von diskursiver Praxis überhaupt, wie es so eindrucksvoll von Brandom entwickelt wurde, verstehe ich daher auch die Praxis des politischen Denkens in dieser Untersuchung als eine des *Gebens und Verlangens von Gründen* – was für meine Methode zunächst nichts anderes bedeutet, als dass eine bestimmte, diskrete Aussage stets als Prämisse oder als Konklusion innerhalb von in sich geschlossenen Inferenzen zu verstehen und zu interpretieren sein wird (vgl. Brandom, 2001, S. 21f.).

Um hier einmal den Ansatz von Brandom, den ich mir dabei zu eigen machen möchte, dem Wortlaut nach zu zitieren: Aus der Sicht dieser Untersuchung bedeutet die Tätigkeit des Behauptens bzw. des Aufstellens einer bestimmten Proposition,

> […] eine bestimmte Art *inferentiell* gegliederter Festlegung einzugehen: [das Behauptete] als [Konklusion oder als] geeignete Prämisse für weitere Inferenzen vorzubringen, d.h. seine Verwendung als eine solche Prämisse zu *autorisieren*, und die *Verantwortung* dafür zu übernehmen, sich selbst zu dieser Prämisse zu berechtigen […] [sowie] die eigene Autorität [hierfür] unter entsprechenden Umständen nachzuweisen […].
> (Brandom, 2001, S. 22; Herv. im Orig.; Ergänzungen M. R.)

Wie schon angedeutet, ist der rezeptive Vorgang des Verstehens, wie ich ihn hier erbringen möchte, in diesem begrenzten Sinne immer auch normativ strukturiert: denn er zielt stets auf eine Identifikation der Begründungen ab, vermittels derer sich ein Autor selbst zu einer bestimmten Festlegung für *berechtigt* oder *autorisiert* hält. Indem ich bei der Interpretationsarbeit also einen in diesem Sinne rationalistischen Ansatz verfolge, geht es mir darum, an jeder Stelle nachzuvollziehen, welche Gründe und Begründungen einen Autor nach dessen *eigenem* Dafürhalten dazu verpflichtet oder ermächtigt haben, sich auf gewisse Behauptungen festzulegen. Eine bestimmte Texteinheit gilt für mich erst dann als angemessen verstanden, sobald auch ihre Rolle in einem ganzheitlichen Begründungszusammenhang erfasst und nach dessen internen Maßstäben evaluiert worden ist. Auch dieses Element meiner Methode, so wird sich im folgenden Teil der Arbeit zeigen, ist für ein Verständnis der Schriften von John Rawls in besonderem Maße zielführend.

Meine eigene Rolle in diesem Sprachspiel des endlosen Gebens und Verlangens von Gründen, das das politische Denken darstellt, sehe ich bei alledem in erster Linie in der eines Berichterstatters: Das heißt, ich bemühe mich in der Regel darum, das Spiel selbst möglichst nicht mitzuspielen und eine eigene Meinung darüber zu verbreiten, was der untersuchte Autor – in diesem Fall John Rawls – meiner eigenen Einschätzung nach hätte sagen sollen, wenn er nur etwas gründlicher nachgedacht hätte.[16] Meine Intervention richtet sich stattdessen vor allem auf den ‚Meta-Diskurs': Ich will also nicht so sehr kritisieren, was Rawls selbst mitgeteilt hat, sondern vor allen Dingen verbessern, was wir – die Gemeinschaft seiner Leserinnen und Leser – über ihn auszusagen in der Lage sind. Die Untersuchung stellt sich somit allenfalls in Konkurrenz zu anderen Interpretationen, und nicht zum Interpretierten selbst.

Dieser mehrgliedrige Ansatz – die Trias aus Pragmatismus, Rekonstruktivismus und Rationalismus – scheint mir durchaus geradlinig und nicht besonders heterodox zu sein. Er unterscheidet sich aber in der Tat nicht unerheblich sowohl von repräsentationalistischen Bedeutungstheorien, die etwa in der Philosophie der Sprache – im Gefolge des frühen Wittgenstein und des logischen Positivismus – nach wie vor eine große Anhängerschaft haben, als auch von verschiedenen Ansätzen und Methoden, die heute in der Erforschung des politischen Denkens und insbesondere in der Politischen Ideengeschichte weithin gebräuchlich sind (vgl. Busen und Weiß, 2013; Weber und Beckstein, 2014). Zwei von ihnen möchte ich hier kurz besonders hervorheben, um über die Ab-

[16] Diesen Ansatz bei der Interpretation von klassischen Texten des politischen Denkens teile ich mit Rawls selbst, dessen eigene Herangehensweise meine Methode wahrscheinlich stärker beeinflusst hat, als es mir ausdrücklich bewusst ist (vgl. Rawls, 2012, S. 15; Frazer, 2010; oben Fn. 10).

grenzung zu ihnen auch noch von einer anderen Perspektive her kenntlich zu machen, wie ich mir die Methodik dieser Arbeit vorstelle.

Zum einen möchte ich mich von einer Herangehensweise an als ‚klassisch' betrachtete Texte distanzieren, die diesen einen esoterischen, nur für Eingeweihte zugänglichen Sinn zuschreibt. Dieses Vorgehen wird typischerweise mit der von Leo Strauss (1899-1973) begründeten Schule zur Erforschung des politischen Denkens assoziiert, die in historischen Texten oftmals eine ‚geheime' oder verborgene Bedeutungsebene am Wirken sieht, welche sich dem Vernehmen nach nur einem elitären Zirkel von Insidern erschließen kann (vgl. Zuckert, 2011; Strauss, 1959, 1989). Dieser Ansatz verfehlt meines Erachtens ein wichtiges Kriterium der Angemessenheit, das jede als ‚wissenschaftlich' auftretende Interpretation erfüllen sollte: die Offenheit für eine intersubjektive Überprüfung der eigenen Behauptungen. Ich möchte es mir umgekehrt angelegen sein lassen, dass, wer immer die hier ausgebreiteten Interpretationen für fehlgeleitet hält, von mir selbst alle erforderlichen Mittel an die Hand gestellt bekommen soll, um klar zu benennen, wie und wo ich falsch liege.[17] Nichts wäre gewonnen und Vieles verloren, wenn ich meine Deutungen dadurch zu immunisieren versuchen würde, dass ich aus ihrer Begründung und Herleitung ein Geheimnis machte. Dies schließt natürlich auch die Gefahr ein, die darin liegt, im sprachlichen Ausdruck gelegentlich einem nebulösen Jargon zu verfallen. Beiden Versuchungen möchte ich hier, soweit es nur möglich sein sollte, widerstehen.

Zum anderen – und vielleicht weniger augenfällig – sehe ich meine Methode auch in Opposition zu dem starken Kontextualismus, der heute vor allem mit der Cambridge School der Politischen Ideengeschichte verbunden wird (vgl. Bevir, 2011; Pocock, 1962; Skinner, 1969). Während es fraglos einen besonderen Reiz hat und überaus lehrreich sein kann, einen Text vor allem mit Blick auf die historischen Voraussetzungen zu untersuchen, die seine ursprüngliche Niederschrift überhaupt erst begünstigt oder sogar herbeigeführt haben, so ist mein eigenes Temperament als Student des politischen Denkens doch eher darauf angelegt, mich vorrangig auf den unmittelbaren Wortlaut eines bestimmten Textes zu konzentrieren – und nicht so sehr auf die politischen oder sozialen Rahmenbedingungen, die zu seiner Abfassung erst den Anlass gegeben haben mögen.[18]

[17] Was Rawls über seine eigene Deutung der ideengeschichtlichen Klassiker sagt, trifft auch auf das zu, was ich selbst über seine Arbeiten mitzuteilen habe: „Ich bin mir nie *ganz sicher*, ob meine Aussagen über diese Bücher wirklich richtig sind." (Rawls, 2012, S. 71f.; Herv. M. R.). Gleichwohl verbinde ich mit der vorliegenden Untersuchung natürlich auch den Anspruch, den Barry J. Kemp in pointierter Weise mit seiner Darstellung des antiken Ägypten assoziiert hat: „I hope that it cannot too readily be shown to be untrue […]." (Kemp, 1989, S. 3; zit. nach Bellah, 2011, S. 227).

[18] Dies ist, wenn man so will, ein weiterer Aspekt, den meine Interpretationsmethode mit der von Rawls gemeinsam hat, oder durch den sie sich von ihm beeinflusst zeigt (vgl. Frazer, 2010, S. 220).

Vor dem Hintergrund dieser methodologischen Festlegungen liegt das inhärente Risiko des gewählten Vorgehens aus meiner Sicht weniger in den hermeneutisch-interpretativen Paradigmen, die ich meiner Lesart der rawlsschen Texte zugrunde lege, als vielmehr in dem inhaltlichen Fokus darauf, das Stabilitätsproblem bei Rawls in erster Linie als eine praktische Angelegenheit zu verstehen (vgl. unten Abschnitt I.4.2). Indem ich das Thema der Stabilität hier vorrangig, aber keineswegs ausschließlich, unter dem Aspekt des Verhältnisses von Theorie und Praxis in den Blick nehme – und natürlich auch darum, weil es Rawls' zufolge „um seiner selbst willen" von Interesse ist –, sehe ich mich gezwungen, seinen Zusammenhang etwa mit „Fragen wie der Grundlage der Gleichheit und des Vorrangs der Freiheit" größtenteils zu vernachlässigen (Rawls, 1975, S. 495; vgl. aber unten Teilabschnitt III.2.2.3).[19] Enzyklopädische Vollständigkeit gehört daher nicht zu den Zielen und Ansprüchen dieser Arbeit.

Dies wirft zuletzt die Frage auf, wie in der Politischen Theorie und im näheren Kontext dieser Untersuchung mit dem Umstand umzugehen sein sollte, dass es bei der Beschäftigung mit klassischen Autoren wie Rawls offenbar eine Vielzahl an einander teils widersprechenden Interpretationen gibt, die gewiss nicht alle im gleichen Ausmaß ihre Berechtigung haben können.[20] Diese Frage ist umso drängender, als ich selbst ja mit der vorliegenden Untersuchung den Anspruch verbinde, ein Bild des rawlsschen Denkens zu zeichnen, das sich – sowohl mit Blick auf seine Schwerpunktsetzung als auch im inhaltlichen Detail – von unserem konventionellen Wissen in wichtigen Hinsichten unterscheidet. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. In einer frühen Erwiderung auf eine Kritik an *A Theory of Justice* hat Rawls bereits 1972 ein weitverbreitetes Deutungsmuster seiner Gerechtigkeitskonzeption in Frage gestellt, das über die Jahre hinweg nur wenig von seiner Prominenz verloren hat. Dort heißt es:

> I should question Teitelman's description of the contractarian view as individualistic. The theory does not hold that human beings are self-sufficient; nor that social life is simply a means to individual ends. Persons' more particular desires and preferences are not thought to be given, but […] to be shaped by social institutions and culture. The view is individualistic in the minimal sense of stipulating that society is composed of a plurality of human persons for whom an equal liberty and the right of dissent is to be maintained. (Rawls, 1972, S. 557)

[19] Nur am Rande sei jedoch bemerkt, dass Rawls seine „Erörterung der Grundfreiheiten und ihres Vorrangs" umgekehrt auch ausdrücklich im Licht der Hoffnung verstanden wissen will, dass die Übernahme einer entsprechenden Gerechtigkeitskonzeption unter den Bürgern zu einer „Annäherung ihrer Urteile" führen möge, die ihrer moralischen Qualität nach „für eine fruchtbare und faire soziale Kooperation hinreichend" sein soll (Rawls, 1998, S. 495). Warum diese Bemerkung die Frage eines Vorrangs der politischen Grundfreiheiten ihrerseits mit dem Stabilitätsproblem verbindet, soll im Verlauf des dritten Teils dieser Untersuchung deutlich werden: Dort werde ich zeigen, dass der politische Liberalismus vorwiegend aus einem praktischen Interesse an der Möglichkeit sozialer Kooperation dazu geführt wird, überhaupt ein Stabilitätsproblem zu haben.

[20] Ich danke James Davis und Benjamin Hofmann dafür, dieses Problem aufgeworfen zu haben.

Unabhängig davon, ob man der Ansicht ist, dass Rawls mit dieser Erklärung den gegen seine Theorie gerichteten Individualismus-Vorwurf tatsächlich wirksam entkräftet hat, ist doch festzustellen, dass sich das hier angesprochene Deutungsmuster bis heute – in unterschiedlichen Ausprägungen – überaus hartnäckig gehalten hat.[21] Meine Vermutung ist, dass sich die anhaltende Beliebtheit dieser Interpretation nicht allein den didaktisch nützlichen Kontrastierungen verdankt, die sie vor allem in der Gegenüberstellung mit Rawls' kommunitaristischen Kritikern[22] vorzunehmen erlaubt, sondern dass sie auch einer relativen Vernachlässigung des Stabilitätsmotivs und seiner Relevanz für die Entwicklung des rawlsschen Denkweges geschuldet ist – dem Befund also, von der diese ganze Arbeit ihren Ausgang nimmt.

Der springende Punkt ist jedoch, dass ich über keine Garantie darüber verfüge, ob meine dazu gegenläufig ansetzende Interpretation in der Tat die ‚richtigere' ist – auch wenn ich von ihrer Stichhaltigkeit natürlich durchaus überzeugt bin und, wie schon bemerkt, hoffe, dass sie zumindest nicht ohne Weiteres widerlegt werden kann. Ich habe aber kein abschließendes Wissen darüber, ob die hier von mir entwickelte Lesart der rawlsschen Stabilitätskonzeption ausreichend begründet ist, um in einem relevanten Sinne als ‚wahr' gelten zu können, oder worin überhaupt die Kriterien der Angemessenheit für ein solches Urteil besehen könnten. Es handelt sich bei den in dieser Arbeit entfalteten Rekonstruktionen dennoch durchweg um *meine* Auffassungen darüber, was es genau war, das Rawls seinen Leserinnen und Lesern mitteilen wollte; und mithin um diejenigen Deutungen, auf die ich mich hier – im brandomschen Duktus gesprochen – ausdrücklich festlegen möchte und für die ich mich selbst als verantwortlich betrachte (vgl. Brandom, 2001, S. 10, S. 21f., S. 51).

Ganz offensichtlich verhält es sich aber so, dass viele andere Leserinnen und Leser der rawlsschen Schriften eine Interpretation bevorzugen, die von der hier zu entfaltenden in vielfacher Hinsicht abweicht – und vielleicht hängt diese Variabilität ja auch zu einem Gutteil von der Entscheidung darüber ab, welcher Teil des Gedankengebäudes überhaupt näher ausgeleuchtet werden soll.[23] Es liegt mir fern zu bestreiten, dass kompetente Personen über das rawlssche Projekt auch zu einem ganz anderen Gesamteindruck gelangen können als zu dem, den ich auf den nachfolgenden Seiten darlegen und

[21] Vgl. Kymlicka (1989a) für eine Entgegnung auf frühe Kritiken in diese Richtung. Auch wenn die Veröffentlichung dieses Aufsatzes bereits einige Jahrzehnte zurückliegt, so ist es doch bezeichnend, dass die in ihm angesprochenen Formen des Individualismus-Vorwurfs zumindest in der Politischen Theorie bis heute nur wenig von ihrer einstigen Prominenz verloren haben.

[22] Einige wichtige Beiträge aus diesem Kontext sind die Arbeiten von MacIntyre, 1981; Sandel, 1982; Taylor, 1989; Walzer, 1983. Eine gute Überblicksdarstellung zu dieser Debatte findet sich bei Mulhall und Swift, 1996.

[23] In diese Richtung weist eine frühe und oft zitierte Beschreibung von *A Theory of Justice*, der ich einiges abgewinnen kann: „Rawls's theory has both the simplicity and the complexity of a Gothic cathedral." (Chapman, 1975, S. 588).

plausibilisieren möchte. Wie Rawls selbst vor allem in seinen späteren Schriften immer wieder betont hat, liegt es nicht zuletzt an der natürlichen Verfasstheit unseres Erkenntnisapparats und an der Struktur unseres Urteilsvermögens, dass wir uns in vielen grundlegenden Fragen – sei es nun im Hinblick auf die Interpretation klassischer Texte oder in Bezug auf die normativen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens – in einem gewissen Maße immer uneins sein werden; und zwar ohne, dass darin notwendigerweise etwas Tragisches zu sehen wäre (vgl. Rawls, 1994, S. 337–339, 1998, S. 130f.; kritisch dazu Enoch, 2017). Die bleibende Größe von John Rawls liegt meiner Meinung nach auch darin begründet, dass sein Werk zu dieser konstruktiven Vielfalt an Interpretationen überhaupt einlädt.

I John Rawls und das Problem der demokratischen Stabilität: Rezeptionsgeschichtliche und philosophische Grundlagen

1 Zum Leben und Werk von John Rawls (1921-2002): Ein Profil

In diesem ersten Teil der Untersuchung, der den textzentrierten Erörterungen im weiteren Verlauf der Arbeit vorangestellt ist, möchte ich in vorläufiger Form einen ersten Eindruck von dem Bild vermitteln, das ich hier insgesamt über John Rawls und seine Überlegungen zu einer *Theorie der demokratischen Stabilität* zu zeichnen beabsichtige. Dabei geht es mir nicht so sehr darum, diese zunächst nur provisorischen Zuschreibungen bereits zu rechtfertigen oder gar den Eindruck zu begründen, dass Rawls aus meiner Sicht als einer der wichtigsten Demokratietheoretiker unserer Zeit zu begreifen ist. Dieses Bild wird im Laufe der Untersuchung nur langsam und über einige Umwege Gestalt annehmen können. Stattdessen will ich hier vor allem zeigen, wie ich meine eigene Deutung des rawlsschen Stabilitätsdenkens inhaltlich anlegen möchte und von welchen forschungsleitenden Intuitionen und Paradigmen die zahlreichen Einzelerörterungen dieser Arbeit geleitet sein sollen. Zugleich verfolge ich hier auch das Ziel, eine zumindest plausible Erklärung dafür vorzulegen, inwiefern die vorliegende Untersuchung an ein vorhandenes Forschungsdesiderat anschließt und sich in eine bestimmte Traditionslinie der Rawls-Interpretation einordnet.

Bevor ich aber all dies angehen kann, scheint es mir sinnvoll, zunächst noch den allgemeinen Kontext dieser Arbeit etwas auszuleuchten und eine kurze Einführung in das Leben und Werk der Person zu geben, um die es im Folgenden auf jeder Seite gehen wird. Ich beginne also mit einer knappen biografischen Skizze und unternehme dann den Versuch, das Werk von John Rawls in seiner Gesamtheit als einen Beitrag zur Tradition des demokratischen Denkens vorzustellen – freilich ohne dabei allzu viel vorauszusetzen oder Dinge vorwegzunehmen, die erst in den folgenden, der inhaltlichen Rekonstruktion gewidmeten Teilen dieser Untersuchung ausgearbeitet werden sollen. Anschließend gebe ich kurz Auskunft darüber, auf welche Textgrundlage ich mich bei alledem meistenteils berufen werde und wie ich das einschlägige Primärmaterial für die Zwecke dieser Arbeit vorstrukturieren möchte.

Erst danach wende ich mich der Aufgabe zu, den rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund zu profilieren, auf dem mein eigener Beitrag zur Erforschung des politischen Denkens von John Rawls aufbauen soll. Dazu beginne ich mit einem ausführlichen Li-

teraturbericht zu den wichtigsten Arbeiten, die die Wahrnehmung von Rawls‘ Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems innerhalb der politischen Philosophie und in der politischen Theorie am meisten geprägt und beeinflusst haben. Die meisten, wenn auch nicht alle dieser Interpretationen lassen mich in mindestens einer Hinsicht unzufrieden zurück und bilden somit in der Summe bereits den Anlass dafür, dass ich Rawls‘ Überlegungen zur Stabilität einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft hier einmal ganz um ihrer selbst willen rekonstruieren möchte. Im Anschluss an diese größtenteils kritische Darstellung möchte ich es jedoch nicht versäumen, auch die Interpretinnen und Interpreten herauszustellen, auf die ich mich bei meiner eigenen Lektüre zustimmend beziehe und die meine Interpretation zwar nicht in allen Details, aber doch in ihrer grundlegenden Ausrichtung zum Teil entscheidend mitgeprägt haben. Zuletzt gebe ich einen kurzen Überblick über die interpretationsleitenden Fixpunkte, an denen sich meine Rekonstruktionsarbeit in den anschließenden Teilen der Untersuchung orientieren wird.

Zunächst also einige biografische Bemerkungen. John Bordley Rawls wurde am 21. Februar 1921 in Baltimore (Maryland) als zweiter Sohn von William Lee Rawls, einem Rechtsanwalt, und dessen Frau Anna Abell Stump geboren. Die äußeren Rahmendaten seiner Biografie sind, von der frühen Prägung als Soldat im Zweiten Weltkrieg abgesehen, wenig spektakulär und schnell umrissen.[24] Nach dem Schulabschluss an der renommierten Kent School in Connecticut absolvierte er von 1939 bis 1943 ein Bachelor-Studium mit dem Hauptfach Philosophie an der Princeton University. Danach meldete er sich zum Militärdienst und war bis 1945 als Infanterist im Südpazifik im Einsatz. Nach Kriegsende kehrte Rawls an die Princeton University zurück und erwarb dort im Jahr 1949 den Doktorgrad im Fach Moralphilosophie; er war in dieser Zeit unter anderem Student des Wittgenstein-Schülers Norman Malcom (1911-1990). Im selben Jahr heiratete er Margaret Warfield Fox; aus ihrer Ehe gingen vier Kinder hervor. Von 1952 bis 1953 war Rawls als Fulbright-Stipendiat am Christchurch College der University of Oxford, wo er unter anderem auf Isaiah Berlin (1909-1997) und auf H. L. A. Hart (1907-1992) traf. Nach seiner Rückkehr in die Vereinigten Staaten war er zunächst als Assistant und später als Associate Professor an der Cornell University beschäftigt. Von dort aus wechselte er 1959 als Visiting Professor an die Harvard University und danach auf seine erste ordentliche Professur am Massachusetts Institute of Technology (MIT). Ab 1962 bis zu seiner Emeritierung im Juni 1991 war Rawls schließlich als ordentlicher Professor am Philosophy Department der Harvard University tätig, dem er von 1970 bis

[24] Die folgenden Angaben zur Biografie von John Rawls sind der Harvard Library (o. J.), einem Lexikonbeitrag von Brian Duignan (2019) sowie der ebenfalls enzyklopädischen Darstellung von Leif Wenar (2017) entnommen.

1974 auch als Dekan vorstand. Wenige Jahre nach seiner Emeritierung erlitt er den ersten von mehreren Schlaganfällen. Er verstarb am 24. November 2002 – im Alter von 81 Jahren – in seinem Wohnort Lexington im US-Bundesstaat Massachusetts.

Ein öffentlicher Intellektueller ist Rawls – trotz vereinzelter politischer Interventionen[25], und ungeachtet seiner gewaltigen Wirkung in der akademischen Philosophie – nie gewesen und wollte es nie sein. Er wird von verschiedenen Quellen als überaus bescheiden und zurückhaltend im Auftreten beschrieben und als eine Person, die niemals das Rampenlicht suchte, sondern es zeitlebens scheute (vgl. Frazer, 2010, S. 218; Freeman, 2007b, S. 323; Lehning, 2009, S. 8; Rogers, 2002). Auch Interviews gab Rawls nur äußerst selten. Es trifft daher zu, dass die bedeutendsten Geschehnisse seines Lebens „sich innerhalb seiner Schriften ereigneten", wie Leif Wenar (2017) bemerkt. Die wichtigsten dieser Schriften sind natürlich seine beiden Hauptwerke, *A Theory of Justice* (1971a, dt. 1975) und *Political Liberalism* (1993, dt. 1998). Diese beiden Bücher werden – neben der „Reply to Habermas" (1995, dt. 1997a) und der Spätschrift *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003) – den Großteil der Arbeiten ausmachen, mit denen ich mich in dieser Untersuchung auseinandersetze (zur Textauswahl vgl. unten Kapitel I.2). Ihnen allen ist gemeinsam, dass die in ihnen entwickelten Argumentationen in der Form hochgradig kondensiert und oftmals sehr voraussetzungsreich sind. Darüber hinaus wird die Lektüre dieser Texte oft dadurch erschwert, dass scheinbar nebensächliche oder beiläufig vorgetragene Bemerkungen an anderer Stelle eine unerwartete Tragweite entfalten können, die ihnen auf den ersten oder zweiten Blick durchaus nicht anzusehen war. Wenn man über die Schriften von John Rawls also eines sagen kann, dann dies, dass sie in einem starken Sinne *interpretationsbedürftig* sind.[26] Aber was wird in diesen Schriften eigentlich mitgeteilt, worum geht es in ihnen?

Der Titel dieser Untersuchung legt es nahe, dass Rawls hier als ein Denker in den Blick kommen soll, der auf eine bestimmte Weise mit einem *Problem der demokratischen Stabilität* befasst ist: das heißt mit den Bedingungen dafür, dass die Institutionen und Praktiken eines spezifisch demokratischen Gemeinwesens sich diese Eigenschaft – ihren demokratischen Charakter – auch auf Dauer bewahren können. Es soll an dieser Stelle aber noch nicht thematisiert werden, warum Rawls mit diesem Problem zugleich zu der Frage geführt wird, welche normative Theorie eine Gesellschaft am ehesten auch

[25] Rawls ist einer von sechs Mitunterzeichnern des „Philosophers' Brief", einer von Ronald Dworkin et al. (1997) als *amici curiae* verfassten Stellungnahme an den Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten, in der es um die juristische Zulässigkeit der Sterbehilfe geht. Der Text wurde im *New York Review of Books* veröffentlicht. Zum weiteren Hintergrund vgl. Weithman, 1999.

[26] In diesem Umstand liegt der Kern meiner Erklärung dafür, warum die vorliegende Arbeit eine gewisse Länge aufweisen muss: Die Sache selbst erfordert es.

über die Zeit hinweg gemäß den ihr eigenen Prinzipien und Idealen regulieren könnte.[27] Stattdessen möchte ich hier kurz – im Wege einer Aufzählung – einige Gründe dafür benennen, warum ein so gefasstes Stabilitätsproblem für Rawls eigentlich ein Problem der *Demokratie* darstellt; genauer: ein Problem, das die praktische Möglichkeit eines demokratischen Verfassungsstaats berührt. Diese Gründe lassen es zumindest in einem ersten Zugriff als vertretbar, gerechtfertigt und angemessen erscheinen, Rawls innerhalb der vorliegenden Untersuchung als einen Theoretiker der demokratischen Stabilität zu betrachten.[28]

Zuerst gilt es dabei zu würdigen, dass Rawls seiner eigenen Auskunft nach darum bemüht ist, seine Theorie in eine „Tradition des demokratischen Denkens" einzuordnen (Rawls, 1998, S. 85). Es geht ihm darum, eine „einigermaßen systematische und kohärente Darstellung" derjenigen Werte zu geben, die insbesondere für das Selbstverständnis eines demokratischen Verfassungsstaats[29] charakteristisch sind (Rawls, 2012, S. 31; vgl. 1998, S. 38, S. 495). In *A Theory of Justice* drückt sich diese Absicht noch so aus, dass der Inhalt der dort entfalteten Gerechtigkeitsgrundsätze als eine mögliche Interpretation des berühmten Dreiklangs aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – der Parole der Französischen Revolution – vorgestellt wird (vgl. Rawls, 1975, S. 127). Auch in *Political Liberalism* ist es diese Tradition, die – im Verbund mit der „öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft" – die grundlegenden Quellen und begrifflichen Ressourcen bereitstellt, auf die sich Rawls bei der Ausarbeitung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu stützen beansprucht (Rawls, 1998, S. 79; vgl. S. 115). Der politische Liberalismus ist daher, in Rawls' eigener Sichtweise, ganz in den „sozialen Wurzeln der Demokratie" beheimatet (Rawls, 2002, S. 253, Fn. 52).

Zweitens zeigt sich der „demokratische Impuls" (Audard, 2007, S. 14), dem sich Rawls nach meiner Lesart überall verpflichtet weiß, auch in dem, was er als das „erste Ziel" seiner Gerechtigkeitskonzeption bezeichnet (Rawls, 1998, S. 406). Dieses Ziel besteht darin, innerhalb der demokratischen Tradition selbst dazu beizutragen, einen „toten Punkt im Verständnis von Freiheit und Gleichheit" zu überwinden (Rawls, 1998, S. 495; vgl. S. 407, S. 416, S. 460; unten Abschnitt III.1.3). Rawls' eigener Beitrag zu

[27] Diese Formulierung des Stabilitätsproblems – nur eine von vielen, die möglich sind – verdanke ich einem Gespräch mit Daniel Attas.

[28] Einer ähnlichen Intuition folgt auch die Einführung von Catherine Audard (2007, S. 14; Herv. im Orig.): „The *democratic impulse* is the key to understanding Rawls' conception of ethics and politics. The ambition of the philosopher is neither simply to observe nor to intervene and to dictate new norms, but methodically to clarify and reconstruct the main normative ideas present in the democratic political culture […]. Political philosophy in the democratic age is thus both modest and empowering." Eine Auswahl an weiteren Deutungen, die in diese Richtung weisen, stelle ich vor allem im zweiten Teil meines Literaturberichts vor (vgl. unten Abschnitt I.3.3).

[29] Ein Verfassungsstaat unterscheidet sich laut Rawls' Definition von anderen Formen der Demokratie dadurch, dass er der Durchsetzung des Mehrheitswillens bei der Gesetzgebung eine Reihe an „konstitutionellen Grenzen" auferlegt – etwa in Form einer Kodifizierung von Grundsätzen der Gerechtigkeit (Rawls, 2003, S. 225).

dieser Tradition – in Form einer Gerechtigkeitskonzeption, die er ab Mitte der 1980er Jahre als ‚politisch' qualifiziert – soll darüber hinaus geeignet sein, als Basis einer tatsächlichen und nicht nur hypothetischen „Übereinkunft" zu dienen; einer Übereinkunft also, die auch in der Realität eines demokratischen Verfassungsstaats „von den Bürgern […] geteilt werden kann" (Rawls, 1998, S. 74). Vor diesem Hintergrund sieht Rawls eine der wichtigsten Aufgaben der politischen Philosophie – wie angedeutet in enger Anlehnung an Kant – in der „Verteidigung eines vernünftigen Glaubens": eines Glaubens daran, dass eine solche Übereinkunft keineswegs unmöglich ist und die Idee einer „gerechten konstitutionellen demokratischen Ordnung" zumindest nicht inkohärent zu sein braucht (Rawls, 1998, S. 265, S. 183; vgl. Laden, 2003, S. 384).

Drittens findet die demokratische Ausdeutung des Stabilitätsproblems einen Halt darin, dass auch das Problem des politischen Liberalismus – also des übergeordneten Denkrahmens, dem die rawlssche Gerechtigkeitskonzeption nur *eine* mögliche Form verleiht – darin besteht, „eine politische Gerechtigkeitskonzeption *für eine konstitutionelle Demokratie* auszuarbeiten" (Rawls, 1998, S. 36; vgl. S. 15, S. 27, S. 34; Cohen, 2003; unten Teilabschnitt III.1.4.1; Herv. M. R.). Die gesuchte Konzeption muss dabei, wie Rawls ergänzt, „von einer Pluralität vernünftiger Lehren" bejaht werden können, um diese Rolle angemessen auszufüllen (Rawls, 1998, S. 15). Ich komme darauf zurück.

Viertens sind jedoch nicht nur der Inhalt und der Gegenstand der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption in der einen oder anderen Weise als demokratisch zu verstehen, sondern – und diesen Punkt möchte ich besonders unterstreichen – auch die Art und Weise ihrer Rechtfertigung. Ich möchte diesem schwierigen Thema hier nicht vorgreifen, sondern bemerke nur, dass auch die Begründung einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption für Rawls im Letzten aus einer „demokratischen Praxis" hervorgeht und stets nur von dieser her – von dem öffentlichen Vernunftgebrauch freier und gleicher Bürger – autorisiert werden kann (Cohen, 2003, S. 114f.; vgl. unten Abschnitt IV.2.3). Was eine solche Konzeption rechtfertigt, ist, wie Rawls es in seinen *Dewey Lectures* von 1980 formuliert, nichts anderes als „unsere Einsicht", dass sie „in Anbetracht unserer Geschichte und der in unser Leben eingebetteten Traditionen die vernünftigste für uns ist." (Rawls, 1994, S. 85). Über das Zustandekommen einer solchen Einsicht übt der Philosoph selbst keine besondere Autorität aus; sie bleibt stets dem wohlüberlegten Urteil des Einzelnen und den Mühlen des demokratischen Diskurses überlassen.

Fünftens ist schließlich mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs noch ein weiterer Grund dafür angesprochen, dass das Stabilitätsproblem für Rawls zwingend in Gestalt der Frage in den Blick kommen muss, wie sich die demokratische Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger auch auf Dauer verstetigen lässt. Auch hier muss ich

mich noch auf Andeutungen beschränken. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs beschreibt, allgemein gesprochen, das Vermögen einer Gesellschaft, „Pläne zu formulieren, Prioritäten zu setzen und ihnen entsprechend zu handeln“ – jedenfalls soweit diese von öffentlichem Interesse sind und von gleichberechtigten Bürgern in einer Weise, die „offen für alle erkennbar“ ist, unter Bezugnahme auf eine geeignete Gerechtigkeitskonzeption ausgehandelt werden (Rawls, 1998, S. 312f.). Eine solche Idee – deren Rolle bei der Stabilisierung einer gerechten Gesellschaft hier noch in großer Ausführlichkeit in den Blick kommen wird – stellt Rawls zufolge „eine Besonderheit demokratischer Nationen“ dar; ja sie gehört sogar, wie er betont, insgesamt zu der „Konzeption einer wohlgeordneten konstitutionellen demokratischen Gesellschaft“ (Rawls, 1998, S. 312, 2002, S. 165; vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.2, Teilstück 4). Da aber eine solche Gesellschaft aus Rawls‘ Sicht nur durch die adäquate Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an den Praktiken ihrer „kollektiven Selbstbestimmung“ etabliert und aufrechterhalten werden kann, verdeutlicht diese Idee meines Erachtens noch von einer anderen Seite her, warum es besonders gewinnbringend sein mag, ihn als einen Theoretiker der demokratischen Stabilität zu lesen (Rawls, 1998, S. 155).

Ich behaupte nicht, dass diese knappen Andeutungen genügen würden, um die hier vorgelegte Lesart des Stabilitätsproblems sowie mein interpretatives Programm im Ganzen zu legitimieren. Die Begründung dafür, warum ich es für sinnvoll halte, Rawls auch als einen Theoretiker der demokratischen Stabilität aufzufassen, kann sich nur vom Ende her und in der Gesamtschau aller Überlegungen ergeben, die hier in dieser Absicht geltend gemacht werden. Dennoch hoffe ich mit diesen Bemerkungen einen ersten Eindruck davon vermittelt zu haben, worauf sich genau diese Interpretation im weiteren Verlauf der Untersuchung stützen wird. In die kürzestmögliche Form gebracht: Mir geht es darum, ein grundlegendes Anliegen von Rawls‘ politischer Theorie ernst zu nehmen – ein Anliegen, das er in einem Interview mit dem *Commonweal Magazine* wie folgt auf den Begriff brachte: „I’m concerned about the survival, historically, of constitutional democracy.” (Rawls, 1999a, S. 616).

2 Zur Textgrundlage der Arbeit: Vom umfassenden zum politischen Liberalismus – und darüber hinaus

Das philosophische Gesamtwerk von John Rawls ist umfangreich. Es erstreckt sich über einen Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren[30] und beinhaltet nicht weniger als vier große Monografien[31], über zwei Dutzend längere Aufsätze[32], diverse Vorlesungen über die Geschichte der Moralphilosophie und der politischen Philosophie[33], eine Handvoll von (in frühen Jahren erstellten) Buchrezensionen[34] sowie nicht zuletzt eine Reihe von Interviews[35], veröffentlichten Briefwechseln[36] und persönlichen Würdigungen[37], die im Verlauf eines langen Lebens zu verschiedenen Anlässen entstanden. Diese Materialfülle ist nicht leicht zu überschauen und wirft die unvermeidliche Frage auf, wie sie für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung strukturiert und gegebenenfalls auch eingegrenzt werden sollte. In diesem kurzen Kapitel, das sich inhaltlich an die Anmerkungen zur Vorgehensweise in der Einleitung anschließt, möchte ich eine Vorschau darauf geben, wie ich mit dieser Herausforderung umgehen will und welcher Textzugang mir sinnvoll erscheint, um die einzelnen Phasen des rawlsschen Stabilitätsdenkens möglichst sachgerecht und nachvollziehbar rekonstruieren zu können.

Wie bereits erwähnt, ist es die impulsgebende Vermutung dieser Arbeit, dass die Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems bei Rawls den heuristischen Schlüssel zu einem adäquaten Verständnis seines Denkens im Ganzen bieten könnte. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass schlechthin jede von Rawls überlieferte Äußerung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Stabilitätsproblem stehen würde; eine solche Annahme wäre gewiss absurd. Schon alleine deswegen ist also festzuhalten,

[30] Dies ist ungefähr die Zeitspanne von Rawls' 1942 eingereichter (und 2009 postum veröffentlichter) Bachelorarbeit bis hin zu seinem letzten philosophischen Aufsatz, der Arbeit „The Idea of Public Reason Revisited" (1997b). Als Rawls' erste eigenständige Veröffentlichung im engeren Sinne gilt der aus seiner Dissertation hervorgegangene Aufsatz „Outline of a Decision Procedure for Ethics" (1951a).

[31] Neben *A Theory of Justice* (revidierte Ausgabe 1999b, dt. 1975) und *Political Liberalism* (erweiterte Ausgabe 2005, dt. 1998) sind hierzu das unvollendete *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003) sowie *The Law of Peoples* (1999c, dt. 2002) zu zählen. Rawls' philosophische Dissertation aus dem Jahr 1950 – unter dem Titel *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character* ist – im Gegensatz zu seiner 2009 erschienenen Bachelorarbeit zu einem theologischen Thema – leider unveröffentlicht und nur über wenige Universitätsbibliotheken einsehbar.

[32] Ein Großteil dieser Aufsätze ist in englischer Sprache in den *Collected Papers* (1999a) abgedruckt. Eine deutsche Übersetzung von ausgewählten Aufsätzen ist in *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989* (1994) zugänglich. Zu den Aufsätzen, die in keinem dieser beiden Bände abgedruckt sind, gehört die „Reply to Lyons and Teitelman" (1972) sowie die „Reply to Habermas" (1995, dt. 1997a).

[33] Die *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000, dt. 2004) sowie die *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008a, dt. 2012).

[34] Rawls, 1948a, 1948b, 1951b, 1955b, 1959, 1961, 1965.

[35] Rawls, 1991a, 1999a, S. 616–622.

[36] Rawls und van Parijs, 2003 (mit Philippe van Parijs); Rawls, 2005, S. 438f. (mit seiner Lektorin bei Columbia University Press), 2008b (mit James M. Buchanan), 2008c (mit Owen Fiss).

[37] Rawls, 1991b (über Roderick Firth), 2001b (über Burton Dreben).

dass die Auswahl der für diese Arbeit relevanten Texte natürlich in erster Linie von ihrer Bedeutung für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung geleitet sein muss und es nicht mein Anspruch sein kann, eine bis ins letzte Detail vollständige Darstellung von Rawls‘ Philosophie im Ganzen vorzulegen. Über viele Bereiche seines Denkens werde ich in dieser Arbeit praktisch gar nichts sagen.[38] Daneben ist auch der eher triviale Befund zu würdigen, dass die mit Abstand größte Wirkung seines philosophischen Schaffens auf zwei klar identifizierbare Hauptwerke zurückgeht – *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* –, denen im Gefüge seiner Arbeiten eine besonders hervorgehobene Stellung zukommt. Und zuletzt ist bei einer solchen Auswahl auch die Tatsache zu berücksichtigen, dass das Denken von Rawls etwa ab den 1980er Jahren bekanntlich eine äußerst tiefgreifende und systematische Wende genommen hat, über deren Anlass und Ausmaß bis heute nach wie vor vielstimmig und lebhaft debattiert wird.

Aus diesem Grund werde ich in der vorliegenden Arbeit die frühesten Schriften von John Rawls bis zur Veröffentlichung von *A Theory of Justice* weitgehend ausblenden, soweit sich aus ihnen keine eindeutige Bezugnahme auf das Stabilitätsproblem ergibt oder sie nicht anderweitig geeignet sind, die Rekonstruktion desselben in irgendeiner Weise hilfreich zu ergänzen.[39] Ebenso werde ich auch die drei Vorlesungen aus der kantianischen Zwischenperiode – die *Dewey Lectures* von 1980 – nur am Rande und nicht als eigenständigen Beitrag zur Lösung des Stabilitätsproblems heranziehen. Die Texte dieser Vorlesungsreihe enthalten zwar durchaus wichtige Weichenstellungen für vieles Spätere und dürfen insofern keineswegs einfach übergangen werden; aber eine dezidierte Beschäftigung mit dem Problem der Stabilität findet in ihnen nicht statt und wird dort von Rawls sogar als nachgerade unnötig verworfen (vgl. Rawls, 1994, S. 89).

Stattdessen erscheint es mir sinnvoll, die Darstellung des rawlsschen Stabilitätsdenkens in insgesamt drei verschiedene Stadien zu unterteilen, von denen die ersten beiden unmittelbar an seine zwei großen Hauptwerke gebunden sind und das dritte allfällige Präzisierungen und Modifikationen in der letzten Phase seines Schaffens umfasst. Da in der Mitte dieser drei Stadien – und im Zentrum dieser Arbeit – jene Lehre steht, die Rawls als ‚politischen Liberalismus‘ betitelt, werde ich die ihr vorausgehende Phase auch als die ‚Vorgeschichte‘ und die auf sie folgende als die ‚Nachgeschichte‘ des politischen Liberalismus kennzeichnen – ohne mit dieser Periodisierung eine allzu scharfe Grenzziehung zwischen den einzelnen Stadien nahelegen zu wollen. Sie dient mir eher als terminologischer Behelf denn als inhaltliche Festlegung.

[38] Insbesondere interessiert mich die genaue Formulierung und Begründung der von Rawls vorgeschlagenen Prinzipien nur insofern, als diese in Zusammenhang mit der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft stehen.
[39] Eine ideengeschichtliche Studie über die philosophische Entwicklung des frühen Rawls bis zur Veröffentlichung von *A Theory of Justice* liegt mit der Arbeit von Andrius Gališanka (2019) vor.

Das erste Stadium ist somit dasjenige, in das die Veröffentlichung von *A Theory of Justice* (1971a) fällt. Auch wenn die Untersuchungen zu dieser Phase praktisch ausschließlich auf den Text dieses Buches fokussiert sein werden und kleinere Veröffentlichungen aus dieser Zeit hier erst später und nur vereinzelt in den Blick kommen werden, so möchte ich doch betonen, dass schon diese erste Periode – wie auch die beiden anderen – keineswegs streng chronologisch, sondern eher als an sachlich-inhaltlichen Kriterien orientiert verstanden werden sollte. Ich setze es mir dort zum Ziel, Rawls' Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems im Hinblick auf denjenigen Gedankenkomplex zu verstehen, den er später als die „teilweise umfassende Lehre[]" von *A Theory of Justice* bezeichnen wird (Rawls, 1998, S. 12). Ich werde noch ausführlicher darauf zurückkommen, was Rawls mit dieser Formulierung im Sinn hat und in welchem Zusammenhang sie zu seiner später erfolgten Wende hin zu einer ‚politischen Konzeption' steht (vgl. unten Abschnitt III.2.4). Für den Moment sei nur betont, dass der Text von *Theory* mit dem Erscheinen von Rawls' zweitem Hauptwerk keineswegs obsolet geworden ist, geschweige denn von ihm jemals vollumfänglich verworfen worden wäre (vgl. Rawls, 1999b, S. xi; Hill, 2014, S. 214). Vieles spricht aus meiner Sicht dafür, in *Theory* eine Auffassung niedergelegt zu sehen, die Rawls im Privaten (als Bürger vielleicht mehr denn als Philosoph) zeitlebens für attraktiv hielt – selbst wenn er später zu der Einsicht gelangen sollte, dass sie, als eine Form des umfassenden Liberalismus, unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus nicht auf die ungeteilte Zustimmung ihrer Adressaten würde stoßen können.[40]

Das zweite Stadium und die zu ihm gehörige Etappe der Rekonstruktion umfasst, wie bereits angedeutet, die Revision und Entfaltung des Stabilitätsproblems in den Begriffen des politischen Liberalismus. Hier, im dritten Teil der Untersuchung, liegt das Zentrum der vorliegenden Arbeit. Meine Interpretation wird sich dort auf Rawls' zweites Hauptwerk *Political Liberalism* stützen und damit auf dasjenige Buch, in dem er die (teilweise) umfassende Lehre aus *Theory* in eine ihrem Anspruch nach genuin ‚politische' Gerechtigkeitskonzeption transformierte. Auch bei der Betrachtung dieser Werkphase werde ich verschiedene Aufsätze aus der Zeit vor und nach der Veröffentlichung des Buches nur insoweit heranziehen, als es für die Rekonstruktion des Stabilitätsproblems selbst erforderlich ist; allerdings wird dies hier in größerem Maße der Fall sein als noch bei den Untersuchungen zur ersten Werkphase. Die Aufsätze „The Idea of an Overlapping Consensus" (1987, dt. in 1994) und „The Domain of the Political and Overlap-

[40] In der Einleitung zur revidierten Ausgabe des Buches schreibt Rawls: „[If] I were writing *A Theory of Justice* over again, I would not write, as authors sometimes say, a completely different book." (Rawls, 1999b, S. xi; vgl. Hill, 2014, S. 214). Diese Bemerkung findet sich auch in dem Vorwort, das Rawls im Jahr 1987 aus Anlass der französischen Übersetzung von *Theory* verfasste (vgl. Rawls, 1999a, S. 415).

ping Consensus“ (1989, dt. in 1994) werden mir vor allem bei der Erklärung dessen behilflich sein, was Rawls nach meinem Dafürhalten zu seiner Wende hin zum politischen Liberalismus veranlasst haben könnte (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1). Aus Gründen, die noch deutlich werden, wird hier von Zeit zu Zeit auch der eigentlich zum Spätwerk gehörige Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (1997b, dt. in 2002) in den Blick kommen, und zwar naturgemäß vor allem bei der Diskussion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

Das dritte Stadium, das ich in der vorliegenden Studie bearbeiten möchte, ist nicht länger einem einzigen philosophischen Großentwurf gewidmet, sondern vielmehr der Frage, welche Präzisierungen und Modifikationen des Stabilitätsproblems sich bei Rawls spezifisch in der letzten Periode seines Schaffens finden. Mit dem Ausdruck ‚Spätwerk‘ bezeichne ich dabei im Grundsatz all diejenigen Arbeiten, die zeitlich nach der erstmaligen Veröffentlichung von *Political Liberalism* im Jahre 1993 angesiedelt sind. Auch hier geht es mir jedoch – anders als es der Ausdruck ‚Nachgeschichte‘ vielleicht nahelegen mag – nicht so sehr um eine chronologische Perspektive oder gar um die Narration eines bestimmten Entwicklungsweges, sondern darum, den eigenständigen Beitrag dieser Arbeiten zur Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems zu identifizieren. Dass ich mich dabei auch aus Platzgründen auf nur zwei Texte von divergierender Länge beschränken muss, kommt mir insofern gelegen, als diese das Stabilitätsthema aus ganz unterschiedlichen Perspektiven beleuchten: Während sich die „Reply to Habermas“ (1995, dt. 1997a), wie schon bemerkt, in ziemlich luftige Höhen der theoretischen Abstraktion aufschwingt und hier vor allem das komplizierte Dreiecksverhältnis von Demokratie, Rechtfertigung und Stabilität von Interesse sein wird, bleibt *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003) mit Blick auf die Stabilitätsfrage eher in den Niederungen der praktischen Konkretion und lädt dazu ein, deutlich handfestere Fragen wie die nach den institutionellen Voraussetzungen einer stabilen demokratischen Gesellschaft zu untersuchen. Jedenfalls wird meine eigene Darstellung zu großen Teilen im Sinne einer solchen Differenz aufgefasst werden können, ohne dass ich diesen Kontrast hier wie dort in seiner Bedeutung überhöhen wollte.[41] Trotzdem verbinde ich vor allem mit diesem letzten Untersuchungsteil den Anspruch, über die Natur des Stabilitätsproblems etwas mitzuteilen, das bereits im Untertitel dieser Studie angedeutet ist: Es steht ganz zwischen der Theorie und der Praxis des politischen Liberalismus.

[41] So ließe sich etwa argumentieren, dass sich auch die Erörterung des Autonomieproblems in der „Reply to Habermas“ durch und durch auf Praxisfragen – und zwar auf die Praxis der demokratischen Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger – bezieht; und ob etwa die Überlegungen zur relativen Stabilität des Differenzprinzips im *Restatement* in der Tat so erdnah und konkret sind, wie ich dies hier suggeriere, könnte umgekehrt ebenso gut in Frage gestellt werden. Ich möchte der gewählten Schematisierung keine zu große Bedeutung beimessen und insbesondere der Form keine Priorität über den jeweiligen Inhalt einräumen, um den es an jeder Stelle geht.

3 Rawls über das Problem der Stabilität: Ein Literaturbericht

3.1 Vorbemerkungen

Wer heute vor der Aufgabe steht, sich über die Philosophie von John Rawls bzw. über ihre Rezeption und den einschlägigen Forschungsstand ein einigermaßen umfangreiches, jedenfalls der Sache nach angemessenes Bild machen zu müssen, der oder die steht vor einer, wie es scheint, etwas paradoxen Situation. Auf der einen Seite ist es wohl unstrittig und inzwischen längst ein Gemeinplatz, dass die Sekundärliteratur zu Rawls alleine in quantitativer Hinsicht völlig unüberschaubar geworden ist, ohne dass der Strom an neuen Publikationen auch nur annähernd abreißen würde. Vor diesem Hintergrund steht eine Arbeit, die 25 Jahre nach dem Erscheinen von *Political Liberalism* und bald 50 Jahre nach der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* noch etwas substantiell Neues, bisher Ungesagtes über die politische Theorie von John Rawls mitzuteilen beansprucht, unzweifelhaft und völlig zu Recht unter einem gewissen Rechtfertigungsdruck. Auch in den informellen Foren sowie in den eher subtilen, mehr spür- als quantifizierbaren Stimmungsbarometern innerhalb der akademischen Philosophie ist oftmals eine gewisse Ermüdung zu konstatieren, sobald das Gespräch auf Rawls und auf die Frage nach seiner bleibenden Aktualität kommt. Eine sich selbst als realistisch ausgebende, teils auf einer eher nachlässigen Lektüre der rawlsschen Primärtexte beruhende Gegenströmung mag zu dieser Tendenz das Ihre beitragen (vgl. Geuss, 2010, 2011; Freyenhagen und Schaub, 2010).

Auf der anderen Seite gab es wohl ebenso zweifellos noch nie einen Zeitpunkt in der Geschichte der Rawls-Forschung, an dem sich der Anfänger oder die Fortgeschrittene beim Studium der rawlsschen Schriften auf einen derart exzellenten, detaillierten und gleichermaßen fairen wie kritischen Fundus an Sekundärliteratur stützen konnte, wie dies gegenwärtig der Fall ist. Neben einer Fülle an Einführungswerken[42] und Sammelbänden[43] und sogar einem Lexikon[44] stehen uns heute auch zahlreiche Monografien[45] zur Verfügung, die nahezu jeden Aspekt des rawlsschen Theoriegebäudes in einer Gründlichkeit diskutieren, die im Vergleich mit anderen Denkerinnen und Denkern des

[42] Audard, 2007; Freeman, 2007a; Kersting, 2008; Lehning, 2009; Lovett, 2011; Maffettone, 2010; Mandle, 2000, 2009; Pogge, 1989.
[43] Abbey, 2013; Bailey und Gentile, 2014; Becker, 2013; Brooks und Freyenhagen, 2005; Brooks und Nussbaum, 2015; Daniels, 1975, Davion und Wolf, 2000; Freeman, 2003a; Hinton, 2015; Pies und Leschke, 1995; Mandle und Reidy, 2014; Martin und Reidy, 2006; O'Neill und Williamson, 2012; Reidy, 2008; Wolff, 1977; Young, 2016.
[44] Mandle und Reidy, 2015.
[45] Um nur einige zu nennen: Bankovsky, 2013; Bercuson, 2014; Cohen, 2008; Freeman, 2007b, 2018, Hildt, 2016; Kauffmann, 2000; Kaufman, 2018; Kersting, 2006; Moon, 2014; Schaub, 2009; Taylor, 2011; Weithman, 2010, 2016.

späten 20. Jahrhunderts ihresgleichen sucht; ganz zu schweigen von den ungezählten Zeitschriftenartikeln, Dissertationen und sogar Internetbeiträgen[46], die zu überblicken für den Einzelnen in der Tat fast unmöglich geworden ist. Ich möchte jedoch mit Nachdruck dafür plädieren, in dieser Gemengelage vor allem einen Gewinn und keinen Mangel zu sehen.

In dem vorliegenden Kapitel verfolge ich mehrere Ziele; absolute Vollständigkeit – so sehr sie auch wünschenswert sein mag – gehört nicht dazu.[47] Ich möchte zunächst einen allgemein gehaltenen Überblick über eine Reihe von Arbeiten geben, die sich in der Regel ihrem eigenen Anspruch nach um ein konstruktiv-kritisches Verständnis der Stabilitätsfrage bei Rawls bemühen und den Fokus dabei auf eine möglichst adäquate Interpretation der einschlägigen Primärtexte legen. Hier fällt vor allem auf, dass es sich bei diesen Arbeiten zumeist um kürzere Aufsätze handelt, die schon aufgrund ihres begrenzten Umfanges nicht in der Lage sind, allen oder auch nur den meisten Aspekten dieses ausgreifenden Themas in angemessener Breite gerecht zu werden. Von einer einzigen Ausnahme[48] abgesehen, existiert zur Begründung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems bei Rawls noch keine auch nur annähernd vollständige Gesamtdarstellung. Dennoch will ich in einem ersten Schritt also den Versuch unternehmen, die existierende Forschung zu diesem Thema auf ihren inhaltlichen Beitrag hin zu sichten und auf diesem Weg vor allem herausarbeiten, worin genau das Desiderat zu der vorliegenden Untersuchung besteht.

Um es vorwegzunehmen: Ich sehe den forschungsspezifischen Anlass zu dieser Arbeit vor allem in dem Umstand begründet, dass das Stabilitätsproblem bei Rawls bislang nicht einmal entfernt die Aufmerksamkeit erfahren hat, die ihm nach meinem Dafürhalten gebührt – und wo doch, da entweder nicht in der erforderlichen Breite, oder aber in einer Weise, die ich inhaltlich für unzureichend oder sogar fehlgeleitet halte. Den ersten dieser ‚Vorwürfe' möchte ich hier zumindest plausibel machen; den zweiten möchte ich im Verlauf der gesamten Untersuchung – vor allem in den Kapiteln III.1, III.2 und IV.2 – dadurch erhärten, dass ich einigen verbreiteten Fehldeutungen der rawlsschen Philosophie implizit eine Alternative entgegenhalte, die der Sache nach gewiss nicht jeden überzeugen muss, aber nach meiner Einschätzung die philosophischen

[46] Besonders hervorzuheben sind hier Freeman, 2019; Richardson, o. J.; Quong, 2018; Wenar, 2017.

[47] Insbesondere verzichte ich hier darauf, die umfangreiche Literatur zu isolierten Theoremen – wie das des Vorrangs der Freiheit oder des öffentlichen Vernunftgebrauchs, um nur einige zu nennen – in ihrer Gesamtheit aufzuarbeiten. Mich interessiert in dieser Untersuchung immer nur der interne Zusammenhang all dieser Theoreme mit dem Problem der Stabilität; und daher wäre etwa eine Auseinandersetzung mit den kommunitaristischen Denkern, die einen Vorrang des Rechten vor dem Guten aus grundsätzlichen Erwägungen heraus abstreiten, an dieser Stelle fehl am Platze. Stattdessen konzentriere ich mich hier auf Darstellungen, die das Stabilitätsproblem *als Stabilitätsproblem* verstehen und inhaltlich durchdringen wollen.

[48] Weithman, 2010. Ich komme auf diese Studie im nächsten Abschnitt zurück.

Absichten von Rawls in der Stabilitätsfrage mit größerer Exaktheit abbildet, als dies für gewöhnlich geschieht.[49] In diesem ersten Teil des Literaturberichts ist mein Verhältnis zu den diskutierten Forschungsarbeiten daher in erster Linie – aber nicht durchgängig – eines der Abgrenzung.

In einem zweiten Schritt werde ich dann Auskunft darüber geben, welche Arbeiten mir bei der Niederschrift dieser Arbeit besonders hilfreich waren und dieser Untersuchung zwar nicht in jedem Detail, aber doch in ihrer groben Ausrichtung oftmals den jeweils eingeschlagenen Weg vorgegeben haben. Hier soll es also darum gehen, auf welche Interpretinnen und Interpreten ich mich tendenziell besonders positiv beziehe. Es sei betont, dass es mir dabei weniger um kleinteilige Streitfragen der Auslegung geht als vielmehr um die Sensibilitäten, die meine eigene Lektüre der rawlsschen Texte angeleitet und dieser gewissermaßen ihre inhaltliche Schlagseite verschafft haben. Mein Ziel ist hier also weniger die Wiedergabe eines bestimmten Forschungsstandes als vielmehr, ein möglichst transparentes Bild davon zu vermitteln, in welche Interpretationslinie ich meinen eigenen Beitrag einordnen möchte. Da es im Rahmen dieser Studie jedoch nicht ausschließlich um die Tradierung und Fortschreibung von zum Großteil bereits vorgedachten Einsichten gehen kann, gilt es an dieser Stelle natürlich auch in wenigen Strichen zu profilieren, was ich selbst anders machen möchte als jene Untersuchungen bzw. in aller Vorläufigkeit zu kennzeichnen, worin sich mein eigenes Vorgehen von ihnen unterscheidet.

Mir erscheint das so skizzierte Vorgehen besser und zugleich bescheidener als der Versuch, im Rahmen eines rhetorisch aufgebauschten Gewaltakts eine winzig kleine Forschungslücke herauszuarbeiten, in die ich mit meinem eigenen Beitrag hineinstoßen wollte. Mein Anliegen ist, um es zusammenzufassen, eher breit als schmal: Von der Beobachtung ausgehend, dass das Problem der demokratischen Stabilität bei Rawls von seinen Interpretinnen und Interpreten in der Gesamtschau stark vernachlässigt worden ist, möchte ich mit dieser Untersuchung wenigstens beginnen, dieser Schieflage etwas entgegenzusetzen und den Umstand auszubalancieren, dass es in der Tat nur wenige Arbeiten gibt, die sich mit dem Stabilitätsproblem bei Rawls um seiner selbst willen, und nicht etwa als Teil eines anderweitig gelagerten Erkenntnisinteresses befassen. Selbstverständlich sind viele Teilaspekte und untergeordnete Theoreme seiner einschlä-

[49] Natürlich ist es legitim und der Sache selbst geschuldet, wenn es bei der Interpretation eines philosophischen Klassikers wie Rawls unterschiedliche Deutungen gibt, die einander zum Teil auch heftig widersprechen. Auch wenn ich sie in manchen Fällen für eindeutig fehlgeleitet halte oder ihnen eine aus meiner Sicht bessere Alternative entgegenzusetzen versuche, bestreite ich darum jedoch nicht ihren Wert als eine Stimme in dem vielstimmigen Chor, der sich bis auf den heutigen Tag in dem Bemühen um ein Verständnis der rawlsschen Philosophie herausgebildet hat. Dem erzwungen adversativen Charakter weiter Teile der akademischen Philosophie, wie sie sich heute präsentiert, kann ich nur wenig abgewinnen.

gigen Überlegungen bereits in einiger Gründlichkeit diskutiert worden. Es fehlt aber (mit Ausnahme des bereits genannten Buchs von Paul Weithman) nach wie vor an einer Studie, die der Stabilitätsfrage und ihrer Lösung bei Rawls – vielleicht auch als Impuls für unsere zeitgeschichtliche Situation – einmal möglichst umfassend, systematisch und in ihrem inneren Zusammenhang nachgehen würde.

Eine besondere Schwierigkeit, auf die ich vorab noch hinweisen will, besteht darin, dass dieser Literaturbericht nach Möglichkeit natürlich nichts vorwegnehmen oder voraussetzen sollte, was erst im späteren Vollzug der Darstellung selbst einsichtig werden kann. Dieser Problematik werde ich allerdings nach beiden Richtungen hin nicht immer entgehen können: Manches wird an dieser Stelle noch undeutlich oder gar unverständlich bleiben müssen; anderes wird der Leser oder die Leserin dagegen später vielleicht zum wiederholten Male erläutert oder ausgeführt finden. Auch hier bleibt mir nur zu versuchen, irgendwie eine angemessene Balance zu finden.[50]

Schließlich will ich mit Blick auf das Folgende auch noch den Vorbehalt zu Protokoll geben, dass die Vorstellung eines fixierbaren ‚Forschungsstandes' nach meinem Dafürhalten zumindest in den Geisteswissenschaften immer mit einer gewissen Vorsicht, wenn nicht mit Skepsis zu betrachten ist.[51] Nicht nur, dass unklar wäre, *wer* denn eigentlich den solchermaßen bezeichneten Wissensstand jemals präzise erreicht haben sollte; mir scheint, es gibt in dieser Hinsicht nichts anderes als den stets individuellen, von Wissenschaftlerin zu Wissenschaftlerin unterschiedlichen Kenntnisstand vieler Einzelner (der sich freilich in Verbindung mit dem Anderer in mannigfacher Weise zu ergänzen und zu komplettieren vermag[52]). Die ganze Idee eines Forschungsstandes ist womöglich sogar, mit Alasdair MacIntyre (1995, S. 103) gesprochen, nichts anderes als Ausdruck einer „moralischen Fiktion".[53] Darüber hinaus geht aber die Vorstellung eines

[50] Ich halte es trotzdem für sinnvoll und notwendig, den Versuch eines Literaturberichts in unabhängiger Form der eigentlichen Interpretationsleistung voranzustellen – und zwar insbesondere vor dem Hintergrund, dass ich in den späteren Teilen dieser Arbeit darum bemüht bin, meine eigene Deutung in direkter Auseinandersetzung mit dem Primärtext zu gewinnen. Die Sekundärliteratur dient mir dabei zumeist vor allem der Abgrenzung oder, wo erforderlich und geeignet, der weiteren Illustration oder Erläuterung einzelner Teilaspekte.

[51] Ich verdanke die Sensibilisierung für diesen Punkt – wie vieles andere – zahlreichen Diskussionen mit Roland Kley. Dass ich seinen Bedenken hier jedoch gerecht werden kann, bezweifle ich.

[52] Die Wissenschaft ist in diesem Sinn gewiss auch eine „soziale Einheit" von der Art, wie Rawls sie etwa mit seinem berühmten Orchester-Beispiel anschaulich illustriert hat (vgl. Rawls, 1998, S. 440; unten Teilabschnitt II.3.3.3).

[53] Mit diesem Ausdruck kennzeichnet MacIntyre eine von ihm behauptete Eigenart von zentralen Begriffen unserer heutigen Moralkultur, der gemäß diese „bestenfalls einen Anschein von Rationalität erzeugen, nicht aber deren Wirklichkeit", und stattdessen „hinter der Maske der Moral Präferenzen aufgrund willkürlichen Willens und Wunsches […] verbergen" (MacIntyre, 1995, S. 100f.). Die Idee eines ‚Forschungsstandes' könnte aus dieser Sicht etwa ein Ausfluss der „besondere[n] Fiktion des Managers" sein, die für MacIntyre „in dem Anspruch zum Ausdruck kommt, systematische Effektivität bei der Überwachung bestimmter Aspekte der sozialen Wirklichkeit zu besitzen" (MacIntyre, 1995, S. 104). Moralischen Fiktionen ist freilich gerade dies gemeinsam, dass sie „für eine fiktive, aber geglaubte Wirklichkeit" stehen (MacIntyre, 1995, S. 107). Ich sympathisiere mit dieser Diagnose, möchte sie mir aber nicht vorbehaltlos zu Eigen machen.

solchen, und darauf kommt es mir hier an, auch am Kern dessen vorbei, worum es in den Geisteswissenschaften aus meiner Sicht immer gehen sollte: und zwar um die Tradierung und stets neu zu erbringende, aktualisierende und reinigende (Wieder-)Anverwandlung eines kulturellen Erbes der Menschheit.[54] Mir scheint daher – gerade im Hinblick auf Rawls – eine wichtige Erkenntnis darin zu liegen, dass ein einmal erreichter Forschungsstand auch immer wieder verloren gehen kann, sofern er nicht in regelmäßigen Abständen überprüft, gegebenenfalls von Neuem bekräftigt und in die Zukunft hin fortgeschrieben wird. Ein gutes, kritisches wie sachgemäßes Verständnis der rawlsschen Philosophie und ihres Beitrags zur Selbstverständigung eines demokratischen Verfassungsstaates bewahrt sich also nicht von allein. Es ist darauf angewiesen, auch über akademische Generationen hinweg immer wieder erkämpft und dem Originaltext teils auch in mühseliger Auseinandersetzung gleichsam abgerungen zu werden. Ohne die Mühen der Ebene geht es dabei meines Erachtens nicht.

Eine allerletzte Bemerkung: Ich beschäftige mich in dieser Arbeit nicht mit der Frage, wie *andere* Philosophinnen und Philosophen, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in weitgehender Unabhängigkeit von Rawls – sei es aus empirischer oder normativer Perspektive – über die Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaats nachgedacht und geforscht haben. Diese Untersuchung ist eine Studie über das politische Denken von John Rawls und einen Aspekt daraus, den ich für interessant und relevant halte – nicht mehr und nicht weniger.

[54] Um das Offensichtliche zu betonen: Ich plädiere damit natürlich nicht für eine unkritische Affirmation des Bestehenden. Jede Fortschreibung einer Tradition muss immer auch eine Weiterentwicklung über ihre bisherigen Grenzen hinaus sein. Auch in dieser Hinsicht weiß sich diese Untersuchung eng mit Impulsen verbunden, die ich aus der Lektüre des Werks von Alasdair MacIntyre empfangen habe: „[Die] Tugend, das adäquate Gefühl für die Traditionen zu haben, denen man angehört[,] […] darf nicht mit einer Form konservativer Begeisterung für das Alte verwechselt werden […]. Es ist eher der Fall, dass sich ein adäquates Gefühl für Tradition im Zugriff auf jene *Zukunftsmöglichkeiten* manifestiert, die die Vergangenheit für die Gegenwart verfügbar gemacht hat.“ (MacIntyre, 1995, S. 297f.; Herv. M. R.). Dem würde auch Rawls gewiss zustimmen können.

3.2 Rawls über das Stabilitätsproblem: Ein Überblick zur Rezeptionsgeschichte

In diesem Abschnitt gebe ich wie angekündigt einen chronologischen Überblick über die Rezeption, die das Stabilitätsproblem bei John Rawls seit dem Erscheinen von *A Theory of Justice* im Jahre 1971 erfahren hat.[55] Meine Darstellung ist dabei in erster Linie auf solche Arbeiten beschränkt, die um ein adäquates Verständnis von Rawls' eigenem Anliegen bemüht sind. Mir geht es hier nicht um die theoretischen Alternativen, die seinem Ansatz von verschiedener Seite entgegengehalten wurden und zu deren Ermöglichung er natürlich entscheidend beigetragen hat. Das Ziel dieses Überblicks besteht darin, gleichsam im Vorbeigehen kenntlich zu machen, worin ich den Bedarf oder die Notwendigkeit der vorliegenden Untersuchung begründet sehe. Mir bleibt natürlich nicht verborgen, dass dabei die Gefahr eines performativen Widerspruchs winkt: denn wenn gezeigt werden soll, dass die Stabilitätsproblematik bei Rawls bislang systematisch unterbeleuchtet geblieben ist, dann wird die Ausführlichkeit der folgenden Darstellung die Glaubwürdigkeit dieser Behauptung womöglich eher beschädigen, anstatt sie zu bekräftigen. Dem lässt sich nur entgegenhalten, dass die hier skizzierte Rezeptionsgeschichte in der Tat deutlich machen soll, dass die verschiedenen Teilaspekte des Stabilitätsproblems bislang entweder nur isoliert voneinander oder aber in unzureichender Detailtreue aufgearbeitet worden sind. Einen Beweis für diese Behauptung strebe ich allerdings nicht an. Vorausschicken möchte ich außerdem, dass ich zunächst noch diejenigen Interpretinnen und Interpreten größtenteils ausklammere, deren Lesart des rawlsschen Philosophierens meiner eigenen besonders nahesteht – ihren Einfluss auf diese Studie möchte ich erst im folgenden Abschnitt gesondert herausarbeiten.

In einem Beitrag für den vielzitierten, von Norman Daniels herausgegebenen Sammelband *Reading Rawls* hat Thomas M. Scanlon (1975, S. 176) darauf hingewiesen, dass Rawls in seinem ersten Hauptwerk auch zu zeigen versucht, warum der Erwerb eines Gerechtigkeitssinnes – also des gewöhnlich wirksamen Wunsches, den Prinzipien der Gerechtigkeit Folge zu leisten – den Einzelnen nicht für die „Ausbeutung oder Manipulation durch Andere" angreifbar machen darf. Damit hat er, wenn auch ohne den Punkt inhaltlich weiter auszuführen, einen Gedanken aufgegriffen, der Rawls durch alle seine späteren Schriften hinweg begleitet hat – dass nämlich die Stabilität einer in seinem Sinne gerechten Gesellschaft sich stets daran bemessen wird, ob der Preis, den der Einzelne für seine Mitwirkung an der Aufrechterhaltung dieses Gemeinwesens zu bezahlen hat, nicht zu hoch sein wird. Stabil ist eine Gesellschaft genau dann, wenn das kooperative Verhalten des Einen nicht durch das unkooperative Verhalten der Anderen

[55] Zitate aus englischen Originalquellen wurden von mir selbst ins Deutsche übertragen.

sichtbar untergraben wird. Diese Überlegung wird hier noch mehrfach eine wichtige Rolle spielen. Ein Beispiel für eine frühe Fehldeutung des rawlsschen Philosophierens findet sich dagegen in dem gleichen Band im Beitrag von Benjamin Barber, der Rawls ein starkes Desinteresse an der politischen Praxis zulasten einer nur abstrakten Theoriebildung vorwirft[56] und die Stabilität eines Schemas der sozialen Kooperation, um die es Rawls geht, ersichtlich mit der Resilienz von politischen Institutionen verwechselt (vgl. Barber, 1975, S. 311f.). Der Band ist im Ganzen ein sprechendes Beispiel dafür, wie der dritte Teil von *A Theory of Justice* und die dort entwickelte Stabilitätsdiskussion besonders in den ersten Jahrzehnten nach Erscheinen des Buches stark vernachlässigt wurde.

In seinem Aufsatz „Moral Independence and the Original Position" hat Samuel Scheffler (1979) einen Widerspruch zwischen Rawls' Kritik am Utilitarismus in *Theory* und der andernorts von ihm behaupteten Unabhängigkeit der Moraltheorie von einer bestimmten Auffassung personaler Identität nachgewiesen. Es war dieser Einwand, der Rawls nach seinem eigenem Bekunden dazu veranlasste, „darüber nachzudenken […], ob und wie weitgehend die in *A Theory of Justice* dargestellte Auffassung umgearbeitet werden müsse" (Rawls, 1998, S. 31). Im Hinblick auf die Stabilitätsfrage sollte sich dieser Widerspruch deshalb als relevant erweisen, weil er impliziert, dass eine gerechte Gesellschaft in der Form, wie Rawls sie noch in *Theory* skizziert hatte, unter ihren Mitgliedern gleichermaßen ein utilitaristisches wie ein kantisch geprägtes Selbstbild hervorbringen könnte – ein Umstand, der zumindest auf den ersten Blick mit der Wohlordnung und Stabilität einer solchen Gesellschaft völlig unvereinbar sein muss.[57]

Die erste explizit als solche angelegte Auseinandersetzung mit dem Problem der Stabilität bei Rawls findet sich bei Edward F. McClennen (1989). In seinem Aufsatz „Justice and the Problem of Stability" beklagt der Autor selbst, dass die Rezeption von *Theory* bislang weitgehend mit der Frage nach der rationalen Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien beschäftigt gewesen und über Rawls' Auffassungen zum Stabilitätsproblem buchstäblich hinweggegangen sei (vgl. McClennen, 1989, S. 9). In einem konstruktiven Rückgriff auf den Ansatz von Rawls versucht er zu zeigen, dass die Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft nur durch den „Gemeinsinn" ihrer Mitglieder gesichert werden könne, und dass dieser Gemeinsinn sich womöglich am effektivsten durch eine Orientierung an den rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien verwirklichen lasse (McClennen, 1989, S. 30). Dem Aufsatz kommt vor allem das Verdienst zu, das Problem der Stabilität

[56] Wie ich noch zeigen werde, ist in einem bestimmten Sinne gerade das Gegenteil zutreffend.
[57] Diese Beschreibung des Fehlers in der Stabilitätsdiskussion von *A Theory of Justice* ist an diesem frühen Punkt der Untersuchung fast bis zur Unkenntlichkeit kondensiert. Für eine skizzenhafte Darstellung dieses Problems vgl. unten Abschnitt III.2.4.

in der Form, wie es von Rawls entfaltet wird, als erstes überhaupt systematisch vertiefend in den Blick genommen zu haben.

Der Beitrag von Kurt Baier (1989) ist dagegen einer der ersten, der Rawls' neue, erstmals in dem Aufsatz „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (1985) vorgestellte Idee eines ‚übergreifenden Konsenses' zur Bewältigung des Stabilitätsproblems diskutiert. Baier vertritt darin die Auffassung, dass sich das „praktische Ziel der politischen Philosophie" – nämlich eine „stabile politische Einheit" – auch ohne einen solchen Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption erreichen lasse und zu diesem Zweck bereits ein Konsens über eine politische Verfassung und die in ihr niedergelegten Prinzipien ausreichend sei (Baier, 1989, S. 775; vgl. S. 790). Rawls selbst „verdank[t]" dieser Arbeit nach seinem Bekunden die Idee eines Verfassungskonsenses als einer Art Zwischenstufe zwischen einem *modus vivendi*, dessen Stabilität auf einem immer nur vorläufigen Kräftegleichgewicht beruht, und einem übergreifenden Konsens, der sich auch über die in einer Gerechtigkeitsvorstellung impliziten Ideen der Person und der Gesellschaft erstreckt (Rawls, 1998, S. 249, Fn. 24; vgl. S. 235f.; unten Teilabschnitt III.4.4.1). Aus meiner Sicht muss der Aufsatz von Baier jedoch auch als exemplarisch dafür gelten, wie ein wesentliches Ziel, das der (spätere) Rawls nach meiner Lesart mit seinem Projekt des politischen Liberalismus verbunden hat, lange Zeit – und vielleicht bis heute – nicht in ausreichender Klarheit erfasst worden ist: und zwar der Erweis der menschlichen Fähigkeit zu dauerhafter sozialer Kooperation gemäß einem Kriterium der Reziprozität (vgl. unten Abschnitt III.1.2).

Der Aufsatz „Pluralism and Social Unity" von William A. Galston (1989) setzt das Muster fort, wertvolle Einsichten zu isolierten Einzelaspekten mit einem unklar definierten Sinn für das Gesamtbild zu verknüpfen, das Rawls mit seinem Philosophieren zeichnen möchte. Galston vertritt die Auffassung, dass es die Einsicht in den modernen Pluralismus an Konzeptionen des Guten sei, die Rawls zu einer Revision seiner Gerechtigkeitstheorie bewogen habe. Wie ich in Abschnitt III.2.4 herausarbeiten werde, ist diese verbreitete Deutung jedoch in einer wichtigen Hinsicht verkürzt. Dort wird sich zeigen, dass das Problem von *A Theory of Justice* nach Rawls' späterer Auffassung vor allem in seiner Beschreibung einer wohlgeordneten gerechten Gesellschaft sowie in deren gleichzeitiger Festlegung auf einen Pluralismus und einen ‚Monismus' an umfassenden Lehren bestand. Das Verdienst von Galstons Darstellung besteht jedoch darin, dass er eine Kehrseite von Rawls' revidierter Antwort auf das Stabilitätsproblem herausstellt – nämlich die, dass womöglich eine Missachtung der „tiefsten Bedeutung" unserer kulturimmanent geteilten Überzeugungen vorliegt, wenn schon das bloße Faktum der öffentlichen Anerkennung, und nicht etwa ihre normative Substanz, zum ausschlag-

gebenden Indikator für die Begründetheit einer Gerechtigkeitskonzeption geadelt wird (Galston, 1989, S. 725f.). Freilich übersieht Galston, dass Rawls die Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses vor allem als Vergewisserungsmechanismus für den Einzelnen begreift, den eigenen Gerechtigkeitssinn auch ohne Sorge vor einer Ausnutzung durch Dritte entwickeln und ausüben zu können (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3).

George Klosko gehört zu den wenigen Autoren, die sich dem Stabilitätsproblem bei Rawls in einer ganzen Reihe von Aufsätzen (1993, 1994, 1997, 2015a, 2015b) gewidmet haben. Seine vielleicht grundlegendste Darstellung findet sich in dem Beitrag „Rawls's Argument from Political Stability" (1994), wo er Rawls' Stabilitätskonzeption als insgesamt „unbefriedigend" (S. 1883) bezeichnet und den Gebrauch des Ausdrucks ‚Stabilität' in Anwendung auf moralische Prinzipien statt auf politische Institutionen und Regime für intuitiv befremdlich erklärt. Unklar bleibt freilich, auf welcher Textgrundlage er in diesem Zusammenhang den rawlsschen Idealbürgern ein Interesse an ‚moralischer' Stabilität mit der spezifischen Begründung zuschreibt, dass diese ihrerseits zu ‚politischer' Stabilität beitrage (vgl. Klosko, 1994, S. 1886). Diese Unterscheidung findet sich in Rawls' Werk nirgends und hat in ihr auch keinen systematischen Ort. Da sich Kloskos Darstellung jedoch in weiten Teilen auf genau diese Unterscheidung stützt, ist sein begrifflicher Zugriff auf die einschlägigen Primärtexte durchgehend unscharf und bietet für eine textgetreue Rekonstruktion von Rawls' Stabilitätskonzeption leider nur sehr wenig Anhaltspunkte.

In seiner Besprechung von Rawls' zweitem Hauptwerk *Political Liberalism* fokussiert der schon erwähnte Samuel Scheffler (1994) auf die Idee eines übergreifenden Konsenses und die bemerkenswerte Fähigkeit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, „eine Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin [zu] bewirken" (Rawls, 1998, S. 353). Er identifiziert in dieser Idee zwei Unklarheiten: Wer verfügt eigentlich über die Autorität, verbindlich darüber zu befinden, welches die authentische Gestalt einer solchen politischen Konzeption ist? Und ist es für ihre Eignung zu einem übergreifenden Konsens erforderlich, dass sie von den Bürgerinnen und Bürgern auch tatsächlich als konsensfähig – als ‚politisch' und nicht als ‚umfassend' – betrachtet wird (vgl. Scheffler, 1994, S. 12f.)? Während sich Rawls' Antwort auf die erste Frage erst in seiner „Reply to Habermas" von 1995 ausformuliert findet (vgl. unten Abschnitt IV.2.3), ist die zweite Frage, wie Scheffler selbst zutreffend bemerkt, nur durch einen Rückgriff auf die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu klären (vgl. Scheffler, 1994, S. 14). Seine Darstellung lässt jedoch nicht erkennen, dass er auch die Signalfunktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs, die für meine eigene Deutung maßgeblich sein wird, als solche erkennt; und auch die intrinsische Verschränkung dieser Idee mit der

eines übergreifenden Konsenses ist in Schefflers Interpretation meines Erachtens nicht klar genug ausgedeutet.[58]

Susan Moller Okin (1994) geht in ihrer feministisch inspirierten Interpretation von *Political Liberalism* dem merkwürdigen Umstand nach, dass die Institution der Familie aus Rawls' Sicht zwar zu der gesellschaftlichen Grundstruktur gehört, für die Grundsätze der Gerechtigkeit identifiziert werden sollen, von ihm jedoch zugleich auch dem Bereich des „Nicht-Politische[n]" zugerechnet wird (Rawls, 1998, S. 224). Aus dieser Unklarheit ergeben sich Okin zufolge zwei Probleme für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft: Zum einen sei Rawls „bei weitem zu optimistisch", was die Kongruenz der tatsächlich in vielen Familien vermittelten Konzeptionen des Guten mit vernünftigen Gerechtigkeitsprinzipien angehe, und zwar insbesondere mit Blick auf die Gleichheit der Geschlechter; und zum anderen sei die in seinem zweiten Hauptwerk entwickelte Moralpsychologie „weniger zufriedenstellend und plausibel" als in *A Theory of Justice*, da sie die Rolle der Familie beim Erwerb der politischen Tugenden systematisch vernachlässige und stattdessen nur noch auf die sozialisierende Wirkung eines politisch engagierten Lebens abziele (Okin, 1994, S. 31, S. 34; vgl. unten Teilabschnitt IV.3.2.3). Meine eigene Interpretation dessen, was Rawls in *Political Liberalism* zu tun beabsichtigte, wird diese Probleme jedoch in ein etwas anderes Licht rücken.

Eine der wichtigsten und einflussreichsten Lesarten der Evolution von Rawls' Gerechtigkeitstheorie entlang der Stabilitätsfrage findet sich in Brian Barrys Aufsatz „John Rawls and the Search for Stability" (1995). Barry gehört mit einer Reihe anderer Autoren zu denjenigen, die Rawls' zweites Hauptwerk vor allem als Reparaturversuch eines Fehlers in der Stabilitätsdiskussion von *A Theory of Justice* lesen (vgl. Barry, 1995, S. 875). Er hält diesen Reparaturversuch freilich nicht nur für gescheitert, sondern auch für unnötig – denn nicht nur beruhe die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft in *Theory* gar nicht auf einer umfassenden Lehre, wie von Rawls angenommen, sondern für die von ihm erwünschte Stabilität sei ein übergreifender Konsens solcher Lehren auch gar nicht erforderlich (vgl. Barry, 1995, S. 877f., S. 901). Ich kann Barrys umfangreiche Darstellung hier nicht in allen Details würdigen, möchte aber herausstellen, dass meine eigene Deutung zwar mit seinen Prämissen durchaus übereinstimmt – also mit dem Fokus auf das Stabilitätsproblem als Schlüssel für die Evolution der rawlsschen

[58] Ich selbst werde in dieser Arbeit die Auffassung vertreten, dass ein übergreifender Konsens nicht anders sichtbar wird als dadurch, dass die Bürgerinnen und Bürger bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einhalten. Indem sie dies tun, versichern sie einander ihrer Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption – und räumen so wechselseitig ihre Bedenken aus, bei der Ausübung ihres je eigenen Gerechtigkeitssinnes von Dritten ausgenutzt und übervorteilt zu werden (vgl. Rawls, 1998, S. 243, S. 310). Meine Ausführungen in Abschnitt III.4.5 dieser Arbeit sind insgesamt der Entfaltung dieser These gewidmet.

Gerechtigkeitstheorie –, nicht aber mit der von ihm gezogenen Konsequenz, in Rawls' zweitem Hauptwerk letztlich eine fehlgeleitete Antwort auf eine im Grunde unnötige Frage zu sehen.

Eine ganz andere Richtung als Barry schlägt Leif Wenar (1995) ein, wenn er argumentiert, dass die in *Political Liberalism* skizzierte Gerechtigkeitskonzeption mitnichten so ‚politisch' (also nicht-umfassend) sei, wie Rawls sich das vorstelle oder wünsche. Als solche sei sie nicht in der Lage, eine Gesellschaft ohne den Einsatz von gewaltförmigen Zwangsmitteln auch auf Dauer wohlzuordnen und zum Schnittpunkt eines stabilen übergreifenden Konsenses zu werden – und zwar aufgrund der Tatsache, dass sie etwa mit ihrer zugrunde gelegten Moralpsychologie und dem politischen Konstruktivismus als Begründungsverfahren eine Reihe von Elementen in sich vereine, die keineswegs so unstrittig seien, wie Rawls dies gern hätte (vgl. Wenar, 1995, S. 35). Auch Wenars Darstellung leidet jedoch etwas darunter, dass sie den theoretischen und begriffsbildenden Charakter des rawlsschen Philosophierens verkennt. Ob etwa die von ihm vorausgesetzte Moralpsychologie kontrovers ist oder von manchen tatsächlich existierenden umfassenden Lehren bestritten wird, ist für die Entfaltung der Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation in einem starken Sinne unerheblich (vgl. Weiner, 1995, S. 46). Rawls behauptet auch nirgendwo, dass ein übergreifender Konsens über seine Gerechtigkeitskonzeption bereits erreicht sei; ja er verneint dies sogar ausdrücklich (vgl. Rawls, 1997a, S. 207, 1994, S. 153). Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass Wenars Aufzählung der Moraltheorien, die die psychologischen Annahmen der von Rawls entwickelten Personenkonzeption ablehnen, bleibende Fragen hinsichtlich ihrer empirischen Überzeugungskraft aufwirft (vgl. Wenar, 1995, S. 50f.). Ob es allerdings auch Rawls' eigener Anspruch ist, diese Fragen überhaupt zu beantworten, wird sich erst noch zeigen müssen (vgl. unten Teilabschnitt III.3.2.1).

Der Beitrag von David Copp (1996, S. 193) teilt mit der vorliegenden Untersuchung das weitgehende Desinteresse an einer Beschäftigung mit den „Eigentümlichkeiten der Wahl im Urzustand", wie sie von Rawls zum Zwecke der Identifizierung von Grundsätzen der Gerechtigkeit bestimmt werden. Stattdessen ist er einer Erörterung von Rawls' Annahme gewidmet, dass die Begründetheit einer Gerechtigkeitstheorie auch die Stabilität einer ihr gemäß ‚wohlgeordneten' Gesellschaft voraussetze (vgl. Copp, 1996, S. 193). Dabei geht Copp allerdings – wie viele andere auch – von der verkürzten Erklärung aus, dass die rawlssche Wende hin zu einem politischen Liberalismus einzig und allein seiner Einsicht in den von liberalen Institutionen beförderten Pluralismus an vernünftigen umfassenden Lehren geschuldet sei; und er verkündet explizit, Rawls' Rede von einer ‚Inkonsistenz' innerhalb seiner früheren Darstellung in *Theory* „nicht

ernst zu nehmen“ (Copp, 1996, S. 195; vgl. Rawls, 1998, S. 12).[59] Copp vertritt die Auffassung, dass Rawls die Stabilitätsanforderung für die Begründetheit einer Gerechtigkeitstheorie in *Political Liberalism* gegenüber *Theory* deutlich abgeschwächt habe. Darüber hinaus stellt er sich – ähnlich wie Cohen (2008, S. 330) – auf den Standpunkt, dass die voraussichtliche Stabilität einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption für das Maß ihrer Rechtfertigung insgesamt unerheblich sei (vgl. Copp, 1996, S. 197, S. 203). Ich habe allerdings den Verdacht, dass seine erste These von einem Missverständnis dahingehend infiziert ist, wie Rawls sich die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption in der Praxis überhaupt vorstellt.[60] Die Stoßrichtung seiner zweiten These hingegen scheint mir vor allem ein Artefakt dessen zu sein, was man – als Rawls-Interpret oder als Philosophierender – für das grundlegende Projekt der politischen Philosophie hält. Hierzu gibt es natürlich verschiedene Ansichten.

Für die Interpretation nicht sehr hilfreich erscheint mir der Versuch von Michael Huemer, in seinem Aufsatz „Rawls’s Problem of Stability“ (1996) anhand des Phänomens von ‚unvernünftigen umfassenden Lehren‘ nachzuweisen, dass Rawls‘ Anliegen, die realistische Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses aufzuzeigen, mit Notwendigkeit scheitern muss. Ihm entgeht dabei völlig, dass die Figur eines übergreifenden Konsenses von Rawls nicht zuletzt zur Lösung eines strategischen Gewissheitsproblems eingeführt wird; und seine Darstellung lässt zentrale Überlegungen, die Rawls selbst über den Umgang mit unvernünftigen Lehren anstellt, schlicht außer Betracht (vgl. Rawls, 1998, S. 353; unten Teilabschnitt III.2.3.3).

Larry Krasnoff (1998) wendet sich in seinem Beitrag „Consensus, Stability, and Normativity in Rawls’s Political Liberalism“ der Debatte zu, die John Rawls und Jürgen Habermas im Jahr 1995 auf den Seiten des *Journal of Philosophy* austrugen (vgl. unten Kapitel IV.2). Seine Überlegungen sind vor allem gegen Habermas‘ These gerichtet, dass Rawls „genauer zwischen Akzeptabilität und Akzeptanz unterscheiden müsste“ (Habermas, 1997, S. 183). Dabei spricht er sich vor allem gegen eine irreführende Verengung des Stabilitätsproblems als einer ausschließlich instrumentellen Angelegenheit aus und betont, dass es ein intrinsischer Bestandteil des „Projekts der normativen Theoriebildung“ sei (Krasnoff, 1998, S. 284; vgl. S. 290). Zugleich stellt er heraus, dass die Beantwortung des Stabilitätsproblems zumindest für den späteren Rawls in einem spezifischen Sinne nicht die Aufgabe der Theorie (ich würde eher sagen: des Theoretikers)

[59] Ich bin umgekehrt der Auffassung, dass Rawls‘ Rede von einer ‚Inkonsistenz‘ zur Erklärung des Reparaturbedarfs von *A Theory of Justice* unbedingt beim Wort zu nehmen ist; und wie oben bereits angedeutet, besteht diese Inkonsistenz nach meiner Deutung darin, dass Rawls seine Beschreibung einer wohlgeordneten Gesellschaft in *Theory* zugleich auf einen Pluralismus und einen Monismus an umfassenden Lehren festgelegt hat (vgl. den Exkurs in Abschnitt III.2.4).

[60] Vgl. für eine vertiefende Erörterung dieser Frage Abschnitt IV.2.3 dieser Arbeit.

selbst sein könne, sondern letztlich den umfassenden Lehren zufallen muss, die sich in einer wohlgeordneten Gesellschaft dauerhaft etabliert haben (vgl. Krasnoff, 1998, S. 285). Den besonderen Verdienst von Krasnoffs Darstellung sehe ich darin, dass er den binnentheoretischen Charakter eines übergreifenden Konsenses als eine historisch noch ausstehende, von den vernünftigen Bürgern einer tatsächlichen Gesellschaft selbst zu generierende Realität betont und – mit Rawls – klar erkennt, dass die Theorie allein völlig „machtlos" ist, wenn es darum geht, eine politische Gerechtigkeitskonzeption auf das Begründungsniveau eines übergreifenden Konsenses zu heben (Krasnoff, 1998, S. 292; vgl. S. 290). Wie sich in Kapitel IV.2 zeigen wird, komme ich bei meiner eigenen Interpretation der Rawls-Habermas-Debatte zu ganz ähnlichen Schlussfolgerungen.

Ed Wingenbach (1999, S. 213) erkennt in Rawls' zweitem Hauptwerk eine Wende zu einem „kommunitaristischen Liberalismus" und versucht mit seinem Beitrag „Unjust Context: The Priority of Stability in Rawls's Contextualized Theory of Justice" aufzuzeigen, dass Rawls einen seiner Natur nach „dynamischen politischen Prozess" mit einem „fixen und unwandelbaren sozialem Faktum" verwechsle. Nach meinem Dafürhalten überschätzt jedoch auch er die systematische Rolle, die die kommunitaristische Kritik für die Evolution von Rawls' Gerechtigkeitstheorie spielt. Zugleich erliegt er ebenfalls – wie vor ihm schon Barber (1975) und Klosko (1994) – der naheliegenden Versuchung, in Rawls' Argumentation zuvörderst das Ringen um eine „moralische Begründung für politische Stabilität" zu sehen (Wingenbach, 1999, S. 217). Dies wird bereits in seiner Behauptung deutlich, dass Rawls in *Political Liberalism* das Interesse an Gerechtigkeit im Wesentlichen durch eine Sorge um Stabilität ersetzt habe (vgl. Wingenbach, 1999, S. 219). Hier ist nicht der Ort, um in aller Ausführlichkeit auszubreiten, weshalb ich diese Wahrnehmung für fehlgeleitet oder jedenfalls nicht textgetreu halte. Stattdessen sei hier einfach nur darauf hingewiesen, dass meine eigene Lesart des rawlsschen Projekts und der darin angelegten Stabilitätsproblematik auch von derjenigen Wingenbachs ganz erheblich abweichen wird.

Eine der wenigen Arbeiten, die sich vertieft mit dem so genannten ‚Kongruenzargument' im dritten Teil von *A Theory of Justice* auseinandersetzt, ist der Aufsatz „The Importance of Love in Rawls's Theory of Justice" von Susan Mendus (1999). Die Autorin widmet sich einem Argument, das Rawls in § 86 von *Theory* in nur einem einzigen Absatz entfaltet: der Analogie zwischen dem Risiko des Liebens und dem Risiko des gerechten Handelns. In dieser Analogie sieht Rawls, wie ich noch zeigen werde, einen von mehreren Gründen für das Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft, den eigenen Gerechtigkeitssinn auch dauerhaft als maßgeblich für das eigene Denken und Handeln zu betrachten (vgl. Rawls, 1975, S. 621f.; Weithman, 2010, S. 148–182; unten Teilab-

schnitt II.3.4.2). In ihrer Darstellung versucht Mendus zu zeigen, dass jedenfalls dieser Teil des rawlsschen Arguments für die Kongruenz des Rechten mit dem Guten mitnichten – wie häufig angenommen – auf einer von Kant geprägten umfassenden (und mithin kontroversen) Lehre beruhe (vgl. Mendus, 1999, S. 64). Mit Blick auf Rawls' Wende zum politischen Liberalismus schließt sie sich dabei inhaltlich an Brian Barry (1995) an und vertritt ebenfalls die Auffassung, dass die Stabilitätsargumentation in *Theory* keineswegs in der Weise unzulänglich sei, wie von Rawls selbst befürchtet. Als Reparaturversuch dieses vermeintlichen Problems sei auch *Political Liberalism* zumindest in dieser Hinsicht letztlich „überflüssig", wie sie formuliert (Mendus, 1999, S. 59). Meine eigene und davon abweichende Lesart der Gründe, derentwegen sich Rawls mit Blick auf das Stabilitätsproblems in *Theory* zu dieser Revision veranlasst gesehen hat, werde ich in den Abschnitten III.2.2 und III.2.4 dieser Arbeit präsentieren.

Der von Victoria Davion und Clark Wolf (2000) herausgegebene Sammelband *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls* enthält eine Reihe von Beiträgen, die sich aus verschiedenen Perspektiven mit dem Problem der Stabilität bei Rawls befassen. Samantha Brennan und Robert Noggle (2000, S. 46) kritisieren seine weitreichende Vernachlässigung des moralischen Status von Kindern und diskutieren die Rolle, die er ihnen noch in seinem ersten Hauptwerk im Rahmen seiner Theorie der menschlichen Moralentwicklung zuweist. Dabei bringen sie auch ihre Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass Rawls diese Thematik in *Political Liberalism* dem Anschein nach fast völlig ausgeblendet hat, obwohl es ja erst die Frage nach der Entwicklung und Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes war, die die ganze Revision des Projekts überhaupt veranlasst haben soll (vgl. Brendan und Noggle, 2000, S. 61f.). Sie plädieren vor diesem Hintergrund dafür, die Thematik der menschlichen Moralentwicklung auch bei der Frage zu bedenken, ob eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption zum Gegenstand eines übergreifenden Konsenses werden kann (vgl. Brennan und Noggle, 2000, S. 62f.). Allerdings scheint ihnen dabei, soweit ich sehen kann, zu entgehen, dass Rawls dieses Problem nach seinem eigenen Bekunden ja durchaus unter Voraussetzung „derselben vernünftigen Moralpsychologie" bearbeitet, wie er sie schon in der Begründung für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes zugrunde gelegt hatte (Rawls, 1998, S. 230). Dies ist bedauerlich, denn vertiefende Studien zur Moralpsychologie in *Political Liberalism* und ihrem Zusammenhang mit der Idee eines übergreifenden Konsenses sind äußerst rar gesät.

Claudia Mills (2000) legt in demselben Sammelband eine recht ausführliche Diskussion des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* vor und stellt sich auf den Standpunkt, dass Rawls die Vorzüge eines ‚bloßen modus vivendi' für die Zwecke seines

eigenen Projekts systematisch unterschätze. Sein Insistieren auf das Erfordernis eines übergreifenden Konsenses über eine politische Gerechtigkeitskonzeption sei daher zu sehr auf die „Qualität unserer Zustimmung" fokussiert anstatt auf die „Qualität unseres geteilten Lebens" (Mills, 2000, S. 198). Ich vermute allerdings auch hier wieder, dass ihre Einwände vor allem auf einem Dissens darüber beruhen, welches denn das vorrangigste Problem der politischen Philosophie sein sollte.[61]

Einer der wichtigsten Sammelbände für die Beschäftigung mit der Philosophie von John Rawls liegt in Gestalt des von Samuel Freeman (2003a) herausgegebenen *Cambridge Companion to Rawls* vor. Auf Freemans eigene Beiträge zum Verständnis der Stabilitätsfrage bei Rawls werde ich im nächsten Abschnitt noch gesondert eingehen. Hier will ich nur einen einzigen Aufsatz aus diesem Band herausgreifen, der mir besonders bemerkenswert erscheint – der unvollendet gebliebene Beitrag „On Rawls and Political Liberalism" von Rawls' engem Freund und Kollegen Burton Dreben (2003).[62] In seiner Würdigung von Rawls' zweitem Hauptwerk hebt Dreben vor allem den Umstand hervor, dass Rawls hier eine „neue Reihe an Fragen über den Liberalismus" aufwerfe und sich nicht länger mit dem Problem der Gerechtigkeit, sondern dem der Legitimität befasse (Dreben, 2003, S. 316; vgl. S. 317). Dabei stellt er jedoch nicht in Abrede, sondern betont umgekehrt sogar, dass Rawls' Richtungswechsel einem Fehler in der Stabilitätsdiskussion von *A Theory of Justice* geschuldet sei (vgl. Dreben, 2003, S. 317). Anders als Dreben werde ich in meiner eigenen Deutung jedoch die Kontinuitäten des rawlsschen Projekts stärker betonen als die Brüche, die mit dessen Entwicklung im Zeitverlauf einhergegangen sind (vgl. unten Abschnitte III.1.2 und III.2.2). Den besonderen Reichtum seiner Darstellung sehe ich indes nicht so sehr in den exegetischen Feinheiten, die Dreben in einer relativ unkontroversen, weil eng an grundlegenden begrifflichen Unterscheidungen orientierten Deutung ausbreitet. Ihr Verdienst liegt vielmehr in der Art und Weise, wie Dreben den Charakter des rawlsschen Philosophierens im Ganzen beschreibt: und zwar als ein tätiges, von der Tradition des demokra-

[61] In eine ganz ähnliche Kerbe schlagen auch die Beiträge von Dauenhauer (2000) und Hershovitz (2000) in demselben Sammelband, die ebenfalls die Attraktivität eines *modus vivendi* betonen.

[62] Wie der Herausgeber Samuel Freeman in einer erläuternden Fußnote zu Beginn des Beitrages schreibt, verstarb Dreben, noch ehe er die Überarbeitung seines Textes von einer eher informellen Vorlesung hin zu einem auch der Form nach veröffentlichungsreifen Aufsatz abschließen konnte. Der Aufsatz stellt – soweit ich sehen kann – die einzige Publikation dar, die sein Autor jemals im Bereich der politischen Philosophie verfasst hat. Obwohl Drebens originäres Arbeitsgebiet in der mathematischen Logik lag und er selbst während seiner gesamten Karriere nur sehr wenig publizierte, hat er sich als konstruktiver Kritiker und Gesprächspartner zahlreicher politischer Philosophinnen und Philosophen profiliert (vgl. Leiter, 2005). Wenn man sich vergegenwärtigt, dass der allerletzte von Rawls noch zu Lebzeiten veröffentliche Text eine ausführliche Würdigung seines jahrzehntelangen Freundes und Kollegen darstellt (vgl. Rawls, 2001b), mag einen fast eine leichte Ergriffenheit überkommen angesichts der Tatsache, dass auch umgekehrt der Text von Dreben über Rawls die letzte Arbeit seines Verfassers werden sollte: „He […] continue[d] to work on and refine this lecture up until the night before his death", wie Freeman in seiner editorischen Notiz bemerkt (Dreben, 2003, S. 316, Fn. d. Hrsg.).

tischen Denkens ausgehendes „Ausarbeiten“ oder Explizitmachen der grundlegenden Idee von sozialer Kooperation als solcher, ohne dabei den Anspruch zu erheben, diese Idee mit einer gleichwie fundierenden Letztbegründung zu versehen (Dreben, 2003, S. 323).[63] Dass ein solches Vorgehen – und Rawls‘ Verständnis von Rechtfertigung als einer demokratischen Praxis, wie ich es hier durchgehend hervorheben möchte[64] – aufgrund seiner Bescheidenheit irgendwie unphilosophisch oder theoretisch unterambitioniert sei, ist eine Auffassung, der Dreben dabei mit großem Nachdruck widerspricht. Ich selbst möchte mich seiner Erwiderung auf diesen (hypothetischen, aber häufig implizierten) Einwand in dieser Arbeit vollumfänglich anschließen und Rawls, ganz im Stile Drebens, eher als einen Erben Hegels und des späten Wittgensteins, statt als getreuen Schüler Kants lesen:

> This [insistence on having justification ‚worked out in practice’; M. R.] is Rawls at his best, and many people might say at his least philosophical. *For me it is his most philosophical.* You cannot do moral philosophy, at any serious level, and certainly you cannot do serious political philosophy, by trying to lay out rules in advance. You have to work out what is implicitly accepted. […] That is what Rawls has *always* seen. (Dreben, 2003, S. 343; vgl. S. 346; Herv. M. R.)

Eine ganz andere Richtung als die bisher besprochenen Autorinnen und Autoren schlägt Robert B. Talisse mit seinem Aufsatz „Rawls on Pluralism and Stability“ (2003) ein. Talisse vertritt die Auffassung, dass es bei Rawls einen Zielkonflikt gebe zwischen der Absicht, angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus eine ‚freistehende‘, aus sich selbst heraus begründbare Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln, und der Hoffnung, dass diese Konzeption mehr als nur die Stabilität eines *modus vivendi* erlangen könne (vgl. Talisse, 2003, S. 219). Da der politische Liberalismus all jene Gerechtigkeitskonzeptionen für ‚unvernünftig‘ erkläre, die ihre Werte und Ideale im Raum des Politischen nicht zurückzustellen bereit seien, könne auch die von ihm erreichbare Form der Stabilität letztlich über bloße Zwangsgewalt und Einschüchterung nicht hinausgehen (vgl. Talisse, 2003, S. 236). Mir scheint aber, dass Talisse sowohl die Weite des Spektrums an Gerechtigkeitskonzeptionen verkennt, die gemäß dem rawlsschen Reziprozitätskriterium noch mit der Konstituierung eines übergreifenden Konsenses vereinbar sind, als auch den Umstand, dass dieser in erster Linie zur Bekräftigung der These dient, dass der Mensch als Bürger zu gewaltfreier sozialer Kooperation imstande ist, wie ich noch ausführen werde.

[63] In Drebens eigenen Worten: „You do not argue for it. You do not ground it. You see what it leads to.“ (Dreben, 2003, S. 323; vgl. S. 329). Seine etwas drastische Verdeutlichung dieser Frage anhand der Person von Adolf Hitler findet eine Stütze in Rawls‘ Text „On my Religion“ (vgl. Rawls, 2009, S. 265f.). Das durchaus idiosynkratische Philosophieverständnis Drebens, das auch seine – mir überaus sympathische – Rawls-Interpretation färbt, wird sehr instruktiv in dem oben genannten Blogeintrag von Leiter (2005) und den dortigen Kommentaren diskutiert.
[64] Vgl. meine zugehörige Absichtserklärung in Abschnitt I.4.2 dieser Untersuchung.

In einer ganz ähnlichen Weise stellt sich Liam Harte (2003) auf den Standpunkt, dass die Idee eines übergreifenden Konsenses für Rawls' philosophische Zwecke entweder inkohärent oder überflüssig sei. Inkohärent sei die Idee, insofern die Abgrenzung eines übergreifenden Konsenses von einem *modus vivendi* eines der beiden als Übereinkunft sowohl über bestimmte Urteile als auch über die sie beglaubigenden Gründe zu zeichnen erfordere; und überflüssig sei sie, insofern sich ein übergreifender Konsens in der Praxis von der Stabilität eines *modus vivendi* gar nicht sichtbar unterscheiden lasse (vgl. Harte, 2003, S. 14, S. 8). Hartes hellsichtige Kritik verdient eine ausführlichere Antwort, als ich sie in dieser Studie geben kann. Meines Erachtens müsste eine Entgegnung jedoch bei dem Befund ansetzen, dass er mit keinem Wort darauf eingeht, wie sich ein übergreifender Konsens laut Rawls tatsächlich in der Praxis einer wohlgeordneten Gesellschaft offenbart: nämlich in Gestalt des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Diskussion von grundlegenden Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen (vgl. Rawls, 1998, S. 243, S. 329). Sollte der Geist einer solchen Diskurspraxis mitsamt seiner zugehörigen Tugenden und der von ihnen signalisierten Kooperationsbereitschaft wirklich nicht von der politischen Kultur des Misstrauens und des gegenseitigen Belauerns auseinanderzuhalten sein, wie sie wohl beim Vorliegen eines ‚bloßen' *modus vivendi* zu beobachten wäre? Ich selbst werde in Abschnitt IV.2.4 dieser Arbeit nahelegen, dass Rawls in der Tat etwas wenig Fantasie dafür gezeigt hat, wie sich der Unterschied zwischen einem *modus vivendi* und einem übergreifenden Konsens im politischen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft manifestiert. Aber dass diese Ideen darum entweder als „ununterscheidbar" (so Harte, 2003, S. 2) oder als begrifflich konfus zu betrachten wären, werde ich dort – wenn auch mehr implizit als explizit – bestreiten.

In ihrem Aufsatz „Reasonable Moral Psychology and the Kantian Ace in the Hole" verteidigt Sylvia Burrow (2003) die von Rawls zur Lösung des Stabilitätsproblems vorausgesetzte Moralpsychologie gegen Vorwürfe, in für seine Zwecke unzulässiger Weise auf den Prämissen einer kantischen umfassenden Lehre zu beruhen.[65] Dazu beruft sie sich auf Rawls' Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Moralischen und vertritt die These, dass sich diese Unterscheidung auch auf seine Erklärung menschlicher Motivation anwenden lasse und es erlaube, die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes – frei von den Beschränkungen einer kantischen Moralpsychologie – als gleichsam natürliches Resultat einer Art Hierarchisierung zwischen diesen beiden Ebenen zu deuten (vgl. Burrow, 2003, S. 41, S. 49). Mir scheint diese Argumentation im Wesentlichen überzeugend, auch wenn Burrow der Frage systematisch ausweicht, ob das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt hinreichend starke

[65] Ich danke der Autorin dafür, mir ihre Publikation auf privatem Wege zur Verfügung gestellt zu haben.

Gründe dafür hätte, im Zuge seines Heranwachsens einen ihr gemäßen Gerechtigkeitssinn herauszubilden. Ihre Darstellung setzt damit – wie sie selbst freimütig zugesteht – zu vieles als unproblematisch voraus, was seinerseits erst noch nach einer vertiefenden Rekonstruktion verlangen würde.

Auch Sharon Krause (2005) nimmt das Problem der Stabilität bei Rawls von dessen Konzeption der Moralpsychologie her in den Blick. In ihrem als Theorienvergleich angelegtem Aufsatz „Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas" geht sie der Frage nach, ob der von Rawls und Habermas vertretene Vorrang des Rechten vor dem Guten in der Tat zu einer intellektualistischen Verarmung des Fundus an motivationalen Ressourcen führe, auf die sich eine wohlgeordnete Gesellschaft zu ihrer eigenen Stabilisierung stützen dürfe. In Bezug auf Rawls arbeitet sie heraus, dass aus seiner Sicht weder die Rechtfertigung noch die Stabilität einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption gänzlich frei von affektiven, das rein Kognitive überschreitenden Strukturelementen sein könne, und weist dies am Beispiel der beiden moralischen Vermögen und der Evolution des rawlsschen ‚Kongruenzarguments' nach (vgl. Krause, 2005, S. 365–372). Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass diese Angewiesenheit auf moralische Gefühlsbindungen dem von Rawls vertretenen Vorrang des Rechten vor dem Guten sowohl seine universalistische Schärfe als auch seine potentiell stabilisierende Kraft nehme (vgl. Krause, 2005, S. 372; unten Teilabschnitt III.2.2.3). Ich selbst werde mich auf den Standpunkt stellen, dass Rawls die Rolle von Emotionen als Ausdrucksmittel für die Loyalität gegenüber einer politischen Gerechtigkeitskonzeptionen zwar in der Tat unterschätzt, innerhalb seines eigenen Begriffsrahmens jedoch keine systematischen Gründe dagegen sprechen, ihnen diese Rolle noch im Nachhinein zuzusprechen.

In seiner Dissertationsschrift *Moral Stability and Liberal Justification: An Examination of the Notion of Stability in Rawls's Theory* widmet sich Po Chung Chow (2006) der grundlegenden Frage, welche Rolle das Stabilitätskriterium innerhalb des rawlsschen Projekts im Ganzen spiele. Er vertritt die These, dass Stabilität bei Rawls eine „konstitutive Bedingung von Begründbarkeit" sei und für ihn weniger aus Gründen der praktischen Machbarkeit von Belang sei, als dies gemeinhin angenommen werde (Chow, 2006, S. 2). Meine eigene Deutung wird indes an den Tag bringen, dass diese beiden Funktionszuschreibungen zueinander nicht in einem Verhältnis der wechselseitigen Ausschließung stehen, sondern sich vielmehr gegenseitig voraussetzen. Interessant ist Chows Darstellung jedoch auch für seine Lesart des internen Widerspruchs, der Rawls mit Blick auf die Lösung des Stabilitätsproblems in *A Theory of Justice* zu seiner Wende hin zum politischen Liberalismus veranlasste: Demnach sei der Nachweis, dass

die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes für das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft etwas rational Gutes sei, nur um den Preis einer teleologischen Auffassung der menschlichen Natur zu haben, die allerdings ihrerseits mit der von Rawls vorausgesetzten Pluralität an rationalen Lebensplänen unvereinbar sei (vgl. Chow, 2006, S. 208–212). Auch hier weicht meine eigene Deutung, jedenfalls soweit ich sie in dieser Untersuchung entfalten werde[66], von der Chows in entscheidender Hinsicht ab: Ich versuche den Umstand ernst zu nehmen, dass Rawls' Wende nicht so sehr von einer Einsicht in die Pluralität des *Rationalen*, sondern in die Pluralität des *Vernünftigen* veranlasst wurde (vgl. unten Teilabschnitt III.2.1.2).

In seinem Kommentar zum achten Kapitel von *A Theory of Justice* geht Nico Scarano (2006) den vielfältigen Konnotationen nach, die Rawls mit dem für sein Stabilitätsargument so zentralen Begriff des Gerechtigkeitssinnes verbindet. Dabei arbeitet er eine gewisse „Spannung […] zwischen der kognitiven und der motivationalen Dimension" dieses moralischen Vermögens heraus und beklagt, dass Rawls' teils normative, teilweise deskriptive Kennzeichnungen des Gerechtigkeitssinnes „nicht immer klar" seien (Scarano, 2006, S. 235f.). Darin ist ihm zweifellos zuzustimmen. Leider geht er allerdings – wie die allermeisten Interpreten – nicht auf die anti-intuitionistische Stoßrichtung ein, die Rawls mit der Vertragstheorie verbindet und die sich in seiner Ablehnung der Vorstellung äußert, dass der „Wunsch, das Rechte allein um seiner selbst willen zu tun", nicht weiter analysierbar und für ihn mithin „jede andere Beschreibung […] unangemessen" sei (Rawls, 1975, S. 519; vgl. S. 617f.; Weithman, 2016, S. 35f.). Meine eigene Interpretation wird dagegen die Vielfalt an Kennzeichnungen des Gerechtigkeitssinnes geradezu zum Dreh- und Angelpunkt in der Rekonstruktion des Stabilitätsarguments erheben. Allerdings ist es meines Erachtens nicht zu leugnen, dass Rawls erst mit *Political Liberalism* zu einer Klarheit der Darstellung gelangt ist, die ein adäquates Verständnis auch seiner ursprünglichen Absichten erlaubt (vgl. unten Teilabschnitt III.2.1.3).

Wilfried Hinsch (2006) liefert in seinem kooperativen Kommentar zum neunten Kapitel von *A Theory of Justice* eine Rekonstruktion des zweiten Teils von Rawls' Argument für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft. Seine Darstellung hat den Vorzug, auch die Rolle der „Einheit von Autonomie und Objektivität" in der Begründung dafür herauszustellen, warum die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes aus Sicht eines typischen Mitgliedes der wohlgeordneten Gesellschaft etwas rational Wün-

[66] Vgl. vor allem den Exkurs in Abschnitt III.2.4. Ich gehe der Frage, welcher Fehler in der Stabilitätsdiskussion von *Theory* Rawls konkret zur Überarbeitung seiner Gerechtigkeitstheorie veranlasst haben mag, nicht in der Ausführlichkeit nach, in der es möglich wäre. Eine nahezu enzyklopädische Aufarbeitung dieser Frage liefert Weithman (2010; vgl. unten Abschnitt I.3.3).

schenswertes ist (Hinsch, 2006, S. 260). Er löst sich dabei meines Erachtens allerdings von der Argumentationsstruktur, die Rawls selbst vorgegeben hat; denn er unterscheidet nicht zwischen solchen Gründen, die im Urteil des Einzelnen lediglich für die tatsächliche Übereinstimmung des Rechten und des Guten sprechen, und solchen Gründen, derentwegen dieser Befund auch handlungswirksam werden kann (vgl. Rawls, 1998, S. 620). Meine eigene Rekonstruktion des Kongruenzarguments in *A Theory of Justice* wird diese Unterscheidung dagegen ausdrücklich in den Mittelpunkt stellen (vgl. unten Kapitel II.3).

In seinem Aufsatz „Feasibility and Stability in Normative Political Philosophy: The Case of Liberal Nationalism" widmet sich Sune Lægaard (2006) der Frage, ob Stabilitätsargumente im Rahmen einer Theorie des liberalen Nationalismus den gleichen Einwänden ausgesetzt sind wie jene, die Gerald A. Cohen und andere gegen das rawlssche Projekt eines politischen Liberalismus geltend gemacht haben: dass dieses nämlich eine Reihe an bloß kontingenten Tatsachen als notwendig und gegeben voraussetze und somit die „ideologische Verdinglichung" einer sozialen Realität betreibe, die es eigentlich zu kritisieren gälte (Lægaard, 2006, S. 400). Lægaards Argumente dafür, weshalb dieser Vorwurf auf eine bestimmte Variante des liberalen Nationalismus weniger zutreffe als auf den politischen Liberalismus, brauchen hier nicht zu interessieren. Instruktiv ist dagegen eine mögliche Deutung, die er mit der gesamten Anlage des Stabilitätsproblems verbindet, wie es bei Rawls entwickelt wird. Statt zur Begründetheit von normativen Schlussfolgerungen – etwa der Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien und -idealen – beizutragen, sieht er eine mögliche Aufgabe solcher Erwägungen eher darin, eine Reihe von Prämissen herauszuarbeiten, unter denen solche Prinzipien und Ideale auch in der realen Welt Stabilität erlangen könnten (vgl. Lægaard, 2006, S. 407). Eine vertiefte Auseinandersetzung etwa mit Cohens tiefschürfender Rawls-Kritik findet sich bei ihm jedoch leider nicht – und auch seine knappe Skizze des Stabilitätsproblems und seiner Lösung bei Rawls bleibt letztlich zu undifferenziert, als dass sie bei meiner eigenen Rekonstruktionsarbeit von großer Hilfe sein könnte.[67]

Erin M. Cline (2007) vertritt in ihrem Aufsatz „Two Senses of Justice: Confucianism, Rawls, and Comparative Political Philosophy" die These, dass eine vergleichende Gegenüberstellung der Idee eines Gerechtigkeitssinnes in den Schriften von John Rawls und den *Analekten* des Konfuzius für das Verständnis beider Denker besonders instruktiv sei.[68] Zugleich beansprucht sie zu zeigen, inwiefern die Einsichten der

[67] So verwischt er beispielsweise mehrfach die für Rawls so wichtige Unterscheidung zwischen der Stabilität von Prinzipien und der Stabilität von Konzeptionen der Gerechtigkeit, wie sie sich etwa in der Gegenüberstellung eines Verfassungskonsenses zu einem übergreifenden Konsens zeigt (vgl. Lægaard, 2006, S. 405, 407f.).

[68] Ich danke Ralph Weber dafür, mich auf die Arbeiten von Erin M. Cline hingewiesen zu haben.

Moralpsychologie auch für „grundlegende Fragen der politischen Philosophie“ von Bedeutung sind (Cline, 2007, S. 361). Cline betont sowohl die Vielgestaltigkeit des Gerechtigkeitssinnes bei Rawls als auch den Umstand, dass er ihn als eine Art moralische Empfindsamkeit betrachtet, die wenigstens in ihren Frühformen bei allen sprachfähigen menschlichen Lebewesen in ihrer Natur angelegt ist (vgl. Cline, 2007, S. 363f.). Zu bedauern ist allerdings, dass ihre Darstellung des Gerechtigkeitssinnes bei Rawls selbst weitgehend auf dessen Frühschriften bis hin zu *A Theory of Justice* beschränkt bleibt und die wesentlich präzisere Beschreibung, die er etwa in der achten Vorlesung von *Political Liberalism* gegeben hat (vgl. Rawls, 1998, S. 418), ebenso außen vor bleibt wie der Zusammenhang dieses Vermögens mit dem Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft. Das eigentliche Verdienst ihrer Erörterung sehe ich jedoch in dem Aufweis, dass der kulturübergreifende Vergleich nicht nur auf versteckte Gemeinsamkeiten, sondern darüber hinaus auch auf häufig übersehene und zumindest latent vorhandene Ressourcen innerhalb der *eigenen* Denktradition aufmerksam machen kann, wie sie dies bei Rawls etwa anhand der Kultivierung eines Gerechtigkeitssinnes sowie an der „therapeutischen Seite“ seines Philosophierens herausarbeitet (Cline, 2007, S. 378; vgl. S. 377).[69] Ich selbst halte ein solches Projekt – und die geistige Haltung, die in ihm zum Ausdruck kommt –, für überaus wertvoll und unterstützenswert. Allerdings wird meine eigene Untersuchung des rawlsschen Stabilitätsdenkens zum allergrößten Teil textimmanent vorgehen und den Vergleich mit anderen Denkerinnen und Denkern – seien sie der gleichen Tradition zugehörig oder nicht – weitgehend zurückstellen.

Thomas Baldwin (2008) greift in seinem Aufsatz „Rawls and Moral Psychology“ den wenig beachteten Umstand auf, dass Rawls sich nach seinem eigenen Bekunden im Anschluss an die Veröffentlichung von *A Theory of Justice* ursprünglich der Moralpsychologie hatte zuwenden wollen, von diesem Vorhaben aber im Laufe der Zeit wieder Abstand nahm (vgl. Rawls, 1991a, S. 44).[70] Seine Arbeit enthält die vielleicht ausführlichste in Aufsatzform erschienene Darstellung der rawlsschen Moralpsychologie und zeichnet sich vor allem dadurch aus, dabei auch die Diskontinuitäten zwischen dem früheren und dem späteren Rawls in großer Deutlichkeit herauszuarbeiten. Systematisch beschäftigt Baldwin vor allem die Frage nach der Unterscheidung zwischen empirischer

[69] Ähnliches gilt auch für das Studium der so genannten Achsenzeit, wie etwa die Arbeiten von Robert Bellah (2011), Shmuel Eisenstadt (1987, 1992) und anderen höchst eindrucksvoll belegen. Für einen Überblick zu dieser Debatte vgl. Bellah und Joas (2012) sowie Assmann (2018).

[70] Baldwin entnimmt diese Angabe einem im englischen *Guardian* erschienenen Nachruf auf John Rawls (vgl. Rogers, 2002). Sie findet sich aber auch bei Rawls (1991a, S. 44) selbst: „[After the publication of *Theory*; M. R.] I had planned on doing some other things mainly connected with the third part of the book, which was the part I liked best, the part on moral psychology. That would not be exactly a new but a related topic. I have never gotten around to that and I never will. I thought, the way things have turned out, that it would be better if I spent my time trying to state justice as fairness more convincingly and to reply to people and remove their objections.”

und philosophischer Moralpsychologie, auf die ich selbst in Abschnitt II.2.3 und in Teilabschnitt III.3.2.1 noch zurückkommen werde, sowie das Verhältnis zwischen der Moralpsychologie und dem von Rawls herangezogenem Begründungsverfahren des Konstruktivismus. Er betont dabei auch, was häufig übersehen wird: dass nämlich die Moralpsychologie bei Rawls mit Blick auf ihre Rolle als „Ausdrucksform der praktischen Vernunft" eingeführt wird und daher ihrerseits nicht selbst konstruiert ist (Baldwin, 2008, S. 255). Ich widerspreche seiner Darlegung nur insofern, als er meines Erachtens die fundamentale Bedeutung, die die Idee sozialer Kooperation für die Gesamtanlage von Rawls' Theorie spielt, weitgehend übersieht und sogar nachgerade bestreitet, dass die Stabilisierung gerechter Verhältnisse mehr als nur die „Verantwortung der öffentlichen Behörden" sei (Baldwin, 2008, S. 265). Gegen seine Sicht der Dinge werde ich später geltend machen, dass sich die Bewahrung einer wohlgeordneten Gesellschaft für Rawls vor allem über die Rechtfertigungspraktiken politisch autonomer Bürger im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs realisiert (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3).

Erst in jüngster Zeit ist auch die fünfteilige Staatsformenlehre, die Rawls in seinem letzten Buch *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003) in einigen Grundzügen entfaltet hat, verstärkt in das Blickfeld der Rawls-Interpretation geraten (vgl. O'Neill und Williamson, 2012; Weithman, 2013; Edmundson, 2017; unten Teilabschnitt IV.3.2.1).[71] Eine der ersten Arbeiten, die sich dieser Thematik spezifisch mit Blick auf das Stabilitätsproblem nähert, ist der Aufsatz „The Most Stable Just Regime" von Waheed Hussain (2009). Der Autor plädiert hier für eine weitreichende Demokratisierung des Wirtschaftslebens und schreibt Rawls die (implizite) Position zu, dass ein solches Arrangement besonders für die Stabilität einer in seinem Sinne gerechten Gesellschaft förderlich wäre, ohne darum aber auch die einzige Wirtschaftsform zu sein, die sich mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit in Einklang bringen ließe (vgl. Hussain, 2009, S. 412f.). Seine Position läuft darauf hinaus, dass von den verschiedenen denkbaren Formen einer ‚Demokratie mit Privateigentum', wie sie von Rawls im *Restatement* konzeptionalisiert wird, eine „demokratisch-korporatistische" Variante das höchstmögliche Maß an Stabilität zu generieren imstande wäre (vgl. Hussain, 2009, S. 415f.). Für eine Systematisierung der Stabilitätsfrage in den Begriffen des politischen Liberalismus liefert die Arbeit jedoch keine Anhaltspunkte. Sie ist eher ein interessantes Beispiel dafür, wie die Erörterung dieses Problems bei Rawls auch mit Blick auf institutionelle Fragen noch genug Anlass dazu bietet, in produktiver Weise fortgeführt zu werden.

Der Beitrag von Alexander Kaufman (2009) ist wiederum stärker auf die Architektonik des Stabilitätsproblems ausgerichtet und verteidigt Rawls gegen den oft geäu-

[71] Ich selbst gehe diesem Thema aus Sicht der Stabilitätsproblematik in Teilabschnitt IV.3.2.1 nach.

ßerten Vorwurf, in unzulässiger Weise die Reichweite der politischen Diskussion zu verengen oder kontroverse Themen ganz aus der demokratischen Debatte heraushalten zu wollen. Ohne mich selbst zu einem vorbehaltlosen Verteidiger des rawlsschen Projekts aufschwingen zu wollen, teile ich den von Kaufman vermittelten Gesamteindruck, dass nicht wenige Kritiken an Rawls auf einer, vorsichtig gesagt, eher nachlässigen oder jedenfalls interessegeleiteten Lektüre dessen beruhen, was er tatsächlich mitgeteilt hat. (Natürlich trifft es aber uneingeschränkt zu, dass die oftmals fehlende Klarheit von Rawls‘ Darstellung einen genuinen Mangel bedeutet: Gäbe es diesen Mangel nicht, so bestünde für die vorliegende Studie kein Anlass.) Ebenso teile ich seine Einschätzung, dass der politische Liberalismus auf einen Konsens abzielt, dessen Herstellung „zu freier öffentlicher Deliberation und vollständig informierter Reflexion ermuntert“ (Kaufman, 2009, S. 543). Umso erstaunlicher scheint es mir gerade vor dem Hintergrund unserer weitgehenden Übereinstimmung, dass Kaufman eine scharfe Grenze zwischen der Idee eines übergreifenden Konsenses und der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zieht. Ich bin vielmehr der Auffassung, dass eine Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs die Existenz eines übergreifenden Konsenses mindestens sichtbar macht, wenn sie ihn nicht sogar konstituiert (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3).

Martha Nussbaum (2011) widmet sich in ihrer Überblicksdarstellung zu einigen zentralen Themen von *Political Liberalism* zunächst der Bestimmung dessen, was ‚vernünftige‘ von ‚unvernünftigen‘ Lehren unterscheidet. Sodann wendet sie sich der Frage zu, was genau unter der von Rawls so genannten ‚Pflicht zur Bürgerlichkeit‘ zu verstehen ist, und geht schließlich dem Problem nach, welche Rolle die Moralpsychologie sowie die ganze Vielfalt an menschlichen Emotionen im Rahmen des politischen Liberalismus spielt. Ihr Text hinterlässt einen etwas zwiespältigen Eindruck: Einerseits thematisiert er eine wahre Fülle an interessanten und anregenden Einzelaspekten, etwa zur Rolle wissenschaftlicher Erkenntnisse im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder zum Verhältnis von ‚metaphysischer‘ gegenüber politischer Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Andererseits fehlt ihrer Darstellung aber meines Erachtens eine systematische Klammer, die diese zahlreichen Einzelaspekte auch mit dem Stabilitätsproblem sowie mit dem Projekt des politischen Liberalismus zusammenführen würde – ein Projekt, über dessen Natur sie mit Larmore (2003) zu einem ganz anderen Urteil gelangt, als ich es in dieser Arbeit tun werde (vgl. Nussbaum, 2011, S. 1, S. 7–10). Besonders verwundern muss zudem ihre Einschätzung, dass es Rawls erst in *Political Liberalism* – und nicht auch schon in *A Theory of Justice* – an zentraler Stelle um das Problem der Stabilität gegangen sei (vgl. Nussbaum, 2011, S. 2; Thrasher und Vallier, 2015, S. 951, Fn. 2). Ich teile mit Nussbaums Herangehensweise jedoch den Impuls des respektvollen

Verstehen-Wollens, der aus jeder Zeile ihres Textes spricht: Er ist auch da, wo die Autorin Differenzen zu Rawls signalisiert, von großer Einfühlsamkeit und Achtung gegenüber seinem Gegenstand geprägt und unterscheidet sich damit in wohltuender Weise von der oftmals konfrontativen, auf die polemische Überspitzung von Dissens abzielenden Rhetorik, die in der akademischen Philosophie leider keine Seltenheit ist.[72]

Ein weiterer Sammelband, der neben dem hervorragenden *Cambridge Companion to Rawls* (Freeman, 2003a) zu den hilfreichsten Sekundärquellen für jede Auseinandersetzung mit der Philosophie von John Rawls zählen darf, ist der von Jon Mandle und David A. Reidy (2014) herausgegebene Band *A Companion to Rawls.* Ich möchte hier zunächst nur auf drei Beiträge aus diesem Band eingehen, die jeweils verschiedene Aspekte des Stabilitätsproblems beleuchten; weitere hebe ich mir aus Gründen der Darstellung für später auf. Jonathan Quongs Beitrag mit dem Titel „On the Idea of Public Reason" (2014) gibt zunächst einen allgemein gehaltenen Überblick über die zentralen Elemente der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs und wirft anschließend die etwas unklar formulierte Frage auf, aus welchem Grund irgendjemand sein eigenes Diskursverhalten an dem von dieser Idee vorgezeichneten Ideal ausrichten sollte. Dies wirft spannende exegetische Schwierigkeiten auf, die ich hier nicht in der gebotenen Breite thematisieren kann. Ich stimme ihm aber – wieder gegen einen Vorschlag von Larmore (1999) gerichtet – darin zu, dass der Zweck von öffentlichem Vernunftgebrauch nicht primär in der Legitimation von Zwangsgewalt oder in der Ausübung gleichen Respekts gesehen werden kann (vgl. Quong, 2014, S. 272). Ich werde Quong allerdings implizit darin widersprechen, dass öffentlicher Vernunftgebrauch nur aus der Partikularsicht einer ‚umfassenden Lehre' heraus als Manifestation einer bestimmten Form von Autonomie angesehen werden könne (vgl. Quong, 2014, S. 271; unten Teilabschnitt IV.2.3.3). Meine eigene Rekonstruktion teilt seine Schlussfolgerung, dass die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs zuerst mit Blick auf Gerechtigkeitserwägungen, und hier vor allem im Kontext des Stabilitätsproblems zu begreifen ist (vgl. Quong, 2014, S. 274).

[72] Hier bringe ich natürlich ein persönliches Werturteil zum Ausdruck. Ich denke dabei vor allem an die unter manchen Philosophen verbreitete Tendenz, anderen Auffassungen als der eigenen ein ausdrückliches ‚Scheitern' zu attestieren und sie in Bausch und Bogen für ‚erledigt' oder ‚entlarvt' zu erklären. Mir – und ich glaube, auch Nussbaum – ist Rawls' Herangehensweise an die Texte philosophischer Klassiker sympathischer, auch wenn sie hin und wieder vielleicht mit der Gefahr einhergeht, diesen zu ehrfurchtsvoll entgegenzutreten. Rawls beschreibt seine eigene Hermeneutik wie folgt: „Ich bin stets davon ausgegangen, dass die Autoren, die wir studieren, viel gescheiter waren als ich selbst. Wären sie es nicht gewesen, warum hätte ich dann meine eigene Zeit […] mit ihrer Lektüre verschwenden sollen? Wenn ich in ihren Argumenten einen Fehler erblickte, nahm ich an, dass diese Autoren ihn auch selbst gesehen hatten und irgendwie damit fertig geworden waren. Aber wo? Ich suchte keinen eigenen Ausweg, sondern ihren Ausweg. […] [Wie Kant uns lehrt,] lernen wir Moralphilosophie und politische Philosophie – ja jeden Teilbereich der Philosophie –, indem wir die Vorbilder studieren, jene bekannten Figuren, die von uns bewunderte Versuche des Philosophierens gemacht haben. Wenn wir Glück haben, finden wir einen Weg, über sie hinauszugelangen." (Rawls, 2004, S. 17f.; vgl. 2001b, S. 427; Frazer, 2010; Lloyd, 2014). Ob man diesen Ansatz – so wie ich – für nachahmenswert hält oder im Gegenteil für vollkommen fehlgeleitet, ist wohl eine Frage des wissenschaftlichen Temperaments.

Ich werde jedoch über seine Darstellung insofern hinausgehen, als ich die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs als die vielleicht wichtigste Form vorstelle, in der die praktische Ausübung eines *Gerechtigkeitssinnes* sichtbar wird.

Der Beitrag von Rex Martin (2014) im gleichen Sammelband behandelt das Ergänzungsstück zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs – und zwar die mit Rawls' ‚politischer Wende' verbundene Idee eines übergreifenden Konsenses. Seine Diskussion umkreist vor allem die Frage, ob Rawls die Idee eines solchen Konsenses eher aus einer Sorge um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft heraus oder im Interesse der Begründetheit seiner politischen Gerechtigkeitskonzeption eingeführt hat. Um es bereits hier vorwegzunehmen: Ich teile Martins Einschätzung, dass es falsch wäre, sich auf nur eine dieser beiden Optionen im Sinne eines Ausschließungsverhältnisses festzulegen (vgl. Martin, 2014, S. 288). Mehr noch: Auf der höchsten Stufe der ‚öffentlichen' Begründung einer solchen Konzeption bestimmen sich das Maß ihrer Stabilität und das ihrer Rechtfertigung in einem gewissen Sinne wechselseitig, wie ich in Teil IV dieser Untersuchung herausarbeiten werde. Ich kann in Martins Beitrag nichts finden, dem ich nachgerade widersprechen wollte. Dennoch wird meine eigene Interpretation vor allem in Teil III dieser Untersuchung erheblich von der seinen abweichen – und zwar weil ich dort zeigen möchte, dass sowohl das Problem der Stabilität als auch das der Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gleichermaßen aus dem Anspruch des politischen Liberalismus entspringen, die Fähigkeit des Bürgers zu fairer sozialer Kooperation als eine praktisch-realistische Möglichkeit zu erweisen. Dass dieser Anspruch nur dann als vollumfänglich eingelöst gelten kann, sobald ein übergreifender Konsens vernünftiger Lehren Wirklichkeit geworden ist, ist eine These, für die ich von vielen Seiten her argumentieren werde. Sie kann zu ihrer Stützung allerdings nur sehr eingeschränkt auf das zurückgreifen, was Martin in seiner eigenen Darstellung entfaltet.

Richard Dagger (2014) widmet sich in seinem Sammelbandbeitrag schließlich Rawls' oft vernachlässigter Konzeption der bürgerlichen Tugenden, wie er sie an verschiedenen Stellen seines Werks eher im Vorbeigehen andeutet, anstatt sie explizit auszuarbeiten. Wie sich vor allem in Teilabschnitt III.3.3.1 der vorliegenden Untersuchung zeigen wird, stimme ich ihm darin zu, dass wir „Rawls' Theorie der Gerechtigkeit […] nicht vollständig erfassen können, wenn wir nicht auch die Rolle erfassen, die die [Idee einer] Bürgertugend in dieser Theorie spielt" (Dagger, 2014, S. 297). Obwohl Dagger klar herausarbeitet, dass die Idee des tugendhaft-kooperationsfähigen Bürgers für Rawls' Theoriebildung geradezu fundamentalen Charakter hat und die Beteiligung an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs aus seiner Sicht der primäre Modus ist,

in dem sich die Tugendhaftigkeit des Bürgers überhaupt manifestiert, so vermisse ich in seiner Darstellung doch eine ausführlichere Würdigung des Stabilitätsproblems. Dies zeigt sich etwa an seinem Umgang mit einer vielsagenden Bemerkung von Rawls, derzufolge „wir uns einen allgemeinen Rückzug ins Privatleben nicht leisten [können]", wenn wir „freie und gleiche Bürger *bleiben wollen*" (Rawls, 2003, S. 224; Herv. M. R.). Es ist irritierend, dass Dagger in dieser Einlassung nicht mehr als eine „freundliche Aufmunterung zu bürgerschaftlichen Engagement" erblickt und dabei vollständig übersieht, dass Rawls hier gleichsam nebenbei die Beteiligung der Bürger an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu einer notwendigen Bedingung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft erklärt (Dagger, 2014, S. 299). Ich selbst werde auf diesen Zusammenhang vor allem in Abschnitt III.4.5 eingehen.

Mit ihrem Aufsatz „Stability and Congruence in Political Liberalism: The Promise of an Ideal of Civic Friendship" unternimmt Mihaela Georgieva (2015) den Versuch, die rawlssche Idee einer Kongruenz zwischen dem Rechten und dem Guten für die Zwecke des politischen Liberalismus zu rehabilitieren. Für die Arbeit der Interpretation ist ihr Beitrag vor allem deshalb interessant, weil er auf die Schwierigkeit aufmerksam macht, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption zunächst nur solange als begründet und stabil erscheinen könnte, wie sie nicht durch die genuin nicht-politischen Werte einer umfassenden Lehre infrage gestellt oder gar unterminiert wird (vgl. Georgieva, 2015, S. 484f.). Um dieser Art von Instabilität entgegenzuwirken, schlägt Georgieva vor, die strukturelle Analogie zwischen gerechtem und freundschaftlich motiviertem Handeln stärker herauszustellen; eine Strategie, zu deren Ausarbeitung sie auf dieselben Ressourcen zurückgreift, derer sich auch Rawls bedient (vgl. Georgieva, 2015, S. 487). Ich hingegen werde in Teil IV dieser Arbeit vor allem auf die Stabilisierungsleistung abzielen, die sich daraus ergibt, dass die Bürger einander durch ihre Teilnahme an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs sichtbar ihre Fähigkeit zu sozialer Kooperation zwischen Freien und Gleichen beglaubigen. Auch wenn meine eigene Deutung des Stabilitätsproblems bei Rawls daher nicht in einem grundsätzlichen Dissens zu der von Georgieva steht, wird sich mein Narrativ doch merklich von dem ihren unterscheiden – und dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass ich ihrer These von einer strukturellen Analogie des Stabilitätsarguments beim früheren und beim späteren Rawls weitgehend folge (vgl. Georgieva, 2015, S. 486).

Der oben bereits erwähnte George Klosko hat sich in jüngster Zeit in mehreren Aufsätzen (2015a, 2015b) mit der von Paul Weithman (2010) entwickelten Deutung von Rawls' ‚politischer Wende' auseinandergesetzt. Ohne hier vertieft auf seine einzelnen Kritikpunkte einzugehen – die Erwiderung von Weithman (2015a) leistet dies besser

und gründlicher, als es mir selbst gelingen könnte –, möchte ich doch zu Protokoll geben, dass Klosko auch mit diesen Beiträgen zu denjenigen Rawls-Interpreten gehört, deren Deutung ich am nachdrücklichsten widersprechen möchte. Dies lässt sich exemplarisch vor allem an seiner Antwort auf die Erwiderung von Weithman verdeutlichen (Klosko, 2015b). Hier schmilzt Kloskos Kritik an Rawls auf den Vorwurf zusammen, dass dessen Erörterungen zur Stabilität einer demokratischen Gesellschaft „extrem" und sogar „unrealistisch bis an den Punkt des Utopischen" seien (Klosko, 2015b, S. 268, S. 272). Was mich nicht überzeugt, ist, wie Klosko seine Einschätzung begründet: mit der Behauptung nämlich, dass Rawls seine Überlegungen mit einer Art geschichtsteleologischer Zwangsläufigkeit aufgeladen habe und dabei in völlig realitätsvergessener Weise von Bürgern ausgehe, die „niemals von ihrem Eigeninteresse motiviert sind" (Klosko, 2015b, S. 268). Ich kann meine Begründung dafür, warum diese Deutung meines Erachtens praktisch keinen Rückhalt in dem von Rawls selbst Gesagten hat, an dieser Stelle nicht in der nötigen Ausführlichkeit entfalten (vgl. aber unten Teilabschnitte III.2.3.3 und III.4.4.2). Ich will nur bemerken, dass Rawls nach meiner Lesart nicht ausschließlich an der Stabilisierung *gerechter* Verhältnisse durch vernünftige Bürger interessiert ist, sondern auch an den Bedingungen, unter denen genuin rationale Personen ihre legitimen Konzeptionen des *Guten* in einer adäquaten Weise verfolgen und dauerhaft verwirklichen können. Dabei gibt er sich, wie ich zeigen werde, für keinen Moment der Illusion hin, dass der Erweis der Möglichkeit einer solchen Situation auch schon mit dem Eintritt der entsprechenden Wirklichkeit zu verwechseln wäre. Rawls weiß so gut wie kein anderer, dass *A Theory of Justice* nur ein Buch – eine Theorie – ist, und zunächst einmal nicht viel mehr als das (vgl. Rawls, 1975, S. 70, 1997a, S. 205; unten Teilabschnitt IV.2.3.1 und Epilog).

Leider muss ich in dieser Untersuchung darauf verzichten, auch das rawlssche Völkerrecht, wie es vor allem in Gestalt seines Buches *The Law of Peoples* (1999c, dt. 2002) vorliegt, vertiefend auf seinen systematischen Beitrag zur Stabilitätsproblematik zu befragen.[73] Dennoch möchte ich es nicht versäumen, aus dem Umfeld dieses vieldiskutierten Buches wenigstens eine Arbeit herauszugreifen, die Rawls' Überlegungen zu einer politischen Philosophie der internationalen Beziehungen zum Anlass nimmt, auch die Diskussion der Stabilitätsfrage in ein womöglich neues Licht zu rücken.[74] In seinem Aufsatz „A Stability Interpretation of Rawls's The Law of Peoples" vertritt Hyunseop

[73] Für die Zwecke meiner Untersuchung wären hier vor allem Rawls' Überlegungen zur Stabilität des demokratischen Friedens, seine Ausführungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch in der „Gesellschaft liberaler Völker" (Rawls, 2002, S. 62) sowie seine Ideen zum Charakter der politischen Philosophie als eines Projekts der Versöhnung von Interesse.

[74] Für andere Beiträge, die das Problem der Stabilität spezifisch im Licht von Rawls' *Law of Peoples* erörtern, vgl. Abdel-Nour, 1999; Audard, 2006; Follesdal, 2006; Reidy, 2017a.

Kim (2015) die Auffassung, dass die Stabilität von liberalen Gesellschaften als das zentrale Organisationsprinzip der in *The Law of Peoples* niedergelegten Grundsätze eines Rechts der Völker zu betrachten sei. Er nimmt diese These zum Anlass für ein Argument, dass zeigen soll, wie die Stabilität einer liberalen Gesellschaft auch dadurch befördert oder begünstigt werden kann, dass sie eine Haltung der Toleranz gegenüber nur ‚achtbaren' Gesellschaften einnimmt und sich selbst zu einer „universellen Durchsetzung der Menschenrechte" und zur „Unterstützung für belastete Gesellschaften" verpflichtet (Kim, 2015, S. 474). Dieser Ansatz würde es gewiss verdienen, näher bedacht zu werden. Für die vorrangig interpretativen Ziele der vorliegenden Untersuchung bietet er jedoch keine besondere Hilfestellung.

Der Aufsatz „Rawlsian Stability" von Jon Garthoff (2016) teilt dagegen mit der vorliegenden Untersuchung sowohl den Impuls, der unzureichenden Würdigung des Stabilitätsproblems innerhalb der Rawls-Rezeption etwas entgegenzusetzen, als auch die Absicht, trotz einer weitreichenden Übereinstimmung mit den minutiös argumentierenden Darstellungen von Freeman (2007a) und Weithman (2010) zugleich ein Stück weit über diese hinauszugehen. Garthoff vertritt die These, dass Rawls über die gesamte Entwicklung seines Denkweges hinweg an der relativen Stabilität von Gerechtigkeitskonzeptionen interessiert gewesen sei – und zwar in einem Maße, dass er das Kriterium der Stabilität bei der Entscheidung zwischen konkurrierenden Gerechtigkeitskonzeptionen unter Umständen sogar als ausschlaggebend betrachte, und ihm selbst inhaltlich-substantielle Gerechtigkeitserwägungen unterzuordnen bereit sei (vgl. Garthoff, 2016, S. 291, S. 296f.). Er begründet dieses Gewicht von Stabilitätserwägungen damit, dass es Rawls in diesem Zusammenhang nicht nur um Machbarkeitsfragen zu tun sei, sondern auch und vor allem darum, „die sozialen Bedingungen zu artikulieren", unter denen die beiden moralischen Vermögen von Bürgern – ihre Vernünftigkeit und ihre Rationalität – „nicht miteinander in Konflikt geraten" (Garthoff, 2016, S. 294f.). Ich halte diese Deutung keineswegs für falsch – im Gegenteil: Indem sie daran erinnert, dass Rawls stets um die moralische Qualität der stabilisierten Verhältnisse besorgt ist und nicht nur um das bloße Faktum ihrer Dauerhaftigkeit, hilft sie meines Erachtens ein schwerwiegendes Missverständnis zu vermeiden, das sich bei der Beschäftigung mit Rawls' Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems nur allzu leicht einstellen kann; ein Missverständnis, gegen das sich auch meine eigene Interpretation womöglich stets auf Neue in Acht nehmen muss. Aus dem gleichen Grund halte ich es auch für wertvoll, dass Garthoff ausdrücklich die Eigenschaft der ‚Wohlgeordnetheit' einer demokratischen Gesellschaft als diejenige Größe hervorhebt, deren Stabilität Rawls als eine praktische Möglichkeit erweisen möchte (vgl. Garthoff, 2016, S. 289). Ich selbst werde jedoch vor

allem im dritten Teil dieser Untersuchung dahingehend von Garthoff abweichen, dass ich eher den Erweis der Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation als den theorieinternen Anlass dafür herausarbeite, dass Rawls die Frage nach der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt aufgeworfen hat – und nicht so sehr den Versuch, eine Art der Kongruenz zwischen den beiden moralischen Vermögen der Person zu plausibilisieren. Der Akzent meiner eigenen Interpretation liegt also woanders, ohne dass ich darum Garthoffs alternative Deutung als fehlgeleitet oder gar illegitim kennzeichnen wollte.

Meine selektive Chronologie der verschiedenen Deutungsversuche, die das Problem der Stabilität bei Rawls im Laufe der Jahre erfahren hat, ist nun fast an ihr Ende gelangt. Zum Abschluss meines Rundgangs durch diejenigen Arbeiten, von denen sich die vorliegende Untersuchung in der einen oder anderen Weise mehrheitlich zu distanzieren versucht, möchte ich noch auf drei in jüngster Zeit erschienene Beiträge eingehen, die das bisher gezeichnete Bild von einigen anderen Seiten her profilieren.

In seinem Beitrag „Coercion, Stability, and Indoctrination in the Pejorative Sense“ macht William A. Edmundson (2016) geltend, dass Rawls lediglich in *A Theory of Justice* eine eigenständige Skizze der menschlichen Moralentwicklung vorgelegt habe und es mindestens unklar sei, wie und ob diese Darstellung auch unter den revidierten Bedingungen einer genuin politischen Gerechtigkeitskonzeption tragfähig sein könne. Edmundson vertritt die Auffassung, dass sie es nicht ist und dass Rawls mithin keine Erzählung darüber anzubieten hat, wie eine moralische Erziehung zu den Werten des politischen Liberalismus in der Praxis aussehen könnte, ohne in unfairer Weise für die Werte eines *umfassenden* Liberalismus voreingenommen zu sein – oder, was dasselbe ist: wie man sich eine politisch liberale Erziehung vorzustellen habe, die die Werte einer nicht-liberalen, aber vernünftigen umfassenden Lehre nicht unterminiert (vgl. Edmundson, 2016, S. 552f.).[75] Konkreter gefragt: Wie lässt sich eine religiöse Erziehung, die eine feste Bindung der Heranwachsenden an die Sitten, Gebräuche und Traditionen einer bestimmten umfassenden Lehre erreichen will, mit einem Geist der gelebten Toleranz verbinden? Wie können Eltern in einer authentischen Weise die Werte des gleichen Respekts gegenüber Andersgläubigen vermitteln, ohne dabei zugleich den welterschließenden Eigensinn ihrer eigenen umfassenden Lehre implizit herabzusetzen – und noch dazu im Umgang mit Kindern, deren begriffliches Unterscheidungsvermögen mit der Gegenüberstellung von politischen und nicht-politischen Werten zunächst gewiss noch nichts anzufangen weiß?

[75] Die hier angesprochenen Unterscheidungen werden später noch deutlicher werden, als sie es an dieser Stelle vielleicht sind.

Dies sind faszinierende Fragen; und wenn ich richtig sehe, kritisiert Edmundson Rawls nicht so sehr dafür, dass er sie falsch beantworte, sondern dass er schlicht keine Mittel dafür bereitstelle, um ihnen überhaupt begegnen zu können – er spricht in dieser Hinsicht sogar von einem „Mysterium" des politischen Liberalismus (Edmundson, 2016, S. 555).[76] Für das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft ist diese Lücke deshalb von Bedeutung, weil hier – wie noch zu zeigen sein wird – die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes und die Rolle der *Familie* bei der Herausbildung eines solchen berührt ist (auf letzteres gehe ich kurz in Teilabschnitt IV.3.2.3 ein). Ich kann Edmundson aber nicht darin zustimmen, dass Rawls in *Political Liberalism* zu Fragen der Moralentwicklung kaum etwas sage, selbst wenn er den spezifischen Beitrag der Familie und anderer Institutionen gewiss nur in abstrakter, vielleicht in allzu abstrakter Form behandelt. Wir können jedoch „nicht davon ausgehen, dass der Teufel nicht im Detail steckt", so Edmundson, und darin ist ihm zweifellos zuzustimmen (Edmundson, 2016, S. 546). Ich werde nicht zuletzt aus diesem Grund das gesamte Kapitel III.3 dieser Arbeit der Frage widmen, wie Rawls die Herausbildung eines Gerechtigkeitssinnes als die Genese der Fähigkeit beschreibt, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Meine Darstellung wird zeigen, dass der politische Liberalismus in dieser Frage durchaus nicht so schweigsam ist, wie Edmundson zu glauben scheint.

Dass die größte Gefahr für die Stabilität einer im rawlsschen Sinne wohlgeordneten Gesellschaft von religiösen Lehren und ihren latent intoleranten Anhängern ausgehe, ist eine verbreitete Anschauung, der Ross A. Mittiga mit seinem Aufsatz „Pluralist Partially Comprehensive Doctrines, Moral Motivation, and the Problem of Stability" (2017) etwas entgegensetzen möchte. Er sorgt sich viel eher um die motivationale Struktur von Personen, die einem relativ ungeordneten, vielleicht präreflexiven Wertepluralismus anhängen, wie sie aus Rawls' Sicht wohl die Mehrheit einer jeden demokratischen Gesellschaft bilden werden – sei diese nun rundum wohlgeordnet oder nicht (vgl. Rawls, 1998, S. 251, S. 308). Mittiga zufolge scheitert Rawls daran zu zeigen, wie diese Personen die für die zwanglose Stabilität einer gerechten Gesellschaft erforderliche Motivation erwerben und aufrechterhalten können: Seine Moralpsychologie, so der Einwand, „trägt nur wenig zu unserem Verständnis dessen bei, was Bürger motiviert, die *keine* vollständig umfassende Lehre haben" (Mittiga, 2017, S. 414; Herv. im Orig.). Als besonders kritikwürdig beschreibt er Rawls' vermeintliche Genügsamkeit dahingehend, dass solche Personen auch aus einer Haltung der geistigen Trägheit und Indifferenz

[76] Nur der Vollständigkeit halber sei ergänzt, dass Edmundson diese Problematik unter den nicht-idealen Bedingungen, in denen wir tatsächlich leben, für weniger dramatisch hält, als es in einer wohlgeordneten Gesellschaft der Fall wäre (vgl. Edmundson, 2016, S. 556).

heraus – oder gar im Wege eines nur konventionsgeleiteten Sich-Fügens – zur Befolgung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gelangen könnten; denn wie Mittiga betont, fällt eine derart passive Ergebenheit „hinter das zurück, was Rawls [selbst] für notwendig erachtet, um Stabilität aus den richtigen Gründen zu erreichen“ (Mittiga, 2017, S. 418). Damit nicht genug: Derselbe „Spielraum“, von dem Rawls spricht, um die mögliche Bewegung des ungebundenen Einzelnen hin zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu erklären, könne auch geradewegs in die andere Richtung ausschlagen und ihn gleichermaßen in die Arme einer unvernünftigen und intoleranten umfassenden Lehre hineintreiben (Rawls, 1998, S. 251; vgl. Mittiga, 2017, S. 423f.).

Ich glaube, dass Mittiga mit dieser hellsichtigen Kritik nur einem einzigen – freilich entscheidenden – Missverständnis aufsitzt: nämlich dem Missverständnis zu meinen, dass Rawls ihm in all diesen Befürchtungen irgendwie widersprechen, ja sie für unbegründet oder sonstwie vernachlässigbar erklären würde. Sein Fehler besteht meines Erachtens darin, systematisch zu überschätzen, was Rawls mit den Mitteln der bloßen Theoriebildung überhaupt erweisen möchte und was nicht. Er übersieht, dass Rawls selbst keineswegs der Auffassung ist, den letzten Beleg für die Möglichkeit einer stabilen demokratischen Gesellschaft sozusagen eigenhändig erbringen zu können. Vielmehr will er nach meiner Lesart nur zeigen, dass die Hoffnung auf eine solche Gesellschaft jedenfalls nicht unbegründet ist, wenngleich ihre Verwirklichung – so trivial dies zunächst klingen mag – nicht von der philosophischen Theorie, sondern nur von der politischen Praxis herbeigeführt werden kann. Nirgendwo gibt sich Rawls der Illusion hin, die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft sei aufgrund der von ihm angeführten Überlegungen eine ausgemachte Sache – ganz im Gegenteil: „eine Garantie […] kann es nicht geben“, wie er in *Political Liberalism* an einer zentralen Stelle anmerkt (Rawls, 1998, S. 141). Meine eigene Darstellung wird daher vor allem in den Teilen III und IV dieser Untersuchung darum bemüht sein, den Umfang und Geltungsanspruch von Rawls‘ Theoriearbeit etwas realistischer oder jedenfalls textgetreuer einzuschätzen, als Mittiga dies nach meinem Empfinden tut.

Auch der Beitrag von Colin Grey (2018) befasst sich – wie die eben erwähnten Aufsätze von Edmundson (2016) und Mittiga (2017) – mit der vermeintlich fehlenden oder in jedem Fall unterentwickelten Moralpsychologie, die Rawls bei der Lösung des Stabilitätsproblems in seinem zweiten Hauptwerk *Political Liberalism* voraussetzt. In seinem Aufsatz „Stability and the Sense of Justice“ geht es ihm jedoch spezifisch darum, die recht kleinteiligen Änderungen zu rekonstruieren, die Rawls im Zuge der Fortentwicklung seiner Theorie hin zu einem politischen Liberalismus an der von ihm vorausgesetzten Moralpsychologie vorgenommen hat oder hätte vornehmen sollen. Er vertritt

die erstaunliche These, dass Rawls in seinem Spätwerk davon abgekommen sei, die „inhärente“, also zwanglose und auf Freiwilligkeit gegründete Stabilität einer gerechten Gesellschaft als eine praktische Möglichkeit erweisen zu wollen. Stattdessen sei es ihm darum gegangen, eine Form der „disziplinierten Stabilität“ zu etablieren, die auf der manifesten Zurschaustellung eines guten Willens im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs beruhe (Grey, 2018, S. 928; vgl. S. 943f.). Während ich die letztgenannte Einschätzung zwar teile (vgl. unten Abschnitt III.4.5), kann ich mich jedoch nicht der Behauptung anschließen, dass diese Form der Stabilität auch in einem nachgeraden Gegensatz zu der erstgenannten Form stehe, wie Rawls sie in *Theory* zu plausibilisieren versucht hatte. Ich meine vielmehr, dass es ihm zeitlebens darum gegangen ist, eine nur aufgezwungene, fremdbestimmte Stabilitätsform durch etwas Besseres zu überbieten.

Obwohl ich zwar das von Grey bekundete exegetische Interesse an Rawls also ausdrücklich teile und auch seinem Vorhaben beipflichte, einmal die häufig vernachlässigte *erste* Teilfrage des Stabilitätsproblems – die Frage nach der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes unter den Bedingungen einer gerechten Gesellschaft – in den Blick zu nehmen, werde ich bei meiner Analyse der rawlsschen Moralpsychologie von meinem Narrativ doch in eine ganz andere Richtung geführt, als es sich bei ihm abzeichnet (vgl. Grey, 2018, S. 929).[77] Auch über die Natur des ‚vernünftigen Pluralismus‘ sowie über die Art und Weise, in der dessen Entdeckung dem Anschein nach Rawls‘ Hinwendung zu einem genuin politischen Liberalismus herbeigeführt hat, komme ich zu einem anderen Urteil als er (vgl. Grey, 2018, S. 939; unten Abschnitte III.2.1, III.2.2). Es gibt insgesamt nur wenige Texte aus der Sekundärliteratur zum Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus, bei deren Lektüre ich so beständig zwischen Zustimmung und der Ablehnung schwanke, wie es bei diesem Beitrag der Fall ist. Am überzeugendsten ist Greys Arbeit meines Erachtens da, wo er die große Bedeutung eines demokratischen Bürgerideals für die Entfaltung des politischen Liberalismus hervorhebt und dieses Ideal auch explizit mit „den für die Erhaltung dauerhafter fairer sozialer Kooperation wesentlichen Formen des Urteilens und Verhaltens“ verbindet (Rawls, 1998, S. 291; vgl. S. 163; Grey, 2018, S. 940).[78] Sein Aufsatz ist zudem die einzige mir bekannte Arbeit, in der auch die passiv-rezeptive Seite des Gerechtigkeitssinnes wenigstens in Ansätzen

[77] Ich verstehe den Gerechtigkeitssinn, dessen Entwicklung und Ausübung das Herz des Stabilitätsproblems bildet, mit Rawls (1998, S. 418) als ein Gefüge aus drei verschiedenen Fähigkeiten, die sich jeweils intern noch weiter ausdifferenzieren. Meine Darstellung vor allem im dritten Teil der Untersuchung wird sich an diese Systematik weitgehend anschließen. Grey (2018, S. 930) versteht den Gerechtigkeitssinn dagegen als eine Konstellation von Urteilen, Dispositionen und Motivationen. Seine Darstellung ist sehr aufschlussreich; meine eigene Rekonstruktion beschreitet jedoch einen anderen Weg.

[78] Der Sinn dieser Bemerkung wird sich zu diesem frühen Zeitpunkt der Untersuchung noch nicht richtig erschließen können. Mir geht es hier aber nur darum anzudeuten, dass ich – ganz ähnlich wie Grey – den demokratischen Impuls in Rawls‘ Denken sowie die fundamentale Rolle der Idee sozialer Kooperation besonders hervorheben möchte.

thematisiert wird. Ich selbst werde diesen Aspekt im Zusammenhang mit der Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs noch weiter vertiefen (vgl. Grey, 2018, S. 941; unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 4).

Soweit also ein Überblick über einige der wichtigsten und wirkmächtigsten Interpretationen, die seit der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* im Jahr 1971 zum Problem der Stabilität bei John Rawls erschienen sind. Ich habe mit dieser Darstellung im Wesentlichen zwei Ziele verfolgt: zum einen zu zeigen, dass dieser Literaturbestand in der Tat sehr überschaubar ist und somit insgesamt auf eine Schräglage innerhalb der akademischen Rawls-Rezeption hindeutet; und zum anderen, herauszustellen, dass mich die allermeisten dieser Arbeiten in mindestens einer Hinsicht nicht zufriedenstellen und ich daher die Notwendigkeit sehe, Rawls‘ Überlegungen zur Stabilität einer demokratischen Gesellschaft einmal in möglichst systematischer Weise auszuleuchten und in ihrem inneren Zusammenhang zu rekonstruieren. Meine Auffassungen darüber, warum der spätere Rawls sich gerade von der Stabilitätsfrage her zu einer weitreichenden Revision seiner Gerechtigkeitstheorie veranlasst gesehen hat, weichen zumindest dem Anspruch nach von der etablierten Lesart – sofern von einer solchen überhaupt die Rede sein kann – ganz erheblich ab (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1). Wie genau sie das tut – worin also gleichsam das Unorthodoxe meiner Deutung besteht –, konnte aber aus den bloß fragmentarischen Andeutungen, die ich bisher in diese Richtung vorgenommen habe, gewiss noch nicht ausreichend deutlich werden. Dies wird sich erst im Laufe der Untersuchung nach und nach zeigen können.

Ein Eindruck, dem ich aber unbedingt entgegentreten will, ist, dass ich darum auch der Meinung sei, meine eigene Interpretation des Stabilitätsproblems bei Rawls würde nicht in zahlreichen Punkten auf den oftmals sehr detaillierten und inhaltlich wegweisenden Arbeiten anderer aufbauen. Um dies schon vorab zumindest in Ansätzen zu belegen und dabei deutlich zu machen, auf welche Weise meine Interpretation als Ganze von den Leistungen Dritter beeinflusst ist und sich ihnen verdankt, möchte ich zum Abschluss dieses Literaturberichts in aller Kürze beschreiben, auf welche anderen Autorinnen und Autoren sich mein eigener Diskussionsbeitrag stützt und in welche Rezeptionslinien ich mich dabei einzureihen gedenke.

3.3 Wesentliche Einflüsse für den Gang der Interpretation

In diesem zweiten Teil meines Literaturberichts soll es also darum gehen, im bewussten Kontrast zu der größtenteils kritischen Tonlage des vorigen Abschnitts den spezifischen Beitrag explizit zu machen, den andere Autorinnen und Autoren für die Entwicklung meiner eigenen Interpretation geleistet haben. Der grundlegende Impuls hinter den folgenden Ausführungen ist also nicht mehr einer der Abgrenzung; und meine Absicht besteht auch nicht länger darin, eine gleichwie geartete Forschungslücke zu identifizieren, in die die vorliegende Untersuchung hineinstoßen soll. Vielmehr will ich hier zumindest kursorisch Auskunft darüber geben, in welchem Umfang sich die zahlreichen Einzelstudien dieser Arbeit den vielfältigen Einflüssen Dritter verdanken; und es soll deutlich werden, in welche Rezeptionslinien sich die Untersuchung als Ganze einzuordnen bemüht. Ich mache aber zugleich geltend, dass meine Rawls-Interpretation sowohl in vielen Details als auch im Hinblick auf das Gesamtbild nicht wenig von dem abweicht, was heute als eingespieltes und vermeintlich gesichertes Wissen über das politische Denken von John Rawls im Allgemeinen und seinen Beitrag zu einer Theorie der demokratischen Stabilität im Besonderen angesehen werden kann.

Den ursprünglichen Anstoß dazu, Rawls entgegen eines verbreiteten Narrativs nicht bloß als in der Wolle gefärbten Kantianer zu lesen, verdanke ich der Arbeit von Sibyl A. Schwarzenbach (1991). In ihrem Aufsatz „Rawls, Hegel and Communitarianism“ zeichnet sie ein aus meiner Sicht rundum überzeugendes Bild des rawlsschen Denkens, das dieses deutlich näher an den Kontextualismus Hegels heranrückt, als es für gewöhnlich auch nur in Erwägung gezogen wird. Sie grenzt sich damit von der Vorstellung ab, dass Rawls in einem nachgeraden Gegensatz zu den hegelianisch und aristotelisch inspirierten Autoren stehe, die sich im Gefolge der Kommunitarismus-Debatte der 1980er Jahre selbst ausdrücklich in Opposition zu ihm setzten (vgl. Schwarzenbach, 1991, S. 540). Schwarzenbach identifiziert drei Bereiche, in denen Rawls trotz aller bleibenden Differenzen erheblich mehr mit Hegel und dem zeitgenössischen Kommunitarismus verbindet als mit dem atomistischen Individualismus, der ihm so häufig unterstellt wird: zunächst im Hinblick auf die Aufgabe der politischen Philosophie als eines Projekts der *Versöhnung* von und mit Gegensätzen in der sozialen Wirklichkeit; sodann im Hinblick auf die politische Konzeption der *Person*; und zuletzt im Hinblick auf die soziale Natur des Menschen und seine konstitutive Verwiesenheit auf eine *Gemeinschaft* (vgl. Schwarzenbach, 1991, S. 542). In Schwarzenbachs Erörterung finden sich viele Motive, die auch ich in dieser Untersuchung hervorheben möchte – seien sie nun hegelianisch inspiriert oder nicht: so etwa Rawls‘ Überzeugung, dass es „moralischen Fortschritt in der Geschichte“ tatsächlich gebe; seine Auffassung, dass unseren sozialen

und politischen Institutionen durchaus „ein Minimum an Rationalität und Kohärenz" eingeschrieben sei; und schließlich sein Bekenntnis dazu, dass die Begründetheit einer Theorie zuallererst eine Sache der wechselseitigen Stützung ihrer einzelnen Elemente sei und sich daran bemesse, wie sehr sie eine sinnhafte Ordnung in die Gesamtheit unserer Urteile bringe (Schwarzenbach, 1991, S. 547; vgl. S. 548). In all diesen Hinsichten stimme ich Schwarzenbachs Lesart des rawlsschen Projekts uneingeschränkt zu. Mehr noch: Ich bemühe mich, eine Interpretation von Rawls' Stabilitätsdenken vorzulegen, die diese Lesart nicht nur bekräftigt, sondern ihren Einsichten auch umgekehrt erst gerecht zu werden versucht.

Besonders instruktiv für die Anlage meiner eigenen Interpretation erscheint mir Schwarzenbachs Erklärung dafür, in welchem spezifischen Sinn Rawls' Konzeption der *Person* schon von Beginn an frei von metaphysischen oder naturalistischen Essentialisierungen aller Art ist. Entgegen einer solchen Lesart stellt seine Konzeption nämlich, wie sie ausführt, ihrem eigenen Selbstverständnis nach ein durch und durch *kulturelles Artefakt* dar – also ein Produkt des menschlichen Geistes, das um seine historische Gewordenheit weiß und einen möglichen Gang in der moralischen Entwicklungsgeschichte des Menschen lediglich vorzeichnet, ohne ihn zu determinieren (vgl. Schwarzenbach, 1991, S. 554f.). Damit nicht genug: Auch das Problem der (demokratischen) Stabilität lässt sich Schwarzenbach zufolge erst dann richtig verstehen, wenn die verschiedenen Aspekte der moralischen Persönlichkeit bei Rawls als das gesehen werden, was sie sind: und zwar als genuin kulturelle Errungenschaften, in deren Entwicklung und Ausübung sich die Menschheit selbst über ihre bloße Biologie erhebt und ein Ideal des demokratischen Bürgers verwirklicht – ein Ideal, das zwar ihrer Natur nicht gerade (als im Widerstreit mit ihr befindlich) *abgerungen* werden muss, das aber doch sichtlich über diese hinausführt. Rawls entfaltet, kurz gesagt, keine Metaphysik der Person, sondern er skizziert vielmehr die Umrisse einer möglichen Kultur der Vernunft und der Gerechtigkeit. In Schwarzenbachs eigenen Worten:

> [For Hegel as well as for Rawls,] a conception of man's individual liberty and rights as „metaphysically" given (by God, say, or nature) misses their distinctive aspect as hard-won human achievements; universal „free personality" and „individual rights" are cultural *products*, not starting points, of a long and arduous historical struggle. Moreover, it is only if one views them as such – as presupposing this larger cultural effort – that their full significance is recognized and the responsibility for *maintaining them in existence* acknowledged. (Schwarzenbach, 1991, S. 554f.; Herv. im Orig.)

Da meine eigene Darstellung des politischen Liberalismus im dritten Teil dieser Untersuchung ebenfalls darauf abzielen wird, das Problem der Stabilität mit dem Erweis einer bestimmten *Fähigkeit* des Menschen zu verbinden – nämlich seiner Fähigkeit, als Bürgerin oder Bürger an sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil mitzuwirken

– weiß sie sich von Anfang an von Schwarzenbachs Einsicht getragen, dass auch die moralisch-kooperative Natur des Menschen für Rawls ganz wesentlich aus der Geschichte einer Kulturalisierung hervorgeht. Darüber hinaus weiß sie sich mit beiden, also mit Rawls und mit Schwarzenbach, dem schwachen normativen Impuls verpflichtet, dass diese Geschichte keineswegs schon an ihr Ende gekommen sein muss, sondern vielmehr in die Zukunft hinein offen ist und somit trotz aller Rückschläge mit einem hoffnungsfrohen Optimismus betrachtet werden darf.[79]

Eine weitere Autorin, der meine eigene Interpretation des rawlsschen Stabilitätsdenkens wichtige Akzentsetzungen verdankt, ist Christine M. Korsgaard. Wiederum sind es nicht so sehr die philosophischen und exegetischen Details, sondern eher die grundlegende Orientierung ihrer Rawls-Lektüre im Ganzen, die der vorliegenden Untersuchung oftmals unbewusst eine ganz bestimmte Richtung vorgegeben haben. In ihrem Aufsatz „Skepticism and Practical Reason" (1986), den Rawls selbst in *Political Liberalism* als eine Quelle für seine Lehre der moralischen Motivation anführt, argumentiert Korsgaard unter anderem für die These, dass das Problem der motivationalen Kraft rationaler Überlegungen als eine offene, gleichsam empirische Frage zu behandeln sei, die zu beantworten „jenseits der Reichweite der Philosophie" liege (Korsgaard, 1986, S. 25; vgl. Rawls, 1998, S. 164f., Fn. 33). Für den politischen Liberalismus ist diese Sichtweise deshalb von Belang, weil sie verdeutlicht, dass auch die Möglichkeit der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht von der Philosophie alleine aufgewiesen werden kann, sondern stets auf die vorgängige Existenz einer öffentlichen Kultur angewiesen bleibt, die dem Erwerb der hierfür erforderlichen Gesinnungen zuträglich ist. Wie ernst es Rawls daher mit seiner Ablehnung von Versuchen ist, „die möglichen Motive von Menschen zu begrenzen" – und somit von der Warte der philosophischen Theoriebildung her abschließend zu definieren, was auch in der Praxis die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bewirken könnte –, lässt sich aus meiner Sicht erst vor dem Hintergrund seiner positiven Bezugnahme auf Korsgaard richtig nachvollziehen (Rawls, 1998, S. 163).

Eine zweite Hinsicht, in der Korsgaards Arbeit gleichsam zwischen den Zeilen immer wieder in meiner eigenen Interpretation durchscheinen wird, betrifft ihren und Rawls' Umgang mit mehr oder weniger ‚umfassenden' Lehren – also mit solchen Lehren, die alle oder zumindest viele „anerkannten Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System [umfassen]" und dabei „eine nachvollziehbare Ansicht der Welt

[79] Die in diesem und im vorigen Absatz skizzierten Überlegungen verdanken sich darüber hinaus auch dem Werk von Robert Bellah und der Lektüre seines Monumentalwerks *Religion in Human Evolution* (2011). Neben vielem anderen hat mich diese Arbeit dazu veranlasst, die kulturelle Evolution des Menschen in Begriffen des Erwerbs von zunehmend komplexeren Fähigkeiten zu denken (vgl. Pettit, 2018; Tomasello, 2016, 2019).

zum Ausdruck bringen“ (Rawls, 1998, S. 79, S. 133). Da solche Lehren in einer freien Gesellschaft stets strittig sein werden, sind sie auf den ersten Blick ungeeignet, als Ausgangspunkt für die öffentliche Beurteilung von Ansprüchen sowie für die Legitimation von sanktionsbewehrter Zwangsgewalt zu dienen. Dies gilt auch für nur teilweise umfassende Lehren wie die, die Rawls selbst nach seinem späteren Bekunden in *A Theory of Justice* vorgelegt hat (vgl. Rawls, 1998, S. 12). Es könnte daher so scheinen, als seien solche Auffassungen für das praktische Denken insgesamt uninteressant und als lohne es sich schlicht nicht, ihnen ein vertiefendes, vielleicht sogar ein lebenslanges Studium zu widmen – umso weniger, als die politische Philosophie, wie Rawls ja ausdrücklich erklärt, „abseits dieser Lehren voran[schreitet]“ (Rawls, 1997a, S. 198). Aber hieße das nicht, auch ein monumentales Werk wie *A Theory of Justice* auf den Scheiterhaufen der Geschichte zu verbannen und für insgesamt irrelevant zu erklären, nur weil das Buch – wie sich noch zeigen wird – an seinem selbstgesetzten Anspruch scheitert, die Möglichkeitsbedingungen einer „vernünftigen öffentlichen Basis der Rechtfertigung“ zu artikulieren (Rawls, 1998, S. 16)?

An dieser Stelle meldet Korsgaard einen Einspruch an, den es meines Erachtens auch bei jeder unvoreingenommen Lektüre von Rawls‘ eigenen Schriften zu berücksichtigen gilt: Sie weist nämlich darauf hin, dass eine bestimmte Lehre nur aufgrund ihres umfassenden – und mithin kontroversen – Charakters keineswegs schon ein für Philosophinnen und Philosophen unwürdiges Studienobjekt darstellt, sondern vielmehr selbst dann noch als „legitimer Gegenstand der philosophischen Aufmerksamkeit“ gelten darf, wenn erwiesen ist, dass es „nicht legitim wäre, sie in einer liberalen Demokratie [mit Zwangsgewalt; M. R.] durchzusetzen“ (Korsgaard, 2012, S. 3). Damit gräbt Korsgaard nicht nur solchen Kritikern das Wasser ab, die Rawls‘ erstes Hauptwerk mit seiner Hinwendung zum politischen Liberalismus als insgesamt obsolet betrachten. Vielmehr bringt sie damit auch Rawls‘ eigene Überzeugung zum Ausdruck, dass die zahlreichen umfassenden Lehren der philosophischen Theoriegeschichte (ebenso wie die großen Lehrgebäude der religiösen Traditionen) in erster Linie als Meisterwerke der menschlichen Kultur zu verstehen sind, die – ungeachtet ihrer Kritikwürdigkeit im Detail, und mit all ihren Schattenseiten – in ähnlicher Weise einen Gegenstand unserer begründeten Achtung verkörpern, wie dies etwa für klassische Sinfonien, für historische Baudenkmäler und für dramatische Erzählungen aller Art gilt. Hier wie dort hat es das reflektierende Bewusstsein mit Kreationen des menschlichen Geistes zu tun, deren normativer und symbolisch-expressiver Eigensinn gerade aus liberaler Sicht zunächst einmal zu respektieren ist (vgl. Rawls, 1998, S. 428–430, 2005, S. 438). In diesem, von Korsgaard wie von Rawls selbst inspirierten Sinne möchte ich also auch den verschiedenen Theo-

rieentwürfen entgegentreten, die uns der vielleicht wichtigste Vertreter der praktischen Philosophie des 20. Jahrhunderts hinterlassen hat – und das heißt nicht in einer Haltung der kritiklosen Idolatrie, wohl aber in der gefestigten Überzeugung, mit einem Werk konfrontiert zu sein, dessen gedankliche Tiefe geradezu die Hochachtung und vielleicht sogar die Bewunderung seiner Leserinnen und Leser hervorrufen muss.

Ein dritter Autor, dessen Einfluss auf meine Interpretationsarbeit hier wohl eher im Hintergrund sichtbar werden wird, ist Richard Rorty. Ich folge ihm aber nicht mit letzter Konsequenz, wie sich gleich zeigen wird. Rortys Aufsatz „The Priority of Democracy to Philosophy" (1990/2011) stellt den wohl bekanntesten Versuch dar, die politische Wende des späteren Rawls für die Zwecke eines antifundamentalistischen Pragmatismus zu vereinnahmen. Ich sympathisiere mit seinen Prämissen, nicht aber mit seinen Schlussfolgerungen. In der Tat hält Rawls die Domäne der philosophischen Theoriebildung, wie Rorty betont, bei der Autorisierung von Normen gegenüber den Praktiken der demokratischen Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger für nachrangig (vgl. Rorty, 1990/2011, S. 386f.). Es stimmt gewiss auch, dass Rawls nicht so sehr mit einer „transzendentalen Deduktion des amerikanischen Liberalismus" befasst ist, wie Rorty es mit leiser Ironie formuliert, sondern dass sein Werk wohl eher als ein Versuch gelesen werden kann, „die Prinzipien und Intuitionen von amerikanischen Liberalen zu systematisieren" (Rorty, 1990/2011, S. 390). Sowohl in der praxisorientierten Stoßrichtung als auch in der Grundentscheidung, das rawlssche Opus zuerst als ein Projekt der Artikulation und der Selbstverständigung der liberalen Demokratie aufzufassen, geht meine eigene Lesart also mit der von Rorty überein.

Diese Übereinstimmung endet allerdings dort, wo Rorty bei Rawls die Erwartung herauszulesen meint, dass in der wohlgeordneten Gesellschaft des politischen Liberalismus die Praktiken einer diskursiven Rechtfertigung von Ansprüchen überhaupt verstummen dürften – so dass mithin auch die umfassenden Lehren, die in unserem vorironischen Zeitalter noch so lebhaft-unbekümmert miteinander streiten, als *ginge es um etwas*, zunächst entbehrlich werden und dann nach und nach absterben müssten (vgl. Rorty, 1990/2011, S. 387). Damit schießt Rorty jedoch, wie Paul Weithman meines Erachtens überzeugend dargelegt hat, zumindest als Rawls-Interpret deutlich über das Ziel hinaus (vgl. Weithman, 2016, S. 69–74). Zwar trifft es zu, dass Rawls die autoritative Rolle des Philosophen bei der Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption so gründlich zurechtgestutzt hat wie vor ihm vielleicht kaum ein anderer. Er ist aber auch, wie ich zeigen werde, zutiefst davon überzeugt, dass das Bedürfnis nach umfassender Rechtfertigung weder im Hier und Jetzt noch in der Idealwelt einer wohlgeordneten Gesellschaft je erlöschen wird.

Stattdessen ist es, wie ich ebenfalls noch zeigen werde, den Anhängerinnen und Anhängern vernünftiger umfassender Lehren aus Rawls‘ Sicht geradezu aufgegeben, im andauernden Gespräch miteinander und untereinander die moralische Qualität ihres Zusammenlebens allmählich auf das Rechtfertigungsniveau eines übergreifenden Konsenses zu heben (vgl. unten Abschnitt IV.2.3). Von einem notwendigen Absterben dieser Lehren, ja auch nur von ihrer Entzauberung oder von einem „Ende der Ideologie“ kann daher, anders als Rorty es nahelegt, aus Rawls‘ eigener Perspektive überhaupt keine Rede sein (Rorty, 1990/2011, S. 387; vgl. Weithman, 2016, S. 74). Meine eigene Interpretation wird sich, wie bereits angedeutet, darum bemühen, Rawls mit Rorty zuallererst als einen Theoretiker und Praktiker der liberalen Demokratie zu deuten; aber sie wird gleichzeitig versuchen, das fundierungsfeindliche Ressentiment gegenüber allem, *was uns unbedingt angeht*[80], und das bei Rorty mit einiger Zwangsläufigkeit aus einer solchen Lesart folgt, zu vermeiden. Noch einmal: Nur indem wir Rawls als einen Denker lesen, dem nichts so fernlag wie die Vorstellung, die „religiösen, philosophischen oder moralischen Überzeugungen von Personen *nicht ernst [zu] nehmen*“ (Rawls, 1998, S. 429; vgl. unten Teilabschnitt III.4.3.2; Herv. M. R.), wird sich auf lange Sicht auch von der Stabilitätsfrage her ein Gesamtbild seiner Philosophie herauskristallisieren können, das dem Original – so die Hoffnung – möglichst nahekommt.

Ein weiterer Autor, der die Rolle des demokratischen Gedankens für Rawls‘ philosophische Theoriebildung hervorhebt, ist Joshua Cohen (1994, 2003). In seinem Beitrag für das *Cambridge Companion to Rawls* führt Cohen drei verschiedene Begründungen dafür an, derentwegen es sich bei der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption um eine genuin demokratische Vorstellung handle:

> The *content* of the most reasonable conception of justice requires a democratic political system; the *foundation* of the principles lies in the idea of a democratic society, understood as a society of equals, and the content of the principles expresses that idea; and the *role* of the principles is to guide the judgments of members of a democratic society by presenting fundamental norms of public political argument suited to their standing as equals (that is, as members of a democratic society). (Cohen, 2003, S. 91f.; vgl. S. 87; Herv. im Orig.)

Ich möchte dieser Sichtweise nicht viel hinzufügen. Cohens Einsicht, dass neben Rawls‘ Institutionenlehre auch seine grundlegenden Ideen sowie seine Vorstellung einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit dem Anspruch verbunden sind, in geeigneter Weise die politischen Werte einer demokratischen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen, wird mich in dieser Untersuchung jedoch an zahlreichen Stellen begleiten – auch wenn ich den zweiten der von ihm angeführten Aspekte, die Grundlage vernünftiger

[80] Diese Formulierung stammt von Paul Tillich (1951/1987, S. 19), der mit ihr den Gegenstand der theologischen Wissenschaft auszeichnet.

Gerechtigkeitsprinzipien, etwas anders fasse, als Cohen dies selbst tut (vgl. unten Abschnitt III.1.2). Mir ist es jedoch, wie eingangs erklärt, durchgehend ein Anliegen, das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus bei meiner Interpretation als ein Problem der demokratischen Stabilität zu kennzeichnen; und Cohen gehört zu denjenigen Autoren, in deren Arbeiten sich die stärksten Anhaltspunkte für einen solchen Deutungsversuch finden.

Einer kurzen Bemerkung von Martha Nussbaum in ihrem Aufsatz „Toward a Globally Sensitive Patriotism“ (2008) ist es ursprünglich zu verdanken, dass die vorliegende Untersuchung dem Problem der Stabilität bei Rawls und keinem anderen Thema gewidmet ist. Dort macht sie im Hinblick auf die Bestandsvoraussetzungen einer wohlgeordneten Gesellschaft geltend, dass diese in höherem Maße, als Rawls es selbst ausdrücklich in Erwägung ziehe, von der Unterstützung durch hierfür geeignete *Emotionen* abhängig sei:

> My claim is that the emotions of citizens in a Rawlsian well-ordered society are, or should be, like this: that is, fixed on the moral meanings of the political conception (thus attaining stability for the right reasons, and not merely a tradition-governed type of stability), but held to those meanings by rituals and narratives of a kind that must be more particular, more uneven, more aesthetic, more tragic, and more silly than anything explicitly envisaged in Rawls's text. (Nussbaum, 2008, S. 82f.; vgl. 2003, S. 496–499)

Ich werde zum Ende dieser Untersuchung hin – in Abschnitt IV.2.4 – noch einmal kurz auf dieses bedenkenswerte Zitat zurückkommen. Die hier verborgene und äußerst schwerwiegende Frage, ob Rawls es auch außerhalb der diskursiven Rechtfertigungspraktiken des öffentlichen Vernunftgebrauchs für möglich hält, ein *Ideal der Reziprozität z*u verwirklichen – und somit etwa durch die bloße Inszenierung von symbolbehafteten Ritualen und Erzählungen das zu bekräftigen, was ich später mit ihm als die „These des politischen Liberalismus“ bezeichnen werde –, weiß ich jedoch nicht mit letzter Gewissheit zu beantworten (Rawls, 1998, S. 261). (Ich neige aber zu der Vermutung, dass aus seiner Sicht nichts Prinzipielles gegen eine solche Möglichkeit sprechen sollte.[81]) In jedem Fall hat Nussbaum mit diesen Bemerkungen ein gewichtiges Problem aufgeworfen, das meine eigene Interpretation des rawlsschen Stabilitätsdenkens nicht nur inspiriert hat, sondern auch für die systematische Weiterentwicklung seines Ansatzes eine bleibende Herausforderung darstellt.

In seiner Literaturbesprechung „The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls” (2003) bringt Anthony Simon Laden eine ganze Reihe von Kritikpunkten

[81] Warum mir in dieser Frage aber dennoch Zweifel bleiben, wird erst vor dem Hintergrund meiner Kritik an der Arbeit von Thrasher und Vallier (2015) deutlich werden können, wenn es um die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eines Instruments zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses geht (vgl. die ausführliche Fußnote 569 gegen Ende des zweiten Teilstücks von Teilabschnitt III.4.5.3).

an weiten Teilen der akademischen Rawls-Rezeption zur Sprache, deren inhaltliche Stoßrichtung ich im Großen und Ganzen teile, ohne sie hier im Einzelnen ausbuchstabieren zu wollen. Er kontrastiert dabei ein aus vier Elementen bestehendes ‚Standardmodell' mit einer Alternative, die aus meiner Sicht vor allem den Vorzug hat, die systematische Einheit und Kohärenz des rawlsschen Denkens im Zeitverlauf klar herauszustellen (vgl. Laden, 2003, S. 386). So sei Rawls nicht an einem „großen philosophischen Projekt" im klassischen Sinne interessiert, sondern verfolge schmalere Absichten, deren zentraler Impetus in der Verteidigung einer „begrifflichen Möglichkeit" – genauer: in dem Aufweis der „Kohärenz demokratischen Denkens und Handelns" – liege (Laden, 2003, S. 371, S. 383f.; vgl. S. 386). Darüber hinaus gehe es ihm auch nicht um die Darlegung eines Gefüges an „Deduktionen aus Prämissen über die menschliche Natur oder Rationalität", wie sie etwa mit der geometrischen Methode eines Thomas Hobbes assoziiert werde, sondern vielmehr um die Identifikation einer „öffentlichen Basis der Rechtfertigung", die im Übrigen nirgendwo anders als in der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs anzutreffen sei (Laden, 2003, S. 379, S. 388). Obwohl ich mich dieser alternativen Lesart im Wesentlichen (wenngleich mit anderen Akzentsetzungen) anschließen werde und auch mit Ladens Diagnose übereinstimme, dass große Teile der Sekundärliteratur bis heute „eher verschleiern als aufhellen, was an Rawls' Denken […] interessant, innovativ und aufregend ist" (Laden, 2003, S. 389f.), so liegt sein spezifischer Beitrag für die Ausarbeitung meiner eigenen Interpretation doch in etwas anderem – und zwar in einer Erklärung dessen, worin, recht verstanden, die *philosophische Größe* von John Rawls eigentlich liegt:

> [Many] readers of Rawls have failed to grasp the qualities that make him a great philosopher, for these lie *not in the breadth of his ambition, but in the depth of his perception*: his ability to see the full difficulty and complexity of even the narrowest of philosophical questions. He devotes nearly four hundred pages in *Political Liberalism* to showing that it would be possible for reasonable citizens of faith to support a just democratic regime because he is much more keenly aware than most defenders of liberal democracy that *it might very well turn out that they cannot*. Readers who think that Rawls is begging his own question by limiting himself to finding common ground among reasonable citizens fail to see just how hard it is to even do that. (Laden, 2003, S. 381; Herv. M. R.)

Nicht die Weite der philosophischen Ambitionen, sondern die Tiefe seiner Einsicht in die Komplexität der von ihm behandelten Fragen ist es demnach, die Rawls von anderen Denkerinnen und Denkern seiner Statur unterscheidet. Mit dieser Einschätzung liegt Laden ganz auf einer Linie mit meinem eigenen Eindruck, dass die Größe dieses Philosophen weniger in den luftigen Höhen seiner Abstraktionen (und schon gar nicht in einer gewissen Eingängigkeit des Stils) zu sehen ist, sondern vielmehr in einer besonderen Schärfe der *Wahrnehmung*. Rawls' spezifische Leistung besteht meines Er-

achtens darin, dass er ein bestimmtes Bild[82] – ein Bild von den Umrissen und Grenzen des praktisch Möglichen – erheblich klarer und heller *gesehen* hat, als es den allermeisten von uns vergönnt ist. Wer seine Schriften mit ausreichender Geduld studiert, der oder die beobachtet sich selbst bei dem Versuch, Rawls‘ eigene Beschreibung dieses Bildes manchmal mehr, manchmal weniger erfolgreich nachzuvollziehen. Das heißt aber auch: Was für Rawls selbst noch vergleichsweise klar und deutlich zutage gelegen haben mag, das zerfließt im Wege seiner Verschriftlichung für den Leser und die Leserin oftmals zu einem eher verschwommenen, im Nebel liegenden Gemisch an Ideen, dessen innerer Zusammenhang und Anlass sich für uns keineswegs auf Anhieb erschließt.

Es ist daher nur beschreibend gemeint, wenn ich – mit Laden – das Spezifische von Rawls‘ Philosophie auch darin sehe, dass es sich bei ihr vor allem um die Leistung eines *Visionärs* handelt. Damit soll schlicht der Typus des philosophischen Virtuosentums umschrieben sein, der meines Erachtens in Rawls‘ Schriften zum Ausdruck kommt, und der in seinem Fall durch ein besonderes Maß an Rezeptivität – an hellsichtiger Empfänglichkeit für die Tiefe unserer moralischen und normativen Konflikte[83] – gekennzeichnet ist. Diese Lücke zwischen der Klarheit von Rawls‘ eigener Vision und der häufigen Unklarheit ihrer in Worte gefassten Artikulierung ist nach meinem Dafürhalten auch für die große Vielfalt an Deutungen verantwortlich, zu der Rawls‘ Werk geradezu einlädt.

Vor diesem Hintergrund liegt auch – um den Kreis wieder zu schließen – das Verdienst von Ladens Literaturbericht für meine eigene Untersuchung darin, dass seine Darstellung den Interpreten nachgerade zu einer Haltung der selbstbewussten Bescheidenheit drängt: Viele werden den hier noch zu entfaltenden Überlegungen widersprechen wollen, und mit guten Gründen; aber dennoch liegt vielleicht ein eigener Wert darin, dem vielstimmigen Chor der Rawls-Interpretationen noch eine weitere Stimmlage hinzuzufügen – und damit eine Deutung, die zwar ebenso lückenhaft sein mag wie alle anderen, die aber nicht weniger als jene das Ergebnis eines aufrichtigen Versuchs ist, durch die Mühen der Ebene zu einer eigenen, selbsterrungenen Anschauung der rawlsschen Vision zu gelangen (vgl. Laden, 2003, S. 390; Rawls, 1975, S. 26).

[82] Diese Auffassung findet eine gewisse Stütze in einer Selbstdarstellung von Rawls, über die Reidy (2014, S. 29, Fn. 1) berichtet: „Rawls […] often analogized his life’s work to a single painting – his attempt to set out the single vision that had captured his attention for a half-century, even as he struggled to bring it into focus […].“

[83] Der politische Liberalismus, so Rawls, „*beginnt* damit, dass er den Abgrund [eines] unversöhnlichen latenten Konflikts ernst nimmt.“ (Rawls, 1998, S. 23; vgl. S. 116f.; Herv. M. R.). Ich möchte betonen, dass es mir in diesem und im vorhergehenden Absatz nicht darum geht, eine Eloge auf Rawls anzustimmen und ein weiteres Mal mitzuteilen, was ohnehin jeder weiß: dass es sich bei ihm in irgendeiner Weise um einen ‚großen‘ Philosophen, um einen ‚Klassiker‘ des politischen Denkens handelt. Stattdessen geht es mir hier nur darum, mit Laden (2003) eine bestimmte Meinung darüber kundzutun, warum und inwiefern es sich eigentlich so verhält.

Zu einer ganz ähnlichen Einschätzung dessen, worin denn nüchtern betrachtet die spezifische Größe von John Rawls gelegen haben könnte, gelangt auch Gerald A. Cohen (2008).[84] Ich möchte diese Frage hier aber nicht weiterverfolgen, sondern stattdessen einen anderen Aspekt aufgreifen, an dem meine eigene Interpretation durch diesen vielleicht scharfsinnigsten Kritiker von Rawls beeinflusst ist. In seiner philosophischen Auseinandersetzung mit Rawls hat Cohen unter anderem die Auffassung vertreten, dass die fehlende Stabilität eines bestimmten Gerechtigkeitsprinzips – also dessen Unvermögen, den Gerechtigkeitssinn seiner Adressaten auch auf Dauer zu affizieren – keineswegs ein Grund für seine Zurückweisung sein müsse, sondern umgekehrt dazu auffordere, es gerade *wegen* seines utopischen Charakters „*als* einen Grundsatz der Gerechtigkeit zu bejahen" (Cohen, 2008, S. 336; Herv. im Orig.). Cohens Kritik lädt dazu ein, darüber nachzudenken, warum Rawls eigentlich in der Stabilität der ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft ein Kriterium der Angemessenheit für jede Gerechtigkeitskonzeption sieht. Handelt es sich bei dieser Gewichtung nicht letztlich um eine Frage des philosophischen Temperaments, um eine Frage also, die losgelöst von den jeweils vorausgesetzten Zielen der philosophischen Theoriebildung gar nicht zu beantworten ist? Warum gibt es ein Problem der Stabilität überhaupt?

Ich werde in Abschnitt III.2.2 dieser Untersuchung ausführlich darlegen, wie es sich damit – nach meiner eigenen Lesart – aus Rawls' Sicht verhält. Dort wird sich zeigen, dass sein Verständnis dessen, was politische Philosophie – im Abgrenzung zu nicht-politischer ‚Moralphilosophie' – ihrer Natur nach eigentlich ist und zu leisten beansprucht, es ihm gar nicht erlaubt, die Stabilitätsfrage als ein bestenfalls vernachlässigbares, in jedem Fall aber in die Irre führendes Problem zu behandeln, wie Cohen selbst dies tut. Meine eigene Interpretation findet in Cohens Darstellung daher nicht nur ein Vorbild dafür, wie eine möglichst textnahe Lektüre eines philosophischen Klassikers aussehen kann, die einen hohen Respekt vor dessen Errungenschaften mit einer Haltung der scharfen Kritik in der Sache zu verbinden weiß.[85] Vielmehr ist es gerade Cohens Einwand gegen Rawls' Gewichtung des Stabilitätskriteriums, der mich erst dazu in die Lage versetzt hat, die Frage nach dem *Warum* des Stabilitätsproblems adäquat stellen

[84] So heißt es in einem mit „The Greatness of John Rawls" überschriebenen Abschnitt von Cohens *Rescuing Justice and Equality* (2008) – ein Werk, das im Kern eine zermürbend detaillierte Kritik der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie darstellt – wie folgt: „Rawls often spoke from such a deep engagement in what he was commenting on that one couldn't always be sure *precisely* what he was saying, partly because one couldn't be sure that one had reached the same level of depth." (Cohen, 2008, S. 14, Fn. 18; Herv. im Orig.). An anderer Stelle kommentiert Cohen: „I believe that at most two books in the history of Western political philosophy have a claim to be regarded as greater than *A Theory of Justice:* Plato's *Republic* and Hobbes's *Leviathan.* […] John Rawls grasped his age, or more precisely, one large reality of his age, in thought. In his work the politics of liberal (in the American sense) democracy and social (in the European sense) democracy rises to consciousness of itself." (Cohen, 2008, S. 11).

[85] Es wird der Leserin oder dem Leser allerdings nicht verborgen bleiben, dass ich Rawls weitaus weniger kritisch gegenübertrete, als Cohen dies tut. Mir geht es vor allem darum, ihn zu verstehen.

und zuletzt, wie ich hoffe, richtig beantworten zu können. Vor diesem Hintergrund können die Kapitel III.1 und III.2 dieser Untersuchung auch als das Ergebnis eines langen Ringens mit diesem vermeintlich randständigen Aspekt von Cohens Rawls-Kritik gelesen werden – und natürlich als der Versuch, die kleinteilige Antwort zu rekonstruieren, die der so Kritisierte meines Erachtens selbst auf diesen Einwand gegeben hätte.

Der Umstand, dass einige der detailliertesten und tiefschürfendsten Auseinandersetzungen mit Rawls erst in jüngster Zeit und mehrere Jahrzehnte nach der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* erschienen sind – Cohens Hauptwerk *Rescuing Justice and Equality* (2008) ist dafür nur ein Beispiel, Weithmans *Why Political Liberalism?* (2010) ein anderes – macht deutlich, dass zu Rawls' Philosophie keineswegs schon alles gesagt sein kann.[86] Ein weiterer Autor, dessen Beitrag für die Entwicklung meiner eigenen Interpretation ich hier herausstellen möchte, bestätigt dieses Bild noch von einer anderen Seite. Thomas E. Hill hat sich in mehreren Aufsätzen (2000, 2014) explizit mit der Genese und Lösung des Stabilitätsproblems bei Rawls befasst und ist dabei insbesondere der Frage nachgegangen, was genau die Veränderungen zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* veranlasst habe. Seine Antwort auf diese Frage unterscheidet sich grundlegend von der, die ich selbst in dieser Untersuchung geben werde; darauf kommt es mir hier jedoch nicht an.[87]

Ich möchte stattdessen nur zwei Punkte hervorheben, in denen meine eigene Interpretation sich eher formell denn inhaltlich an Impulse anschließt, die sie von Hill empfangen hat. Als erstes möchte ich den Umstand nennen, dass Hill sich wie nur wenige andere Rawls-Interpreten in aller Deutlichkeit dazu bekennt, dass seine Ausführungen nur eine Momentaufnahme seines eigenen Verstehens darstellen, die dem Grunde nach jederzeit durch neue Einsichten überholt oder korrigiert werden könnte (vgl. Hill, 2000, S. 241f., S. 253). Interessanterweise hat diese Offenheit bei ihm selbst dazu geführt, von einer Interpretation, die meiner eigenen eher nahesteht, im Laufe der Zeit zu einer anderen zu gelangen, der ich selbst durchaus zu widersprechen geneigt wäre. Der entscheidende Punkt ist aber, dass auch ich in den folgenden Kapiteln und Abschnitten natürlich nichts anderes zum Ausdruck bringen kann als nur den jeweils erreichten Stand meines eigenen Verstehens; und obwohl ich zwar gegenwärtig ein gesundes Maß an Zuversicht in die Validität meiner Darlegungen habe, will ich hier doch nicht der Illu-

[86] Besonders deutlich wird dies in Teilabschnitt III.4.5.3 werden, wenn es um die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Lösung des Gewissheitsproblems geht.

[87] Hill ist der Auffassung, dass es in *Political Liberalism* – anders, als er selbst ursprünglich angenommen habe – nicht so sehr um das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gehe, sondern vielmehr um den Nachweis, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* eine geeignete Grundlage für die Legitimation politischer Zwangsgewalt darstelle, und dass ihre Anwendung als solche „vernünftig und respektvoll gegenüber jenen [sei], deren [eigener] Vernunftgebrauch sie dazu führt, nicht mit uns übereinzustimmen" (Hill, 2000, S. 252). Ich widerspreche ihm darin, dass dies das „Projekt" des politischen Liberalismus sei (Hill, 2000, S. 252).

sion erliegen zu meinen, dass mich zukünftige Überlegungen nicht in eine ganz andere Richtung drängen könnten als die, die ich auf diesen Seiten einschlagen werde. Es würde einer Herrschaft des Narrativs über die Kritik gleichkommen, wenn es nicht anders sein könnte.

Der zweite Punkt, an dem sich meine Interpretation trotz aller Differenzen auf die Arbeit von Thomas Hill stützt, liegt in der Sensibilisierung für die bleibende Relevanz von *A Theory of Justice.* Es ist vor allem Hills Aufsatz „Stability, a Sense of Justice, and Self-Respect" (2014; vgl. S. 211–213) zu verdanken, dass ich die Diskontinuitäten zwischen Rawls' beiden Hauptwerken für nicht so gravierend halte, wie es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein haben könnte.[88] Ob es mir aber gelingen wird, diese Intuition auch im Vollzug der eigentlichen Rekonstruktionsarbeit beständig aufleuchten zu lassen, weiß ich nicht. Die vorliegende Untersuchung wäre in jedem Fall erheblich kürzer, wenn ich die in *A Theory of Justice* niedergelegte Stabilitätsdiskussion nur als Prolegomena betrachten würde, die mit Rawls' Wende hin zum politischen Liberalismus gleichsam obsolet geworden wären. Dass dem nicht so ist und Rawls' erstes Hauptwerk auch für das Problem der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats nach wie vor von allergrößtem Interesse bleibt, habe ich in besonderer Weise von Thomas E. Hill gelernt.

Die Arbeit von Gerald Gaus – eines weiteren Rawls-Exegeten, dem meine Interpretation des rawlsschen Stabilitätsdenkens vieles verdankt –, wird im Laufe dieser Untersuchung an zwei verschiedenen Stellen begegnen: zunächst bei der Diskussion des Kongruenzarguments aus *A Theory of Justice* (vgl. unten Abschnitt II.3.1), und schließlich bei der Erörterung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wie sie von Rawls unter anderem zur Lösung des Gewissheitsproblems eingeführt wird (vgl. unten Abschnitt III.4.5). Gaus' Beitrag „The Turn to a Political Liberalism" in dem von Jon Mandle und David A. Reidy (2014) verantworteten Sammelband *A Companion to Rawls* stellt eine besonders hilfreiche, im Wesentlichen an die Arbeiten von Weithman (2010) und Freeman (2003c, 2007b) angelehnte Untersuchung der Frage dar, was Rawls zu seiner späteren Wende von *A Theory of Justice* zum politischen Liberalismus bewogen haben könnte. Auch wenn Probleme der Genealogie von Rawls' Denken im Zeitverlauf nicht im engeren Sinne zum Themenhaushalt dieser Studie gehören, stimme ich den Grundzügen von Gaus' Diagnose ohne Einschränkung zu:

> I shall sketch a reading that confirms Rawls's view that the stability argument of Part Three of [*Theory*] was crucial for the success of [*Theory*] as a whole, that it was indeed

[88] Darüber hinaus verdanke ich diese Einschätzung auch einem wertvollen Gespräch mit Daniel Attas.

> flawed, and that fundamental ideas of [*Political Liberalism*] can be traced to the wide-ranging consequences of recognizing the flaw in that argument. (Gaus, 2014, S. 235f.)

Weil mich die Details dieser Anschauung hier noch vertiefend beschäftigen werden, sei an dieser Stelle nur ein Aspekt betont, der erst im vierten Teil dieser Untersuchung ausführlicher in den Blick geraten wird. Er betrifft das Verhältnis zwischen Stabilität und Rechtfertigung bzw. das Maß an Begründetheit, das eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption durch die voraussichtliche oder tatsächliche Stabilität einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft gewinnt. Zu dieser Frage hat Rawls sich ganz explizit erst in der „Reply to Habermas" (1995, dt. 1997a) geäußert (vgl. unten Abschnitt IV.2.3). Das Verdienst von Gaus besteht meines Erachtens darin, dass er diese Problematik in einer Weise diskutiert, die vor allem die Parallelität von verschiedenen Graden oder ‚Stufen' der Rechtfertigung mit unterschiedlichen Formen der Stabilität sehr feinsinnig herausarbeitet (vgl. Gaus, 2014, S. 236, S. 246–248). Ich werde diese Anregung aufnehmen, ihr aber eine etwas andere Wendung geben, indem ich in Teilabschnitt III.4.5.3 dieser Untersuchung zeige, wie die rawlssche Idee einer Kongruenz des Rechten mit dem Guten auch in *Political Liberalism* an der letzten Stelle seiner Antwort auf das Stabilitätsproblem steht – und dort sogar als die schlechthin „vernünftigste Sicherheit" für die Entwicklung und Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes fungiert (Rawls, 1998, S. 310).

Darüber hinaus gehört Gaus nach meiner Wahrnehmung zu den wenigen Rawls-Interpreten, die das erklärte zweite „Hauptziel" von *Political Liberalism* – also die Beschreibung einer „wohlgeordnete[n] Gesellschaft […], in der es *mehrere* vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt" –, in seiner Genese aus dem Faktum des vernünftigen Pluralismus heraus ernstnehmen und dieses Faktum auch nicht nur auf eine Vielfalt an vernünftigen Konzeptionen des Guten reduzieren (Rawls, 1998, S. 34; vgl. Gaus, 2014, S. 247–249; unten Teilabschnitte III.2.1.2 und III.4.4.2; Herv. M. R.). Auch darin versuche ich ihm mit meiner eigenen Interpretation zu folgen. Diese Bemerkungen mögen an dieser Stelle noch etwas undeutlich bleiben, aber ich hoffe, dass sich ihr Sinn im Laufe dieser Untersuchung aufhellen wird.

Ein Autor, der sich in geradezu enzyklopädischer Breite mit wohl jedem Aspekt der Philosophie von John Rawls befasst hat, ist Samuel Freeman. Niemand, der oder die sich vertieft mit Rawls auseinandersetzen möchte, wird um seine Arbeiten herumkommen (vgl. Freeman, 1990, 1994, 2003b, 2003c, 2007a, 2007b, 2018). Es fällt mir allerdings etwas schwer, präzise anzugeben, worin sein spezifischer Beitrag für die von mir entwickelte Interpretation besteht. Zunächst einmal ist Freeman der vielleicht wichtigste Kronzeuge für meine Behauptung, dass das Problem der demokratischen Stabilität bei

Rawls – vor allem der einschlägige dritte Teil von *A Theory of Justice* – seitens der Sekundärliteratur weder in absoluter noch in relativer Hinsicht auch nur annähernd das Maß an Aufmerksamkeit erfahren hat, das ihm gebühren würde (vgl. Freeman, 2003b, S. 23, 2003c, S. 277f.). Darin ist ihm uneingeschränkt zuzustimmen. Gemeinsam mit Weithman (2010) ist Freeman außerdem derjenige, der mit großen Abstand am meisten zum Verständnis von Rawls‘ Argument für die Kongruenz des Rechten und des Guten beigetragen hat, das den zweiten Teil des Stabilitätsproblems in *A Theory of Justice* bildet; ein Argument, mit dem ich mich vor allem in den Abschnitten II.3.3 und II.3.4 dieser Arbeit sowie – mit Blick auf *Political Liberalism* – erneut in den Teilabschnitten III.4.3.1, III.4.4.1 und III.4.5.3 auseinandersetzen werde. Ich folge Freeman jedoch vor allem in seiner Betonung des Problems als solchem und versuche, eine von der seinen weitgehend unabhängige und eigenständige Interpretation zu entwickeln.[89] Im Hinblick auf die imponierende Ausführlichkeit, mit der er und Weithman (2010) das Kongruenzargument zunächst in alle Einzelteile zerlegt und anschließend wieder zusammengefügt haben (vgl. Freeman, 2003c, S. 292–294), kann und werde ich es in dieser Untersuchung jedoch mit keinem von beiden aufnehmen. Mich interessiert, trotz aller Parteinahme für die bleibende Relevanz von Rawls‘ erstem Hauptwerk, in der Gesamtschau doch vor allem das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus.

Damit wende ich mich einem weiteren Interpreten zu, dessen Rawls-Studien den großen Vorzug haben, weniger von eigenen Argumentationsabsichten geleitet zu sein als vielmehr von dem aufrichtigen Bemühen um ein Verständnis dessen, was Rawls selbst gesagt oder gedacht hat. David A. Reidy gehört mit einer kleinen Reihe von anderen Autorinnen und Autoren zu denjenigen, die die professionelle Rawls-Exegese mit einer äußerst umfangreichen Liste an einschlägigen Veröffentlichungen nahezu zur Vollendung geführt haben. Für meine eigene Interpretation kann jedoch nicht die reine Quantität des Forschungsausstoßes maßgeblich sein; vielmehr ist es ja gerade der inhaltliche Beitrag, dessen Konturen über eine mögliche Nutzbarmachung für die Zwecke dieser Untersuchung entscheiden. In dieser Hinsicht weiß sich die vorliegende Arbeit vor allem mit Reidys Absicht verbunden, zu einer allmählichen *Historisierung* des Philosophen John Rawls beizutragen – und zwar nicht im Sinne einer irgendwie entrückenden oder verklärenden Ikonisierung seiner Person, wohl aber in Anerkennung der Tatsache, dass Rawls zunehmend auch zu einem Gegenstand der philosophie- und ideengeschichtlichen Forschung wird: und damit zu einem Gesprächspartner, der nicht länger

[89] Ein Punkt, bei dem sich meine eigene Lesart mit der von Freeman allerdings geradezu im Dissens befindet, betrifft die Rolle der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Freeman nennt in seinem Standardwerk zu Rawls insgesamt vier Gründe, derentwegen dieser die Idee für die Ausarbeitung des politischen Liberalismus zu benötigen scheint. Die Lösung des Stabilitätsproblems ist dabei – zu meinem Erstaunen – nicht darunter (vgl. Freeman, 2007a, S. 400f.).

aus einer unmittelbaren Gegenwart zu uns spricht, sondern mehr und mehr als eine Stimme aus der Vergangenheit.[90] Dieses historiografische Interesse, das Reidy in einer ganzen Reihe von Arbeiten entfaltet und ausgebreitet hat (vgl. 2010, 2014, 2015, 2017b), ist jedoch kein Selbstzweck, sondern legimitiert sich wiederum erst darüber, was es inhaltlich an neuen Einsichten über seinen Gegenstand mitzuteilen hat. Hier möchte ich nur drei Aspekte hervorheben, die meiner eigenen Interpretation im Ganzen zu ihrer Orientierung verholfen haben.

In seinem Sammelbandbeitrag „From Philosophical Theology to Democratic Theory: Early Postcards from an Intellectual Journey" (2014) zeigt Reidy, dass Rawls bereits in jungen Jahren zu einigen Überzeugungen gelangt ist, die ihn über sein ganzes Lebenswerk hinweg begleitet haben (vgl. Reidy, 2014, S. 10). Zu diesen Überzeugungen gehört etwa die Vorstellung, dass es „keinen höheren oder weiteren Maßstab der Begründetheit" geben kann als denjenigen, den der Vernunftgebrauch kompetenter Personen für einen solchen erklärt; oder dass es eine Aufgabe der praktischen Philosophie sein muss, nach einem „gemeinsamen öffentlichen Verständnis der normativen Struktur von demokratischer Bürgerschaft" zu suchen (Reidy, 2014, S. 22, S. 28; vgl. S. 24). Für die hier zu entwickelnde Interpretation erscheint mir allerdings Reidys Beobachtung am wichtigsten, dass Rawls sich zu keinem Zeitpunkt dazu veranlasst sieht, für die Attraktivität seiner „grundlegende[n] ordnungsstiftende[n] Idee" (Rawls, 1998, S. 81) – also für die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der dauerhaften Kooperation zwischen Freien und Gleichen – überhaupt ein eigenständiges und ausdrückliches Argument vorzulegen:

> [Justice] as fairness is a, perhaps the most, reasonable means to our reasonable end of realizing and maintaining as free equals mutually intelligible and justifiable political relations. *For this end, of course, there is no argument.* There is just the power of a picture – a picture, reasonable to be sure, of what we are and what we might be. (Reidy, 2014, S. 28; vgl. Dreben, 2003, S. 323; Herv. M. R.)

Neben dieser Erinnerung daran, dass für Rawls jedes Rechtfertigungsgeschehen an einen eng gefassten Anlass gebunden ist – namentlich an das Bestehen einer Kontroverse in solchen Fragen, die im Interesse einer stabilen sozialen Kooperation nach einer

[90] Für Arbeiten, die sich dem Denken von John Rawls aus einer genuin ideengeschichtlichen Perspektive heraus annähern – mit allem, was die historische Wissenschaft hierfür an methodischem Instrumentarium aufzubieten hat –, vgl. etwa die einschlägigen Beiträge aus Ausgabe *78* (2) des *Journal of the History of Ideas* und hier vor allem die Texte von Reidy (2017b) und Bok (2017). Auch die Arbeit von Gališanka (2019) ist diesem noch jungen Forschungszweig einzuordnen, ebenso wie die noch unveröffentlichte Rawls-Biografie von Reidy (2019, i. E.). Man beachte, dass eine so verstandene Historisierung die Rawls-Forschung nicht auf eine bestimmte Methode festlegt, sondern eher in einer bestimmten Grundhaltung zum Tragen kommt, mit der wir Heutigen uns auch den Werken von Hobbes, Kant oder Mill nähern, nicht aber so sehr denen unserer Zeitgenossen.

Antwort verlangen[91] –, und dem Hinweis darauf, dass für ihn eine übergeordnete Kontroverse über diese grundlegende Idee selbst jenseits der Reichweite des eigenen Philosophierens liegt[92], hat Reidy in seiner historiografischen Auseinandersetzung mit Rawls jedoch noch zwei weitere Aspekte herausgearbeitet, deren Würdigung sich auch meine eigene Interpretation durchgängig verpflichtet weiß.

In seinem Manuskript „Framing Rawls's Democratic Vision" (2015) betont Reidy zunächst ebenfalls, dass Rawls die Rechtfertigung von normativen oder anderen Prinzipien zu keinem Zeitpunkt als etwas betrachtet, das im Alleingang „durch die Philosophie oder durch Philosophen festgelegt" wird (Reidy, 2015, S. 3).[93] Er weist zudem auf überzeugende Weise nach, dass Rawls auch die Idee der *Vernünftigkeit* bereits von früh an – noch Jahrzehnte vor der Veröffentlichung von *A Theory of Justice* – nicht durch irgendeinen epistemischen Gehalt ausgezeichnet sieht, sondern sie vielmehr als eine Eigenschaft von Personen auffasst, die „nicht auf der Suche nach Wahrheit sind, sondern auf der Suche nach gegenseitig verständlichen und akzeptablen Beziehungen zueinander als Personen" (Reidy, 2015, S. 14).[94] Von diesen Festlegungen ist es nur ein kleiner Schritt zu dem, was ich für Reidys wichtigste Einsicht in die Gedankenwelt von John Rawls halte: dass nämlich sein Verständnis von Philosophie überhaupt, ja von schlechthin jeder Form des vernünftigen Begründens „unverwechselbar demokratisch" zu verstehen sei und er es daher durchgehend ablehne, entweder für sich selbst oder für die Philosophie als solche irgendeine Form der „besonderen Autorität oder Expertise" in Anspruch zu nehmen, vor der sich freie und gleiche Bürger gleichsam „zu verbeugen" hätten (Reidy, 2015, S. 20; vgl. 2017b, S. 272). Damit ist der zweite grundlegende Aspekt berührt, den meine eigene Untersuchung vor allem der Arbeit von David Reidy verdankt: die Einsicht nämlich, dass auch das Problem der Stabilität mit all seinen Verästelungen dem geschuldet sein muss, was Reidy selbst als den „im höchsten Maße cha-

[91] Diese wichtige Qualifizierung, die Rawls bereits „ab den frühen 1950er Jahren" vertreten habe, findet sich bei Reidy, 2017b, S. 267. Rawls selbst hat diese Auffassung, wie Reidy weiter berichtet, zu verschiedenen Gelegenheiten auf eine prägnante Kurzformel gebracht: „Life needs no justification." (zit. nach Reidy, 2017b, S. 267, Fn. 2; vgl. S. 266).

[92] Dies gilt natürlich nicht für die nachgeordnete Frage, wie diese grundlegende Idee – die Idee der Gesellschaft als eines Systems der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen – inhaltlich weiter auszubuchstabieren ist; denn, wie Rawls in den *Dewey Lectures* unzweideutig festhält: „die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption und ihr Verständnis von Freiheit und Gleichheit sind umstritten." (Rawls, 1994, S. 153). Noch einmal etwas anders ausgedrückt: Rawls wendet sich nicht an diejenigen, die die Attraktivität der grundlegenden Idee an sich bestreiten, sondern er stellt nur einen Vorschlag zur Debatte, wie sich diese Idee zu einer plausiblen Konzeption der Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs ausarbeiten lässt, die ihrerseits natürlich wieder strittig sein wird.

[93] Ich danke David A. Reidy für die freundliche Erlaubnis, aus seinem Manuskript zu zitieren.

[94] Wie Reidy sofort ergänzt, hat Rawls damit aber keineswegs die Möglichkeit bestreiten wollen, dass es in der Tat Prinzipien oder gar eine Konzeption der Gerechtigkeit geben könne, die die Eigenschaft der Wahrheit aufweisen: „He is simply not inquiring into the matter." (Reidy, 2015, S. 14; vgl. Rawls, 1998, S. 214, S. 243f., Fn. 19; unten Teilabschnitt III.4.3.2).

rakteristischen“ Antrieb hinter Rawls‘ ganzer Theoriebildung identifiziert: und zwar der Verteidigung einer „demokratischen Vision“ (Reidy, 2015, S. 1).[95]

Ein dritter und letzter Aspekt, den ich bei meiner eigenen Rekonstruktion des rawlsschen Stabilitätsdenkens beherzigen möchte und der ebenfalls auf die Arbeit von David Reidy zurückgeht, findet sich schließlich in seinem Aufsatz „Rawls on Philosophy and Democracy: Lessons from the Archived Papers“ (2017). Ich habe den Punkt, um den es mir hier geht, an anderer Stelle bereits angesprochen und begnüge mich daher mit einer kurzen Erinnerung. Eine Untersuchung, die sich – wie die hier vorliegende – mit den vielfältigen Antworten beschäftigt, die Rawls im Laufe seines Lebens auf das Problem der demokratischen Stabilität gegeben hat, tut gut daran, sich hin und wieder zu vergegenwärtigen, in welchem Sinne sein Denken auch über die Zeit hinweg eine gewisse Kontinuität aufweist. Wie Reidy – darin auf einer Linie mit Gaus (2014) – darlegt, gehört zu diesen Kontinuitäten auch der Umstand, dass Rawls sich bereits in seiner Dissertation von 1950 implizit und wenig später auch explizit darauf festgelegt hat, dass es „keinen Grund zu der Erwartung gibt, freie und intelligente Personen würden sich stets auf dieselben moralischen Prinzipien oder Konzeptionen einigen“ (vgl. Reidy, 2017, S. 269f.). Für seine Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems ist diese Festlegung vor allem deshalb von Belang, weil hier die Frage berührt ist, welche Form des menschlichen Zusammenlebens eigentlich als möglicherweise stabilisierbar ausgewiesen werden soll: Es ist, wie Rawls es später formulieren sollte, „eine wohlgeordnete Gesellschaft […], in der es *mehrere* vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt“ (Rawls, 1998, S. 34; vgl. S. 46; Herv. M. R.). Ich werde diese Seite des Problems im Zuge meiner eigenen Interpretation eher im Vorbeigehen aufgreifen. Dennoch bemühe ich mich vor allem bei der Diskussion der Idee eines übergreifenden Konsenses in den Teilabschnitten III.4.2.3 und III.4.4.2 darum, ihren philosophischen Implikationen für die Stabilitätsfrage wenigstens in einigen Grundzügen gerecht zu werden.

Die Einflüsse, die die Arbeiten von Paul Weithman auf die Entwicklung meiner eigenen Interpretation ausgeübt haben, sind zu vielfältig und zu kleinteilig, als dass ich sie an dieser Stelle im Einzelnen ausbreiten könnte. Weithmans Studie *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn* (2010) ist die mit Abstand umfassendste und detaillierteste Untersuchung, die bis heute zur Entwicklung von Rawls‘ philosophischem Denken im Zeitverlauf erschienen ist – und sie wird es absehbar wohl auch auf lange Zeit bleiben. Ich mache mir hier vor allem seine Ausgangsthese zu eigen, dass Rawls‘ Wende hin zum politischen Liberalismus durch eine Unzufriedenheit mit der Stabilitätsdiskussion im dritten Teil von *A Theory of Justice* veranlasst worden ist (vgl.

[95] So auch der Untertitel von Reidys (2019, i. E.) noch unveröffentlichter Rawls-Biografie.

Weithman, 2010, S. 268; Rawls, 1998, S. 11f.). Während sich Weithman jedoch vor allem dafür interessiert, die genauen Gründe für Rawls' politische Wende im Einzelnen nachzuzeichnen, und er erst von diesem Interesse ausgehend gleichsam derivativ zum Problem der Stabilität geführt wird, verhält es sich bei mir gerade umgekehrt: Da meine Erkenntnisabsicht ausschließlich dem Stabilitätsproblem des (politischen) Liberalismus als solchem gilt – freilich in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen –, werde ich in dieser Untersuchung nur vereinzelt und in abgeleiteter Weise auch zu der Frage Stellung nehmen müssen, was für Rawls denn nun genau den Wandel zwischen diesen einzelnen Stufen veranlasst haben mag (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1 und den Exkurs in Abschnitt III.2.4).

Für meine Rekonstruktion entlehne ich von Weithman dennoch zunächst einmal die Einsicht, dass die Stabilitätsfrage in der Tat den heuristischen Schlüssel für ein Verständnis der Entwicklung von Rawls' Denken im Zeitverlauf darstellt (vgl. Weithman, 2010, S. 42f., S. 234). Darüber hinaus folge ich ihm auch darin, dass die formale Struktur des Stabilitätsarguments bei Rawls über die Zeit hinweg im Großen und Ganzen die gleiche geblieben ist und – verkürzt gesagt – in die beiden Teilfragen zerfällt, welche Gründe aus Sicht des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft jeweils für die Entwicklung sowie für die dauerhafte Ausübung seines Gerechtigkeitssinnes sprechen (vgl. Weithman, 2010, S. 10, S. 274). Auch den strukturgebenden Gedanken, dass Rawls das Stabilitätsproblem sowohl in *Theory* als auch in späteren Arbeiten in erster Linie durch die Bereitstellung einer ganzen Fülle an Beschreibungen des Gerechtigkeitssinnes zu lösen beansprucht, habe ich zuallererst bei Weithman vorgedacht gefunden (vgl. Weithman, 2010, S. 124–127, S. 139; Rawls, 1975, S. 519, S. 617f.). Das gleiche gilt schließlich für den Impuls, die von Rawls vorgeschlagene Lösung des Stabilitätsproblems vorrangig in dem Nachweis zu sehen, dass gerechtes Handeln für das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft „die beste Reaktion auf das gerechte Verhalten seiner Mitmenschen" darstellt und dabei seinerseits dem Vorbehalt unterliegt, dass über die Absichten Dritter auch ein zuträgliches Maß an *Gewissheit* hergestellt werden kann (Rawls, 1975, S. 540; vgl. S. 141, S. 615; Weithman, 2010, S. 47f., S. 63f., S. 272). In all diesen Punkten greife ich bei meiner Interpretation systematische Anstöße auf, die sich aus der Lektüre von Weithmans *Why Political Liberalism?* ergeben haben. Er liefert mir in diesen Fällen sozusagen einige der hermeneutischen Fixpunkte, von denen meine eigene, direkt an den rawlsschen Primärtexten ansetzende Rekonstruktionsarbeit eine erste Orientierung und Stoßrichtung empfängt – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Schließen möchte ich diesen Überblick mit einem kurzen Hinweis auf einen Aufsatz, der mich vor allem in Teilabschnitt III.4.5.3 dieser Untersuchung beschäftigen wird. Der Beitrag „The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability" von John Thrasher und Kevin Vallier (2015) gehört – im Anschluss an das erheblich schwerer zu lesende Buch von Weithman (2010) – zu den wenigen Arbeiten, die sich im Kontext des Stabilitätsproblems auch mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs befassen und in dieser Idee vorrangig einen Assuranzmechanismus zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses sehen (vgl. Thrasher und Vallier, 2015, S. 938f.). Ich werde mich ihrer Darstellung in Teilabschnitt III.4.5.3 in mancherlei Hinsicht anschließen, ihr aber in einigen Punkten auch deutlich widersprechen – namentlich darin, dass ihr eigener Vorschlag zur Lösung des Stabilitätsproblems ein vermeintliches „Scheitern" des rawlsschen Projekts abwenden könne (Thrasher und Vallier, 2015, S. 945). Zuletzt werde ich an diesem Vorschlag einige systematische Ergänzungen vornehmen, mit denen die Rekonstruktion von Rawls' Antwort auf das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus meines Erachtens erst vollständig ist und zu ihrem Abschluss kommt.

Soweit also ein kursorischer Überblick über die wichtigsten Einflüsse, denen sich die Ausarbeitung der hier vorgelegten Interpretation des rawlsschen Stabilitätsdenkens auf ganz unterschiedliche Weisen verdankt. Mir ging es an dieser Stelle vor allem darum zu zeigen, welche Rezeptionslinien die vorliegende Untersuchung aufgreifen und fortschreiben möchte. Sollte dies aus den vorstehenden Skizzen heraus deutlich geworden sein, dann hätte auch dieser zweite Teil des Literaturberichts sein Ziel erreicht.

4 Einige Paradigmen der Werkinterpretation

4.1 Vorbemerkungen

Das vorliegende Kapitel soll – in aller gebotenen Kürze – einen thesenförmigen Überblick über einige der interpretativen Leitgedanken präsentieren, die ich bei meinen folgenden Rekonstruktionen zur Stabilitätsproblematik bei Rawls zugrunde lege. ‚Zugrunde legen' heißt hier freilich etwas anderes als ‚unhinterfragt-naiv voraussetzen': Es gehört gerade zum Anspruch meiner Darstellung, Schritt für Schritt ein Bild des rawlsschen Philosophierens zu zeichnen, das diese vier Leitgedanken gleichsam im Vorbeigehen mit Leben füllt und dabei von einigen eingespielten Deutungsmustern zum Teil erheblich abweicht. Bei alledem geht es mir indes nicht nur darum, in der Gesamtschau ein spürbares Gegengewicht zu der unter seinen Interpretinnen und Interpreten nach wie vor weitverbreiteten Vernachlässigung des Stabilitätsproblems zu etablieren. Vielmehr gibt mir die Beschäftigung mit diesem Thema zugleich die Gelegenheit, einige Grundzüge von Rawls' Denken systematisch zu profilieren, die erst von der Stabilitätsfrage her überhaupt sichtbar werden und die geeignet sein könnten, auch einige bis anhin verbreitete Missdeutungen seines umfangreichen Werks wenigstens teilweise zu korrigieren. Manches von dem, was ich hier – zunächst ohne eingehende Begründung – mitteile, wird freilich erst in späteren Teilen dieser Untersuchung ganz verständlich werden können; und insbesondere die Ausführungen in Teil II dieser Arbeit sind stets unter dem Vorbehalt zu sehen, dass viele von Rawls' ursprünglichen Intentionen erst in seinen späteren Werken deutlicher zu Tage getreten sind.

Die folgenden vier Paradigmen oder Leitgedanken meiner Interpretation stellen also Zuschreibungen – wenn man so will: *operative Unterstellungen* – dar, von denen ich behaupte, dass sie eine adäquate Repräsentation von Rawls' eigenen Absichten und Zielen zum Ausdruck bringen. Es soll allerdings im weiteren Verlauf dieser Arbeit nicht darum gehen, an jedem Punkt die Angemessenheit dieser Zuschreibungen gesondert herauszustellen oder im Einzelnen zu zeigen, wie dieser oder jener Argumentationsgang ihre mutmaßliche Richtigkeit bestätigt (oder sie unterminiert). Vielmehr sollten sie als eine Art gedankliche Stütze verstanden werden, die dem Leser oder der Leserin schon vorab ein ungefähres Bild davon vermitteln können, welche Charakteristika des rawlsschen Philosophierens ich hier besonders profilieren möchte und für ein Verständnis seines Denkens als besonders relevant erachte. Ohne zu behaupten, dass jeder der hier angeführten Aspekte buchstäblich neu sei oder jedem aufmerksamem Leser, jeder aufmerksamen Leserin von Rawls bislang entgangen wäre, möchte ich doch geltend machen, dass diese Untersuchung in ihrer Gesamtheit eine Perspektive einnimmt, die von

der herkömmlichen Deutung der rawlsschen Philosophie zum Teil erheblich abweicht und die, wie ich hoffe, auch erfahrenen Rawls-Kennerinnen und -Kennern noch etwas Interessantes mitzuteilen hat. Sollte sich diese Hoffnung in der einen oder anderen Weise erfüllen, hätte diese Untersuchung ihr vielleicht wichtigstes Ziel erreicht.

4.2 Der praktische Anspruch: Das Primat der Praxis über die Theorie

In seinen Bemerkungen über die politische Philosophie, die der Veröffentlichung seiner *Lectures on the History of Political Philosophy* vorangestellt sind, unterscheidet Rawls vier verschiedene „Rollen" der politischen Philosophie, die diese ihm zufolge in der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft einnehmen kann (Rawls, 2012, S. 36; vgl. 2003, S. 19f.). Mich interessiert an dieser Stelle zunächst nur das erste Element dieser Aufzählung: und zwar die Aufgabe der politischen Philosophie, bei „heftig umstrittene[n] Fragen" des menschlichen Zusammenlebens herauszuarbeiten, ob es trotz aller Hinweise auf das Gegenteil möglich ist, „eine zugrundeliegende Basis philosophischer und moralischer Einigkeit ausfindig zu machen" (Rawls, 2012, S. 36). Diese Aufgabenstellung von politischer Philosophie überhaupt kennzeichnet auch das „praktische[] Ziel" von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption, wie wir sie unter der Bezeichnung *Gerechtigkeit als Fairness* kennen: Es besteht darin, sich als eine Konzeption zu präsentieren, die – tatsächlich und nicht nur hypothetisch – von allen Bürgern einer Demokratie „als Basis einer begründeten, wohlinformierten und einvernehmlichen Übereinkunft geteilt werden kann" (Rawls, 1998, S. 74; vgl. S. 407; unten Abschnitt III.1.3). Diesen Anspruch hatte Rawls bereits in *Theory* formuliert und ihn dort mit der umfassenden Hoffnung verbunden, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* sich als „eine praktikable Vorstellung" erweisen möge und die Natur des Menschen so beschaffen sei, dass die „anfängliche Entscheidung", wie sie im Urzustand simuliert werde, sich auch in der Praxis „durchführen" lasse (Rawls, 1975, S. 629).

Ich möchte mich auf den Standpunkt stellen, dass die Tragweite all dieser Festlegungen von weiten Teilen der Rawls-Rezeption noch nicht hinreichend erfasst worden ist (und vielleicht auch von mir selbst noch nicht).[96] Was damit gemeint ist, wird jedoch erst richtig deutlich, wenn man sich auf eine Formulierung einlässt, die sich an einer

[96] Sharon A. Lloyd (2014, S. 532) berichtet in diesem Zusammenhang von einer Begegnung zwischen Rawls und Jürgen Habermas in Harvard im Oktober 1986, die ein bezeichnendes Licht auf diese Situation wirft. So habe Habermas im direkten Gespräch mit Rawls gegen dessen epistemische Zurückhaltung einen gleichsam transzendental anmutenden Einwand vorgebracht: „Surely you, as a philosopher, must claim truth for your theory." Wie Lloyd weiter ausführt, habe Rawls diese Vorstellung jedoch mit deutlichen Worten zurückgewiesen: „I think that we, as students of philosophy, should be allowed to claim for our theories whatever we think most appropriate." Ich möchte dafür plädieren, den mit dieser Erwiderung verbundenen Impuls ernst zu nehmen, wenn wir versuchen, die Natur und das Anliegen des rawlsschen Philosophierens besser zu verstehen.

leicht zu überlesenden Stelle von *Political Liberalism* findet und die ich hier in herausgehobener Position zitieren möchte:

> In der politischen Philosophie wird der Prozess der Abstraktion durch tiefgehende politische Konflikte in Bewegung gesetzt […]. Profunde und langandauernde Kontroversen kennzeichnen das Auftreten der Idee vernünftigen Begründens als einer praktischen und nicht epistemologischen oder metaphysischen Aufgabe. Wir wenden uns gerade dann der politischen Philosophie zu, wenn unsere gemeinsamen politischen Überzeugungen […] nicht mehr tragen, und ebenso, wenn wir mit uns selbst uneins sind. (Rawls, 1998, S. 116f.; vgl. 1999a, S. 288–290; Laden, 2003)

Was Rawls hier im zweiten Satz gleichsam nebenbei verabschiedet und mehr oder weniger für obsolet erklärt, ist die Vorstellung, dass wir es in der politischen Philosophie (unter den Bedingungen des neuzeitlichen Pluralismus) mit Begriffen, Argumenten und Ideen zu tun hätten, deren Begründetheit sich außerhalb einer sozialen Praxis, das heißt etwa nur in der Form ihrer logischen Schlüssigkeit oder nach Maßgabe ihrer Korrespondenz mit einer irgendwie objektivierbaren Realität – ihrer Wahrheit – erweisen könnte. In welchem Ausmaß das alltägliche und vielleicht auch das wissenschaftliche Denken in dieser Vorstellung verfangen ist, wird womöglich erst dann ganz deutlich, wenn man sich aktiv von ihr zu lösen versucht und sich auf den Gedanken einlässt, dass die Begründetheit eines normativen Gedankensystems nicht etwa vom Scharfsinn des Philosophen bzw. dem seiner Kritikerin bei der Identifizierung allfälliger Fehlschlüsse abhängt, und auch nicht ausschließlich von dem Ausmaß, in dem dieses System unsere Intuitionen auf das Reflexionsniveau einer systematisch widerspruchsfreien Artikulierung hebt – sondern vielmehr von dem empirischen Faktum seiner Anerkennung oder Ablehnung durch diejenigen, an die es immer schon adressiert ist.[97]

Hier liegt natürlich der Einwand nahe, dass Rawls damit einen Maßstab für die Begründetheit seiner – oder irgendeiner – Konzeption aufstellt, das vollkommen illusorisch ist und in der Geschichte des politischen Denkens gewiss noch nie eingelöst wurde: Sollte es wirklich so sein, dass eine normative Idee nur insoweit ‚vernünftig begründet' ist, als ihr samt und sonders alle, an die sie gerichtet ist, im Denken und Handeln ihre wohlüberlegte Zustimmung erteilen? Kann überhaupt irgendetwas als gerechtfertigt gelten, wenn die Messlatte derart hoch angelegt ist? Ich meine: mit Einschränkungen ja, und zwar genau dann, wenn man mit Rawls den Gedanken zulässt, dass Rechtfertigung in der politischen Philosophie – also dort, wo konfligierende Ansprüche zwischen den Teilnehmern eines sozialen Gemeinwesens zur Debatte stehen – nicht als eine binäre

[97] Hier skizziere ich nur die Grundidee der rawlsschen Überlegung und lasse wichtige Differenzierungen beiseite, auf die ich im Verlauf dieser Untersuchung an anderer Stelle zurückkommen werde (vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1). Der hier gegebene Überblick ersetzt nicht die Arbeit der Rekonstruktion. Eine ähnliche Lesart der rawlsschen Methodologie findet sich bei Floyd (2017).

Ja-Nein-Frage, sondern als ein gradueller Prozess zu betrachten ist, dessen Vollendung sich nicht anders als empirisch erweisen kann und daher stets im Modus des Vorläufigen und Unabgeschlossenen begegnet. Für Rawls und das Produkt seines Philosophierens heißt das, dass die Validität seiner Gerechtigkeitskonzeption nicht nur dem Urteil des Einzelnen anheimgestellt werden kann – weder dem des Autors, noch dem seiner Leserinnen und Leser –, sondern sich immer erst in der sozialen Praxis des Diskutierens und Argumentierens erweisen wird, wie es sich ganz realiter im Leben einer demokratischen Gesellschaft vollzieht. In diesem Sinne ist es gut möglich, dass seine Gerechtigkeitskonzeption (oder irgendeine Alternative) heute mehr, morgen weniger ‚begründet' sein wird; denn als eine Qualität, die immer nur situativ eintreten kann und an der Praxis abgelesen werden muss, ist die letztgültige Rechtfertigung einer philosophischen Theorie immer etwas, das sich dem autoritativen Zugriff des Einzelnen wesentlich entzieht.

Damit ist jedoch nur eine Seite dessen getroffen, was Rawls meines Erachtens mit der praktischen Rolle der politischen Philosophie zum Ausdruck bringen will: die Überzeugung nämlich, dass über Gedeih und Verderb einer bestimmten Konzeption letztlich nur der öffentliche Diskurs selbst, und niemand sonst, befindet. So gesehen, könnte vielleicht der Eindruck entstehen, seine Auffassung stelle eine Trivialität dar. Dass dem nicht so ist, liegt aus meiner Sicht darin begründet, dass Rawls seine Philosophie vor allem anderen – also noch vor der Erzeugung von Wissensgehalten – mit dem Anspruch versieht, sich in der Praxis einer demokratischen Gesellschaft (und nicht nur im Elfenbeinturm der akademischen Philosophie) zu bewähren; er vertritt also mit großem Nachdruck einen Primat des Praktischen vor dem nur Theoretischen (vgl. Rawls, 1999a, S. 306, S. 389, Fn. 2). Die damit verbundene Schwierigkeit für die Arbeit des Interpreten dürfte darin bestehen, den absoluten Vorrang dieses Ziels gegenüber dem ganz natürlichen Bedürfnis nach theoretisch gefestigtem Wissen gelten zu lassen und nicht der Versuchung nachzugeben, nur das eigene Überzeugt-Sein zum einzig gültigen Maßstab allen Philosophierens zu erheben.

Es ist nicht ganz leicht, im Voraus anzugeben, wie sich das Ernstnehmen dieser Intuition auf die systematische Rekonstruktion des Stabilitätsproblems bei Rawls auswirken wird. Ein Aspekt dieses Ernstnehmens mag jedoch wieder darin bestehen, zu jeder Zeit den zutiefst demokratischen Charakter seines Denkens im Blick zu behalten: denn wenn es im Bereich des Normativen schlechthin keine andere Autorität gibt als jene, die sich in der faktischen (vielleicht konkludent geäußerten) Zustimmung des Publikums zeigt, dann kann auch der Philosoph für seine Ideen gewiss keine höhere Verbindlichkeit geltend machen, als ihnen nach Maßgabe ihres öffentlichen Ansehens zusteht. Rechtfertigung, wie Rawls sie versteht, ist nicht nur eine soziale, sondern immer

auch eine demokratische Praxis, die sich nicht anders als in der ersten Person Plural vollziehen kann.[98] Auch die Begründetheit einer Konzeption der Gerechtigkeit ist daher nicht etwa das Resultat von deren „Wahrsein bezüglich einer vorgängigen, uns vorgegebenen Ordnung", sondern ergibt sich vor allem aus der stets kontingenten, auf die Zukunft hin offenen Einsicht, dass jene Lehre „in Anbetracht unserer Geschichte und der in unser Leben eingebetteten Traditionen *die vernünftigste für uns* ist" (Rawls, 1994, S. 85; Herv. M. R.). Für die Interpretation von Rawls' Schriften bedeutet dies, stets die begrenzte Reichweite sowohl seiner eigenen Aussagen als auch die seiner möglichen Kritiker zu bedenken und sie alle als das zu lesen, was sie sind und sein sollen: nämlich Beiträge zu einer endlos fortschreitenden Tradition der menschlichen Selbstverständigung, deren einzige Autorität ihre Geschichte selbst ist – in der ganzen Vielfalt ihrer Stimmen.

4.3 Der systematische Anspruch: Die holistisch-kohärenztheoretische Rechtfertigungsmethode

Nun hat sich zumindest in Ansätzen gezeigt, dass ein grundlegender Zug des rawlsschen Philosophierens in seiner Ausrichtung auf die *Praxis* besteht, welche allein über die Autorität verfügt, im Laufe der Zeit über die Begründetheit einer normativen Gerechtigkeitskonzeption zu befinden. Dass Rawls in dieser Weise ein Primat der Praxis vor der Theorie vertritt und mit dem durch und durch realitätsbezogenen Ziel auftritt, eine Gerechtigkeitskonzeption spezifisch zum Zweck der Selbstverständigung einer demokratischen Gesellschaft zu entwerfen, ändert jedoch nichts daran, dass das Ergebnis seiner Bemühungen selbst ohne Frage in die Gattung der *Theorie* gehört und sich zunächst auch unmittelbar in dieser Form der Leserin und dem Leser vorstellt.[99] Der zweite Leitgedanke, dem ich bei meiner Rekonstruktion der rawlsschen Stabilitätskonzeption folgen möchte, besteht daher umgekehrt darin, auch die ‚Theoriehaftigkeit' seiner Theorie ernst zu nehmen und den so banalen wie grundlegenden Umstand zu würdigen, dass auch sie zunächst natürlich in Gestalt von propositional gegliederten Sätzen daherkommt, die – entweder als Prämisse oder Konklusion – in einem gewissen logischen Verhältnis zueinander stehen und sich dem Leser bzw. der Leserin als ein komplexes Gewebe an Gründen dafür präsentieren, das Gesagte nach gebührendem Überlegen entweder anzunehmen oder zu verwerfen.

[98] Zu den wenigen Autoren, die diesen aus meiner Sicht fundamentalen Aspekt des rawlsschen Denkens hervorheben, zählen Dreben (2003), Laden (2014, S. 63) und Reidy (2015, 2019 i. E.).

[99] Ich sage ‚zunächst', weil Rawls den Übergang von der Theorie in die Praxis offenbar für ein Kontinuum hält – wie es auch das Zitat nahelegt, das als zweites Epigraph über der vorliegenden Arbeit steht: „Ich möchte betonen, dass eine Theorie der Gerechtigkeit jedenfalls in ihren Anfangsstadien eben dies ist: eine Theorie." (Rawls, 1975, S. 70).

Ich bin mit Robert Brandom (2000, 2001) der Meinung, dass diese – wie man sagen könnte – ‚rationalistische' Feinstruktur kein Privileg von komplexen Ideensystemen darstellt, die sich auf einem besonders hohen Abstraktionsniveau bewegen und die von der Gemeinschaft der Forschenden mit dem Prädikat der Wissenschaftlichkeit ausgezeichnet wurden. Vielmehr teile ich (wie schon in der Einleitung dieser Untersuchung kurz ausgeführt) seine Auffassung, dass wissenschaftliche Theoriebildung und außerwissenschaftliche Alltagssprache Teile eines Kontinuums sind, das durch eine mehr oder weniger kompetente und formalisierte Verwendung von Begriffen sowie durch die Tätigkeit des Gebens und Nehmens von Gründen zugunsten bestimmter Festlegungen gekennzeichnet ist (vgl. Brandom, 2001, S. 21f., S. 50f.). Wenn diese Eigenschaft unseres diskursiven Handelns jedoch im Grunde nichts Außergewöhnliches ist und auf die Schriften von John Rawls nicht weniger zutrifft als auf jeden Zeitungsartikel, weshalb dann überhaupt die Notwendigkeit, bei der Rekonstruktion seines Werks auch dessen Theoriehaftigkeit gesondert zu würdigen?

Die Antwort lautet, dass Rawls zu denjenigen Denkern gehört, die das textliche Substrat ihres Überlegens in die Form eines hochgradig kohärenten Systems gebracht haben – eines offenen und unabgeschlossenen Systems zwar, das auf die Möglichkeit von Fortschreibungen und Korrekturen hin ausgerichtet ist, aber dennoch eines Systems, dessen einzelne Elemente nur im größeren Zusammenhang des Ganzen adäquat zu verstehen sind (vgl. Taschetto, 2015, S. 156). Dieser systematische Charakter stellt für den Interpreten, der das rawlssche Theoriegebäude von einem ganz spezifischen Problembereich her aufschlüsseln will, ein erhebliches Problem dar. Denn sie impliziert, dass eine bestimmte Idee oder ein bestimmter Begriff niemals für sich isoliert, sondern stets nur im Kontext seiner Position in einem ganzen Netz von Ideen oder Begriffen angemessen verstanden und in seiner Bedeutung erfasst werden kann. Die Begründung jeder einzelnen Festlegung ist somit von dem Gesamtgewebe aller anderen Festlegungen abhängig, in das sie eingebettet ist, und erhält erst von diesen her ihren vollen Sinn. Zumindest gilt dies für das ‚primitive'[100], gleichsam vorsoziale Maß an Begründetheit, wie es ein in sich abgeschlossener Text wie *A Theory of Justice* oder *Political Liberalism* als Ausdruck von Rawls' eigenem Überlegungsgleichgewicht für sich in Anspruch nehmen kann (vgl. Rawls, 1975, S. 68f.). In diesem Sinne bekennt sich Rawls mit Nachdruck dazu, dass sich eine Gerechtigkeitsvorstellung „nicht aus evidenten Voraussetzungen oder Bedingungen für die Grundsätze ableiten [lässt]", die aus ihr hervorgehen, sondern dass ihre Begründetheit auf dieser ersten – primitiven – Stufe zunächst das Resultat einer „gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen" ist und erst daraus entsteht,

[100] Diesen Ausdruck verwendet Rawls mehrfach selbst; er ist nicht pejorativ zu verstehen (vgl. 1975, S. 71f.).

dass sich „alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt“ (Rawls, 1975, S. 39; vgl. 1998, S. 94, 1999a, S. 292). Rechtfertigung, so Rawls, beruht „auf dem Ganzen“ und lässt sich daher nicht nur aus der isoliert betrachteten Definition einzelner Begriffe ablesen (Rawls, 1975, S. 628). Auch die großen kulturellen Streitthemen, die überhaupt erst den Anlass dazu stiften, das Feld der politischen Philosophie zu betreten, lassen sich vor diesem Hintergrund nicht anders auflösen als durch eine systematische Untersuchung der Frage, „welche Sichtweise – *wenn sie völlig ausgearbeitet ist* – nach gebührendem Überlegen die kohärenteste und überzeugendste Erklärung bietet“ (Rawls, 1998, S. 126; vgl. S. 116f.; Herv. M. R.).

Nimmt man diesen Gedanken mit letzter Konsequenz ernst, so stellt eine völlig adäquate Rekonstruktion des rawlsschen Theoriegebäudes freilich eine Quadratur des Kreises dar. Die Interpretation muss irgendwo beginnen, und sie kann – das liegt in der Natur der Textform – dabei nicht anders als schrittweise vorgehen und so erst nach und nach auch jene tieferen Bedeutungsschichten freilegen, die vom Autor selbst im Grunde schon von Anfang an vorausgesetzt und mitgedacht gewesen sind. Weil es sich aber so verhält, möchte ich diesen Punkt an dieser Stelle auch nicht überhöhen, sondern mich auf ein pragmatisches Vorgehen einlassen, das zwar um die Grenzen der Darstellbarkeit weiß, sich aber von ihnen auch nicht entmutigen lässt. Für meine eigene Interpretation ergibt sich aus Rawls‘ holistisch-kohärenztheoretischer Rechtfertigungsmethode daher nur der schwache Vorbehalt, dass auch meine eigenen Ausführungen womöglich erst in der Gesamtschau hinreichend transparent werden können und einzelne Aspekte zuweilen vielleicht nur dadurch ganz aufgehellt werden, dass man sie im Lichte des Ganzen betrachtet – und sich an die grundlegenden Leitgedanken erinnert, denen diese Arbeit von Anfang bis Ende verpflichtet ist.

4.4 Der deskriptive Anspruch: Die moralisch-kooperative Natur des Menschen

Zu den größten Selbstverständlichkeiten, die bei einer Lektüre der Schriften von John Rawls zutage treten, gehört der Umstand, dass er in ihnen allem Anschein nach eine *normative* politische Theorie ausbreitet: Sowohl *A Theory of Justice* als auch das spätere *Political Liberalism* geben Auskunft darüber, wie eine Gesellschaftsordnung aus Sicht ihres Autors idealerweise beschaffen sein sollte; und sie geben eine Richtung vor, in die sich Reformmaßnahmen zur Verbesserung der Gesellschaft – zur Steigerung ihrer Gerechtigkeit und ihrer Legitimität – bewegen sollten. All dies ist unstrittig und zur Charakterisierung des rawlsschen Projekts auch gewiss nicht falsch. Was ich aber mit einigem Nachdruck bestreiten möchte, ist dass sich der Geltungsanspruch von Rawls‘

Theoriebildung vollständig im Normativen erschöpft und dem Kontakt zur Wirklichkeit gänzlich indifferent gegenübersteht.

In den vorigen Abschnitten hat es sich bereits in einigen Grundzügen angedeutet, dass sich schon die Begründetheit einer bestimmten Konzeption für Rawls immer nur vom Ende her, das heißt anhand einer bestimmten, in der Realität durchexerzierten Diskurspraxis erweist. Sie ist in diesem Sinne eine Qualität, die sich nur durch ihre Adressatinnen und Adressaten selbst produzieren lässt und daher auch vom Philosophen nicht einfach verkündet werden kann. Hier möchte ich nun einen etwas anderen Aspekt hervorheben, der den präskriptiven Charakter von Rawls‘ Gerechtigkeitstheorie und ihre vermeintliche Ausrichtung auf das bloße Sollen noch von einer anderen Seite her einschränkt: und zwar nicht mit Blick auf die Rechtfertigung des Gesagten, sondern in Bezug auf dessen Inhalt selbst. Bei meiner Rekonstruktion des rawlsschen Stabilitätsdenkens und seiner Implikationen möchte ich an jeder Stelle den Umstand würdigen, dass Rawls seinen Leserinnen und Lesern auch etwas darüber mitteilen möchte, was der Mensch (vor allem in seiner Rolle als Bürgerin und Bürger eines demokratischen Gemeinwesens) *ist*, und was er *sein kann* (vgl. Rawls, 1975, S. 629, 1998, S. 301).

Hier ist freilich Vorsicht geboten: Es geht Rawls nicht darum, mit seiner politischen Anthropologie in ein gleichwie geartetes Konkurrenzverhältnis zu den Befunden der Natur- oder der Sozialwissenschaften zu treten (vgl. Rawls, 1998, S. 84, Fn. 20, 2004, S. 397). Auch wenn er sich nicht ausdrücklich gegen die Möglichkeit verwehrt, dass seine Konzeption der Person von Seiten der empirischen Forschung einen gewissen Rückhalt erfahren könnte, so darf man ihn doch nicht dahingehend missverstehen, als wollte er die Ergebnisse ihrer Wahrheitssuche irgendwie präjudizieren oder sich umgekehrt gar von ihnen abhängig machen (vgl. Rawls, 1998, S. 166f., S. 243f., Fn. 19; unten Teilabschnitt III.4.3.2). Noch weniger geht es Rawls darum, sich in irgendeiner Weise auf eine bestimmte *Metaphysik der Person* festzulegen: freilich nicht um solche Vorstellungen insgesamt zu leugnen oder sie grundsätzlich als fehlgeleitet zu verwerfen[101], sondern weil der Möglichkeitsraum, den er mit seiner Vorstellung des vernünftigen und rationalen, freien und gleichen Bürgers beschreibt, ganz wesentlich dem Bereich der *Kultur* und nicht dem der *Natur* zuzuordnen ist (vgl. Schwarzenbach, 1991, S. 554f.).[102] Das Bild, das er auf diese Weise entwirft, ist also keines, das der einzelnen Person

[101] Es ist aus Rawls‘ Sicht fraglich, ob die Ablehnung jeder Metaphysik überhaupt eine kohärente Vorstellung ist: „Bestimmte metaphysische Lehren zu verneinen, bedeutet eine andere solche Lehre zu bejahen“, wie er in der „Reply to Habermas“ bemerkt (Rawls, 1997a, S. 251, Fn. 8).

[102] Eine faszinierende Studie über die Kontingenz und historisch-soziale Relativität dieser Grenzziehung zwischen dem Kulturellen und dem Natürlichen liegt in der Untersuchung von Philippe Descola (2011) vor. Was die Kultur des Menschen genau von seiner Natur abhebt – die Einsichtigkeit dieser Demarkation einmal vorausgesetzt –, ist eine ungemein schwierige Frage, die über meine hier verfolgten Absichten weit hinausführt (für eine religionssoziologische Perspektive vgl. Bellah, 2011; für eine evolutionsbiologische Sichtweise vgl. Tomasello, 2019).

irgendwie vorausginge – so als wäre es gleichsam ihrer freien Selbstbestimmung entzogen, ob sie es sich im eigenen Denken und Handeln zu eigen machen möchte oder nicht. Es ist durch und durch von Menschenhand gemalt.

Wenn es sich aber so verhält – inwiefern kann dann trotzdem sinnvoll davon gesprochen werden, dass Rawls mit seinem Stabilitätsargument auch ein genuin deskriptives, und nicht nur normatives Interesse verfolgt? Um zu sehen, inwiefern Rawls' Theoriebildung auch jenseits der bloßen Normenbegründung angesiedelt ist, gilt es über das bisher Gesagte hinaus zu würdigen, dass seine gelegentliche Rede von einer „Natur" des Menschen nach meiner Lesart zuallererst eine Modalität des *Könnens* beschreibt und den Umfang dessen absteckt, worauf sich die Formulierung eines bestimmten Ideals – eines Ideals der Person – legitimerweise stützen darf (Rawls, 1975, S. 629; vgl. 1994, S. 106f., 1998, S. 64, S. 301, S. 469f.). Das meint in erster Linie, dass Rawls mit seiner Konzeption der Person oder später mit seiner Konzeption des demokratischen Bürgers eine Reihe an Fähigkeiten verbindet, die es zwar im Wortsinne erst noch zu kultivieren gilt, die aber gerade darum auch kultiviert werden *können*, weil die „allgemeinen Tatsachen der menschlichen Natur" (worin diese auch bestehen mögen) nur den äußeren Rahmen oder Hintergrund zu ihrer Artikulation abgeben, ohne diese selbst abschließend zu determinieren (Rawls, 1994, S. 106; vgl. unten Teilabschnitte III.3.2.1 und III.3.2.2).

Es meint aber auch, dass die Theorie der Gerechtigkeit zugleich als eine mögliche „Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes" gelesen werden darf: und mithin als eine Theorie, aus deren Sicht die vernünftige Gesellschaft selbst „durch und durch zu unserer gewöhnlichen menschlichen Welt [gehört]", ohne diese – mit all ihren Licht- und Schattenseiten – zu transzendieren (Rawls, 1975, S. 66, 1998, S. 127). Als solche ist sie, wie Rawls erklärt, „weder eine Gesellschaft von Heiligen noch eine Gesellschaft von Egozentrikern." (Rawls, 1998, S. 127).[103] Himmel wie Hölle (und andere Absolutismen) mögen vielleicht im Ganzen „nicht von dieser Welt" (Joh 18:36) sein, sondern auf ein Jenseitiges in uns[104] oder außerhalb von uns verweisen; aber das Vernünftige, die Gerechtigkeit selbst, wohnt ganz im Diesseits und harrt dort – als Ausdruck einer „neuen sozialen Möglichkeit" – geduldig seiner Verwirklichung (Rawls, 1998, S. 22).

Aber was heißt das konkret? Und weshalb ist dieser der Theorie vom Theoretiker auferlegte Realitätssinn überhaupt für das Problem der Stabilität von Belang, so wie es

[103] Mit dieser Formulierung will Rawls selbstverständlich nicht bestreiten, dass es unverbesserliche Egozentriker wohl durchaus gibt und dass es Heilige wenigstens geben könnte (keine dieser Vorstellungen ist offensichtlich inkohärent); aber eine Gerechtigkeitstheorie, die praktikabel und realitätsnah sein will, wird auf die Mitte zwischen diesen beiden Extremen zielen: auf freie und gleiche Bürger, die sich gemäß einer „Vorstellung von Reziprozität" an sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil aller beteiligen können (Rawls, 1998, S. 82; vgl. S. 83, S. 122).
[104] Die Formulierung „ein Jenseitiges in uns" findet sich – in einer theistischen Ausdeutung – auch bei Immanuel Hermann Fichte (1873, S. 189).

Rawls über die verschiedenen Phasen seines Werks hinweg beschrieben und zu lösen versucht hat? Auch hier gilt, dass ich das Gemeinte nur andeuten kann und es den späteren Einzelstudien dieser Untersuchung sowie der Darstellung in ihrer Gesamtheit überlassen sein muss, diese Intuition mit Leben und Inhalt zu füllen. Daher nur wenige Bemerkungen. In *A Theory of Justice* ist das Stabilitätsproblem vor allem dem Aufweis gewidmet, dass der Mensch eine im soeben skizzierten Sinne „moralische Natur [hat]" bzw. über die entsprechenden Vermögen verfügt (Rawls, 1975, S. 629). Rawls will hier zeigen, dass sich „die anfängliche Entscheidung" der Parteien im Urzustand „auch [in der Praxis] durchführen lässt" und ihre Verwirklichung im Rahmen einer gerechten Gesellschaft mithin keine Utopie darstellen muss (Rawls, 1975, S. 629). Erst wenn tatsächlich nachgewiesen ist, dass das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft eine tragfähige Lösung hat, ist auch eine Begründung dafür aufgezeigt, dass dauerhaft gerechtes Handeln weder den fiktiven Bewohnern dieser Gesellschaft, noch uns ‚Bürgern aus Fleisch und Blut'[105] mit Notwendigkeit wesensfremd sein müsste.

In *Political Liberalism* ist Rawls dagegen, wie es scheint, etwas zurückhaltender geworden: Hier dient die Erörterung der Stabilitätsfrage meines Erachtens nur noch dem Nachweis, dass der Mensch in seiner spezifischen Rolle als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats zu sozialer Kooperation zum wechselseitigen Vorteil in der Lage ist (vgl. unten Abschnitt III.1.2). In beiden Fällen ist die Diskussion des Stabilitätsproblems jedoch der Absicht gewidmet, eine bestimmte „soziale[] Möglichkeit" als praktikabel, das heißt als nicht-utopisch zu erweisen – und somit etwas darüber auszusagen, was der Mensch vielleicht noch nicht ist, aber was er sein und werden kann, wenn er es nur möchte (Rawls, 1998, S. 22). Ob er es dagegen auch *soll*, ist wiederum eine andere Frage – eine Frage, in der weder die politische Anthropologie noch die politische Philosophie eine besondere Autorität hat, und deren Antwort daher nirgendwo anders als in der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft ausgehandelt und ergründet werden kann.

Darin liegt also der deskriptive Anspruch, den Rawls nicht nur mit seinem Philosophieren im Allgemeinen, sondern auch mit seinem Stabilitätsargument im Besonderen verbindet: Es geht nicht so sehr darum, was die menschliche Natur *ist* und worin sie genau besteht, sondern darum, was sie als eine realistische Möglichkeit *zulässt*. Die Natur des Menschen und das Wesen des Bürgers, der Bürgerin eines demokratischen Verfassungsstaats zeigt sich nicht nur in dem, was er oder sie immer schon tut und lässt, sondern auch in dem, was er und sie sein können, wenn sie es nur wollen. Die Kultur der Demokratie und der Gerechtigkeit weist der menschlichen Natur einen Weg; sie geht

[105] Diese Formulierung stammt von Habermas, 1997, S. 182.

ihr nicht von ihrem Anfang, wohl aber von einem möglichen Ziel her voraus. Aber wie könnte dieser Weg überhaupt aussehen? Dieser Frage wende ich mich jetzt zu.

4.5 Der Kerngedanke des Stabilitätsarguments: Gründe für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes – eine Vielfalt an Beschreibungen

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich an die innere Struktur der Antwort anzunähern, die Rawls sowohl in *A Theory of Justice* als auch in *Political Liberalism* auf das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gegeben hat. So könnte eine sinnvolle Herangehensweise etwa darin bestehen, den Gedanken der demokratischen Selbstbestimmung nicht nur zum Anlass, sondern auch konsequent zum systematischen Ausgangspunkt der Interpretation zu erheben – und mit Rawls danach zu fragen, unter welchen Bedingungen die Ausübung der „rationalen und […] vollständigen Autonomie" von freien und gleichen Bürgern eines demokratischen Verfassungsstaats auch über die Zeit hinweg verstetigt werden kann (Rawls, 1998, S. 148; vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.2).[106] Ein anderer Weg würde über die sogenannten „Werte des Politischen" führen und Rawls' Argumentation dafür nachzeichnen, dass es sich bei diesen insgesamt um „sehr bedeutende Werte" handelt, die auf lange Sicht „nicht ohne weiteres übergangen werden können" – ein Befund, der ihm zufolge von der „Geschichte der Religion und der Philosophie" selbst bestätigt wird (Rawls, 1998, S. 225, S. 227; vgl. unten Teilabschnitt III.3.3.1).[107]

Ohne die Berechtigung dieser Zugänge in Abrede stellen zu wollen – es handelt sich im Grunde ja nur um verschiedene Wege, eine und dieselbe Geschichte zu erzählen –, wähle ich hier eine dritte Option: und zwar die, die Lösung des Stabilitätsproblems von einer Rekonstruktion der Gründe her aufzurollen, die aus Sicht des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft einerseits für die *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes, andererseits aber auch für dessen tätige und fortgesetzte *Ausübung* sprechen. Dieser Interpretationsansatz weist aus meiner Sicht eine ganze Reihe an Vorzügen auf. Für eine solchermaßen zweigeteilte Strukturierung des Problems bzw. seiner Lösung spricht zunächst der schlichte Umstand, dass Rawls selbst genau diese Herangehensweise gewählt hat, um seinen Leserinnen und Lesern die Konturen der Stabilitätsfrage näherzubringen (vgl. Weithman, 2010, S. 274, S. 322). So heißt es zu Beginn des achten Kapitels von *A Theory of Justice:*

> Ich behandle […] [das Problem der Stabilität; M. R.] in zwei Stufen. In diesem Kapitel spreche ich über die Aneignung des Gerechtigkeitssinnes durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft und erörtere kurz die Stärke dieser Gesinnung in ihrer

[106] Ein Vorschlag in diese Richtung findet sich bei Weithman, 2010, S. 241–248.
[107] Die Grundzüge einer solchen Interpretationslinie finden sich bei Weithman, 2010, S. 277–281.

> Definition gemäß verschiedenen Moralvorstellungen. Im letzten Kapitel [also auf der zweiten Stufe des Stabilitätsproblems; M. R.] untersuche ich die Frage der Kongruenz, ob nämlich der Gerechtigkeitssinn mit der Vorstellung von unserem Wohl so zusammenstimmt, dass beide gemeinsam zur Aufrechterhaltung gerechter Verhältnisse beitragen. (Rawls, 1975, S. 493; vgl. S. 557)

In *Political Liberalism* ist das Problem der Stabilität ebenfalls zweigeteilt:

> Das Stabilitätsproblem wirft zwei Fragen auf. Die erste lautet, ob Menschen, die unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen. Die zweite Frage ist, ob angesichts der allgemeinen Tatsachen, welche die öffentliche politische Kultur einer Demokratie charakterisieren, und insbesondere angesichts der Tatsache eines vernünftigen Pluralismus die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann. (Rawls, 1998, S. 228; vgl. S. 230)

Mir geht es an dieser Stelle noch nicht darum, eingehend zu begründen, weshalb ich im Anschluss an Weithman (2010, S. 10f., S. 274, S. 322) der Auffassung bin, dass die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems auch in *Political Liberalism* dem Nachweis gewidmet ist, dass die tätige Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes für das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft etwas *Gutes* ist. Zu diesem frühen Zeitpunkt der Untersuchung stehen die begrifflichen Mittel noch nicht zur Verfügung, die notwendig wären, um diese Festlegung auch systematisch erhärten zu können. Es genügt mir deshalb an dieser Stelle, diesen Grundzug meines Interpretationsversuchs lediglich zu Protokoll zu geben, und den Erweis seiner inhaltlichen Angemessenheit auf später zu verschieben (vgl. unten Teilabschnitte III.2.2.2 und III.4.5.3, Teilstück 6).

Ein weiterer Vorzug, der aus meiner Sicht mit diesem Ansatz verbunden ist, besteht darin, dass er auf ganz natürliche Weise zu einem zweiten Strukturmerkmal des Stabilitätsarguments führt, das sich sowohl in *A Theory of Justice* als auch in *Political Liberalism* findet. Dieses Merkmal besteht darin, dass Rawls‘ Antwort auf das Stabilitätsproblem – wie in Abschnitt I.3.2 bereits angedeutet – in Gestalt einer Vielzahl an „Kennzeichnungen“ oder Beschreibungen dessen auftritt, „wonach der Gerechtigkeitssinn strebt“ (Rawls, 1975, S. 617f.). Er stellt sich damit der auf den ersten Blick vielleicht einleuchtenden Vorstellung entgegen, dass für den Gerechtigkeitssinn schlechthin „jede andere Beschreibung […] unangemessen“ sein muss, die in ihm mehr als nur den Wunsch erblickt, „das Rechte und Gerechte um seiner selbst willen zu tun“ (Rawls, 1975, S. 519; vgl. Weithman, 2010, S. 286f., 2016, S. 35f.).

Auch in *Political Liberalism* hat Rawls nach meiner Lesart an diesem Grundzug seiner Argumentation festgehalten, ihm aber freilich eine etwas andere Wendung gegeben als noch in *Theory*. Hier versteht er unter dem Gerechtigkeitssinn nun das dreifache Vermögen, Grundsätze der Gerechtigkeit „zu verstehen“, sie „anzuwenden,“ und sich

schließlich „normalerweise wirksam von dem Wunsch bewegen zu lassen, ihnen um ihrer selbst willen zu folgen“ (Rawls, 1998, S. 418). Beide Begriffsanalysen werden mich in dieser Untersuchung noch ausgiebig beschäftigen. Für den Moment möchte ich nur festhalten, dass die Angemessenheit des gewählten Zugangs meines Erachtens auch von dieser Seite her – das heißt von dem Strukturmerkmal einer Vielzahl an Beschreibungen des Gerechtigkeitssinnes – noch weiter bekräftigt wird.

Die Entscheidung, den Begriff des Gerechtigkeitssinnes in der ganzen Vielfalt seiner Beschreibungen zum Dreh- und Angelpunkt meiner Rekonstruktion des Stabilitätsarguments zu erheben, weist jedoch noch einen dritten und letzten Vorteil auf. Nur aus dieser Perspektive heraus kann nämlich sichtbar werden, dass Rawls das Problem der Stabilität stets vom Standpunkt eines einzelnen, repräsentativen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft her angeht: eines Individuums, das mit der Frage ringt, ob es sich in Anbetracht aller Umstände – seiner Ziele und Wünsche, seiner Werte, und insbesondere mit Blick auf den äußeren Kontext an Institutionen und Praktiken – die Entwicklung und Ausübung eines entsprechenden Gerechtigkeitssinnes angelegen sein lassen soll, um auf diese Weise das Seine zur Bewahrung des sozialen Kooperationszusammenhangs beizutragen (vgl. Rawls, 1975, S. 539, S. 615, 1998, S. 165f.).

Wie in Abschnitt I.3.3 schon erwähnt, besteht die von Rawls vorgeschlagene Lösung des Stabilitätsproblems daher in erster Linie in dem Nachweis, dass gerechtes Handeln vom Standpunkt jedes einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft „die beste Reaktion auf das gerechte Verhalten seiner Mitmenschen“ darstellt (Rawls, 1975, S. 540). Zu diesem Zweck gilt es zu zeigen, dass für den Einzelnen auch das sichtbare Verhalten Dritter keinen Anlass dafür bieten wird, das Tun des Richtigen schon aus Gründen des Selbstschutzes und somit aus einem wohlverstandenen Eigeninteresse heraus zu verweigern (vgl. Rawls, 1975, S. 141, S. 615; Weithman, 2010, S. 47f., S. 63f., S. 272). Ich mache mir dabei Weithmans Auffassung zu eigen, dass das Problem einer systematischen Ungewissheit über die Absichten der Anderen die wohl größte Hürde für die Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes, und damit für die Stabilisierung von ansonsten mehr oder weniger gerechten Verhältnissen darstellt – und zwar wohlgemerkt in *Theory* ebenso wie in *Political Liberalism* (vgl. Weithman, 2010, S. 49, S. 279f., S. 322f.). Allerdings entwickle ich aus dieser Grundeinsicht eine Interpretation, die in Form und Inhalt von der seinen erheblich abweicht.

Mit alledem ist zugleich eine zentrale Leitthese formuliert, die in den folgenden Ausführungen stets als interpretative Richtschnur dienen soll: die These nämlich, dass es im Stabilitätsdenken von John Rawls ungeachtet aller Modifikationen und Korrekturen eine grundlegende und strukturelle Kontinuität gibt, die sich über die Jahrzehnte

hinweg durch seine gesamte Theorieentwicklung zieht. Diese Kontinuität zeigt sich in der Festlegung darauf, dass die Möglichkeit einer stabilen und gerechten Gesellschaft vielleicht am besten durch eine Erklärung dafür erwiesen werden kann, inwiefern die Entwicklung und dauerhafte Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes (in der ganzen Vielfalt seiner Beschreibungen) für die Mitglieder einer solchen Gesellschaft etwas rational Wünschenswertes – ein *Gut* – darstellt (vgl. Weithman, 2010, S. 10f., S. 282f.). Damit ist auch die vierte und letzte Grundeinsicht benannt, der die folgenden Erörterungen so weit wie nur möglich gerecht zu werden bemüht sind.

II Die Vorgeschichte des politischen Liberalismus: Eine kurze Skizze des Stabilitätsproblems in *A Theory of Justice*

1 ‚Gerechtigkeit als Fairness' und das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft

1.1 Einige Grundzüge der Gerechtigkeitskonzeption von 1971

A Theory of Justice ist ein außergewöhnlich vielschichtiges, kompliziertes und ambitioniertes Buch. Wie jede Leserin und jeder Leser weiß, der oder die sich über die ersten drei Kapitel des Werkes hinausgewagt hat, handelt es sich keinesfalls um eine eingängige oder gar unterhaltsame Lektüre: Rawls' Überlegungen sind an jeder Stelle äußerst dicht und voraussetzungsreich[108]; und es erfordert eine beständig hohe Konzentration und zuweilen ein ausgeprägtes Erinnerungsvermögen, um die zahlreichen Einzelstränge und Querverweise der Argumentation gleichzeitig im Blick behalten zu können. Es kommt also nicht von ungefähr, dass Samuel Freeman die weitverbreitete Indifferenz gegenüber dem Stabilitätsproblem in Teil III von *Theory* auf die „schiere Erschöpfung" zurückgeführt hat, die sich im Verlauf von über sechshundert Seiten nahezu unausweichlich einstellen mag (Freeman, 2003c, S. 277).[109]

In diesem einleitenden Abschnitt möchte ich daher zunächst einen Schritt zurücktreten und in größtmöglicher Knappheit einige Grundzüge der ursprünglichen Gerechtigkeitskonzeption von 1971 skizzieren – und damit zugleich an die ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus, wie ich sie hier nennen will, heranführen. Diese Übung erfolgt jedoch nicht um ihrer selbst willen, denn Rawls' einschlägige Vorstellungen gehören ja heute ganz unstreitig zum Kernbestand der Politischen Theorie. Vielmehr ist diese Darstellung von der systematisch-propädeutischen Absicht geleitet, die zweifache Bezugsgröße kenntlich zu machen, auf die sich nahezu alle seiner Darlegungen zur Stabilitäts-

[108] Den aus meiner Sicht irreführenden, aber nachvollziehbaren Eindruck, dass Rawls zuweilen genau dasjenige voraussetzt, was er erst noch zu beweisen sucht, kommentiert Burton Dreben in einem etwas anderen Zusammenhang wie folgt: „It is circular, but it is a big circle. So that makes it very good philosophy." (Dreben, 2003, S. 338). Von Dreben stammt auch eine lapidare, aber nicht ganz unzutreffende Einschätzung von Rawls' Sprachstil, die dieser selbst mit den folgenden Worten wiedergibt: „[The] text [of both *A Theory of Justice* and *Political Liberalism*; M. R.] reads as if it were translated from the original German." (Rawls, 2001b, S. 424). Ob dies freilich etwas Schlechtes sein muss, mag hier offen bleiben. Rawls blieb Dreben jedenfalls zeitlebens für seine „strenge, am Talmud geschulte Kritik" (Rawls, 1998, S. 30) in Dankbarkeit verbunden.

[109] Rawls selbst war sich dieser Möglichkeit durchaus bewusst, wie eine etwas spielerische Bemerkung im Vorwort von *Theory* verrät: „Das Buch ist umfangreich, nicht nur der Seitenzahl nach." (Rawls, 1975, S. 12).

frage in *Theory* ganz wesentlich beziehen. Es geht mir an dieser Stelle kurz gesagt darum zu zeigen, dass Rawls sich in einem ersten Zugriff nicht so sehr für die politisch-institutionelle Stabilität eines konkret existierenden Gemeinwesens (etwa: für die Erhaltung der amerikanischen Republik) interessiert, sondern vielmehr für die relative Stabilität einer bestimmten *Konzeption* der Gerechtigkeit – also einer systematischen Verbindung von Begriffen, Grundsätzen und Idealen – sowie für die Stabilität ihrer idealtypischen Verkörperung, der Idee einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft.

Wie Rawls gleich zu Beginn des ersten Abschnitts von *Theory* erklärt, betrachtet er Gerechtigkeit als „die erste Tugend sozialer Institutionen" (Rawls, 1975, S. 19). Es geht ihm demnach zunächst weniger um die Beschreibung von gerechten Personen oder Handlungen, sondern vielmehr um den Entwurf einer sozialen Ordnung[110], die mit guten Gründen als ‚gerecht' charakterisiert werden kann. Die Absicht des Buches besteht vordergründig[111] darin, diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze zu bestimmen, auf die sich „freie und vernünftige Menschen […] in einer anfänglichen Situation der Gleichheit" (Rawls, 1975, S. 28) einigen würden. Dieser ‚Urzustand' ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass in ihm „niemand seine Stellung in der [zukünftigen] Gesellschaft kennt, […] ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben" (Rawls, 1975, S. 29). Ein solcher „Schleier des Nichtwissens" gewährleistet nach Rawls, dass die individuell verschiedenen Interessen, Fähigkeiten oder Ziele des Einzelnen bei der Bestimmung von allgemein zustimmungsfähigen Gerechtigkeitsgrundsätzen vollständig zurücktreten (Rawls, 1975, S. 29). Da die Entscheidungsfindung der als bloß rational charakterisierten Vertragspartner unter der Bedingung künstlich geschaffener Unsicherheit stattfindet, ist für ihren Vollzug zudem die sogenannte ‚Maximin-Regel' maßgeblich, derzufolge unter mehreren Alternativen stets diejenige zu wählen ist, deren „schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen." (Rawls, 1975, S. 178).

Rawls stellt sich vor, dass der Einigung ein mehrstufiges Auswahlverfahren aus mehreren möglichen Gerechtigkeitsvorstellungen vorausgeht und sie das Resultat einer „Abwägung" von ganz unterschiedlichen Überlegungen darstellt (Rawls, 1975, S. 210). Die beiden Grundsätze, die aus diesem Verfahren hervorgehen und die zueinander in ‚lexikalischer' Anordnung stehen, sollen dabei lediglich die Verteilung von sozialen Grundgütern regulieren – also solche Güter, so Rawls, „von denen man annimmt, dass

[110] Ich gebrauche den Ausdruck ‚Ordnung' hier in dem Sinne, wie ich glaube, dass ihn auch Rawls verstehen würde bzw. ihn implizit verwendet: als die soziale Verkörperung eines „System[s] von Grundsätzen für die Regelung konkurrierender Ansprüche moralischer [d.h. zurechnungsfähiger; M. R.] Subjekte" (Rawls, 1975, S. 158).

[111] Im *Hintergrund* des Buches steht aus meiner Sicht das ungleich größere Ansinnen, „eine Theorie der Gerechtigkeit als Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes vor[zu]stellen" (Rawls, 1975, S. 66) sowie zu zeigen, dass und inwiefern der Mensch eine „moralische Natur" hat (Rawls, 1975, S. 629). Eine rückblickend von *Political Liberalism* her gelesene Deutung von Rawls' weiteren Absichten in *Theory* entfalte ich in Teilabschnitt III.2.2.1 sowie in Abschnitt III.2.4 dieser Arbeit.

sie ein [rationaler] Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte." (Rawls, 1975, S. 112; vgl. S. 472f.; Übers. angepasst). Auf eines der wichtigsten Grundgüter, das der Selbstachtung bzw. ihrer ‚sozialen Grundlagen', werde ich im nächsten Kapitel noch etwas ausführlicher zurückkommen. Im Ergebnis legen die im Urzustand beschlossenen Prinzipien fest, dass jeder ein „gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten [hat], das für alle möglich ist", sowie dass – dem nachgeordnet[112] – soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten derart beschaffen sein sollen, dass sie „den am wenigsten Begünstigen den größtmöglichen Vorteil bringen" und obendrein „mit Ämtern und Positionen verbunden [sind], die allen […] offenstehen." (Rawls, 1975, S. 336).[113] Eine Gesellschaft, in der alle Mitglieder „die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze" anerkennen (welche es auch seien) und zudem die wichtigsten Institutionen „bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen", bezeichnet Rawls – wie schon angedeutet – als „wohlgeordnet" (Rawls, 1975, S. 21). Es ist die Stabilität einer gemäß der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft, um die es ihm bei seiner Argumentation in *Theory* zu jeder Zeit geht.

Für die begrenzten Zwecke dieses Untersuchungsteils mag diese knappe Skizze zunächst ausreichen. Sie lässt fraglos vieles, vielleicht zu vieles beiseite. Ich setze es im weiteren Verlauf der Arbeit aber als zugestanden voraus, dass diese (oder vergleichbare) Grundsätze in der von Rawls skizzierten Entscheidungssituation *tatsächlich* gewählt werden würden. Ich lasse hier also die Frage außer Acht, ob die spezifischen Gründe, die Rawls im ersten Teil seiner Darstellung – das heißt noch vor der Erwägung des Stabilitätsproblems – zugunsten der beiden Prinzipien und ihrer lexikalischen Anordnung geltend macht, für deren Wahl in der Tat auch hinreichend sind. Umgekehrt befasse ich mich hier und im Weiteren auch nicht mit dem Problem, ob die von Rawls angeführten Gründe – also die Charakterisierung der Parteien, das Design des Urzustandes, ja überhaupt das gesamte vertragstheoretische Konstrukt – zwingend auch zu dieser (oder zu einer späteren) Formulierung der Grundsätze und ihrer Anordnung hätte führen müssen, oder ob stattdessen nicht ganz andere gefasste Prinzipien aus diesen Voraussetzungen hätten abgeleitet werden können. All diese Fragen gehören insgesamt zum ersten Teil der Darstellung, bei dem es ausschließlich um die Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien geht (vgl. Rawls, 1975, S. 576). Mein Interesse in dieser Studie beginnt

[112] Die ‚lexikalische' Vorrangregel besagt, dass Verbesserungen im Sinne des zweiten Grundsatzes nicht um den Preis von Verschlechterungen im Sinne des ersten erkauft werden dürfen. Innerhalb des zweiten Grundsatzes ist die Forderung nach fairer Chancengleichheit beim Zugriff auf Ämter und Positionen den Forderungen des so genannten ‚Differenzprinzips' übergeordnet (vgl. Rawls, 1975, S. 82, S. 336f.).

[113] In späteren Arbeiten hat Rawls an der Formulierung des ersten Grundsatzes wichtige Änderungen vorgenommen, die sich vor allem auf die Frage beziehen, wie die von ihm geschützten Grundfreiheiten wechselseitig aufeinander abzustimmen sind (vgl. Rawls, 1998, S. 451–455). Für die propädeutischen Zwecke dieses Abschnitts genügt jedoch seine ursprüngliche Formulierung.

jedoch erst dort, wo dieser Schritt zu einem vorläufigen Ende gekommen ist und mögliche Prinzipien der Gerechtigkeit bereits vorliegen.

Darüber hinaus akzeptiere ich es auch als weitgehend unproblematisch, dass diese Grundsätze Rawls zufolge in ihrer Gesamtheit eine mögliche und jedenfalls nicht unplausible Interpretation dessen verkörpern, was seit der Französischen Revolution zu den zentralen Werten der demokratischen Tradition gezählt wird: nämlich den berühmten Dreiklang aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (vgl. oben Kapitel I.1). Ohne seine einschlägige Argumentation im Detail nachzeichnen zu wollen, möchte ich an dieser Stelle nur erneut in Erinnerung rufen, dass Rawls gemäß der „demokratischen Deutung" der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze den Anspruch erhebt, mit dem ersten Grundsatz den Wert der *Freiheit*, sodann mit der fairen Chancengleichheit in Verbindung mit dem ersten Grundsatz den Wert der *Gleichheit*, und schließlich mit dem zweiten Grundsatz den Wert der *Brüderlichkeit* seinem normativen Gehalt nach artikuliert zu haben (Rawls, 1975, S. 127).

Seiner eigenen Auskunft nach ist Rawls also von Beginn an damit beschäftigt, eine „einigermaßen systematische und kohärente Darstellung" derjenigen Werte zu geben, die für die „Tradition des demokratischen Denkens" insgesamt kennzeichnend sind und die bis zum heutigen Tag das Selbstverständnis eines demokratischen Verfassungsstaats bestimmen (Rawls, 2012, S. 31, 1998, S. 85; vgl. 1998, S. 38, S. 495, 1999a, S. 616; oben Kapitel I.1). Ich möchte allerdings nicht in eine Diskussion darüber eintreten, ob seine Aneignung des Demokratiebegriffs mit Blick auf die Ideengeschichte eine eher sachgemäße oder sinnentstellende Abstraktion darstellt – wer wollte das schon mit letzter Autorität beurteilen? Mehr als Definitionsfragen interessieren mich daher im Folgenden die philosophischen Implikationen dieses Artikulationsversuchs sowie die Fülle an diskursiven Ressourcen, die sich aus Rawls' Überlegungen für die Verteidigung der Möglichkeit eines stabilen und demokratischen Verfassungsstaats ergeben.

1.2 Die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft und ihre Bewährung in der Praxis: Zum systematischen Ort der Stabilitätsfrage

An welcher Stelle kommt in *Theory* ein systematisches Interesse für die Dauerhaftigkeit einer bekanntermaßen nach gerechten Grundsätzen eingerichteten, also ‚wohlgeordneten' Gesellschaft ins Spiel, und wie beansprucht Rawls, dieses Problem jedenfalls für seine eigene Gerechtigkeitskonzeption auflösen zu können? Bereits auf den ersten Seiten des Buches erklärt er Stabilität ausdrücklich zu einer von mehreren „Voraussetzung[en] für eine funktionsfähige menschliche Gesellschaft"; und er expliziert das zugehörige ‚soziale Grundproblem' dahingehend, dass jedes Schema der gesellschaftlichen Zusammenarbeit insgesamt stabil zu sein habe (Rawls, 1975, S. 22):

> [Es] muß mehr oder weniger stetig befolgt werden, und seine Grundregeln müssen bereitwillig eingehalten werden; bei Verstößen muß es stabilisierende Kräfte geben, die weiteren Verstößen entgegenwirken und die Ordnung wiederherzustellen suchen. (Rawls, 1975, S. 22; vgl. S. 249, S. 496f.)[114]

Nun wäre es jedoch ein schweres Missverständnis, würde man diesen kurzen Problemaufriss – und diese Begriffsdefinition – bereits für das Ganze halten. Die Frage nach der Stabilität ergibt sich für Rawls vielmehr zunächst[115] aus dem hypothetischen Einwand, dass die idealisierenden und abstrakten Bedingungen des Urzustandes „wirklichkeitsfern" und – trotz der Vernünftigkeit einer aus ihnen resultierenden Übereinkunft – „unter den wirklichen Bedingungen des menschlichen Lebens" unbrauchbar sein, und somit von den Menschen „Unmögliches" verlangen könnten (Rawls, 1975, S. 167, S. 268).[116] Dies aber wäre laut Rawls genau dann der Fall, wenn die von den Gerechtigkeitsprinzipien regulierten Institutionen psychologische Neigungen wie Neid und Missgunst „in solchem Maße erzeugen und fördern würden, dass das Gesellschaftssystem nicht mehr

[114] In dieser Forderung verbirgt sich zugleich eine Beschreibung dessen, was das Vorliegen von Stabilität in Anwendung auf eine gerechte Gesellschaft konkret heißt, wie Rawls an anderer Stelle bemerkt: „Stabilität bedeutet: wenn ungerechte Tendenzen aufkommen, so werden Kräfte wachgerufen, die die Gerechtigkeit des ganzen zu bewahren trachten." (Rawls, 1975, S. 249).

[115] Neben der Praktikabilitätsforderung gibt Rawls eine Reihe von weiteren Gründen an, derentwegen er sich mit dem Stabilitätsproblem beschäftigt: Er möchte das Thema „einmal um seiner selbst willen betrachten", denn Stabilität ist „offensichtlich eine wünschenswerte Eigenschaft von Moralvorstellungen"; und zum anderen beschäftigt es ihn auch „zur Vorbereitung der Diskussion anderer Fragen wie der Grundlage der Gleichheit und des Vorrangs der Freiheit." (Rawls, 1975, S. 495). Die von ihm gewählte Formulierung deutet freilich an, dass selbst diese Aufzählung nicht erschöpfend ist. Mich interessiert an dieser Stelle jedoch nur, dass es auch ein praktischer Impuls ist, der die Stabilitätsdiskussion antreibt (vgl. aber die nächste Fußnote).

[116] Darüber hinaus ergibt sich eine Stabilitätsforderung für Rawls auch als theorieinterne Konsequenz aus dem Vorrang des Rechten vor dem Guten, wie er für die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* charakteristisch ist: „[Der] Vorrang des Rechten vor dem Guten […] erlegt der Grundstruktur als ganzer gewisse Bedingungen auf; […] sie muss [nämlich beispielsweise; M. R.] gewährleisten, dass gerechte Institutionen stabil sind." (Rawls, 1975, S. 50). Dieser etwas opake Zusammenhang wird jedoch erst in der achten Vorlesung von *Political Liberalism* in größerer Deutlichkeit hervortreten. Ich muss diesen Punkt an dieser Stelle daher vorläufig zurückstellen und werde erst in Teilabschnitt III.2.2.3 darauf zurückkommen.

funktionieren könnte und mit dem menschlichen Wohl unvereinbar würde." (Rawls, 1975, S. 576).

Um *diesem* Einwand zu begegnen und dabei auch im Interesse der Vollständigkeit[117] zu prüfen, ob seine Konzeption „eine praktikable Vorstellung sei" (Rawls, 1975, S. 629)[118], spaltet Rawls das Argument für seine Grundsätze in zwei getrennte Stücke auf. Als erstes steht, wie schon gezeigt, das Entscheidungsverfahren des Urzustandes. Als zweites legt er sich jedoch die davon losgelöste Frage vor, ob eine öffentlich und wirksam von diesen Grundsätzen regulierte Gesellschaft unter ihren Mitgliedern auch den „starken und gewöhnlich […] wirksamen Wunsch" hervorbringen würde, „gemäß den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu handeln." (Rawls, 1975, S. 494; vgl. S. 346).[119] Während Rawls also im ersten Teil der Argumentation noch schlicht vorausgesetzt hatte, dass die Vertragspartner etwa kein gegenseitiges Interesse aneinander nehmen und somit auch keinen der sozialen Wohlfahrt abträglichen Neid kennen, so versucht er im zweiten Teil nachzuweisen, dass die Realisierung der im Urzustand beschlossenen Grundsätze auch in der Praxis zu „gesellschaftlichen Verhältnissen" führen würde, unter denen „Neid und andere zerstörerische Gefühle wahrscheinlich nicht sehr stark sind" (Rawls, 1975, S. 168). Eine solche Praktikabilitätsforderung gilt prinzipiell für jede Gerechtigkeitsvorstellung (vgl. Rawls, 1975, S. 288) und gehört, wie er betont, ihrerseits zu den Erwägungen, von denen sich die Parteien im Urzustand bei der Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Konzeption leiten lassen:

[117] Dass die Stabilitätsdiskussion in Teil III des Buches auch der Vervollständigung der Gerechtigkeitstheorie dient – und zwar einerseits durch eine Betrachtung ihrer „Verwurzelung im menschlichen Denken und Fühlen", andererseits durch eine Untersuchung ihrer „Verknüpfung mit unseren Zielen" –, geht aus einer kurzen Bemerkung hervor, mit der Rawls den zweiten Teil von *Theory* abschließt (Rawls, 1975, S. 430).

[118] Rawls unterscheidet zwischen der Frage, ob seine Konzeption überhaupt praktikabel ist und sich mithin unter günstigen Bedingungen selbst stabilisieren könnte, und der Frage, wie eine solche Anwendung ihrer Grundsätze in der Praxis genau auszusehen hätte. Letzteres ist hier noch nicht mein Thema. Mich interessiert der Praxisbezug seiner Theorie zunächst einmal nur in der erstgenannten Hinsicht, das heißt unter den Aspekten der Realisierbarkeit und der Stabilität. In *A Theory of Justice* wird die hier übergangene Frage nach der „praktische[n] Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze" (Rawls, 1975, S. 429) in den drei Kapiteln des zweiten Teils, und zwar dort unter der Überschrift „Institutionen" diskutiert. Den Beitrag gerechter Institutionen zur Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft erörtere ich in den Teilabschnitten III.2.3.3 und IV.3.2.1. Im politischen Liberalismus wird die Anwendung von Gerechtigkeitsgrundsätzen jedoch im Rahmen der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zurückkehren und bei der Lösung des Stabilitätsproblems eine entscheidende Rolle spielen (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

[119] Es ist in der Rawls-Interpretation immer wieder zu Missverständnissen dahingehend gekommen, welches eigentlich der genaue Gegenstand ist, dessen Stabilität in *Theory* nachgewiesen werden soll (vgl. Klosko, 2015a). Meines Erachtens ergibt sich aus dem Text nur eine durchaus eindeutige, wenngleich mehrteilige Antwort: Es geht Rawls stets um die Stabilität einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung, sowie – damit konstitutiv verknüpft – um die Stabilität der Grundstruktur einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft und des moralischen Verhaltens der in ihr lebenden Menschen (vgl. Rawls, 1975, S. 497f.). Stabilität ist ausdrücklich nicht mit dem Ausbleiben von institutionellem oder kulturellem Wandel gleichzusetzen. Rawls schreibt dazu: „Gleichgewicht und Stabilität [sind] bezüglich der Gerechtigkeit der Grundstruktur und des moralischen Verhaltens der Menschen zu definieren […]. Aus der Stabilität einer Gerechtigkeitsvorstellung folgt nicht, dass sich die Institutionen und Verfahrensweisen der wohlgeordneten Gesellschaft nicht ändern würden. Vielmehr wird eine solche Gesellschaft eine große Vielfalt aufweisen, und die Verhältnisse werden sich von Zeit zu Zeit ändern." (Rawls, 1975, S. 498).

> Eine [im Hinblick auf ihre Wählbarkeit im Urzustand; M. R.] wichtige Eigenschaft einer Gerechtigkeitsvorstellung ist, dass sie zu ihrer eigenen Unterstützung motiviert. Ihre Grundsätze sollten so beschaffen sein, dass, wenn sie in der Grundstruktur der Gesellschaft verwirklicht sind, die Menschen dazu neigen, sich den entsprechenden *Gerechtigkeitssinn* anzueignen, d.h. das Bedürfnis zu entwickeln, nach ihren Grundsätzen zu handeln. In diesem Fall ist eine Gerechtigkeitsvorstellung stabil. (Rawls, 1975, S. 161; vgl. S. 294; Herv. M. R.)

Insofern also die voraussichtliche Stabilität einer bestimmten Gerechtigkeitsprinzipien genügenden Gesellschaft ceteris paribus eine hinreichende Bestätigung für die Wahl dieser Grundsätze darstellt, muss Rawls zeigen können, weshalb ausgerechnet die von ihm vorgeschlagenen Grundsätze – zumindest in einem stärkeren Maße als ihre Alternativen – die Herausbildung eines ihnen entsprechenden *Gerechtigkeitssinnes* begünstigen sollen (vgl. Rawls, 1975, S. 495, S. 508, S. 541).[120] Damit jedoch nicht genug: Selbst wenn ihm dieser Schritt gelingen sollte – und er versucht dies, wie ich zeigen werde, im achten Kapitel von *Theory* vor allem im Rückgriff auf Einsichten der empirischen Moralpsychologie zu erweisen –, wäre die Stabilität einer wohlgeordneten, also bekanntermaßen durch die Gerechtigkeitsprinzipien regulierten Gesellschaft weiterhin durch den Umstand gefährdet, dass Einzelne jederzeit in die Versuchung geraten könnten, ihrem derart ausgebildeten Gerechtigkeitssinn zuwider zu handeln, sofern diesem nur innerhalb ihres *rationalen Lebensplans* keine hinreichend motivierende Priorität zukommen sollte (vgl. Weithman, 2010, S. 53f.).[121]

Um seine Argumentation für die Stabilität einer in diesem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft abschliessen zu können, muss Rawls daher in einem letzten Schritt noch nachweisen, was er bislang die „ganze Zeit […] vorausgesetzt [hatte]": und zwar dass „der Besitz und die Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes [für die Mitglieder dieser Gesellschaft; M. R.] etwas *Gutes* […] ist." (Rawls, 1975, S. 433, S. 436; Herv. M. R.). Erst wenn sich, so Rawls, zeigen lässt, dass ein Gerechtigkeitssinn „tatsächlich ein Gut ist", sich also verlustfrei und konsistent in jedermanns Plan eines guten Lebens einfügt und diesen auch auf Dauer zu regulieren vermag, dann ist „eine wohlgeordnete

[120] Eines der zentralen Argumente, welches aus Rawls' Sicht umgekehrt gegen die Vernünftigkeit der Wahl utilitaristischer Grundsätze im Urzustand spricht, ist der Umstand, dass eine dem Nutzenprinzip gemäß eingerichtete Gesellschaft „nicht stabil sein [dürfte], falls sich nicht diejenigen, von denen Verzichte verlangt werden, stark an anderen als ihren eigenen Interessen orientieren." Dies aber, so betont er etwas lapidar, „ist […] nicht leicht zu erreichen." (Rawls, 1975, S. 203; vgl. Scheffler, 2003, S. 435).

[121] Ein Lebensplan im rawlsschen Sinne „ordnet die Tätigkeiten [eines Menschen] so, dass sich verschiedene Wünsche ohne gegenseitige Behinderung erfüllen lassen" (Rawls, 1975, S. 113). Ein solcher Plan ist genau dann ‚rational', wenn seine Anwendung „mit den Grundsätzen der [rationalen] Entscheidung […] übereinstimmt" und er aus allen möglichen Alternativen „bei vollständiger Kenntnis der wesentlichen Tatsachen und nach sorgfältiger Erwägung der Folgen" gewählt würde (Rawls, 1975, S. 446). *Glückseligkeit* bemisst sich für Rawls am Erfolg bei der Ausführung eines solchen Plans (vgl. Rawls, 1975, S. 113). Mir selbst erscheint diese Sichtweise etwas verkürzt; ich identifiziere mich in dieser Frage eher mit der Resonanztheorie von Hartmut Rosa (2016).

Gesellschaft so stabil, wie man nur hoffen kann" (Rawls, 1975, S. 437).[122] In den Kapiteln II.2 und II.3 dieser Arbeit werde ich diese Argumentation in einiger Ausführlichkeit – wenn auch nicht in allen Details – nachzeichnen. Warum Rawls aber im Laufe der Zeit an seiner eigenen Darstellung in *Theory* zu zweifeln begann und sich aufgrund der von ihm wahrgenommenen Mängel sogar dazu veranlasst sah, seine Philosophie im Ganzen auf die Begriffe einer politischen Gerechtigkeitskonzeption umzustellen, ist eine weit ausgreifende Frage, der ich mich erst in Abschnitt III.2.4 dieser Untersuchung in einigen Ansätzen zuwenden werde. Ihre Beantwortung setzt zu vieles voraus, was nur von Rawls' zweitem Hauptwerk aus einsichtig gemacht werden kann.

[122] Und erst dann, so ließe sich mit Rawls hinzufügen, ist die Gerechtigkeitstheorie auch nach allen noch fehlenden Seiten hin vervollständigt: und zwar sowohl durch den Aufweis ihrer „Verwurzelung im menschlichen Denken und Fühlen" als auch durch ihre „Verknüpfung mit unseren Zielen" (Rawls, 1975, S. 430).

1.3 Drei Quellen der Instabilität: Isolation, Ungewissheit, Intoleranz

Bevor ich in den beiden folgenden Kapiteln Rawls' Begründung dafür rekonstruiere, dass das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft einen Gerechtigkeitssinn sowohl herausbilden als auch auf Dauer ausüben wird, möchte ich noch auf einige Punkte hinweisen, die es dabei aus meiner Sicht beständig in Erinnerung zu behalten gilt. Im Kern geht es auch hier wieder um die Frage, weshalb für eine solche Gesellschaft ein Problem der Stabilität überhaupt besteht.

Zunächst ist zu bemerken, dass Rawls in *Theory* an keiner Stelle mit der ‚absoluten' Stabilität einer Gerechtigkeitsvorstellung – etwa im Sinne einer völligen Unverwundbarkeit einer ihr gemäß eingerichteten Gesellschaft – befasst ist. Er verhält sich sogar nachgerade agnostisch gegenüber der Frage, ob seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* auch nur „die stabilste Gerechtigkeitsvorstellung" überhaupt ist (Rawls, 1975, S. 547).[123, 124] Stattdessen geht es ihm stets nur darum zu begründen, dass seine eigene Konzeption im Vergleich zu ihren *Alternativen* – allen voran dem utilitaristischen Nutzenprinzip in seinen unterschiedlichen Ausprägungen – im Hinblick auf die Beförderung eines entsprechenden Gerechtigkeitssinnes schlechterdings realistischer, also wirklichkeitsnäher ist und somit auch relativ mehr Stabilität aufweisen dürfte als diese. Diesen zentralen Aspekt habe ich bislang nur am Rande erwähnt; er verdient es jedoch, hier explizit hervorgehoben zu werden.

Darüber hinaus ist es auch von größter Bedeutung, sich die verschiedenen Quellen der Instabilität zu vergegenwärtigen, durch die eine wohlgeordnete Gesellschaft aus Rawls' Sicht entscheidend in ihrem Bestand bedroht ist. Zuerst ist hier erneut der Umstand zu nennen, dass faires Handeln „nicht immer für jeden einzelnen die beste Reaktion auf das gerechte Verhalten seiner Mitmenschen ist" (Rawls, 1975, S. 540).[125] Es könnte sich, mit anderen Worten, für den Einzelnen womöglich durchaus lohnen, als Trittbrettfahrer nur die Vorzüge der gesellschaftlichen Kooperation zu genießen, ohne

[123] Rawls kann diese Frage schon darum gar nicht anders als agnostisch betrachten, da ihm die konstitutive Unabgeschlossenheit seiner Erkenntnismethode – des sogenannten ‚Überlegungsgleichgewichts' – hierauf prinzipiell keine endgültige Antwort erlaubt (vgl. Rawls, 1975, S. 67–73; O'Neill, 2006, S. 38–40). Für diese Auffassung gibt er unter anderem auch Quine (1960) als Inspiration an (vgl. Rawls, 1975, S. 628, Fn. 33; Taschetto, 2015).

[124] Gerald Gaus (2014, S. 237) meint bei Rawls eine gewisse Unentschlossenheit darüber festzustellen, ob die Herausforderung des dritten Teils von *Theory* im Erweis der relativen oder – davon zu unterscheiden – der praktisch hinreichenden Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft im Sinne eines gewissen Minimums besteht. Ich kann diese Frage hier nicht entscheiden, bezweifle jedoch, dass es sich um einander ausschließende Alternativen handelt (vgl. Rawls, 1994, S. 292, Fn. 34).

[125] Diesen Punkt übersieht etwa Pritchard (1977, S. 61), wenn er einwendet, dass Rawls' Fokus auf die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ihn zu der unbegründeten Voraussetzung führe, dass „die Erwachsenen in dieser Gesellschaft bereits den erforderlichen Gerechtigkeitssinn haben würden." Dieser Einwand führt deshalb an der Sache vorbei, weil er ausblendet, dass der Kern des Stabilitätsproblems gerade in der Frage besteht, ob gerechtes Handeln für den Einzelnen in der wohlgeordneten Gesellschaft eine adäquate Reaktion auf das entsprechende Verhalten seiner Mitmenschen darstellt (vgl. Weithman, 2010, S. 56f.).

selbst jedoch den hierfür erforderlichen Eigenbeitrag geleistet zu haben. Ein gerechtes System ist für Rawls daher nur in dem Maße stabil, wie dessen Mitglieder auch bestimmte Gesinnungen – vor allem, aber nicht nur[126], in Gestalt des Gerechtigkeitssinnes – aufweisen, die „stark genug [sind], um die Versuchungen zur Verletzung der Regeln zu überwinden" (Rawls, 1975, S. 540).

Die stabilitätsgefährdenden Anreize zu nichtkonformem Verhalten kommen jedoch freilich nicht von irgendwo. Vielmehr entstehen sie, und darauf kommt es mir an dieser Stelle an, als *wohlkalkulierte Antwort des Einzelnen* auf genau zwei, von Amartya Sen (1967, S. 112–115) in die wirtschaftswissenschaftliche Diskussion eingeführte Szenarien: Zum einen als Antwort auf das so genannte ‚Isolationsproblem', dem gemäß „[v]ernünftige Entscheidungen jedes einzelnen […] zu einer Situation [führen können], in der [alle Mitglieder der Gesellschaft] schlechter daran [sic] sind, als es möglich wäre"[127]; und zum anderen als Antwort auf das so genannte ‚Gewissheitsproblem', bei dem es im Kern darum geht, „den zusammenarbeitenden Parteien Gewissheit zu verschaffen, dass die Übereinkunft auch eingehalten wird." (Rawls, 1975, S. 303; vgl. S. 22, S. 302, Fn. 7).[128] Für beide Probleme muss Rawls im Rahmen seiner eigenen Gerechtigkeitskonzeption eine Antwort finden, die in höherem Maße durch ihren Realitätssinn zu überzeugen vermag, als dies für ihre Alternativen der Fall ist. Tatsächlich behandelt er diese Fragen ja gemäß seinem eigenen Bekunden „nur, um die *praktische Verwendbarkeit* der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness zu prüfen" – was gewiss kein geringes Unterfangen darstellt (Rawls, 1975, S. 299; Herv. M. R.). Ob er die erforderten Antworten jedoch auch wie verlangt erbringen kann, werde ich in den folgenden Kapiteln etwas genauer beleuchten.

Eine dritte Quelle der Instabilität werde ich in diesem Untersuchungsteil allerdings weitgehend unberücksichtigt lassen und erst bei der Erörterung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* vertiefend in den Blick nehmen: das Phänomen der Intoleranz (vgl. Rawls, 1975, S. 246–251; unten Teilabschnitt III.2.3.3). Die Frage, welches Maß an Toleranz die Gerechtigkeit gegenüber intoleranten Gruppen und Einzel-

[126] Darüber hinaus fordert die Sicherung der Stabilität laut Rawls von den Menschen neben einem Gerechtigkeitssinn auch „Rücksicht auf die, die unter ihrer Abweichung [von den Regeln einer fairen Kooperation; M. R.] zu leiden hätten" (Rawls, 1975, S. 540). Mit dieser Nebeneinanderstellung suggeriert er freilich in etwas irreführender Weise, dass diese beiden Gesinnungen auch kategorial voneinander unterschieden seien. Meines Erachtens geht es ihm aber durchgängig nur um jeweils unterschiedliche „Kennzeichnungen dessen, wonach der Gerechtigkeitssinn strebt" (Rawls, 1975, S. 617f.).

[127] Es ist unschwer zu erkennen – und Rawls sagt dies an Sen anschließend auch selbst –, dass es sich hier um eine Verallgemeinerung des klassischen Gefangenendilemmas handelt, wie es etwa in Hobbes' Naturzustand begegnet (vgl. Rawls, 1975, S. 302; Sen, 1967, S. 113).

[128] Ich betone nochmals, dass es sich hier lediglich um eine sehr knappe Problemskizze handelt, die – im Wege einer ‚Vorgeschichte' – vor allem der Hinführung zum Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus dient. Das Gewissheitsproblem wird mir dort an zentraler Stelle wieder begegnen und dort auch in größerer Ausführlichkeit als hier erörtert werden (vgl. unten Teilabschnitt III.2.3.1).

personen aufzubringen verlangt, hängt aus Rawls' Sicht „unmittelbar […] mit der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft [zusammen], die den beiden Grundsätzen entspricht" (Rawls, 1975, S. 249; vgl. S. 426f.). Hier ist allerdings ein Bereich berührt, der die Theorie an die Grenzen dessen führt, was sie sagen und bewirken kann: denn immer dann, wenn die „Freiheit der Intoleranten" zur Debatte steht, mag auch, wie Rawls erklärt, „ein praktisches Dilemma" entstehen, welches „die Philosophie allein nicht lösen kann" (Rawls, 1975, S. 249; vgl. S. 623f.).

Obwohl es aber Rawls zufolge in aller Regel „von den Umständen" abhängt, was vernünftige Personen dem Auftreten von Intoleranz entgegensetzen sollten, so lässt sich daraus doch nicht folgern, dass eine Konzeption, die sich an unser Einsichtsvermögen richtet, zu diesem Problem schlechterdings nichts mitzuteilen hätte (Rawls, 1975, S. 249; vgl. S. 623f.; unten Teilabschnitt III.2.3.3). Weil es aber für die Interpretation ergiebiger und auch zielführender ist, die Stabilitätsfrage vor allem im Spiegel des Gerechtigkeitssinnes zu diskutieren, anstatt den Fokus schon von Anfang an auf diejenigen zu legen, denen ein solcher Sinn ausweislich ihrer Intoleranz gerade fehlt, stelle ich dieses Thema hier vorläufig zurück. Um die Vorgeschichte des politischen Liberalismus erzählen zu können, genügt es, neben der Grobstruktur des Stabilitätsarguments in *Theory* nur die wichtigsten Gründe für die Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes in den Blick zu bekommen, wie sie sich aus Rawls' Sicht darstellen. Dieser Aufgabe wende ich mich jetzt zu.

2 Die dreistufige Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in *Theory*

2.1 Begriffliche Vorklärungen: Einige Beschreibungen des Gerechtigkeitssinnes

Ich möchte also prüfen, inwiefern Rawls' zweigeteilte Lösung des Stabilitätsproblems sich als geeignet erweist, um die eben benannten Gefährdungen für die Aufrechterhaltung einer wohlgeordneten Gesellschaft abzuwehren – oder diese zumindest auf einem erträglichen Niveau zu halten, so dass es nicht zu einem völligen Zusammenbruch der sozialen Kooperation kommt. Ich beginne mit dem Versuch, zunächst den von Rawls in vielfältigen Kontexten gebrauchten Begriff des ‚Gerechtigkeitssinnes' ein wenig zu erhellen. Von hier aus wird es möglich sein, den ersten Teil seines Stabilitätsarguments aus seiner theorieimmanenten Genese heraus zu rekonstruieren. Noch einmal: Hier geht es mir lediglich um eine Erklärung dafür, weshalb die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft im Zuge ihrer moralischen Entwicklung einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn herausbilden werden. Dieser Teil des Arguments ist von Rawls in seinen Folgeschriften nur auf subtile Weise verändert und weiterentwickelt worden; er scheint seine diesbezüglichen Auffassungen also auch später noch in weiten Teilen für angemessen gehalten zu haben (vgl. Rawls, 1998, S. 230, Fn. 9; unten Kapitel III.3). Das daran anschließende und erheblich vertracktere Kongruenzargument lässt sich jedoch erst dann adäquat in den Blick nehmen, wenn auch dieser erste Schritt hinreichend genau erfasst worden ist.

Was also ist – in einer ersten Annäherung – unter einem ‚Gerechtigkeitssinn' zu verstehen, und welche Rolle spielt dieser Begriff in Rawls' Argumentation für die Stabilität einer in seinem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft? Zuerst sei festgehalten, dass er diesen Ausdruck in *Theory* in nicht weniger als sechs verschiedenen Beschreibungen oder Funktionen gebraucht, wie Nico Scarano (2006, S. 234) feinsinnig herausgearbeitet hat. Vorderhand unklar oder schillernd ist dabei vor allem, ob der Begriff eine gewisse *Fähigkeit* kennzeichnet (so etwa Rawls, 1975, S. 66, S. 68), oder vielmehr einen inhaltlich gehaltvollen *Wunsch* zum Ausdruck bringen soll (so Rawls, 1975, S. 346, S. 383, S. 548, S. 615). In der Tat erscheint Rawls' Charakterisierung des Begriffs zumindest auf den ersten Blick „erstaunlich vage und uneinheitlich" (Scarano, 2006, S. 235). Ein wenig überraschen muss zunächst auch, dass Rawls sogar jede beliebige Gerechtigkeitstheorie, wie bereits gesehen, als eine mögliche „Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes" auszeichnet, sofern sich nur ihre Grundsätze mit unseren wohlüberlegten „Alltagsurteile[n]" in Übereinstimmung befinden (Rawls, 1975, S. 66; vgl. oben Abschnitt I.4.4). Das scheint darauf hinzudeuten, dass er den Ausdruck in referentieller Hinsicht

neutral verstanden wissen möchte und ihm zunächst keinen fixen Bezug auf eine spezifische Gerechtigkeitsvorstellung zuschreibt. Anderswo betont er jedoch in scheinbarem Kontrast hierzu, dass es sich bei dem Gerechtigkeitssinn nun doch um einen inhaltlich festgelegten Wunsch handle, nämlich den, „gemäß den Grundsätzen zu handeln, die im *Urzustand* beschlossen würden" (Rawls, 1975, S. 346; Herv. M. R.).[129]

Mir scheint, man darf sich von dieser vordergründig ambivalenten Begriffsverwendung nicht allzu sehr irritieren lassen. Rawls selbst spricht früh (und in weiser Vorausschau) davon, dass der Begriff bzw. das von ihm bezeichnete Phänomen „außerordentlich vielschichtig" sei; eine Einschätzung, die sich auch in dieser Untersuchung noch häufig bestätigen wird (Rawls, 1975, S. 66). In der Tat stellt der Begriff des Gerechtigkeitssinnes in all seinen Facetten den Dreh- und Angelpunkt von Rawls' gesamter Stabilitätskonzeption dar – obgleich er ihn erst in späteren Schriften mit einer genaueren Definition versehen hat, die ich an dieser Stelle noch nicht voraussetzen möchte (vgl. Rawls, 1998, S. 418; unten Teilabschnitt III.2.1.3). Die systematische und oftmals übersehene Pointe des Begriffs besteht indes gerade darin, dass die Theorie der Gerechtigkeit einen ganzen Kranz an „Kennzeichnungen" dessen liefert, „wonach der Gerechtigkeitssinn strebt" (Rawls, 1975, S. 617f.). Sie weiß sich darin der intuitionistischen Auffassung entgegengesetzt, dass der Sinn für Gerechtigkeit „ein Streben nach etwas […] nicht Analysierbarem" darstelle (Rawls, 1975, S. 519; vgl. 2012, S. 395). Wie sich hier bereits angedeutet hat, lehnt Rawls daher von Anfang an die Vorstellung ab, dass für den Gerechtigkeitssinn schlechthin „jede andere Beschreibung […] unangemessen" sein müsse, die in ihm mehr als nur den Wunsch sieht, „das Rechte und Gerechte um seiner selbst willen zu tun" (Rawls, 1975, S. 519; vgl. Weithman, 2010, S. 286f., 2016, S. 35f.; oben Abschnitt I.4.5). Für meine jetzigen Zwecke – die Rekonstruktion des Stabilitätsarguments in *Theory* – genügt es allerdings, den Ausdruck in seiner Vieldeutigkeit zu belassen und sich mit dem Umstand auszusöhnen, dass die Mannigfaltigkeit seiner Beschreibungen keinesfalls ein Missgeschick darstellt, sondern philosophisch gewollt ist.

[129] Eine ähnliche Spannung kennzeichnet den Begriff der ‚wohlgeordneten Gesellschaft', der in *A Theory of Justice* zum einen für die soziale Verkörperung einer ganz bestimmten Gerechtigkeitskonzeption – der *Gerechtigkeit als Fairness* – verwendet wird, zum anderen aber auch eine Gesellschaft beschreibt, die bekanntermaßen und wirksam von *irgendwelchen* Gerechtigkeitsgrundsätzen reguliert wird (zum Beispiel eine ‚gemäß dem Nutzenprinzip wohlgeordnete Gesellschaft'). Im Folgenden verwende ich den Ausdruck in aller Regel, um die wohlgeordnete Gesellschaft der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* zu kennzeichnen. Wo es sich je nach Kontext anders verhält, mache ich dies gesondert deutlich.

2.2 Die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes als Indikator für die relative Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption

Für einen ersten Zugriff auf die Rolle, die dem Gerechtigkeitssinn bei der Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft zukommt, ist es meines Erachtens entscheidend, dass Rawls ihn zuallererst als den „wirksame[n] Wunsch" bestimmt, „nach den Gerechtigkeitsgrundsätzen […] zu handeln." (Rawls, 1975, S. 615). Selbst in dieser Definition ist freilich noch eine gewisse Spannung zu erkennen: Einerseits soll ja die tatsächliche Wirksamkeit eines so beschriebenen Gerechtigkeitssinnes erst noch erwiesen werden, andererseits scheint sie hier aber begrifflich-analytisch bereits vorausgesetzt zu sein. An anderer Stelle formuliert Rawls denn auch etwas zurückhaltender und schreibt, beim Gerechtigkeitssinn handle es sich um das „*gewöhnlich wirksame* Bedürfnis, […] gemäß den Grundsätzen des Rechten zu handeln" (Rawls, 1975, S. 172; Herv. M. R.).[130] Dieser Unterschied ist, wie sich gleich zeigen wird, in seiner Tragweite nicht zu unterschätzen. Ich möchte dieser Diskussion jedoch nicht vorgreifen, sondern zunächst einmal ganz allgemein fragen, welche Rolle das Vorliegen oder Fehlen eines derartigen Bedürfnisses innerhalb des ersten Stabilitätsarguments spielen könnte. Es bietet sich an, Rawls dazu noch einmal etwas ausführlicher zu Wort kommen zu lassen:

> Wenn die gesellschaftliche Grundstruktur […] [die zu einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung gehörigen] Grundsätze bekanntermaßen für längere Zeit erfüllt, dann *entwickeln* die diesen Regelungen Unterworfenen ein Bedürfnis, diesen Grundsätzen gemäß zu handeln [d.h. einen Gerechtigkeitssinn; M. R.] und ihre Rolle in den ihnen entsprechenden Institutionen zu spielen. Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist stabil, wenn das allgemeine Wissen, dass sie in dem Gesellschaftssystem verwirklicht ist, zur Bildung des entsprechenden Gerechtigkeitssinnes beiträgt. *Ob es dazu kommt, hängt natürlich von den Gesetzen der Moralpsychologie und den vorhandenen moralischen Motiven ab*. Ich wende mich diesen Fragen später zu […]. (Rawls, 1975, S. 203; Herv. M. R.)

Vorweg ist zu beachten, dass der erste Satz dieses Zitats natürlich noch kein Argument oder gar eine Prämisse in irgendeinem Sinne darstellt, sondern lediglich eine Konklusion vorwegnimmt, für deren Plausibilität Rawls überzeugende Gründe und Belege erst noch vorzubringen hat. Er kündigt also nur ein Erkenntnisziel an, dessen Glaubwürdigkeit sich erst im weiteren Verlauf der Argumentation wird erweisen können.

Worauf es an dieser Stelle nach meiner Lesart jedoch entscheidend ankommt, ist dass Rawls hier nur die *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes, nicht aber auch schon dessen tätige *Ausübung* zur Bedingung für die – zumindest vorläufige – Stabilität einer bestimmten Gerechtigkeitsvorstellung erklärt (vgl. Rawls, 1975, S. 475). Dies ist ein-

[130] Bedürfnisse unterscheiden sich laut Rawls von Wünschen dadurch, dass sie „in einer Weise objektiv [sind], in der es Wünsche nicht sind" (Rawls, 1998, S. 284, Fn. 20; vgl. 1999a, S. 373).

sichtig: Im ersten Teil des Stabilitätsarguments kann es ihm ja noch nicht darum gehen, die tatsächliche, das heißt für den je individuellen Lebensvollzug regulative Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes als rational wünschenswert – und damit: als *gut*[131] – zu erweisen.[132] Vielmehr muss er zunächst zeigen, dass es unter den Idealbedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt dazu kommen würde, dass sich ein derartiger Wunsch in die fragile Motivationsstruktur des Einzelnen einnistet. Wäre es anders, so würde Rawls das Pferd gleichsam von hinten aufzäumen: denn sofern eine Gerechtigkeitskonzeption nicht einmal den lebhaften Wunsch weckt, ihr wenigstens unter einigermaßen günstigen Bedingungen Folge zu leisten, ist es ersichtlich auch völlig unerheblich bzw. nicht einmal kohärent zu fragen möglich, ob diesem Wunsch innerhalb eines bestimmten Lebensplans zuletzt auch eine hinreichend handlungsleitende Priorität zuwachsen kann.

Das einschlägig betitelte Kapitel VIII von *Theory* („Der Gerechtigkeitssinn“) ist vor diesem Hintergrund dem Aufweis gewidmet, dass die Befunde der empirischen Moralpsychologie im Sinne etwa von Piaget (1954) und Kohlberg (1973) insgesamt begründeten Anlass zu der Vermutung geben, dass ein Mitglied einer durch die rawlsschen Grundsätze wohlgeordneten Gesellschaft einen *stärkeren* Gerechtigkeitssinn entwickeln würde, als dies für ein Mitglied irgendeiner anderen wohlgeordneten Gesellschaft der Fall wäre (vgl. Rawls, 1975, S. 494f.). Die Vergleichsperspektive ist hier deshalb angezeigt, weil Rawls auch an dieser Stelle zuallererst mit der relativen Stabilität seiner Konzeption befasst ist. In seinen eigenen Worten:

> Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist stabiler als eine andere, wenn der von ihr erzeugte Gerechtigkeitssinn stärker ist und sich eher gegen schädliche Neigungen durchsetzt,

[131] Spätestens jetzt ist es erforderlich, einige Worte über Rawls' Definition des *Guten* zu verlieren, wie sie hier und an vielen anderen Stellen dieser Untersuchung vorausgesetzt werden wird. Sie entfaltet sich in drei Schritten und kulminiert in dem Gedanken, dass etwas genau dann ein gutes X für Person K ist, wenn es „die Eigenschaften hat, die K [rationalerweise] an einem X wünschen kann […] im Hinblick darauf, was [sie] mit X tun möchte [und] mit der Maßgabe, dass K's Lebensplan oder der hier in Betracht kommende Teil davon selbst [rational] ist.“ (Rawls, 1975, S. 437; Übers. angepasst). Damit gilt zugleich: „Dass etwas gut ist, heißt also, dass es die Eigenschaft hat, die man sich [rationalerweise] an solchen Dingen wünschen wird“ (Rawls, 1975, S. 443f.; Übers. angepasst). In der deutschen Ausgabe von *A Theory of Justice* werden die englischen Ausdrücke ‚rational' und ‚reasonable' gleichermaßen mit dem Begriff ‚vernünftig' wiedergegeben, was – wie an den hier wiedergegebenen und entsprechend veränderten Textstellen – ohne Zweifel zu manchen Missverständnissen einlädt. Das ‚Vernünftige' bezieht sich bei Rawls immer nur auf die Fähigkeit, die begründeten Ansprüche Dritter im Raum des Öffentlichen zur Kenntnis zu nehmen und ihnen in Wort und Tat die gebührende Achtung zu erweisen (vgl. Rawls, 1998, S. 120f.). Demgegenüber ist das ‚Rationale' für Rawls wesentlich privat und verweist – wie hier – im Sinne der klassischen Wirtschaftstheorie auf den möglichst effektiven Einsatz von Mitteln zur Erreichung von gegebenen Zwecken bzw. auf eine möglichst sinnvolle Anordnung dieser Zwecke ohne besondere Rücksicht auf die legitimen Interessen Dritter (vgl. Rawls, 1998, S. 123; für die Rationalität von Lebensplänen vgl. Rawls, 1975, S. 446f.; oben Fn. 121). Erst das Zusammenwirken dieser beiden Fähigkeiten macht für Rawls den Kern der moralischen Persönlichkeit aus, wie er später betonen wird (vgl. Rawls, 1998, S. 125).

[132] Meines Erachtens verwischt McClennen (1989, S. 8) diese Unterscheidung in seiner Darstellung des rawlsschen Stabilitätsarguments, wenn er zwar mit Recht den transformativen Charakter von Institutionen auf den materialen Gehalt psychischer Einstellungen oder Dispositionen betont, dabei aber zwischen deren Erwerb und Anwendung nicht hinreichend unterscheidet.

> und wenn die ihr entsprechenden Institutionen zu schwächeren Antrieben und Versuchungen führen, ungerecht zu handeln. Die Stabilität einer Gerechtigkeitsvorstellung hängt [also] vom Stärkeverhältnis bestimmter Motive ab; der ihr entsprechende Gerechtigkeitssinn und die von ihr geförderten Ziele müssen gewöhnlich stärker sein als die Neigungen zur Ungerechtigkeit. (Rawls, 1975, S. 494f.)

Damit dürfte hinreichend klar sein, welchen Beweisanspruch Rawls an dieser Stelle verfolgt: Es geht ihm darum nachzuweisen bzw. plausibel zu machen, dass seine eigene Konzeption „sich selbst stützt und […] stabiler sein dürfte als die herkömmlichen anderen Auffassungen", und zwar wohlgemerkt zunächst einmal[133] aus dem Grund, dass der ihr zugehörige Gerechtigkeitssinn „den Grundsätzen der Moralpsychologie besser entspricht [als ihre Rivalen; M. R.]." (Rawls, 1975, S. 496). Dies aber wird, so Rawls, genau in dem Maße der Fall sein, wie eine Gerechtigkeitstheorie sich zu der Auffassung bekennt, dass die menschliche Natur „wenigstens in gewissem Grade" so beschaffen sei, dass man „das Bedürfnis erwirbt, gerecht zu handeln, wenn man im Rahmen gerechter Institutionen gelebt und ihre Vorteile kennengelernt hat." (Rawls, 1975, S. 496). Wie geht Rawls vor, um genau das zu zeigen? Dieser Frage möchte ich mich im folgenden Abschnitt zuwenden.

[133] Ich sage „zunächst einmal", weil ausweislich des hier angeführten Zitats auch „die von [einer Gerechtigkeitskonzeption; M. R.] geförderten Ziele" die Neigungen zur Instabilität überwinden müssen, ebenso wie „die ihr entsprechenden Institutionen" (Rawls, 1975, S. 494f.). Dem erstgenannten Thema werde ich mich in diesem Untersuchungsteil noch in einiger Ausführlichkeit zuwenden. Zum letztgenannten Thema – der Stabilisierungsleistung von gerechten Institutionen – nimmt Rawls in *Theory* jedoch kaum explizit Stellung. Es sei an dieser Stelle daher nur vermerkt, dass die Forderung nach Stabilität ihm zufolge grundsätzlich auch „den Institutionen weitere Einschränkungen auf[erlegt]" – und zwar insofern diese „nicht nur gerecht sein, sondern auch bei den in ihnen tätigen Menschen die Tugend der Gerechtigkeit fördern [müssen]." (Rawls, 1975, S. 294). Wie er zudem ergänzt, wird nur aufgrund dieser Anforderung in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – und anders als im Utilitarismus – überhaupt „ein Idealbegriff der Gerechtigkeit festgelegt" (Rawls, 1975, S. 294): denn nur eine „unabhängige Idealvorstellung vom Menschen und der Grundstruktur", welche zugleich auch als Maßstab zur Beurteilung von Institutionen fungieren kann, kann aus seiner Sicht garantieren, dass „gewissen [Instabilität befördernden; M. R.] Bedürfnissen und Neigungen notwendigerweise entgegengewirkt wird […]." (Rawls, 1975, S. 296). Deutlich plastischer diskutiert Rawls die Frage nach den zur Stabilität erforderlichen Institutionen erst in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* sowie vor allem im *Restatement* (vgl. Rawls, 1998, S. 59f., 2003, S. 216–218; unten Teilabschnitte III.2.3.2 und IV.3.2.1).

2.3 Das Faktum der Gegenseitigkeit in der menschlichen Moralentwicklung

Rawls eröffnet seine Argumentation für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes mit einer Unterscheidung zwischen drei Stufen, die die moralische Entwicklung des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft ihm zufolge und gemäß den Einsichten der empirischen Moralpsychologie nehmen wird.[134] Was diese Stufen jeweils auszeichnet, ist eine spezifische Sozialisationsinstanz: Sie sind nacheinander durch eine autoritäts-, gruppen- oder grundsatzorientierte Moralität bestimmt (vgl. Rawls, 1975, S. 503–521).[135] Jeder dieser Stufen ist zudem ein „psychologisches Gesetz“[136] zugeordnet, das beschreiben soll, wie im Laufe des Lebens und durch den sukzessiven „Erwerb von Gefühlsbindungen“ gegenüber Familie, Freunden und Vertrauten beständig „neue letzte Ziele in unser Bedürfnissystem hineinkommen“ (Rawls, 1975, S. 511, 536).

Worauf es Rawls dabei ankommt, ist dass diese Ziele – gemeint sind hier Ideale wie das der Liebe und der Freundschaft, sofern sie den genannten Beziehungsformen inhärent sind – allesamt gemeinsam haben, dass sie ebenso wie der Gerechtigkeitssinn selbst „daraus *entstehen*, dass andere Menschen mit offenkundiger Absicht unser *Wohl* fördern.“ (Rawls, 1975, S. 537; Herv. M. R.). Als seinen „Grundgedanke[n]“ bezeichnet Rawls daher die „tiefliegende psychologische Tatsache“, dass allen Menschen gleichsam von Natur aus die Tendenz innewohne, „Gleiches mit Gleichem zu vergelten“ (Rawls, 1975, S. 537).[137] Er mutet es hier freilich dem Leser oder der Leserin selbst zu, die letzte Konsequenz aus diesen Ausführungen zu ziehen: Nur wenn glaubhaft gemacht werden kann, dass seine Prinzipien es in höherem Maße als ihre Alternativen ermöglichen, die von ihnen bewirkte Verteilung von Grundgütern als einen solchen Ausdruck

[134] Rawls ergänzt, dass es sich hierbei nur um einen „möglichen Verlauf der moralischen Entwicklung“ handle, was sich als Einschränkung in zwei unterschiedliche Richtungen verstehen lässt: Die herangezogenen Einsichten der Moralpsychologie könnten von der Empirie insgesamt als objektiv überholt, ungenau oder schlicht falsch ausgewiesen worden sein; oder sie könnten subjektiv auf einzelne Individuen schlicht nicht zutreffen (vgl. Rawls, 1975, S. 502). Dennoch betont Rawls an dieser Stelle, dass die für theorieinterne Zwecke verwendete Moralpsychologie „wahr sein und mit dem vorhandenen Wissen übereinstimmen [soll]“ (Rawls, 1975, S. 503). Ich danke Ralph Weber für die Anregung, diesen Punkt noch weiter zu vertiefen, was ich in den folgenden Absätzen sowie vor allem unten in Teilabschnitt III.3.2.1 zu leisten versuche.

[135] Vgl. Piaget, 1954; Kohlberg, 1973. Meine eigene Darstellung ist hier sehr knapp gehalten. Eine ausführlichere Rekonstruktion findet sich etwa bei Bercuson (2014, S. 44–47).

[136] Bates (1974, S. 11) wendet ein, dass es sich hierbei keineswegs um „‚Gesetze' der Psychologie“ im strengen Sinne handle. Er scheint dabei aber zu übersehen, dass Rawls selbst im gleichen Atemzug betont, dass diese bloß „Tendenzen dar[stellen] und […] nur unter sonst gleichen Umständen [gelten].“ (Rawls, 1975, S. 532).

[137] Dieser „Grundgedanke“ verdeutlicht zugleich, dass aus Rawls' Sicht zur „Erklärung […] der Stabilität einer Gerechtigkeitsvorstellung“ umfassendere Annahmen über das Wohl von Personen herangezogen werden müssen, als dies noch auf der ersten Stufe bei der Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien zulässig war. Durften sich die Parteien im Urzustand bei ihrer Entscheidung zunächst ja nur an dem Ziel einer adäquaten Ausstattung mit Grundgütern orientieren, so gehören bei der Erörterung der Stabilitätsfrage auf der zweiten Stufe des Arguments nun auch „letzte Ziele“ zum Wohl der von ihnen Vertretenen und dürfen, ja müssen sogar in geeigneter Weise berücksichtigt werden (Rawls, 1975, S. 537, S. 436). Rawls ist der Auffassung, dass mit seinem psychologischen „Grundgedanke[n]“ ein solches „letzte[s] Ziel“ in die Beschreibung der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft Einzug halte (Rawls, 1975, S. 537, S. 436).

von *Gegenseitigkeit* zu erfahren, dürften die Mitglieder eines so regulierten Gemeinwesens auch ein Bedürfnis danach entwickeln, sich diesen Prinzipien gemäß zu verhalten – und nur dann, in einem Wort, kann Rawls' erstes Beweisziel auch als eingelöst gelten.

Bevor dieser Nachweis im nächsten Teilschritt erbracht wird, ist es jedoch angebracht, mit Rawls zunächst auf einen naheliegenden Einwand zu reagieren: Wie kann es eigentlich angehen, dass der Verweis auf die psychologische Natur des Menschen einerseits dazu dient, eine ganz bestimmte Form des Gerechtigkeitssinnes – namentlich diejenige der *Gerechtigkeit als Fairness* – zu plausibilisieren, während andererseits die Gesetze und Tatsachen der Moralpsychologie ja selbst einen Bias zugunsten der rawlsschen Grundsätze aufzuweisen scheinen? Liegt hier womöglich eine petitio principii vor (vgl. McClennen, 1989, S. 25f.)? Um diesen Einwand umfassend zu beantworten, wären ausführlichere Untersuchungen nötig, als ich sie hier anstellen kann. Daher nur wenige Bemerkungen: Rawls' eigene Antwort auf diese Rückfrage stützt sich zunächst in der Tat auf das Eingeständnis, dass die „wenigstens annähernde Richtigkeit" der von ihm skizzierten Moralpsychologie schlicht „vorausgesetzt" sei (Rawls, 1975, S. 545; vgl. 2008b, S. 408).[138] Darüber hinaus ist er aber – und das ist hier aufschlussreicher – der Auffassung, dass es sich schon aus methodischen Gründen notwendig so verhält, dass *irgendeine* Gerechtigkeitsvorstellung zwangsläufig „in die Erklärung der Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes ein[geht]" (Rawls, 1975, S. 533; vgl. Hill, 2014, S. 205, S. 208). In seinen eigenen Worten: „Es scheint geradezu, als könne unser [empirisches] Verständnis des moralischen Lernens nicht weit über unser Verständnis der zu lernenden moralischen Vorstellungen hinausgehen." (Rawls, 1975, S. 533).

Dass auf diesem Weg gleichsam durch die Hintertür normatives Vokabular in die sozialwissenschaftliche Theoriebildung hineingetragen wird, ficht Rawls dabei nicht an: Vielmehr ist es umgekehrt gerade der Verzicht auf die explizite Berücksichtigung von ‚moralischen' Gesinnungen, welcher aus seiner Sicht die Gültigkeit von sozialwissenschaftlichen Erklärungen – etwa im Bereich der Wirtschaftstheorie oder der ökonomischen Demokratietheorie – „notwendigerweise sehr begrenzt." (Rawls, 1975, S. 534). Er scheint mit all diesen Bemerkungen darauf hinauszuwollen, dass wir gar nicht anders können, als die empirisch beobachtbaren Tendenzen oder ‚Gesetze' der Moralentwick-

[138] Rawls fügt zwar hinzu, die Stabilitätsfrage „nicht über diesen Punkt hinaus" analysieren zu wollen, ergänzt dies jedoch um eine zugleich spekulative und evolutionär-naturalistische Argumentation, derzufolge die von ihm skizzierten psychologischen Gesetze auch als das „Ergebnis natürlicher Auslese" interpretiert werden könnten (Rawls, 1975, S. 546; vgl. Weithman, 2015a, S. 260; Gibbard, 1982). Menschliche Wesen mit einer „abweichenden Psychologie" – also ohne die Tendenz zur Reziprozität – habe es historisch entweder „nie gegeben", oder sie müssten „in der Entwicklungsgeschichte schon früh verschwunden sein" (Rawls, 1975, S. 537). Die Frage dagegen, ob die Phasen der individuellen Moralentwicklung „von bestimmten angeborenen Dispositionen beeinflusst werden", möchte Rawls explizit „offen gelassen" wissen – auch wenn seine Darstellung sich ja auf eine Tradition zu stützen scheint, die genau dies behauptet (Rawls, 1975, S. 538; vgl. S. 500).

lung stets unter implizitem oder explizitem Rekurs auf einen inhaltlich bereits vorgeformten Gerechtigkeitsbegriff zu erklären; und weil es so ist, muss es umgekehrt auch zulässig sein, ein präsumtives *Faktum* der menschlichen Psychologie – die Neigung zur Reziprozität – zum ersten Prüfstein einer Theorie der Gerechtigkeit zu erheben.[139]

Nach diesem Seitenblick ist jedoch immer noch unklar, ob dieses Faktum nun in der Tat dafür spricht, dass die Mitglieder einer im rawlsschen Sinne wohlgeordneten Gesellschaft für gewöhnlich einen ihr entsprechenden Gerechtigkeitssinn herausbilden werden, welcher – zumindest bis auf Weiteres – die relativ überlegene Stabilität der zugehörigen Gerechtigkeitskonzeption verbürgt. Dass es sich genau so und nicht anders verhält, ist eine Folgerung, die Rawls schließlich im einschlägigen § 76 von *Theory* („Das Problem der Stabilität“) teils aus dem zuvor Gesagten zu entwickeln, teils aber auch mit Blick auf das erst noch Folgende vorwegzunehmen beansprucht. Ich gehe hier so vor, dass ich zunächst seine aus dem bisherigen Gedankengang resultierenden Argumente für diese Konklusion zusammenführe, und erst im Anschluss daran erkläre, auf welchem Weg er diese noch weiter abzustützen und zu ergänzen unternimmt.

[139] Besonders aufschlussreich ist hier auch eine Bemerkung aus Rawls‘ *Lectures on the History of Moral Philosophy*: „Was die Frage betrifft, wie wir […] moralpsychologische[] Theorien auffassen sollen, bin ich der Meinung, dass wir sie als verschiedene Möglichkeiten sehen sollten, unsere moralische Natur vom praktischen Standpunkt zu begreifen, mithin als verschiedene Möglichkeiten, uns selbst zu begreifen, wenn wir unter der Idee der Freiheit handeln. Als solche sind diese Theorien weder empirische Erklärungen der menschlichen Psyche, noch unterliegen sie den üblichen empirischen Wahrheitskriterien. Vielmehr gehören sie zu verschiedenen Arten der Kennzeichnung des reflektierten Selbstbewusstseins der reinen praktischen Vernunft; und als solche verkörpern sie unterschiedliche Idealvorstellungen von der Person.“ (Rawls, 2004, S. 397; vgl. unten Teilabschnitt III.3.2.1).

2.4 Einige Bestimmungsfaktoren für die Stärke eines Gerechtigkeitssinnes

Weshalb werden die Mitglieder einer durch die rawlsschen Prinzipien wohlgeordneten Gesellschaft einen stärkeren Gerechtigkeitssinn herausbilden, als dies voraussichtlich von ihren Alternativen gesagt werden kann? Bevor ich mich den Einzelheiten dieser Diskussion widmen kann, gilt es zunächst noch einen Schritt zurückzutreten und die drei Kriterien in den Blick zu nehmen, die Rawls seiner Antwort auf diese Frage zugrunde legt. Wie er erklärt, ist ein Gerechtigkeitssinn umso „stärker", je eher die ihm zugehörige Gerechtigkeitskonzeption „unserer Vernunft einleuchtet, mit unserem Wohl im Einklang steht und sich nicht auf Selbstverleugnung, sondern auf Selbstbestätigung aufbaut" – eine Auffassung, an der er auch in *Political Liberalism* ausdrücklich festgehalten hat (Rawls, 1975, S. 541; vgl. 1998, S. 435; unten Teilabschnitt III.2.2.3).[140] Es spricht für den systematischen Anspruch seiner Theorie, dass er für jede einzelne dieser drei Bedingungen eine überaus feingliedrige und weitgespannte Argumentation entwickelt, die den gewünschten Nachweis über die größere Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption erbringen soll. An gleicher Stelle spricht Rawls jedoch auch davon – und zwar recht subtil durch die Wahl eines Adjektivs –, dass der Gerechtigkeitssinn aus dem Vorliegen dieser drei Bedingungen ‚resultiere' bzw. aus diesen heraus überhaupt erst ‚entstehe'.[141] Gemäß der Interpretation, die ich hier und im Folgenden vertreten möchte, trägt jedoch vor allem das zweite dieser Kriterien – die Übereinstimmung einer Gerechtigkeitskonzeption mit ‚unserem Wohl' – nicht nur zur *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes bei, sondern gewährleistet darüber hinaus, dass auch dessen *Ausübung* (zumindest unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft) für den rationalen Lebensplan des Einzelnen dauerhaft regulativ werden kann.

Es sei also zunächst noch einmal festgehalten, was Rawls in diesem Zusammenhang eigentlich behaupten möchte. Eine Gerechtigkeitskonzeption, die sich „auf leicht verständliche Weise" darstellen lässt und die zudem „unser Selbstwertgefühl und damit die Neigung, Gutes mit Gutem zu vergelten", in größerem Maße als ihre Konkurrenten bestärkt, führt demnach unter der Voraussetzung existierender gerechter Institutionen[142]

[140] Es ist nicht müßig, geht aber am Zweck meiner Ausführungen vorbei, hier nach den Angemessenheitsbedingungen dieser Behauptung zu fragen. Rawls setzt die Einsichtigkeit seiner Aussage meines Erachtens schlicht voraus. Unklar bleibt jedoch auch, welches relative Gewicht den einzelnen Faktoren für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes zukommen soll bzw. ob es sich bei ihnen um hinreichende oder nur notwendige Bedingungen handelt (vgl. unten Teilabschnitt III.2.1.3). Für hilfreiche Diskussionen zu dieser Frage danke ich Vanessa Jansche.

[141] In der englischen Fassung spricht Rawls unter Verweis auf die drei genannten Bedingungen von einem „resulting sense of justice" (Rawls, 1999b, S. 436). In der deutschen Übersetzung ist dort von einem aus dem Vorliegen dieser Bedingungen „entstehende[n] Gerechtigkeitssinn" die Rede (Rawls, 1975, S. 541).

[142] „Eine andere Frage", so ergänzt Habermas in seiner Diskussion der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption, „ist es, wie diese [Institutionen] unter den gegebenen Umständen *etabliert* werden können." (Habermas, 1992, S. 81; Herv. im Orig.). Ich brauche diesen Punkt an dieser Stelle nicht weiter zu erörtern, denn Rawls thematisiert ihn in *Theory* kaum – was man vielleicht kritisieren oder auch bedauern mag (vgl. Weithman, 2016, S. 33). In der Marx-

dazu, dass die Mitglieder einer solchen Gesellschaft auch einen entsprechend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln werden – und so zunächst wenigstens das lebhafte Bedürfnis verspüren, gemäß den Grundsätzen dieser Konzeption zu handeln (Rawls, 1975, S. 541). Dafür, dass dieser Wunsch für den Einzelnen jedoch auch dauerhaft *maßgeblich* sein kann und ihm somit selbst gegenüber widerstrebenden Neigungen Priorität eingeräumt wird, kommt es freilich ergänzend noch darauf an, dass er auch als *kongruent* mit der je eigenen Vorstellung des Guten erfahren werden kann – dazu später.

2.4.1 Selbstachtung statt Selbstverleugnung

Während also über die letztgenannte der drei Stabilitätsbedingungen an dieser Stelle der Argumentation noch nicht entschieden werden kann, ist der von Rawls beabsichtigte Theorienvergleich für das zweite Kriterium – die Beförderung der Selbstachtung durch eine „unbedingte Orientierung an unserem Wohl“ (Rawls, 1975, S. 541) – aufgrund des bisher Gesagten bereits möglich; und er fällt aufgrund der oben angeführten moralpsychologischen ‚Tendenz zur Gegenseitigkeit’ klarerweise zugunsten der *Gerechtigkeit als Fairness* aus. Rawls’ Gedankengang für diese Schlussfolgerung ist recht einfach nachzuvollziehen, und seine Ausführungen scheinen mir in ihren wesentlichen Zügen überzeugend zu sein. Er erinnert zunächst daran, dass seine beiden Gerechtigkeitsgrundsätze „jedem […] die Sicherheit [gewähren], dass seine Ansprüche nicht um einer größeren Nutzensumme willen […] übergangen werden.“ (Rawls, 1975, S. 542). Dies bestärkt laut Rawls vor allem die ‚sozialen Grundlagen’ der Selbstachtung – und zwar weil damit zugleich garantiert sein soll, dass Andere sich „unbedingter an unserem Wohl orientieren“ und sie „eindeutiger darauf verzichten, Zufälligkeiten für sich auszunützen“ (Rawls, 1975, S. 542; vgl. S. 83, S. 591f.). In einer wohlgeordneten Gesellschaft beruht die Selbstachtung des Einzelnen daher in nicht geringem Maße auf einer „demokratische[n] Art der Beurteilung der Ziele anderer“, wie sie durch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze verbindlich vorgeschrieben wird (Rawls, 1975, S. 481). Es ist nun wiederum der moralpsychologische Grundsatz der Gegenseitigkeit – im Sinne einer natürlichen Tendenz zur „Vergeltung des Guten mit Gutem“ –, der in einer solchen Gesell-

Vorlesung seiner *Lectures on the History of Political Philosophy* spricht er allerdings davon, dass „gerechte Institutionen nicht von selbst entstehen“, sondern in ihrer Entwicklung „bis zu einem gewissen Grad […] davon ab[hängen], dass die Bürger einen Sinn für Gerechtigkeit haben, den sie sich im Zusammenhang ebendieser Institutionen aneignen“ (Rawls, 2012, S. 532f.). Was das heißt, deutet Rawls erst in *Political Liberalism* bei seiner Diskussion der Frage an, wie sich ein bloßer Verfassungskonsens über liberale Gerechtigkeitsprinzipien auch seiner ‚Weite‘ nach auf das Regelungsniveau eines übergreifenden Konsenses hinbewegen kann (vgl. Rawls, 1998, S. 258f.). Auch hier bleiben seine Aussagen freilich eher vage. In den Teilabschnitten III.4.4.2 und III.4.5.3 (sechstes Teilstück) werde ich geltend machen, dass dieser Vorgang von einer erfolgreichen Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs abhängt – und das heißt von der Existenz politisch engagierter Bürger, die sich schon um ihrer demokratischen Selbstbestimmung willen die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes angelegen sein lassen.

schaft dazu führt, dass die vorgängige Erfahrung der „Orientierung anderer Menschen und Institutionen an unserem Wohl" neben der eigenen Selbstachtung auch die affektive Bindung an diese Menschen und Institutionen selbst bestärkt und so den Wunsch aufkommen lässt, ihnen umgekehrt das gleiche Wohlwollen angedeihen zu lassen – oder in einem Wort: einen Gerechtigkeitssinn herauszubilden (Rawls, 1975, S. 542).[143]

Gestützt wird diese Tendenz aus Rawls' Sicht noch durch eine entgegengesetzte Überlegung, die er im Rahmen der ‚Kantischen Deutung' seiner Gerechtigkeitstheorie ins Gespräch bringt, auf welche ich erst in Teilabschnitt II.3.4.3 ausführlicher eingehen werde. In aller Kürze gesagt geht es dabei um die möglichen Kosten für die Selbstachtung, die sich gerade daraus ergeben, dass *ungerechtes* Handeln aus Sicht der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft eine Form des Handelns darstellt, die „[ihre] Natur als freie und gleiche Vernunftwesen nicht ausdrückt" und somit immer ihre *Scham* – in Gestalt eines schlechten Gewissens – evozieren wird: „Man hat sich verhalten, als gehörte man einer niedrigeren Gattung an, deren erste Grundsätze durch natürliche Zufälle festgelegt werden." (Rawls, 1975, S. 288f.). Weil die Mitglieder einer durch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft jedoch den Wunsch verspüren werden, ihrer eigenen Achtung auch gerecht zu werden – und das heißt nicht nur der Achtung, die ihnen von Dritten entgegengebracht wird, sondern auch derjenigen, derer sich würdig zu erweisen sie ihrer eigenen Natur schulden –, ist es hier auch eine wohlverstandene Sorge um das eigene Selbst, die die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes begünstigt.

Um seine These zu „erhärten" (Rawls, 1975, S. 542), dass all diese Wirkungen (und die sich aus ihnen ergebenden Bindungen) im Falle der *Gerechtigkeit als Fairness* ausgeprägter sein werden als etwa im Falle des Nutzenprinzips, begnügt sich Rawls damit, in wenigen Worten ein hypothetisches Gegenszenario zu skizzieren: Gesetzt, dass „bestimmte Institutionen […] mit der öffentlichen Begründung eingeführt würden, die größeren Vorteile einiger überwögen die geringeren Nachteile anderer" – weshalb, so fragt er rhetorisch und zugleich entlarvend, sollte dann die Unterstützung eines solchen Arrangements von Seiten der Begünstigteren auch „bei den weniger Begünstigten freundschaftliche Gefühle für sie wecken?" (Rawls, 1975, S. 542). Es gibt offenbar keinen starken Grund dafür, warum dies so sein sollte. Zumindest aber würde den Schlechtestgestellten hierfür ein Übermaß an Altruismus abverlangt, das im Vergleich zu den Forderungen von *Gerechtigkeit als Fairness* wenigstens unrealistisch erscheinen muss:

[143] Bei diesem Vorgang spielt für Rawls übrigens auch die Bildung eine wichtige Rolle – und zwar insofern sie den Einzelnen dazu befähigt, „sich die kulturellen Werte seiner Gesellschaft zu erschließen und daran teilzunehmen, und ihm dadurch ein sicheres Selbstwertgefühl verschafft." (Rawls, 1975, S. 122; vgl. S. 128). Ich komme auf dieses Thema zum Ende der Untersuchung noch einmal zurück (vgl. unten Teilabschnitt IV.3.2.3).

> Wer von den besseren Verhältnissen anderer keinen Vorteil hat, dem muss an der größeren Summe (oder dem größeren Durchschnittswert) des Nutzens gelegen sein, sonst hat er kein Bedürfnis, sich nach dem Nutzenprinzip zu richten. Nun gibt es zweifellos solche altruistischen Neigungen. Doch sie dürften schwächer sein als diejenigen, die von den drei psychologischen Gesetzen als Gegenseitigkeitsgrundsätzen hervorgebracht werden […]. Demgegenüber kann in einem Gesellschaftssystem, das sich von der Gerechtigkeit als Fairness leiten lässt, die Orientierung am Wohl der anderen und die Anerkennung ihres Handelns als Beitrag zu unserem eigenen Wohl […] recht stark sein. Doch das ist nur möglich, weil die Gegenseitigkeit bereits in den Gerechtigkeitsgrundsätzen enthalten ist. Mit dem aus ihnen fließenden beständigen Rückhalt werden die Menschen ein sicheres Selbstwertgefühl entwickeln, das die Grundlage der Menschenliebe ist. Indem das Nutzenprinzip unmittelbar an das Mitgefühl ohne Gegenseitigkeit als Grundlage gerechten Verhaltens appelliert, verlangt es nicht nur mehr als die Gerechtigkeit als Fairness, sondern stützt sich auch auf schwächere und weniger verbreitete Neigungen. (Rawls, 1975, S. 542–544)

Wie in diesem langen Zitat deutlich wird, stellt die von den Gerechtigkeitsgrundsätzen beförderte Selbstachtung also nicht allein die „Grundlage der Menschenliebe" dar (Rawls, 1975, S. 544; vgl. S. 217–219) – sondern sie führt auch dazu, dass die Mitglieder einer solchen Gesellschaft im Sinne der Gegenseitigkeit das Bedürfnis entwickeln werden, ihr eigenes Denken und Handeln an ebenjenen Grundsätzen auszurichten, deren Anwendung ihnen selbst zuteil wird.[144] Damit kann der erste Grund[145], den Rawls für die Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption vorlegt, bereits als abgeschlossen gelten. Ich möchte es an dieser Stelle mit diesen Hinweisen bewenden lassen, auch wenn es zu diesem Schritt fraglos noch einiges zu ergänzen und zu sagen gäbe.[146] Es sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die Mitglieder einer gemäß der *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft vermutlich schon allein deshalb einen relativ stärkeren Gerechtigkeitssinn entwickeln werden, weil das in ihren Institutionen verbürgte Prinzip der Gegenseitigkeit stärker als seine gängigen Alternativen mit den grundlegenden Tatsachen der menschlichen Moralpsychologie resoniert, wie Rawls sie

[144] Die beiden Teilsätze vor und nach dem Gedankenstrich sind im Grunde austauschbar. Nicht nur hier wird übrigens deutlich, dass Rawls' Theorie auch von religiös gefärbten Intuitionen angetrieben ist (vgl. Weithman, 2014); denn sein Verweis auf die Menschenliebe kann offenbar auch so aufgefasst werden, dass seine Konzeption in einem starken Sinne die Befolgung des biblischen Gebots erleichtert, den Nächsten zu lieben *wie sich selbst* (Lev 19:18).

[145] Man beachte hier, dass ich begrifflich zwischen Argumenten und Gründen unterscheide: Während Rawls aus meiner Sicht für die Stabilität der *Gerechtigkeit als Fairness* im engeren Sinne lediglich zwei gesonderte Argumente vorträgt, führt er für jedes von ihnen mehrere, einander teils überlappende Gründe an.

[146] Das Motiv der Selbstachtung hat auch in der Sekundärliteratur zu Rawls einige Aufmerksamkeit erfahren; vgl. etwa die Arbeiten von Doppelt, 2009; Hill, 2014; Moriarty, 2009; Nir, 2009; Proudfoot, 1978; Sachs, 1981; Shue, 1975; Zink, 2011. Ich bedaure es, diese Thematik hier nicht weiter vertiefen können, auch wenn sie etwa bei meiner Erklärung von Rawls' Entwicklung hin zum politischen Liberalismus eine durchaus wichtige Rolle im Hintergrund spielen wird (vgl. unten Teilabschnitt III.3.2.1). Auch bei der Diskussion der stabilitätsbezogenen Gründe für das Differenzprinzip in Teilabschnitt IV.3.2.2 werde ich Gelegenheit haben, dieses Thema wieder aufzugreifen. Eine besonders faszinierende, in autobiografischer Form vorgetragene Perspektive auf die sozioökonomischen Bedingungen von Selbstachtung und gegenseitigem Respekt gibt Sennett (2004). Ich bin Roland Kley dankbar dafür, mich auf dieses Buch aufmerksam gemacht zu haben.

hier voraussetzt. Umgekehrt gilt hingegen für das utilitaristische Nutzenprinzip (und zwar losgelöst von der Frage nach der Vernünftigkeit seiner Wahl im Urzustand), dass es im Hinblick auf seine Motivationsvoraussetzungen erheblich anspruchsvoller, und mithin schlicht unrealistischer erscheinen muss als Rawls' eigene Konzeption. Meines Erachtens fällt es schwer, ihm hierin zu widersprechen.

2.4.2 Einfachheit und Klarheit: Zur Transparenz des Vernünftigen

Bisher habe ich nur etwas darüber gesagt, in welcher Weise die Beförderung der Selbstachtung in einer wohlgeordneten Gesellschaft für Rawls eine notwendige, wenngleich wohl nicht hinreichende Bedingung für die Herausbildung eines seiner Konzeption entsprechenden Gerechtigkeitssinnes darstellt. Ein weiterer Grund dafür, dass die Mitglieder einer solchen Gesellschaft einen derartigen Sinn entwickeln werden, besteht laut Rawls – wie oben bereits angedeutet – in der *Einfachheit* und *Klarheit* dieser Konzeption (vgl. Rawls, 1975, S. 355, S. 541, S. 544). Erstaunlicherweise ist dieser nicht unwesentliche Aspekt bislang von den allermeisten Interpreten seiner Theorie, jedenfalls soweit ich dies feststellen konnte, übersehen oder zumindest übergangen worden.[147] Bereits in einem frühen Abschnitt von *Theory* – bei der Einführung des Begriffs der Grundgüter in § 15 – hatte er jedoch die Notwendigkeit, in Teil II des Buches auch vermeintlich unphilosophische[148] Anwendungsfragen zu diskutieren, mit dem subtilen Hinweis begründet, dass eine Gerechtigkeitskonzeption sich ebenso „durch ihre Konsequenzen" zu bewähren habe wie dadurch, dass „ihre Voraussetzungen *auf den ersten Blick einleuchten*" (Rawls, 1975, S. 115; Herv. M. R.). In diesem Sinne ist eine Theorie der Gerechtigkeit laut Rawls genau in dem Maße unmittelbar einleuchtend, wie sie „die [ihr zugehörige] Moralvorstellung auf verständliche Weise darstellt" und mithin „eine klare Erkenntnis der Gründe für moralische Vorschriften und Ideale" ermöglicht (Rawls, 1975, S. 541). Diese Anforderung ist der Einsicht geschuldet, dass sämtliche Kandidaten für die Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen von vorneherein der formalen Bedingung unterliegen, ihrem Inhalt nach „unbeschränkt anwendbar" zu sein, so dass ihre „Kompliziertheit" ebenso wie die „Art und Anzahl der in sie eingehenden Unterscheidungen" einer unspezifischen Obergrenze ausgesetzt sind (Rawls, 1975, S. 155). Kurzum: Eine Konzeption, deren Grundsätze nicht für jedermann verstehbar sind, scheidet schon von Anfang an als geeignetes Regelwerk für die Grundstruktur einer demokratischen Gesellschaft aus. Je einfacher hingegen ihre Anwendung ist, desto eher wird

[147] Zu den wenigen Arbeiten, die diesen Aspekt überhaupt erwähnen, gehören Kauffmann, 2000, S. 254–258, S. 263; Kley, 1989, S. 42; McClennen, 1989, S. 28; Reidy, 2015, S. 9.
[148] Die in einem Nebensatz geäußerte Bemerkung, dass die Diskussion solcher Fragen auf den ersten Blick ‚unphilosophisch' erscheinen könne, fehlt in der deutschen Übersetzung (vgl. Rawls, 1999b, S. 81).

sie auch in der Lage sein, den noch ungeformten Gerechtigkeitssinn ihrer Adressaten in ihrem Sinne zu affizieren und zu prägen (vgl. Rawls, 1975, S. 155, S. 165).

Dass all dies nun wiederum auf Rawls' eigene Gerechtigkeitskonzeption in relativ höherem Maße zutreffen soll als auf ihre gängigen Alternativen, ist eine Schlussfolgerung, die wohl kaum überraschen wird. Zu ihren Gunsten führt Rawls verschiedene Erwägungen an: Zum einen beruft er sich darauf, dass der Gedanke einer Maximierung der Nutzensumme im Hinblick auf seine Anwendbarkeit und Messbarkeit „undeutlich und gestaltlos" erscheine: denn es sei schlicht „leichter festzustellen, wann die gleichen Freiheiten oder das Unterschiedsprinzip [d.h. die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze; M. R.] verletzt sind, als zu entscheiden, ob Ungleichheit das gesellschaftliche [Gesamt- oder Durchschnitts-]Wohl erhöht." (Rawls, 1975, S. 544).[149] Zum anderen – und dies erscheint mir insgesamt etwas zweifelhaft – sei auch „das [vom Individuum] erwartete Verhalten" in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* „klarer durch öffentlich anerkannte Grundsätze festgelegt" (Rawls, 1975, S. 544), als dies vom Nutzenprinzip gesagt werden könne. Ich meine allerdings, dass Rawls sich hier ohne große Not etwas angreifbar macht. Denn zumindest für den Einzelnen wird das utilitaristische Gebot, den Gesamtnutzen oder das allgemeine Wertniveau ohne besondere Rücksicht auf etwaige Kollateralschäden[150] zu maximieren, intuitiv wohl einfacher zu erfassen sein als die nicht minder anspruchsvolle Forderung, dabei stets auch auf die Position der am schlechtesten Gestellten zu achten und diese ebenfalls zu begünstigen. Dies gilt umso mehr, als Rawls die jeweilige Identifizierung dieser Gruppe an anderer Stelle als eine „wirkliche Schwierigkeit" bezeichnet und auch durchaus zugesteht, dass utilitaristische ebenso wie perfektionistische Theorien zumindest „auf den ersten Blick einleuchtend und überzeugend" seien (Rawls, 1975, S. 118, S. 44). In jedem Fall bleibt schwer ein-

[149] Dass daraus im Umkehrschluss nicht folgt, dass das Differenzprinzip selbst besonders einfach anzuwenden sei, ist eine Einsicht, zu der Rawls selbst sich an mehreren Stellen unmissverständlich bekannt hat (vgl. Rawls, 1975, S. 227, S. 410, 1998, S. 331). Noch einmal: Es geht auch bei diesem Kriterium um eine relative Abwägung; und Rawls beharrt nur darauf, dass es von dem rivalisierenden Nutzenprinzip „wesentlich schlechter erfüllt" werde, als dies von den Prinzipien seiner eigenen Konzeption gesagt werden könne (Rawls, 1975, S. 185). Mehr nicht.

[150] Ich wähle diesen polemischen Ausdruck, um eine bedenkliche Tendenz innerhalb des utilitaristischen Denkens kenntlich zu machen, auf die G. A. Cohen in seiner Verteidigung des Konservatismus hingewiesen hat: dass nämlich aus dieser Sicht „[real existierende] Wertträger – im Unterschied zu dem ihnen beigemessenen Wert – nicht *an und für sich*, sondern lediglich *aufgrund* des ihnen beigemessenen Wertes zählen, und somit in einem tiefen Sinn *entbehrlich* sind." (Cohen, 2004, S. 18; Übers. & Herv. M. R.). Insofern eine solche Sichtweise auch vor dem einzelnen Menschen nicht Halt macht, steht sie freilich in nachgeradem Widerspruch zu dem Instrumentalisierungsverbot der kantianischen Ethiken sowie insbesondere zu einer früh in *A Theory of Justice* geäußerten Grundüberzeugung von Rawls, derzufolge „jeder Mensch […] eine aus der Gerechtigkeit entspringende *Unverletzlichkeit* [besitzt], die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann." (Rawls, 1975, S. 19; vgl. S. 636; Herv. M. R.). Eine ähnliche Kritik verbirgt sich auch hinter Rawls' Formulierung, dass der Utilitarismus den Einzelnen lediglich als „Container-Person" betrachte – und das heißt als bloßen „Platzhalter für intrinsisch wertvolle Erfahrungen", dessen Identität nur für die Messung der Nettobilanz von „angenehmen Empfindungen", die es zu maximieren gelte, von Belang sei (Rawls, 1999a, S. 298; vgl. S. 249). Ich danke Massimo Mannino für die Ermunterung, diesen Punkt etwas klarer herauszustellen.

zusehen, weshalb einer dieser Alternativen im Hinblick auf die Verständlichkeit ihrer Forderungen an den Einzelnen ein schlechthin unstreitiger Vorzug zukommen sollte.

Rawls selbst vertritt indes die Auffassung, es ließe sich wenigstens „ziemlich klar ausmachen, was den Interessen der am wenigsten Bevorzugten dient“ (Rawls, 1975, S. 355) – und zwar eine verbesserte Ausstattung mit *Grundgütern*, deren Fehlen zu diagnostizieren er offenbar ebenso für eine leicht zu bewältigende Aufgabe hält. Um nicht missverstanden zu werden: Ich möchte hier keineswegs behaupten, dass schlicht das Gegenteil dessen wahr sei, was Rawls zu zeigen glaubt; nur dass die Frage überhaupt derart eindeutig zu entscheiden sein soll, wie er dies wohl gerne nahelegen möchte, halte ich nicht für plausibel. Vielleicht ist es jedoch auch einer solchen Ahnung geschuldet, dass Rawls – wie bei genauerem Hinsehen zu erkennen ist – an zahlreichen Wegmarken seiner Theorie immer wieder Akzente setzt, die seine Schlussfolgerung noch weiter untermauern sollen. Dies geschieht meines Erachtens immer dann, wenn er scheinbar beiläufig davon spricht, dass dieses oder jenes ‚der Einfachheit halber’ oder ‚um der Klarheit willen’ so und so betrachtet werden solle.[151]

Dennoch meint Rawls mit diesen Erwägungen nachgewiesen zu haben, dass eine gemäß seinen Grundsätzen eingerichtete Gesellschaft einerseits aufgrund ihrer höheren Verständlichkeit, andererseits aufgrund ihrer Zuträglichkeit für die Selbstachtung ihrer Mitglieder in einem höheren Maße die Entwicklung eines ihr entsprechenden Gerechtigkeitssinnes begünstigen würde, als dies für andere Konzeptionen voraussichtlich der Fall wäre. Doch gelingt es ihm in einem nächsten Schritt auch zu zeigen, dass ein solcher Gerechtigkeitssinn für die Lebenspläne des Einzelnen sogar *dauerhaft maßgeblich* werden könnte? Und dies zwar nicht nur, weil er „unserer Vernunft einleuchtet“ und auf „Selbstbestätigung“ statt auf „Selbstverleugnung“ beruht, sondern weil er darüber hinaus auch – wie gefordert und angekündigt – „mit unserem Wohl im Einklang steht“? (Rawls, 1975, S. 541). Dieser äußerst vertrackten und für das Stabilitätsproblem in *A Theory of Justice* schlechthin entscheidenden Frage möchte ich mich jetzt zuwenden.

[151] So ist das Kriterium der Einfachheit etwa einer der Gründe für den Schleier des Nichtwissens (vgl. Rawls, 1975, S. 164f.; S. 173); die Öffentlichkeitsbedingung bei der Wahl der Grundsätze im Urzustand begünstigt deren Einfachheit bzw. kommt mit ihr ‚überein‘ (vgl. Rawls, 1975, S. 210); und unter anderem aus Gründen der Klarheit wird ein „undefinierte[r] Begriff der Gemeinschaft“ abgelehnt (Rawls, 1975, S. 298). Ebenfalls wird nicht zuletzt „um der Einfachheit willen“ vorausgesetzt, dass es im Urzustand „keinen Neid und keine Kenntnis der besonderen Psychologien gibt“ (Rawls, 1975, S. 575). Darüber hinaus kann das Kriterium der Einfachheit in besonderen Fällen sogar ausschlaggebend für die Entscheidung im Urzustand sein: und zwar gilt dies laut Rawls in umso höherem Maße, je stärker seitens der Theorie die Risikoscheu der Parteien angesetzt wird und je mehr sich somit das utilitaristische Prinzip des Durchschnittsnutzens an das Verteilungsschema des Differenzprinzips annähert. In einer solchen Situation ist es, wie Rawls mit Blick auf das Differenzprinzip erklärt, zumindest denkbar, dass zuletzt „dessen Einfachheit […] entscheidend zu [seinen] Gunsten ausschlägt“ (Rawls, 1975, S. 192; Übers. angepasst). Es wäre sicherlich instruktiv, diese und ähnliche Stellen einmal vertiefend auf ihren Zusammenhang mit dem ersten Stabilitätsargument von *A Theory of Justice* zu untersuchen.

3 Die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes aus umfassenden Gründen: Zur Kongruenz des Guten und des Rechten

3.1 Vorbemerkung: Zur Rezeption der rawlsschen These einer Kongruenz des Guten und des Rechten

Dem zweiten Teil des rawlsschen Stabilitätsarguments, demzufolge die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft aufgrund einer Kongruenz des Guten und des Rechten dauerhaft ihren Gerechtigkeitssinn bejahen und als für ihre Lebensführung maßgeblich behandeln werden, ist in der umfangreichen Sekundärliteratur zu *A Theory of Justice* keine ruhmreiche Karriere vergönnt gewesen. Eine etwas polemische, aber für die Rezeption des Kongruenzarguments durchaus sinnbildliche Position vertritt dabei Brian Barry, der das zugehörige Kapitel 9 von *Theory* für derart fehlgeleitet hält, dass ihm die einschlägige Selbstkritik des späteren Rawls nicht einmal im Ansatz weit genug geht. Er rät aus diesem Grund dazu, aus der verbreiteten Indifferenz gegenüber diesem wenig gelesenen Kapitel eine Tugend zu machen: „The only thing to do with it is to follow the course followed virtually unanimously by commentators on *A Theory of Justice* and forget about it." (Barry, 1995, S. 915, Fn. 54). Wer jedoch nicht nur die gewaltige philosophische Ambition, die Rawls mit dem Kongruenzargument verfolgt hat, sondern auch die Gründe für seinen in späteren Schriften erfolgten Sinneswandel hinreichend genau einordnen und nachvollziehen können möchte, dem oder der wird ein solcher Weg freilich nicht offenstehen.

Neben dem Umstand, dass Rawls das Argument über zweihundert Seiten hinweg mit einem für ihn „untypischen Mangel an Klarheit" (Freeman, 2003c, S. 277) entfaltet, wird der Zugang zu seinen Überlegungen jedoch auch dadurch erschwert, dass sich die wenigen vorliegenden Interpretationen durchweg uneins darüber sind, welche Schlussfolgerung er mit ihm überhaupt herbeiführen möchte (vgl. Freeman, 2003c, 2007a; Weithman, 2010; Gaus, 2014). Es wurde hier bereits gezeigt, dass die Übereinstimmung der Gerechtigkeitsgrundsätze mit dem ‚Wohl' des Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft für Rawls die letzte Bedingung für die Entwicklung eines zugehörigen Gerechtigkeitssinnes darstellt – und darüber hinaus die (einzige) Voraussetzung dafür bildet, dass dieser für die Lebenspläne des Einzelnen auch dauerhaft regulativ werden kann (Rawls, 1975, S. 544). Nur wenn sich die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes in diesem Sinne als etwas Gutes, das heißt im Lichte eines rationalen Lebensplanes Wünschenswertes aufweisen ließe, dann wäre auch – wie gezeigt – eine nach solchen Grundsätzen eingerichtete Gesellschaft „so stabil, wie man nur hoffen kann" (Rawls, 1975, S. 437).

Samuel Freeman zufolge versucht Rawls dabei nachzuweisen, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren Gerechtigkeitssinn auch und gerade dann für ihre Lebenspläne als maßgeblich bejahen würden, wenn sie die Gesamtheit ihrer Wünsche unter voller Kenntnis ihrer Verhältnisse in Betracht ziehen würden – und mithin von demjenigen Standpunkt aus, den Rawls verschiedentlich auch als ‚abwägende Vernunft' bezeichnet (vgl. Rawls, 1975, S. 454–462; Freeman, 2007b, S. 151). Ich halte diese Interpretation nicht für vollkommen textgetreu, wie sich noch zeigen wird. Auch Paul Weithman hält diese Auffassung für verkürzt – nach seiner Lesart geht es Rawls vor allem darum, eine gemäß den Gerechtigkeitsgrundsätzen wohlgeordnete Gesellschaft als Inbegriff eines Nash-Gleichgewichts[152] zu etablieren:

> Jedes Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft urteilt [so das Beweisziel des Kongruenzarguments; M. R.] innerhalb der schwachen Theorie des Guten, dass die Abwägung seiner Motive ihn zur Aufrechterhaltung [seines Gerechtigkeitssinnes; M. R.] als eines regulativen Wunsches höherer Ordnung in seinen rationalen Plänen neigen lässt – *und zwar unter der Voraussetzung, dass die Pläne der Anderen in ähnlicher Weise reguliert sind.* (Weithman, 2010, S. 64; vgl. S. 279f.; Herv. im Orig.; Übers. M. R.)

Eine dritte, auf einer etwas anderen Ebene angesiedelte Deutung legt Gerald Gaus vor, aus dessen Sicht Rawls an dieser Stelle seiner Argumentation keineswegs mehr den Vergleich seiner Konzeption mit dem Nutzenprinzip, und somit die Frage der relativen Stabilität vor Augen hat, sondern vielmehr an der *absoluten* Stabilität seiner Konzeption interessiert ist.[153] Ihm zufolge versucht Rawls zu zeigen, dass „ein vernünftiger Lebensplan im Sinne der schwachen Theorie [des Guten; M. R.] ein typisches Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft dazu führen wird, seinen Gerechtigkeitssinn zu bejahen" (Gaus, 2014, S. 241).[154] Er erinnert zudem daran, dass – wie Rawls nur in einem Nebensatz betont – das Argument im Ganzen kumulativ ist und seine Überzeugungskraft mithin aus der Fülle und wechselseitigen Stützung verschiedener Erwägungen gewinnt (vgl. Gaus, 2014, S. 241; Rawls, 1975, S. 39, S. 558).

Da diese drei Deutungen ersichtlich sehr voraussetzungsreich sind und auch einige Begriffe neu einführen, die ich bisher allenfalls im Vorbeigehen und ohne nähere Bestimmung verwendet habe, möchte ich die Frage ihrer relativen Verdienste an dieser Stelle nicht entscheiden. Stattdessen halte ich es für hilfreich, hier zunächst noch einmal die spezifische Art der Instabilität zu vergegenwärtigen, auf die Rawls mit seinem Kon-

[152] Ein Nash-Gleichgewicht liegt genau dann vor, wenn niemand seine Situation dadurch verbessern kann, dass er als einziger sein Verhalten ändert, so dass dieses seine beste Antwort auf das Verhalten aller anderen darstellt (vgl. Rawls, 1975, S. 141, S. 475, S. 540, S. 615).

[153] Gegen diese Deutung spricht auf den ersten Blick freilich Rawls' eigene Aussage, derzufolge er in Kapitel 9 von *Theory* „zu zeigen [versucht], dass die Vertragstheorie *besser* als ihre Konkurrenten mit unserem Wohl in Einklang steht." (Rawls, 1975, S. 544; Herv. M. R.).

[154] Was genau man sich unter einer „schwachen" Theorie des Guten vorzustellen hat, erläutere ich unten in Abschnitt II.3.3 (vgl. Rawls, 1975, S. 434–437).

gruenzargument zu reagieren versucht, bevor ich die Struktur seiner Darlegung – so wie sie sich mir darstellt – zuerst in aller Kürze skizziere und anschließend in größerer Ausführlichkeit zu rekonstruieren unternehme.

Ich habe oben darauf hingewiesen, dass Rawls die Stabilität einer in seinem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft durch verschiedene psychologische Tendenzen gefährdet sieht und dabei zwischen dem spieltheoretischen Problem der Isolation und dem der Gewissheit unterscheidet. Mit dem Nachweis, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft einen ihr entsprechenden Gerechtigkeitssinn entwickeln würden (und dies auch voneinander wüssten), meint Rawls das Isolationsproblem – in Form eines verallgemeinerten Gefangenendilemmas – kurzerhand überwunden zu haben (vgl. Rawls, 1975, S. 303, Fn. 8, S. 371).[155] Anders verhält es sich jedoch mit dem Gewissheitsproblem: Sowohl die aus dem „Eigennutz" als auch die aus dem „Misstrauen gegenüber anderen" hervorgehenden Tendenzen könnten, so Rawls, den Einzelnen weiterhin in die Versuchung führen, sich „um seinen Beitrag herumzudrücken" – und zwar im ersten Fall, weil er sich einen Gewinn davon erhoffen mag, als Trittbrettfahrer einseitig vom regelkonformen Verhalten der Anderen zu profitieren; und im zweiten Fall, weil er die voraussichtlichen Kosten vermeiden möchte, die damit einhergehen, sich gleichsam als Opfer der eigenen Rechtschaffenheit „[selbst] dann noch an die Regeln zu halten, wenn es die anderen nicht tun" (Rawls, 1975, S. 371; vgl. S. 303). Vor allem das letztgenannte Problem ist jedoch durch den erbrachten Nachweis über die Herausbildung eines Gerechtigkeitssinnes in einer wohlgeordneten Gesellschaft noch nicht vollständig und mit hinreichender Sicherheit aufgelöst worden. Meines Erachtens sieht Rawls sich daher schon aus dieser Überlegung heraus genötigt zu zeigen, dass die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft etwas Gutes und gegenüber konkurrierenden Zielen unbedingt Bevorzugenswertes ist:

> Unter dem Gesichtspunkt des *Eigennutzes* ist jedermann versucht, sich um seinen Beitrag herumzudrücken. […] Doch auch beim *Vorhandensein eines Gerechtigkeitssinnes* haben sich ja die Menschen zur Teilnahme an einem Gemeinschaftsunternehmen nur mit dem Gedanken bereit erklärt, dass die anderen ebenfalls mitmachen; daher könnten die Bürger versucht sein, ihren Beitrag zurückzuhalten, wenn sie glauben oder den begründeten Verdacht haben, die anderen leisteten nicht den ihren. Diese aus dem *Misstrauen gegenüber den anderen* erwachsenden Tendenzen führen zur Instabilität zweiter Art. (Rawls, 1975, S. 371; Herv. M. R.)

[155] Zur Erinnerung: In Rawls' eigenen Worten entsteht das Problem der Isolation dann, wenn „das Ergebnis vieler isolierter Einzelentscheidungen für jeden schlechter ist als das einer anderen Handlungsweise, obwohl die Entscheidung jedes einzelnen völlig vernünftig ist, wenn das Verhalten der anderen als gegeben genommen wird." (Rawls, 1975, S. 302). Die Antwort auf das Problem kann, wie er ergänzt, nur darin bestehen, „diese Situation zu erkennen und die im Interesse aller Beteiligten beste gemeinsame bindende Lösung zu finden" – eine Lösung, die in einer wohlgeordneten Gesellschaft (gleich welcher Provenienz) aufgrund der Öffentlichkeit der sie regulierenden Grundsätze immer schon verwirklicht sein wird (Rawls, 1975, S. 303; vgl. S. 371).

Ich möchte hier also nahelegen, dass es nicht nur die Versuchung durch den bloßen Eigennutz, sondern vor allem die Tendenz eines Misstrauens gegenüber anderen ist, die Rawls mit seinem Argument für die Kongruenz des Guten und des Rechten – jedenfalls für seine eigene Gerechtigkeitskonzeption – zu überwinden versucht. Wie er an anderer Stelle schreibt, ist „das Handeln nach den Gerechtigkeitsgrundsätzen" nämlich für den Einzelnen gerade in Anbetracht dieser Tendenz nur dann wünschenswert, wenn er mit guten Gründen davon ausgehen kann, dass „diese Grundsätze […] auch *von den anderen* anerkannt und befolgt werden" (Rawls, 1975, S. 475; vgl. Weithman, 2010, S. 64; Herv. M. R.). Es muss also, mit anderen Worten, irgendwie plausibel gemacht werden können, dass für eine Haltung des gegenseitigen Misstrauens in einer wohlgeordneten Gesellschaft schlicht kein Anlass besteht; und dass es sich so verhält, ist die zentrale Einsicht, auf die Rawls mit dem Kongruenzargument systematisch hinarbeiten möchte. Eine solche Kongruenz liegt für ihn nach meiner Lesart immer dann vor, wenn es „für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft, die bereits einen Gerechtigkeitssinn erworben haben, [rational] ist, diesen zu erhalten, ja zu stärken." (Rawls, 1975, S. 475; Übers. angepasst).[156]

Das Argument, das Rawls in § 86 von *Theory* aus zahlreichen vorhergehenden Überlegungen zusammenführt, fällt vor dem Hintergrund dieses Beweiszieles in zwei Teilschritte auseinander. Zum einen versucht er nachzuweisen, dass eine solche Kongruenz unter den idealisierten Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft in der Tat vorliegt und der Wunsch, gerecht zu handeln, sich mithin in das Wohl jedes Mitglieds einer solchen Gesellschaft einfügt bzw. diesem zuträglich ist. Erst mit diesem Schritt ist übrigens auch die Erklärung dafür vervollständigt, warum es in einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt zu der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes kommen wird. Zum anderen muss jedoch gezeigt werden, dass der Befund einer solchen Kongruenz zuletzt auch ausschlaggebend dafür sein kann, dass die Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft sich von ihrem jeweiligen Standpunkt aus de facto dafür entscheiden, ihren Gerechtigkeitssinn als dauerhaft regulativ für ihre rationalen Lebenspläne zu bejahen. Erst mit diesem Schritt wird die Argumentation für die Stabilität von *Gerechtigkeit als Fairness* endgültig abgeschlossen sein. Ich werde im Folgenden kurz den groben Weg skizzieren, den das Argument nach meinem Verständnis geht, und mich erst im Anschluss daranmachen, seine Teilschritte auch im Detail nachzuvollziehen.

[156] Zu beachten ist allerdings, dass ‚Kongruenz' für Rawls nicht nur ein mögliches Verhältnis zwischen Urteilen über das Gute einerseits und Urteilen über das Gerechte andererseits beschreibt, sondern darüber hinaus auch eine Eigenschaft der „ganze[n] Theorie" ist, sofern nur deren Konzeptionen der Gerechtigkeit und des Guten „miteinander verträglich [sind]" (Rawls, 1975, S. 496).

3.2 Die beiden Beweisziele des Kongruenzarguments: Tatsächlichkeit und Maßgeblichkeit einer Übereinstimmung des Guten mit dem Rechten

Zunächst also nur ein Überblick. Rawls möchte zeigen, dass seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – in Form der beiden Grundsätze sowie der sie strukturierenden Vorrangsregeln – aus nicht weniger als vier verschiedenen Gründen *tatsächlich* mit dem Wohl der Mitglieder einer ihr gemäß eingerichteten Gesellschaft übereinstimmt, und somit auch die Aufrechterhaltung ihres zugehörigen Gerechtigkeitssinnes zumindest als rational wünschenswert (und mithin ‚gut') nahelegt.[157] Für diese Schlussfolgerung spricht aus seiner Sicht erstens, dass in einer wohlgeordneten Gesellschaft aufgrund der Öffentlichkeit der sie regulierenden Grundsätze für den Einzelnen kein Trost für die „psychologischen Kosten" existiert, die ihm durch Täuschung und Heuchelei entstehen würden (Rawls, 1975, S. 618; vgl. S. 155f., S. 203). Zweitens wird der Schluss durch das natürliche Bedürfnis eines jeden gestützt, „fair gegenüber seinen Freunden zu sein"; denn in einer wohlgeordneten Gesellschaft werden, so das Kalkül, derartige Bindungen voraussichtlich sehr weitreichend sein (Rawls, 1975, S. 618f.). Darüber hinaus führt drittens auch der so genannte *Aristotelische Grundsatz*, demgemäß Menschen an der Ausübung ihrer Fähigkeiten umso mehr Freude empfinden, je komplexer und entwickelter diese sind, laut Rawls in Verbindung mit ihrer unhintergehbar sozialen Natur dazu, dass sie die Teilnahme an einer wohlgeordneten Gesellschaft selbst als ein für sie wertvolles Gut betrachten werden (Rawls, 1975, S. 619f.). Viertens und letztens versucht er seine Konklusion dadurch zu untermauern, dass er zeigt, in welchem Sinne der „Wunsch, gerecht zu handeln", sowie der „Wunsch, seine Natur als freies moralisches Subjekt auszudrücken", in praktischer Hinsicht identisch oder jedenfalls ununterscheidbar sind (Rawls, 1975, S. 620; vgl. Weithman, 2010, S. 139f.).

Dass das Vorliegen einer so erwiesenen Kongruenz zuletzt auch *maßgeblich* dafür sein soll, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft sich effektiv dazu entscheiden, ihren Gerechtigkeitssinn dauerhaft als regulativ für ihre jeweiligen Lebenspläne zu bejahen, ergibt sich für Rawls sodann aus einem Dreiklang an recht komplexen Erwägungen. Zunächst einmal verweist er hierzu auf den Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze selbst (Rawls, 1975, S. 621). Daneben stützt er seine These auf die etwas

[157] Laut Rawls handelt es sich bei diesen vier lediglich um „die hauptsächlichen Gründe […] oder eine gute Auswahl aus ihnen" (Rawls, 1975, S. 620). Ich verzichte hier auf ausführliche Spekulationen dahingehend, woran er darüber hinaus noch gedacht haben könnte. Ein möglicher Hinweis in diese Richtung findet sich allerdings in § 65 von *Theory*, wo Rawls schreibt, dass sich neben den „bekannten Werten der persönlichen Zuneigung und Freundschaft, der sinnvollen Tätigkeit und [der] gesellschaftlichen Zusammenarbeit" (die, wie noch sichtbar werden wird, einen Gutteil der Begründungslast des Kongruenzarguments tragen) für gewöhnlich auch die Ziele eines „Strebens nach Wissen und der Schaffung und Betrachtung schöner Gegenstände […] im Einklang mit der Gerechtigkeit verwirklichen [lassen]." (Rawls, 1975, S. 464). So besehen, scheint ‚Kongruenz' auch das bloße Fehlen einer Unvereinbarkeit kennzeichnen zu können.

erstaunliche Beobachtung, dass dieselben Gründe, die „unter den herrschenden Verhältnissen [d.h. im wirklichen Leben; M. R.] zur Bejahung der Liebe [führen]“, unter den günstigen Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft auch die dauerhafte Bejahung eines Gerechtigkeitssinnes nahelegen sollen (Rawls, 1975, S. 622). Und zu guter Letzt beruft sich Rawls zur Untermauerung seiner These ein weiteres Mal auf die ‚Kantische Deutung' seiner Gerechtigkeitskonzeption – und damit auf die äußerst vertrackte Überlegung, dass die von ihr begünstigte Lebensform einer ‚sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften' es mit sich bringe, dass den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft zur Verwirklichung ihrer Natur schlechterdings „keine andere Möglichkeit“ zur Verfügung stehe als der Plan, ihren Gerechtigkeitssinn „als maßgebend für alle [ihre] Ziele zu bewahren.“ (Rawls, 1975, S. 623). Mit dieser Überlegung schließt Rawls die Lösung des Stabilitätsproblems ab.

Es ist nun ohne weiteres ersichtlich, dass diese hochkondensierte Darstellung des Argumentationsganges zahlreiche Begriffe und Ideen enthält, die aufgrund des bisher Gesagten keineswegs aus sich selbst heraus verständlich sind und weiterer Erläuterung bedürfen. Rawls selbst verzichtet indes darauf, die Details seiner Überlegungen in voller Länge auszuführen. Stattdessen überlässt er es auch hier wieder an entscheidender Stelle dem Leser oder der Leserin, die zahlreichen Fäden seines Arguments im Einzelnen zusammenzutragen. Für den verbleibenden Teil dieses Kapitels setze ich es mir daher zum Ziel, nun auch Schritt für Schritt die bislang nur angedeuteten Erwägungen nachzuzeichnen, die Rawls zu seiner behaupteten Schlussfolgerung einer Kongruenz zwischen dem Guten und dem Rechten führen.

3.3 Kongruenz als Tatsache: Vier Gründe für die faktische Übereinstimmung des Rechten mit dem Guten

Ich beginne mit der Feststellung, dass alle vier Begründungen, die Rawls zugunsten der Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes und damit für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ins Feld führt, sich zunächst aus einer Perspektive[158] heraus ergeben, die er an verschiedenen Stellen seiner Argumentation als „schwache[] Theorie des Guten" bezeichnet (Rawls, 1975, S. 620; vgl. S. 436).[159] Im Unterschied zu ihrer ‚vollständigen' Variante handelt es sich dabei, wie er erklärt, um eine „Analyse" des Guten, die lediglich zur Identifikation der „Grundgüter" dienen soll, die „zur Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze [im Urzustand] nötig sind" (Rawls, 1975, S. 434).[160] Man erinnere sich: Unter den Begriff der ‚Grundgüter' fasst Rawls all jene Dinge, „von denen man annimmt, dass sie ein [rationaler] Mensch haben möchte, was auch immer er sonst noch haben möchte" (Rawls, 1975, S. 112; Übers. angepasst). Grundgüter sind also Allzweckmittel, an denen die Parteien im Urzustand mit Blick auf die Erreichung der bestimmten, aber inhaltlich noch unbekannten Wünsche und Ziele der von ihnen repräsentierten Personen ein instrumentelles Interesse nehmen werden – und zwar gänzlich unabhängig davon, worin diese Wünsche und Ziele im Einzelnen tatsächlich bestehen mögen. Diese in ihrer Gesamtheit zu erfassen und in kohärenter und informierter Weise zu ordnen, ist wiederum die Aufgabe einer ‚vollständigen' Theorie des Guten.

Wenn Rawls demnach zeigen will, dass es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft hinreichend gute Gründe dafür gibt, den je eigenen Gerechtigkeitssinn aufrechtzuerhalten und für die persönliche Lebensführung als regulativ zu behandeln, dann möchte er dieses Ergebnis nach meiner Lesart also zuerst aus einer solchen engen Perspektive und soweit wie möglich unter Absehung einer ‚vollständigen' Theorie des Guten herbeiführen, die ja naturgemäß von Person zu Person verschieden sein wird (vgl. Rawls, 1975, S. 435f., S. 617).[161]

---

[158] Mit dem Ausdruck „Perspektive" bezeichne ich an dieser Stelle den Standpunkt, von dem aus ein Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft sich die Frage vorlegt, ob es seinem Wohl entsprechen würde, den eigenen Gerechtigkeitssinn aufrechtzuerhalten (vgl. Weithman, 2010, S. 59).

[159] Gerald Gaus (2014, S. 242) bemerkt hierzu lapidar, die ‚schwache' (im Orig.: ‚thin', also dünne) Theorie des Guten sei „not really all that thin".

[160] Diese etwas holprige Übersetzung aus der Suhrkamp-Ausgabe sollte nicht dahingehend missverstanden werden, als ob es neben denjenigen Grundgütern, die zur Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze benötigt werden, noch andere gäbe, auf die eine solche Beschreibung nicht zutreffen würde.

[161] Hier liegt im Übrigen der Dissens begründet, den ich zu Beginn dieses Kapitels gegen Freemans Deutung des Kongruenzarguments und seines Beweisziels angemeldet habe (vgl. Freeman, 2007b, S. 151). Eine Erklärung dafür, weshalb das ganze Problem unter der Voraussetzung vollständiger Information, und mithin vom Standpunkt der ‚abwägenden Vernunft' aus geradezu trivial wäre, findet sich bei Weithman, 2010, S. 88–96. Rawls' Ausführungen zu diesem Sachverhalt sind in der Tat „unerträglich knapp" („maddeningly brief"; Weithman, 2010, S. 90) und insgesamt nur wenig aufschlussreich: „Wenn jemand mit abwägender Vernunft vor allem wünscht, vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus zu handeln, dann ist es für ihn [rational], so zu handeln […]. [In] dieser Form [ist die Frage] trivial." (Rawls, 1975, S. 617; Übers. angepasst). Wie ist das zu verstehen?

Gleichwohl kann und muss er freilich annehmen, dass den theoretisch entworfenen Mitgliedern dieser Gesellschaft „gewisse allgemeine Tatsachen […] bezüglich der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten“ in ähnlicher Weise bekannt sind, wie sie ‚uns' (vulgo: seinen Lesern) geläufig sind – und seine Argumentation wird daher, wie sich gleich zeigen wird, einem „[rationalen] Lebensplan“ auch gewisse inhaltlich gefasste Endziele zuschreiben, die sich keineswegs aus einer bloß formalen Definition des Guten analytisch herleiten lassen, sondern vielmehr zu ihrer Berechtigung auch die Idealität gewisser Ideale geradezu voraussetzen (Rawls, 1975, S. 463; vgl. unten Teilabschnitt III.4.4.2, Fn. 464). Zu diesen gehört vor allem die gewiss plausible, hier aber nur unvollständig wiedergegebene Behauptung, dass die „Werte der persönlichen Zuneigung und Freundschaft, der sinnvollen Tätigkeit und gesellschaftlichen Zusammenarbeit“ allesamt menschliche Güter sind, für die gilt, dass sie „einen wichtigen, wenn nicht den zentralen Platz in unserem Leben“ einnehmen (Rawls, 1975, S. 463f.).

Da Rawls mit Blick auf jedes einzelne dieser Güter eine recht komplexe Argumentation entwickelt, möchte ich den Einzelheiten der Diskussion an dieser Stelle nicht vorgreifen. Stattdessen will ich nur bemerken, dass die mit ihnen verbundenen Werte oder Ziele ihm zufolge „nicht nur dem Wohle derer dienen, die sich ihrer erfreuen, sondern im allgemeinen auch dem anderer.“ (Rawls, 1975, S. 464). Es ist diese Eigenschaft, auf die sich das Argument für die Kongruenz des Rechten und des Guten nach meiner Lesart in weiten Teilen stützt.[162] Wie dies im Einzelnen genau geschieht, hoffe ich im Folgenden wenigstens in einigen Grundzügen kenntlich machen zu können.

Um das Gesagte noch etwas anders auszudrücken: Rawls versucht mit dem ersten Teilschritt seines Kongruenzarguments einsichtig zu machen, dass die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft bereits unter Verweis auf eine nur an der adäquaten Bereitstellung von Grundgütern interessierten, und also ‚schwachen' Theorie (oder ‚Konzeption'[163]) des Guten als *rational wünschenswert*, und mithin als ihrem *Wohl* entsprechend, aufgewiesen werden kann. Dies schließt jedoch nicht aus, dass auch von dieser Perspektive her noch eine ganze Reihe von Idealen und Endzielen in den Blick kommen darf, ohne die ihr Lebensplan schlechthin gestaltlos und leer bliebe – jedenfalls insofern diese Erweiterungen nur aus „allgemeinen

[162] Für diese Deutung spricht nach meiner Lesart auch die von Rawls als „Vermutung“ gekennzeichnete Bemerkung, dass „die Kongruenz zwischen dem Rechten und dem Guten *weitgehend* davon abhängt, ob eine wohlgeordnete Gesellschaft das Gut der Gemeinschaft verwirklicht.“ (Rawls, 1975, S. 565; Herv. M. R.).

[163] Ich halte den Ausdruck „*Theorie* [des Guten]“ aus mehreren Gründen für unglücklich gewählt; unter anderem deshalb, weil er mit der Annahme eines hohen Maßes an innerer Ordnung und Artikuliertheit konnotiert ist, für die es hier aus meiner Sicht keinen systematischen Anlass gibt – von belastbaren empirischen Hinweisen ganz zu schweigen (man beachte allerdings die Selbstverständlichkeit, mit der etwa in der Entwicklungspsychologie bereits Kleinkindern eine sogenannte ‚Theory of Mind' zugesprochen wird). Besser wäre es meines Erachtens, durchgehend von einer ‚Konzeption' oder auch nur ‚Vorstellung' des Guten zu sprechen, wie Rawls dies in seinen späteren Arbeiten getan hat.

Tatsachen bezüglich der menschlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten“ abgeleitet werden, die weithin anerkannt sind (Rawls, 1975, S. 463). Wie Rawls diesen ersten Argumentationsschritt im Einzelnen durchführt, möchte ich jetzt etwas genauer beleuchten.

3.3.1 Die psychologischen Kosten von Täuschung und Heuchelei

Wie rechtfertigt oder erklärt Rawls nun also diese ‚schwachen' Gründe, derentwegen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft zu der genannten Schlussfolgerung gelangen sollen? Wie bereits angedeutet, führt er zunächst die Erwägung an, dass eine Strategie der Täuschung und der Heuchelei – in Gestalt etwa von „unaufrichtige[n] Bekenntnisse[n] zu den anerkannten moralischen Auffassungen“ – für das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft mit psychologischen Kosten verbunden sein wird, für die es in Ermangelung ungerechter Institutionen oder Personen – und aufgrund des öffentlichen Wissens um diese Wohlgeordnetheit – schlechterdings keine Linderung geben kann (Rawls, 1975, S. 618).[164] Diese Argumentationslinie ist, ebensowenig wie die noch folgenden, für sich alleine genommen sicherlich nicht hinreichend. Ich möchte sie daher nur mit wenigen Worten kommentieren. Am wichtigsten erscheint mir hier der wieder von Paul Weithman vorgebrachte Hinweis, dass Rawls für den unterstellten Wunsch, derartige Kosten vom Standpunkt einer schwachen Theorie des Guten aus zu vermeiden, im strengen Sinne keine philosophische Begründung liefert – jedenfalls nicht in *Theory* (vgl. Weithman, 2010, S. 109).

Stattdessen scheint er sich an dieser Stelle mit der impliziten Annahme zufrieden zu geben, dass „*jeder* – gleichgültig, ob es sich um ein Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft handelt oder nicht – solche Kosten unter sonst gleichen Bedingungen vermeiden möchte.“ (Weithman, 2010, S. 109; Herv. im Orig.; Übers. M. R.). Ergänzen möchte ich diese aus meiner Sicht stimmige Lesart nur mit der Bemerkung, dass Rawls' Theorie ohnehin nicht an solche Personen adressiert ist, die einer derartigen Beschreibung ihrer eigenen Natur immer schon performativ widersprechen und sich mithin selbst unter den Idealbedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht von den psychologischen Kosten einer Strategie der Lüge und der Heuchelei abschrecken lassen würden. Für diese Menschen gilt, wie Rawls einige Seiten später nüchtern feststellt, dass sie mit ihrer Natur schlicht und ergreifend „Pech gehabt“ haben (Rawls, 1975, S. 625).

[164] Hier mag es hilfreich sein, sich nochmals vor Augen zu führen, dass Rawls das Kongruenzproblem stets aus der Sicht eines einzelnen Mitgliedes einer wohlgeordneten Gesellschaft diskutiert, welches aufgrund der Öffentlichkeit der Gerechtigkeitsgrundsätze bereits weiß, dass die anderen Mitglieder der Gesellschaft ebenso wie die Institutionen der Grundstruktur für gewöhnlich den Anforderungen der Gerechtigkeit genügen werden (vgl. Rawls, 1975, S. 155f., S. 203). Die Frage ist, ob dieses Wissen – und alles, was sich aus ihm ergibt – ausreicht.

3.3.2 Der Zusammenhang zwischen gerechtem Handeln und natürlichen Einstellungen

Ein zweiter Grund und eine zusätzliche „Stütze" dafür, weshalb die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes sich für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft als etwas Gutes erweisen wird, liegt Rawls zufolge darin, dass es „einen Zusammenhang zwischen gerechtem Handeln und natürlichen Einstellungen gibt" (Rawls, 1975, S. 618; vgl. S. 527–532).[165] Diese Überlegung bedarf ebenfalls der Erläuterung. In seinen hier nur knapp umrissenen Darlegungen zur Moralpsychologie hatte Rawls es als ein empirisch wirksames „Gesetz" postuliert, dass sich zwischen den Mitgliedern eines Systems der sozialen Kooperation „freundschaftliche und vertrauensvolle Bindungen [entwickeln werden]", sobald diese nur untereinander „regelmäßig mit der offenbaren Absicht handeln, dessen gerechte (oder faire) Regeln hochzuhalten" (Rawls, 1975, S. 511; vgl. S. 533).[166] Wie solche Bindungen genau entstehen, diskutiert Rawls in § 71 von *Theory* in einiger Ausführlichkeit. Worauf es hier aber ankommt, ist eben dies, dass sich diese Bindungen ihm zufolge als ganz und gar „natürliche Einstellungen" beschreiben lassen, für die es indes typisch ist, dass ihr Vorhandensein „bestimmte *moralische Gefühle* hervorruft, wenn einmal die [für ihre Herausbildung] erforderliche moralische Entwicklung stattgefunden hat." (Rawls, 1975, S. 529; Herv. M. R.).

Diese etwas undeutliche Verschränkung von natürlichen Einstellungen und moralischen Gefühlen erläutert Rawls mit einigen nur wenig hilfreichen Beispielen. Instruktiv ist hier jedoch vor allem sein Hinweis, dass innerhalb eines beliebigen als gerecht anerkannten sozialen Gebildes „die *natürlichen Empfindungen* der Freundschaft und des gegenseitigen Vertrauens *Schuldgefühle* [wecken werden], wenn man die von der Gruppe anerkannten Pflichten und Verpflichtungen nicht erfüllt." (Rawls, 1975, S. 528; vgl. S. 511f.; Herv. M. R.). Derartige Schuldgefühle – welche ihrerseits genuin moralischer Natur[167] sind – möchte freilich, wie bereits gezeigt wurde, auch das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft tunlichst vermeiden; und es wird daher wie

[165] Eine biografische Skizze darüber, wie die Vorstellung von einem solchen Zusammenhang schon ab den späten 1950er Jahren Eingang in Rawls' Denken fand und sich wohl vor allem unter dem Einfluss Wittgensteins und seiner Schüler entwickelte, findet sich bei Bok, 2017, S. 283f.

[166] Bei der Frage, welche ‚gerechten (oder fairen) Regeln' es genau sein könnten, die unter ihren Adressaten zu solchen Bindungen führen, ist Rawls bereits in *A Theory of Justice* nicht kleinlich: Der „[konkrete] Inhalt vernünftiger moralischer Grundsätze" macht aus seiner Sicht die Verbindung zwischen moralischen Gefühlen und den natürlichen bindungsstiftenden Einstellungen lediglich „einsichtig", ist aber offenbar für deren Zustandekommen weder konstitutiv noch notwendig (vgl. Rawls, 1975, S. 529). Rawls' Gesetz beschreibt also lediglich einen strukturellen Zusammenhang, der dem Anspruch nach auf ganz unterschiedliche Moralvorstellungen, und nicht nur auf die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zutreffen kann.

[167] ‚Moralisch' in dem Sinne, dass diese Gefühle nur in den Begriffen einer normativen Gerechtigkeitskonzeption überhaupt verständlich gemacht werden können (vgl. Rawls, 1975, S. 523).

nahezu[168] jeder andere Mensch besonders denen gegenüber gerecht zu handeln trachten, denen es nicht nur durch ein Autoritätsverhältnis, sondern insbesondere „durch Zuneigung und Gemeinschaftsgefühl“ verbunden ist (Rawls, 1975, S. 619; vgl. S. 512f.).

Die Pointe besteht nun allerdings darin, dass derartige Bindungen in einer wohlgeordneten Gesellschaft gemäß dem oben angeführten Gesetz keineswegs nur auf nahestehende Familienmitglieder oder dergleichen bezogen sein werden, sondern sich vielmehr „ziemlich weit und auch auf institutionelle Formen“ erstrecken“ (Rawls, 1975, S. 619). Dies liegt zunächst darin begründet, dass die Entstehung von derart weitreichenden Freundschaftsbindungen unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft geradezu mit Notwendigkeit aus den allgemeinen Gesetzen der Moralpsychologie folgt, und hier wiederum vor allem aus der von ihr behaupteten Tendenz zur Gegenseitigkeit.[169] Verstärkend kommt jedoch hinzu, dass man sich, wie Rawls ausführt, in einer wohlgeordneten Gesellschaft „im allgemeinen nicht heraussuchen [kann], wer unter unserer Unfairness leiden soll“ (Rawls, 1975, S. 619). Da hier schlechthin jeder ein ‚Nächster’ ist, dessen Glück oder Unglück schon um der eigenen moralischen Integrität willen nicht einfach ignoriert werden kann, ist es für ein Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft durchaus rational wünschenswert und mithin gut, im Rahmen des Möglichen an der Aufrechterhaltung gerechter Verhältnisse mitzuwirken (vgl. Rawls, 1975, S. 564). Von hier aus gesehen liegt die Schlussfolgerung, die Rawls aus dem Gesagten zu ziehen beansprucht, meines Erachtens nahezu auf der Hand:

> In einer wohlgeordneten Gesellschaft mit weitgespannten wirksamen Bindungen an Menschen und gesellschaftliche Einrichtungen, in der man sich auch nicht heraussuchen kann, wer unter der Regelwidrigkeit leiden soll, hat man also starke Gründe für die Aufrechterhaltung seines Gerechtigkeitssinnes. (Rawls, 1975, S. 619)

Ich will versuchen, diesen sperrigen Gedankengang noch aus einer anderen Perspektive zusammenzufassen. Jedes Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft möchte, nicht anders als die meisten von uns im wirklichen Leben, nach Möglichkeit die psychischen Lasten vermeiden, die sich aus der Verletzung von natürlichen Pflichten gegenüber wohlmeinenden Bundesgenossen aller Art (‚*peers*‘) ergeben und die sich typischerweise in Gefühlen der Schuld und der Scham äußern. Die Leserinnen und Leser von Rawls, die nicht in einer wohlgeordneten Gesellschaft leben, erleben solche Schuldge-

[168] Die Einschränkung ist hier deshalb angezeigt, weil das Gesagte nur auf diejenigen zutrifft, deren eigene Moralentwicklung bereits das fortgeschrittene Stadium einer gruppenorientierten Moralität erreicht hat (vgl. Rawls, 1975, S. 508–513).

[169] Hier ist daran zu erinnern, dass Ideale wie das der Liebe und der Freundschaft für Rawls dadurch „entstehen“ sowie „[als] letzte Ziele in unser Bedürfnissystem hineinkommen“, dass „andere Menschen“, wie es in einer wohlgeordneten Gesellschaft der Fall ist, „mit offenkundiger Absicht unserer Wohl fördern“ – mithin aus einer vorgängigen Erfahrung des Wohlwollens und aus einem natürlichen Bedürfnis der Gegenseitigkeit heraus (Rawls, 1975, S. 536f.).

fühle im Falle einer Pflichtverletzung freilich eher gegenüber den vielfältigen Partikulargruppen, denen sie angehören, und in aller Regel nicht gegenüber der Gesellschaft als Ganzer, deren Anteilnahme an ihrem Leben ja zumeist ohnehin prekär und gesichtslos erscheinen muss. Anders verhält es sich dagegen in einer wohlgeordneten Gesellschaft: Da hier die Bürgerschaft als Ganze in ihren Institutionen und Praktiken eine Haltung der wohlmeinenden Anerkennung und des gegenseitigen Respekts gegenüber jedem Einzelnen versprüht, ist es für die solchermaßen Geachteten schon um des eigenen Seelenfriedens willen nicht ratsam, sich des entgegengebrachten Wohlwollens als unwürdig zu erweisen – und dies umso weniger, als eine allfällige Transgression ja nicht einfach durch einen Wechsel von einer Gesellschaft in die nächste vergessen gemacht werden kann, wie dies bei lokalen Vereinigungen vielleicht noch recht problemlos der Fall sein mag.[170] Wer um die eigene moralische Gesinnung weiß und zugleich die natürliche Reaktion scheut, mit der sie sich geradezu unwillkürlich und zwanghaft in Form eines schlechten Gewissens manifestiert, sobald die berechtigten Erwartungen Gleichrangiger durch eigenes Fehlverhalten unterlaufen werden, der oder die wird es sich also schon aus bloßer Klugheit und weiser Vorausschau angelegen sein lassen, auf die innere Stimme der Gerechtigkeit zu hören. Die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes stellt für ihn oder sie, zumindest in dieser Hinsicht, ein hohes Gut dar: Man möchte selbst dazu beitragen, das von Anderen erfahrene Zutrauen nicht zu enttäuschen.

3.3.3 Die Teilnahme an einer sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften

Einer dritten Überlegung zufolge, der ich mich jetzt zuwenden möchte, stellt die Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes für das Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft auch deshalb ein Gut im Sinne der schwachen Theorie dar, weil schon die bloße Teilnahme an einer solchen Gesellschaft ihrerseits ein „großes Gut“ ist (Rawls, 1975, S. 619). Dies gilt Rawls zufolge jedenfalls insofern, als diese Gesellschaft eine „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ verkörpert, wie er es nennt, *und* insofern der Wunsch nach einer Entfaltung und Darbietung der eigenen Fähigkeiten und Talente, sei es bei sich selbst oder bei anderen, eine empirische „Naturtatsache“ über den Menschen zum Ausdruck bringt (Rawls, 1975, S. 619, S. 467). Rawls’ Gedankengang, der zu dieser zweifach abgestützten Behauptung führt, ist äußerst komplex und nicht leicht nachzuvollziehen. Ich beschränke mich daher auch an diesem Schritt der Rekonstruktion auf wenige Bemerkungen, um wenigstens die grundlegende Intention hinter seinen Überlegungen sichtbar zu machen.

[170] Es ist hier unschwer zu erkennen, dass diese zweite Überlegung die erstgenannte im Grunde vor allem konkretisiert und weiter ausführt.

Zunächst einmal gilt es jedoch dem Eindruck entgegenzutreten, dass Rawls hier eine zirkuläre Argumentation vorgelegt haben könnte. Es ist aufgrund des bisher Gesagten keineswegs analytisch wahr, dass die bloße Teilnahme an einer wohlgeordneten Gesellschaft für sich schon im Urteil des Einzelnen die Aufrechterhaltung des ihr zugehörigen Gerechtigkeitssinnes begründen oder auch nur nahelegen würde. Vielmehr, so Rawls, „folgt" dieser Umstand erst aus dem sogenannten ‚Aristotelischen Grundsatz'[171] und dessen ‚Begleiteffekt'[172]: und damit, verkürzt gesagt, aus der Annahme, dass die aktive Darbietung ebenso wie der passive Genuss von entwickelten Fähigkeiten ceteris paribus umso mehr Freude bereiten werden, je feiner die zu ihrer Ausübung erforderlichen Unterscheidungen sind, *und* je eher es auch hinreichende Gründe dafür gibt, das vorzügliche Können Anderer nicht mit Argwohn oder Missgunst zu betrachten (Rawls, 1975, S. 619; vgl. S. 452f., S. 465f.). Eine ‚soziale Gemeinschaft' besteht nun in dem Maße, in dem alle an einer geteilten Praxis Beteiligten die Fähigkeiten der anderen als gleichsam stellvertretende Verwirklichung von Anlagen wertschätzen können, die sie zwar selbst durchaus begehren, zu deren Entfaltung sie aber, vielleicht mangels Gelegenheit oder Gabe, nicht in der Lage waren; und zwar in dem Wissen, dass dies umgekehrt auch für ihre eigenen Fähigkeiten gilt, die wiederum ihrerseits jenen Anderen gerade fehlen (vgl. Rawls, 1975, S. 568f.).

Eine Form der gemeinschaftlichen Arbeitsteilung, die von jedem ohne Ressentiment und ohne Preisgabe der eigenen Selbstachtung bejaht werden kann – und zwar in der ruhigen Gewissheit, dass alle wechselseitig „an der Gesamtheit der verwirklichten natürlichen Fähigkeiten der anderen teilhaben" –, ist demnach eine, an der mitzuwirken für jeden etwas Gutes darstellt; und zwar schlicht deshalb, weil sich in ihr jedermanns Begabungen sinnvoll und produktiv ergänzen werden (Rawls, 1975, S. 568). Aber wie kann Rawls zeigen, dass diese Beschreibung auch auf eine gemäß seinen Grundsätzen wohlgeordnete Gesellschaft zutrifft? Oder anders gefragt: Warum ist die wohlgeordnete Gesellschaft der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* eine Gesellschaft, die sogar – so jedenfalls die Behauptung – eine „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften" verkörpert (Rawls, 1975, S. 619)?

[171] Der aristotelische Grundsatz – für dessen Richtigkeit zu argumentieren Rawls im Übrigen für entbehrlich hält (vgl. Rawls, 1975, S. 465, S. 470) –, lautet wie folgt: „Unter sonst gleichen Umständen möchten die Menschen gern ihre (angeborenen oder erlernten) Fähigkeiten einsetzen, und ihre Befriedigung ist desto größer, je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist." (Rawls, 1975, S. 464; vgl. S. 452). Diesen Grundsatz menschlicher Motivation zählt Rawls zu den „allgemeinen Tatsachen", mittels derer bestimmt werden kann, „was für Ziele einem [vernünftigen] Plan […] entsprechen", wie er dem Wohl eines jeden Menschen definitionsgemäß zugrunde liegt (Rawls, 1975, S. 463).

[172] Den so genannten ‚Begleiteffekt' des Aristotelischen Grundsatzes beschreibt Rawls wie folgt: „Beobachtet man das Spiel wohlausgebildeter Fähigkeiten bei *anderen*, so ist das angenehm und weckt den Wunsch, es auch selber zu können. Man möchte wie die Menschen sein, die die Fähigkeiten entwickelt haben, die wir in uns schlummernd finden." (Rawls, 1975, S. 466; Herv. M. R.).

Wie Rawls etwas kryptisch ausführt, hängt diese Folgerung über die genannten Merkmale hinaus einerseits von der „Bedeutung der Gerechtigkeitsgrundsätze und ihrem Vorrang in jedermanns Plänen", andererseits aber von „unserer psychologischen Beschaffenheit" ab (Rawls, 1975, S. 619). Ich kann seiner Argumentation hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit auf den Grund gehen. Entscheidend scheint mir aber der Gedanke zu sein, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft für Rawls gerade darum „eine Form der sozialen Gemeinschaft" ist, weil sie zum einen durch das „gemeinsame Ziel aller Mitglieder der Gesellschaft" charakterisiert ist, „so zusammenzuarbeiten, wie es die Gerechtigkeitsgrundsätze gestatten"; und weil sie zum anderen aus geteilten Institutionen besteht, die „als gut an sich selbst geschätzt [werden]": aus Institutionen also, die einen normativen Rahmen bereitstellen, in dem die Beteiligten – ganz wie es ihrem Wunsch entspricht[173] – „ihre Eigenart als freie und gleiche moralische Subjekte ausdrücken" können (Rawls, 1975, S. 572f.). Beide Eigenschaften zusammengenommen führen erst dazu, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft auch eine soziale Gemeinschaft sein wird. Aber was ist damit eigentlich ausgesagt?

Was Rawls hier meines Erachtens mitzuteilen versucht, ist Folgendes: In dem Maße, wie diese beiden Merkmale – also: geteilte Ziele sowie gemeinsame Institutionen und Praktiken, die als an sich gut betrachtet werden (vgl. Rawls, 1975, S. 567) – auf eine in seinem Sinne wohlgeordnete Gesellschaft zutreffen, realisiert diese, so die These, „in besonderem Maße die verschiedenen Formen menschlicher Tätigkeiten" (Rawls, 1975, S. 619).[174] Damit trägt die Struktur einer wohlgeordneten Gesellschaft einer vielleicht bedauerlichen, aus dem Aristotelischen Grundsatz und seinem Begleiteffekt entspringenden Grundtatsache der menschlichen Natur Rechnung: der Tatsache

[173] Dass es in der Tat der Wunsch der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft sein soll, ihre eigene Natur in einer Weise auszudrücken, in der sie sich selbst als „freie und gleiche moralische Subjekte" realisieren, gehört zur „Kantischen Deutung" der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption und damit zu dem Kranz an Festlegungen, die Rawls später dazu veranlassen sollten, seine Theorie im Ganzen zu revidieren (Rawls, 1975, S. 572; vgl. unten Teilabschnitt II.3.3.4 und Abschnitt III.2.4).

[174] Die hier nur angerissene Argumentation lässt sich im Übrigen auch umkehren, wie Rawls dies recht früh, im zweiten Kapitel von *Theory*, in sehr knappen Andeutungen vorführt: Insofern man von einer wohlgeordneten Gesellschaft – sei es um ihrer Stabilität oder um ihrer Rechtfertigung willen – verlangen möchte, dass diese sowohl das Grundgut der Selbstachtung zu befördern habe, als auch sich als eine ‚soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften' begreifen lassen müsse, wird man, so Rawls, bei der Wahl der die Gesellschaft regulierenden Grundsätze mit großer Wahrscheinlichkeit zum Differenzprinzip geführt werden. Denn: Um diese beiden gesellschaftlichen Ziele realisieren zu können, gilt es Rawls zufolge, „den am wenigsten Begünstigten ein sicheres Selbstwertgefühl zu verschaffen […], und *das* schränkt die als gerecht zulässigen Formen der Hierarchie und Grade der Ungleichheit ein." (Rawls, 1975, S. 128; Herv. M. R.). Wieder umgekehrt wird ein Schuh daraus: Wer das Differenzprinzip bejaht und es in einer wohlgeordneten Gesellschaft verwirklicht sehen möchte, der oder die ist zugleich notwendig darauf festgelegt, in ihr auch die Selbstachtung der am wenigsten Begünstigten befördert und eine ‚soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften' verwirklicht sehen zu wollen. Jedenfalls wäre es inkohärent, nur einen dieser beiden Wünsche zu bejahen. In diesem letztgenannten Sinne ist wohl auch Rawls' Bemerkung zu verstehen, dass „das Unterschiedsprinzip die gesellschaftlichen Ziele in grundlegender Weise [verschiebt]." (Rawls, 1975, S. 128). Ich führe diesen Punkt nur an, um den systematischen Charakter der rawlsschen Konzeption zu illustrieren.

nämlich, dass „unsere Fähigkeiten und Neigungen weit über das hinausgehen, was in einem einzigen Leben verwirklicht werden kann“ (Rawls, 1975, S. 619; vgl. 2004, S. 473–475). Weil es sich darum aber so verhält, dass wir nicht nur „um unseres Wohlergehens willen“ auf die Mitwirkung anderer angewiesen sind, sondern auch, „um unsere schlummernden Fähigkeiten zum Tragen zu bringen“ (Rawls, 1975, S. 620), *und* weil die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft laut Rawls in ihrem gemeinschaftlichen Tun stets das Endziel einer „Stärkung gerechter Institutionen“ verfolgen, folgt daraus auch, dass „gemeinsame gerechte Tätigkeit“ die vielleicht „wichtigste Form des menschlichen Wohles“ ist (Rawls, 1975, S. 573). Und von hier aus ist es, wie mir scheint, tatsächlich kein allzu großer Schritt mehr zu der These, von der Rawls‘ Argumentation ihren Ausgang genommen hatte:

> Doch um an diesem Leben [d.h. an gemeinschaftlicher Tätigkeit mit dem Endzweck einer Verwirklichung der Gerechtigkeit; M. R.] voll teilnehmen zu können, muss man dessen maßgebende Grundsätze anerkennen, und das bedeutet, dass man seinen Gerechtigkeitssinn bejahen muss. (Rawls, 1975, S. 620; Herv. M. R.)

3.3.4 Die praktische Identität von gerechtem Handeln und der Verwirklichung der eigenen Natur

Der soeben skizzierte Argumentationsfaden, den auch Rawls selbst leider nur in allergrößter Knappheit ausführt, wird beim Leser oder bei der Leserin gewiss einige Fragezeichen zurücklassen; es könnte gar nicht anders sein. Ich will hier aber geltend machen, dass diese Verwirrung vor allem darin begründet liegen muss, dass die von Rawls behauptete Konklusion in nicht geringem Ausmaß auf einer Prämisse beruht, die bislang nur am Rande zur Sprache kam und die in seiner Diskussion der Kongruenzfrage einen ganz eigenständigen Platz einnimmt. Dass nämlich für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihre „gemeinsame gerechte Tätigkeit“ in der Tat ein „großes Gut“ sein wird, ist eine Folgerung, deren Gültigkeit für Rawls auch darauf beruht, dass die an dieser Praxis Beteiligten „durch [die] Erhaltung dieser Gemeinschaftseinrichtungen am besten ihre *Natur* aus[drücken]“ (Rawls, 1975, S. 573f., S. 619; Herv. M. R.). Es fragt sich, was mit dieser Behauptung gemeint ist.

Mit der These, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft in einer bestimmten Weise ihrer Natur Ausdruck zu verleihen wünschen, ist zugleich auch der vierte und letzte Grund dafür aufgerufen, weshalb die Aufrechterhaltung ihres Gerechtigkeitssinnes zum rationalen Wohl dieser Personen gehören wird: „Gerechtes Handeln“, so Rawls’ These, „gehört zu dem, was man als freies und gleiches Vernunftwesen wünscht.“ (Rawls, 1975, S. 620). Im Hintergrund steht hier die sogenannte „Kantische Deutung“ der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*, die Rawls in § 40 von *Theory*

entfaltet und die im Gesamtgefüge seiner Darstellung eine ganze Fülle an unterschiedlichen Aufgaben wahrnimmt. Entscheidend für den jetzigen Zusammenhang ist indes Rawls' Neufassung des kantischen Gedankens, dass jemand „sein eigentliches Ich [verwirklicht], wenn er nach dem moralischen Gesetz [handelt]" (Rawls, 1975, S. 287).

Rawls greift an dieser Stelle ein erstmals von Henry Sidgwick (1874/1981) angeführtes Problem auf, demzufolge Kant nirgendwo gezeigt habe, dass „das Handeln *gemäß dem moralischen Gesetz* unsere Natur auf eine […] Weise ausdrückt, in der es das Handeln gemäß anderen [nicht-moralischen] Prinzipien nicht tut." (Rawls, 1999b, S. 224; Herv. & Übers. M. R.).[175] Diese vermeintliche „Lücke" in Kants Argumentation meint Rawls nun selbst „durch den Begriff des Urzustands" sowie durch die für diesen charakteristische Bedingung der Einmütigkeit[176] schließen zu können (Rawls, 1975, S. 288; vgl. S. 289, S. 612f.). Freilich geht es ihm dabei jedoch nicht etwa darum, einen Beitrag zur historischen Kant-Forschung zu leisten. Stattdessen hat er ein ganz bestimmtes, systematisch belangvolles Argumentationsziel vor Augen: Er möchte nachweisen, dass – und hier schließt sich der Kreis – der Wunsch eines Mitglieds der wohlgeordneten Gesellschaft, gerecht zu handeln, sich „von dem Wunsch her[leitet], möglichst vollständig das auszudrücken, was wir sind oder sein können, nämlich freie und gleiche vernünftige Wesen mit Wahlfreiheit" (Rawls, 1975, S. 288). Um diesen Nachweis erbringen zu können, bemüht sich Rawls um ein Argument, das „zeigt, welche Grundsätze […] von freien und gleichen vernünftigen Menschen gewählt würden" (Rawls, 1975, S. 288). Für diese Überlegung bietet sich ihm, wenig überraschend, die Assimilierung der kantischen Ethik an die Idee des Urzustands an:

> Die Parteien als intelligible Personen [im Sinne Kants; M. R.] haben völlige Freiheit, beliebige Grundsätze zu wählen, aber sie möchten auch mit eben dieser Wahlfreiheit ihre Natur als vernünftige und gleiche Mitglieder des intelligiblen Reiches ausdrücken, d.h. als Wesen, die die Welt so betrachten und das in ihrem Leben als Mitglieder der Gesellschaft ausdrücken können. […] Wenn nun die Argumentation der Vertragstheorie [im Sinne von *Gerechtigkeit als Fairness*; M. R.] richtig ist, so sind *diese* Grundsätze gerade die, die das moralische Gesetz definieren […]. [Das aber heißt:] Diese unsere Natur [als wesentlich freie und gleiche vernünftige Wesen; M. R.] kommt zur Geltung, wenn wir gemäß den Grundsätzen handeln, die wir wählen würden, wenn diese unsere Natur sich *in den Bedingungen der Entscheidung ausdrückt.* Die Menschen zeigen also ihre Freiheit, ihre Unabhängigkeit von den natürlichen und gesellschaftlichen Zufälligkeiten, wenn sie nach Grundsätzen handeln, die sie im Urzustand anerkennen würden. (Rawls, 1975, S. 288; Herv. M. R.)

[175] Ich habe diese Textstelle hier aus dem englischen Original selbst ins Deutsche übertragen, da ihre Übersetzung in der Suhrkamp-Ausgabe sehr undeutlich ist (vgl. Rawls, 1975, S. 287).

[176] Diesen Strang der Argumentation werde ich hier nicht weiterverfolgen. Es sei nur darauf hingewiesen, dass die Bedingung der Einmütigkeit im Urzustand laut Rawls „in einem bestimmten Sinne auch die Natur einer einzelnen Persönlichkeit ausdrücken kann" und hierzu sogar „am besten geeignet [ist]", weil sich die Persönlichkeit erst „in der Tätigkeit vieler Persönlichkeiten verwirklicht […]." (Rawls, 1975, S. 612f.).

Dies ist ohne Zweifel eine äußerst schwierige und billig kaum in wenigen Sätzen interpretierbare Textstelle. Der Grundgedanke ist jedoch, wie mir scheint, einigermaßen einleuchtend:[177] Es sind gerade die *Konstitutionsbedingungen* des Urzustands als einer „anfänglichen Situation der Gleichheit" zwischen zweckrationalen und gegenseitig desinteressierten Parteien unter einem Schleier des Nichtwissens, die aus Rawls' Sicht die Garantie dafür abgeben, dass die beschlossenen Grundsätze beides zugleich ausdrücken werden – den Maßstab dafür, was es heißt, gerecht zu handeln, und die Natur des Menschen als eines freien und gleichen Vernunftwesens (Rawls, 1975, S. 28; vgl. S. 170f.). Anders gesagt: Beide Wünsche – der, gerecht zu handeln, und der, durch die Verwirklichung der eigenen Natur „das auszudrücken, was wir sind oder sein können" – sind in praktischer Hinsicht (also im Blick darauf, was es heißt, das eigene Tun an ihnen auszurichten) *identisch*; denn sie stellen, wie Rawls erklärt, „Neigungen [dar], nach genau den gleichen Grundsätzen zu handeln: denjenigen […], die im Urzustand beschlossen würden." (Rawls, 1975, S. 288, S. 620).

Dass für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft damit auch beides gleichermaßen „ein Grundbestandteil ihres Wohles" ist, ergibt sich in diesem wie schon im vorhergehenden Fall „aus dem Aristotelischen Grundsatz" und somit aus der Einsicht, dass die Freude an einer bestimmten Tätigkeit „unter sonst gleichen Umständen […] desto größer [ist], je besser entwickelt oder je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist" (Rawls, 1975, S. 484, S. 464). Für die Tätigkeit des gerechten Handeln gilt nichts anderes: Da es schlechthin nichts gibt, wodurch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft – gemeinschaftlich und in wechselseitiger Ergänzung – in höherem Maße ihre Natur als freie und gleiche Vernunftwesen zum Ausdruck bringen könnten, ist die Aufrechterhaltung des eigenen Gerechtigkeitssinnes zuletzt auch von dieser Perspektive her etwas, in dem jeder und jede von ihnen ein besonders wichtiges Gut erblicken kann – eine Tugend, die zu kultivieren sich schon allein deshalb lohnt, weil sie mehr als alles andere ein soziales Ideal verwirklicht, in dem der Mensch selbst Stufe um Stufe zu dem wird, was er sein kann.

Mit dieser Schlussfolgerung meint Rawls zuletzt, wenigstens die „hauptsächlichen Gründe" dafür benannt zu haben, die sich „aus der schwachen Theorie des Guten für die Aufrechterhaltung des eigenen Gerechtigkeitssinnes ergeben." (Rawls, 1975, S. 620). Zum Ende seiner Argumentation für die Stabilität einer im Sinne der *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft muss er daher nur noch die Frage be-

[177] Damit möchte ich nichts darüber sagen, ob er auch wahr oder vernünftig ist: Wie sich noch zeigen wird, hat Rawls selbst später selbst die Auffassung vertreten, dass nicht jedes Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft den Wunsch verspüren wird, in seinem Handeln eine kantische Deutung der eigenen Natur zum Ausdruck zu bringen. Unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus ist dies nicht zu erwarten.

antworten, ob diese Gründe auch „entscheidend“ dafür sein werden, dass sich die Mitglieder einer solchen Gesellschaft tatsächlich dazu veranlasst sehen, ihren Gerechtigkeitssinn für ihren Lebensplan dauerhaft als maßgeblich aufrechtzuerhalten (Rawls, 1975, S. 620). Wie bereits angedeutet, führt Rawls dazu drei weitere Erwägungen ins Feld, die ich zum Abschluss dieses Kapitels ebenfalls noch in ihrem systematischen Zusammenhang rekonstruieren möchte.

3.4 Kongruenz als Maßgabe: Drei Gründe für die regulative Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes

Die bisher angeführten Überlegungen zur Kongruenz eines Guten mit dem Rechten waren nach meiner Lesart allesamt darauf abgestimmt, zunächst einmal das bloße Faktum eines solchen Entsprechungsverhältnisses aufzuweisen. Es galt also zu zeigen, dass es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft eine ganze Reihe von Gründen dafür gibt, derentwegen die Aufrechterhaltung ihres Gerechtigkeitssinnes sich widerspruchsfrei und ohne Preisgabe ihrer moralischen Integrität in ihre Konzeption des Guten – in ihren ‚rationalen Lebensplan', wie er sich den Parteien im Urzustand darstellt – einzufügen vermag. Man darf jedoch nicht vergessen, welchem übergeordneten Ziel diese ganzen Ausführungen in ihrer Gesamtheit dienen: nämlich der Beilegung des Stabilitätsproblems und insbesondere der Schwierigkeit, die mangelnde Gewissheit über die Absichten Dritter derart abzufedern, dass zu einer Haltung des gegenseitigen Misstrauens unter den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft schlicht kein Anlass mehr besteht.

Wenn kooperationswillige und rationale Personen nicht nur keinen schwerwiegenden Grund haben, die Entwicklung und Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes zu verweigern, sondern dies umgekehrt sogar ihre „beste Reaktion auf die ähnlichen Pläne [der] Mitmenschen" darstellt, dann hat ihre Form der sozialen Kooperation bis auf Weiteres das höchste Maß an Stabilität erreicht, das sich nur wünschen lässt (Rawls, 1975, S. 615; vgl. S. 540). Mit dem bisher Gesagten weiß jedes Mitglied einer im rawlsschen Sinne wohlgeordneten Gesellschaft, dass sämtliche Gründe, die aus seiner eigenen Sicht für eine Kongruenz zwischen dem Rechten und dem Guten sprechen, auch für alle anderen gelten; denn bei ihrer Herleitung wurden an keiner Stelle – so dachte Rawls jedenfalls zunächst – irgendwelche Annahmen getroffen, die unter Personen mit einem normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn ernsthaft strittig sein könnten.[178] Damit ist das Gewissheitsproblem zwar abgemildert, aber noch nicht in zureichendem Maße aufgelöst: denn mit welcher Sicherheit kann der Einzelne davon ausgehen, dass diese Gründe auch für alle anderen „entscheidend" sein werden (Rawls, 1975, S. 620)? Diese abschließende Frage gilt es nun aufzuklären.

[178] Wie schon angedeutet, sind diese Annahmen – insbesondere soweit sie von der „Kantischen Deutung" Gebrauch machen – natürlich mitnichten so unproblematisch, wie Rawls bei der Niederschrift von *Theory* noch unterstellen zu können meinte. Mir geht es hier aber noch nicht darum, die Gründe für die spätere Revision seiner Theorie in den Blick zu nehmen, sondern nur darum, die Stabilitätsargumente in der Form darzustellen, wie sie in Rawls' erstem Hauptwerk selbst erscheinen und von ihm offenbar ursprünglich intendiert gewesen sind. Was ihn zu seiner späteren Wende veranlasst haben mag, diskutiere ich unten in den Abschnitten III.2.2 und III.2.4.

3.4.1 Der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze – im Vergleich zum Utilitarismus

Zunächst weist Rawls auf den wenig überraschenden Umstand hin, dass neben den verschiedenen Absichten und Zielen, die den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft zugesprochen werden können, bei ihrer Entscheidung für oder gegen die Bewahrung des Gerechtigkeitssinnes natürlich nicht zuletzt auch „der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze […] eine wesentliche Rolle spielt." (Rawls, 1975, S. 621). Er kehrt damit auch explizit wieder zu der Perspektive eines „bedingten Vergleichs" zwischen konkurrierenden Gerechtigkeitsauffassungen zurück, um mit äußerst knappen Bemerkungen wenigstens plausibel zu machen, dass eine „Kongruenz des Rechten und des Guten" aus einem vertragstheoretischen Verständnis dieser Begriffe heraus schlicht „wahrscheinlicher" sein wird, als dies für seinen utilitaristischen Gegenspieler gesagt werden kann (Rawls, 1975, S. 621).

Seine Argumentation entfaltet sich in zwei Zügen: In einem ersten Schritt erinnert Rawls – wiederum im Rückgriff auf Sidgwick, den aus seiner Sicht philosophisch bedeutsamsten Vertreter des Utilitarismus – an die Eigenart der letztgenannten Auffassung, im Vergleich zur Vertragstheorie und zum gemeinen Menschenverstand „mehr […] an Opfern privater Interessen [zu verlangen], wenn es für das größere Glück aller notwendig ist" (Rawls, 1975, S. 621; vgl. 1981, S. v). Aus der Perspektive der Vertragstheorie ist eine solche Wohltätigkeit, jedenfalls insofern sie „über unsere natürlichen Pflichten hinausgeht", zwar durchaus „gut und achtenswert", aber als etwas ihrer Natur nach Überverdienstliches „keine Forderung des Rechten" (Rawls, 1975, S. 621; vgl. Heyd, 1982, S. 99–105, 2016).

Nun könnte es scheinen, als stelle der Utilitarismus aufgrund dieser stärkeren Forderungen zugleich auch ein ‚höheres' Ideal dar – und womöglich verhält es sich tatsächlich so. Er weist damit jedoch aus Rawls' Sicht zugleich die „Kehrseite" auf – und dies ist der zweite Argumentationsschritt –, dass er „geringeres Wohl und geringere Freiheit bei einigen um des größeren Glückes anderer zulässt, *denen es vorher schon besser ging*." (Rawls, 1975, S. 621; Herv. M. R.). Weil all dies aber in einer wohlgeordneten Gesellschaft gleich welchen Zuschnitts öffentlich bekannt ist, steht ein „vernunftgeleiteter Mensch […] bei der Aufstellung seines [Lebens-]Planes" laut Rawls vor der schwierigen Frage, unter welcher dieser konkurrierenden Beschreibungen des Guten und des Rechten – der vertragstheoretischen oder der utilitaristischen – mit größerer Wahrscheinlichkeit auch eine Kongruenz zwischen diesen beiden Größen entstehen wird (Rawls, 1975, S. 621). Rawls äußert hierzu eine kaum überraschende Vermutung: Seiner Auffassung nach wird der Lebenspläne schmiedende Mensch „zögern, einem so einschneidenden Grundsatz [wie dem Nutzenprinzip] Vorrang einzuräumen"; denn die-

ser könnte nämlich „sowohl seine Fähigkeit zum Mitgefühl überfordern als auch seine Freiheit gefährden." (Rawls, 1975, S. 621). Beide dieser Punkte sprechen Rawls zufolge ersichtlich dafür, dass eine Kongruenz zwischen dem Rechten und dem Guten in einer gemäß dem Nutzenprinzip wohlgeordneten Gesellschaft in jedem Fall eine prekäre und unsichere Angelegenheit sein wird – während hingegen die Grundsätze von *Gerechtigkeit als Fairness* dieselben Befürchtungen gleichsam von Anfang an obsolet erscheinen lassen. Rawls' erstes Zwischenfazit lautet daher wohl nicht zu Unrecht, dass der „bedingte Vergleich der Gründe" auch in der Kongruenzfrage zugunsten der Vertragstheorie und zulasten des Utilitarismus ausfallen wird (Rawls, 1975, S. 621).

Worauf Rawls mit dieser Vergleichsperspektive aber überhaupt hinauswill, ist, wie mir scheint, folgendes: Ein „vernunftgeleiteter Mensch" ist zunächst einmal jemand, für den sich die Maßstäbe des eigenen Handelns nicht nur aus einer gleichsam manichäischen Entscheidung zwischen der Bejahung und der Unterdrückung seines Gerechtigkeitssinnes ergeben, sondern vielmehr als reflektierte Antwort auf die Frage, *welches* denn eigentlich die Bedingungen sind, denen er sich in der Kooperation mit anderen selbstbestimmt und dauerhaft zu unterwerfen bereit ist (Rawls, 1975, S. 621). Er hat also, mit anderen Worten, bei der Formulierung seines Lebensplans neben der Option eines völligen Entzugs jeder Kooperationsbereitschaft auch eine ganze Reihe an unterschiedlichen Formen des Gerechtigkeitssinnes auf ihre jeweiligen Vor- und Nachteile hin zu bedenken.

Diese Abwägung von rivalisierenden Gerechtigkeitsvorstellungen ist es schließlich, aus der heraus er Rawls zufolge zu dem Urteil gelangen wird, dass die Grundsätze von *Gerechtigkeit als Fairness* eher zu einer möglichen Kongruenz mit seinem rationalen Lebensplan hinführen werden, als dies von ihrer utilitaristischen Alternative zu erwarten steht (Rawls, 1975, S. 621). Weil aber auch diese Überlegung wieder die Urteilsbildung jedes einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft beschreibt und dies aufgrund der Öffentlichkeit der sie regulierenden Grundsätze auch kein Geheimnis darstellt, weiß zuletzt auch jeder, dass alle die gleichen starken Gründe für die Aufrechterhaltung ihres Gerechtigkeitssinnes haben. Damit ist die Gefahr noch weiter reduziert, die für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft aus einer Haltung des allseitigen Misstrauens und der wechselseitigen Ungewissheit über die Absichten Dritter droht – so jedenfalls Rawls' Hoffnung (vgl. Rawls, 1975, S. 371).

3.4.2 Der Zusammenhang zwischen Liebe und Gerechtigkeit

Trotz dieses für die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* günstigen Ergebnisses möchte Rawls es mit dieser Erörterung jedoch noch nicht bewenden lassen. Vielmehr meint er an dieser Stelle auch die „Zweifelsfrage" beantworten zu müssen, ob die Entscheidung, den eigenen Gerechtigkeitssinn dauerhaft als maßgeblich zu betrachten, dem Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft trotz der für sie sprechenden Gründe nicht „am Ende […] schwere Nachteile oder gar den Ruin einbringen [könnte]" – wodurch diese Entscheidung zwar nicht gerade als irrational, aber in der Abwägung aller Umstände eben doch als zu riskant erscheinen würde, um noch mit seiner Konzeption des Guten verträglich zu sein (Rawls, 1975, S. 621).

Um diesen Einwand zu entkräften, führt Rawls zuletzt noch zwei Überlegungen an, die seine Argumentation für eine Kongruenz des Rechten und des Guten und somit auch die Lösung des Stabilitätsproblems im Ganzen vervollständigen sollen. Ich behandle sie hier nacheinander. Die erste ergibt sich, wie bereits angedeutet, aus der These, dass dieselben Gründe, die „unter den herrschenden Verhältnissen" des wirklichen Lebens „zur Bejahung der Liebe[179] [führen]", unter den günstigeren Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft auch für eine dauerhafte Bejahung des Gerechtigkeitssinnes sprechen werden (Rawls, 1975, S. 622).[180] Wie geht Rawls vor, um eine solche Erwägung plausibel zu machen? Nach meiner Lesart weist sein Argument ungefähr die folgende Struktur auf:

(1.) Im gewöhnlichen Leben, das heißt in der mangelhaften Welt, in der wir tatsächlich leben, ist man in der Regel wenigstens grundsätzlich dazu bereit, die „Risiken der Liebe" und somit auch „die Gefahr von Schmerz und Enttäuschung" gelegentlich in Kauf zu nehmen (Rawls, 1975, S. 622). Wer liebt, wird diese Risiken – sich ihrer vollständig bewusst – jedenfalls nicht bereits von Vorneherein „für so groß [halten]", als dass er bloß um deren Vermeidung willen „zu lieben aufhören" oder sogar nicht einmal damit beginnen würde (Rawls, 1975, S. 622). Es scheint also, wenn ich Rawls' Überlegung richtig verstehe, geradezu zum Wesen der Liebe zu gehören, dass wir für sie gegebenenfalls auch einen hohen Preis zu entrichten bereit sind.

[179] Was ist Liebe? Folgt man Rawls, so manifestiert sie sich vor allem in einem bestimmten Wunsch: nämlich in dem Wunsch, „das Wohl des anderen zu fördern, so wie es dessen vernünftige Selbstliebe fordern würde" (Rawls, 1975, S. 217). Damit mag vieles gesagt sein, aber gewiss nicht alles.

[180] Paul Weithman widmet dem gesamten ‚argument from love and justice', dessen Länge in *A Theory of Justice* nur ungefähr eine Buchseite umfasst, in seiner unübertrefflichen Studie nicht weniger als 34 Seiten (vgl. Weithman, 2010, S. 148–182). Zu der Frage, ob auch dieser Teil des rawlsschen Kongruenzarguments auf einer strittigen ‚umfassenden Lehre' beruht, vgl. Mendus, 1999. Meine eigene Darstellung muss hier notgedrungen um ein Vielfaches knapper ausfallen.

(2.) Ebenso wird ein Mensch, der gerecht sein möchte, im gewöhnlichen Leben zur Inkaufnahme wenigstens einiger Mühsale bereit sein, wenn der Gerechtigkeit auf keine andere Weise gedient werden kann. Insofern können ihm, wie Rawls es formuliert, „unglückliche Umstände keinen Streich spielen, [denn] er hat sie vorausgesehen"; und er wird sich von ihnen in seiner guten Absicht jedenfalls nicht ohne Weiteres aus der Bahn werfen lassen (Rawls, 1975, S. 622). Wie Hiobs Treue zu Gott, so mag auch die Treue des rechtschaffenen Menschen zur Gerechtigkeit wenigstens eine Zeitlang selbst die schmerzhafte Prüfung überstehen, die im Ausbleiben eines angemessenen Lohns für das eigene Wohlverhalten liegt. Diese Annahme gilt – wie auch schon die vorherige – für die wirkliche, nicht-wohlgeordnete Realität, in der wir leben, und stellt somit ihrem Anspruch nach gerade keine Idealisierung, sondern eine psychologische Tatsachenbeschreibung dar.[181]

(3.) Das, was „für die Liebe in der Welt, wie sie – jedenfalls sehr oft – beschaffen ist", gilt, dürfte voraussichtlich „umso mehr für die Liebe in einer wohlgeordneten Gesellschaft […] gelten." (Rawls, 1975, S. 622). Denn: Wer in einer Gesellschaft, in der „die anderen gerecht sind" und dies auch allgemein bekannt ist, das Risiko der Liebe eingeht und es somit auf sich nimmt, „starke Bindungen an Menschen und Lebensformen" zu entwickeln, der oder die setzt sich dabei „im wesentlichen nur den Wechselfällen der Natur und der Zufälligkeit der Umstände" aus (Rawls, 1975, S. 622). Es besteht für ihn oder sie schlicht kein Anlass zu der Sorge, andere würden die eigene Verwundbarkeit ausnützen und ihm oder ihr vorsätzlich Ungerechtigkeit widerfahren lassen. Daher stellt die Liebe kein völlig unabwägbares Risiko dar, das sich schlimmstenfalls zu einer Bedrohung für die Integrität der eigenen Persönlichkeit auswachsen könnte. Die Gerechtigkeit selbst, meint Rawls, lässt so etwas nicht zu.

(4.) Es folgt: So wie schon im wirklichen Leben die möglichen Kosten der Gerechtigkeit teilweise aus den gleichen Abwägungen heraus in Kauf genommen werden wie diejenigen der Liebe, so werden auch in einer wohlgeordneten Gesellschaft die Risiken, die man für die Bejahung des Gerechtigkeitssinnes einzugehen bereit sein muss, *aus denselben Gründen* wie diejenigen, die auch die „Bejahung der Liebe" nahelegen, deutlich geringer ausfallen (Rawls, 1975, S. 622). Es spricht unter solchen Bedingungen, salopp gesagt, nicht wirklich etwas dagegen, gerecht zu sein; denn es steht nicht zu befürchten, dass man für das eigene gerechte Verhalten – sei es von den Mitmenschen oder den gemeinsamen Institutionen – auch noch bestraft werden wird. Den Institutionen und Praktiken einer wohlgeordneten Gesellschaft ist die Idee völlig fremd, den Ein-

[181] Ich vertiefe das komplizierte Verhältnis zwischen idealer und empirischer Moralpsychologie unten in Teilabschnitt III.3.2.1.

zelnen in einer Art Bewährungsprobe zum Objekt ihrer eigenen Willkür zu degradieren, wie dies aus der unergründlichen Sicht eines höchsten Wesens vielleicht noch zu rechtfertigen sein mag. Dem steht nicht entgegen, dass man auch in einer wohlgeordneten Gesellschaft natürlich *Pech* haben kann – aber dies ist dann, so würde Rawls hier wohl entgegnen, nicht länger ein Problem der Gerechtigkeit, sondern allenfalls eines des Schicksals, mit dem man hadern mag, ohne es darum (wegen der Verletzung legitimer Ansprüche) anklagen zu können.

So erweist sich auch die nahezu universelle, vielleicht erst mit einer gewissen Reife des Gemüts eintretende Bereitschaft, um der Liebe willen notfalls ganz erhebliche Einbußen des eigenen Wohlbefindens in Kauf zu nehmen, auch als ein Ausweis der Bereitschaft, in analoger Weise einen Preis für die Verwirklichung der Gerechtigkeit zu zahlen, falls diese anders nicht zu haben sein sollte.[182] Eine wohlgeordnete Gesellschaft, deren regulative Prinzipien die gleiche Freiheit für alle, eine faire Gleichheit der Chancen sowie einen geeigneten Legitimationsvorbehalt für soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten garantieren, stellt mit ihren Institutionen und Verfahren eine sichere Umgebung bereit, in der jede und jeder Einzelne gewiss sein kann, dass die mit diesen Neigungen einhergehende Verletzlichkeit weder in die eine noch in die andere Richtung in ungebührlicher Weise ausgenutzt werden wird. So lauten nach meiner Lesart jedenfalls die Konturen des Arguments, dessen Einzelheiten ich hier leider nicht in der nötigen Breite ausführen kann.[183] Es sei daher zuletzt nur noch einmal betont, dass die Analogie zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit für Rawls einen zweiten Grund dafür darstellt, dass der Wunsch nach einer dauerhaften Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft auch gegenüber widerstreitenden Tendenzen ausschlaggebend sein kann. Da das öffentliche Wissen um diesen Umstand zudem auch das gegenseitige Misstrauen ganz erheblich abmildert, könnte damit auch das Problem der Stabilität bereits als weitgehend gelöst erscheinen. Aber ist es das?

[182] Umgekehrt gilt natürlich auch, dass die Kosten der Vertragstreue – die ‚Lasten eingegangener Verpflichtungen' – nicht zu hoch ausfallen dürfen, wenn die Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft nicht auf bloßem Altruismus beruhen oder an dessen Fehlen zerbrechen soll (vgl. Rawls, 1975, S. 168f., S. 202f., 1998, S. 83f.). Die Theorie der Gerechtigkeit hat es nicht mit Heiligen zu tun, deren höchstes Ziel die edelmütige Wohltätigkeit gegenüber anderen ist; sondern sie beschreibt ihrem Anspruch nach den Gerechtigkeitssinn von vernünftigen und rationalen Personen, die miteinander auf Augenhöhe – das heißt als Freie und Gleiche, und nicht als Günstlinge oder Gönner – sowie auf der Basis wechselseitig zustimmungsfähiger Kooperationsbedingungen zusammenarbeiten wollen, um gemeinsam die Früchte ihrer ausgebildeten Fähigkeiten und Talente ernten und genießen zu können (vgl. Rawls, 1975, S. 31, S. 543–545, 1998, S. 127).

[183] Noch einmal: Mir geht es hier nur um eine kurze Vorgeschichte des politischen Liberalismus.

3.4.3 Die Kantische Deutung: Zur Unteilbarkeit des Wunsches, die eigene Natur auszudrücken

Rawls hält es auch nach diesem recht überzeugend anmutenden Ergebnis immer noch für nötig, die oben genannte „Zweifelsfrage" einer weiteren Prüfung zu unterziehen – und sie mit einem zusätzlichen Argument letztgültig abzuweisen. Es ist jedoch nicht ganz leicht zu sehen, warum das so ist. Seine Überlegung scheint von einem Einwand angetrieben zu sein, der den grundsätzlichen Charakter der Frage[184] betrifft, die von dem repräsentativen Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft zu beantworten ist – und insbesondere eine Eigenschaft der zu ihrer Beantwortung angeführten *Neigungen* zum Thema macht:

> Bei [vielen, aber nicht allen] persönlichen Neigungen hat man eine Wahl bezüglich ihres Grades und Bereiches. Die Strategie der Täuschung und Heuchelei braucht nicht völlig systematisch zu sein; die gefühlsmäßigen Bindungen an Institutionen können stärker oder schwächer sein, die Teilnahme am umfassenderen Gesellschaftsleben mehr oder weniger vollständig. Es gibt ein Kontinuum von Möglichkeiten, keine Entscheidung für alles oder nichts […]. (Rawls, 1975, S. 622f.)

Es ist unschwer zu erkennen, dass die hier von Rawls angeführten Neigungen – wohlgemerkt bis auf eine – genau diejenigen sind, deren motivierende Kraft er im ersten Teil des Kongruenzarguments als ‚schwache' Gründe zugunsten der Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes ins Feld geführt hatte. Er scheint es also für möglich zu halten, dass ein Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft die hier genannten Gründe für die Aufrechterhaltung seines Gerechtigkeitssinnes zwar im Grundsatz alle bejaht, dies aber eben nicht in ausreichendem Maße tut oder vielleicht auch nur dann, wenn es ihm situativ gerade passt. Es könnte also, in einem Wort, durchaus sein, dass sich fast alle Neigungen und Ziele, derer sich das Kongruenzargument bisher bedient hat, in ihrer tatsächlichen Verwirklichung am Ende als zu schwach[185] und mithin als nicht ausreichend handlungsleitend erweisen werden – so dass die dabei vorgebrachten Gründe für die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitssinnes zu diesem Zweck schlichtweg nicht gut genug wären. In diesem Fall wäre das Kongruenzargument gescheitert, und mit ihm wohl auch der gesamte Anspruch von *A Theory of Justice*, die voraussichtliche Stabilität einer nach ihren Grundsätzen wohlgeordneten Gesellschaft erweisen zu können.

Um diese unerfreuliche Möglichkeit auszuräumen, weist Rawls mit großer Emphase[186] darauf hin, dass wenigstens einer dieser Wünsche – nämlich der, „seine Natur

[184] Diese Frage lautet: Sollte ich meinen Gerechtigkeitssinn für meine Lebenspläne als maßgeblich behandeln?
[185] ‚Schwach' hier natürlich nicht mehr im Sinne einer Zugehörigkeit zur schwachen Theorie des Guten, sondern nur im Sinne der ihnen innewohnenden motivierenden Kraft.
[186] G. A. Cohen (2000, S. 136; zit. nach Weithman, 2010, S. 187) hält Aussagen wie die hier zitierte in erster Linie für eine „schrille Moralpredigt" (‚high-pitched homily'); ob man dem so zustimmen will, ist wohl Geschmacksache. Unstreitig legt Rawls auf diesen Punkt aber größten Wert.

als freies und gleiches Vernunftwesen auszudrücken“ – nur und ausschließlich dann erfüllt werden kann, wenn man auch *tatsächlich* „gemäß den mit höchstem Vorrang versehenen Grundsätzen des Rechten und der Gerechtigkeit handelt.“ (Rawls, 1975, S. 623). Dass es sich genau so und nicht anders verhält, ist eine Behauptung, die Rawls an dieser Stelle aus der letzten der „formalen Bedingungen für den Begriff des Rechten“ (Rawls, 1975, S. 152) abzuleiten beansprucht. Diese Bedingungen hatte er in § 23 von *Theory* als die Voraussetzungen dafür beschrieben, dass irgendein Grundsatz überhaupt unter den Begriff des Rechten subsumiert werden kann.[187] Die fünfte und letzte dieser Bedingungen ist diejenige der *Endgültigkeit*: Sie legt fest, dass eine bestimmte Anwendungsfrage der Gerechtigkeit als abschließend entschieden zu gelten hat, sobald einmal „das von ihm bestimmte praktische Denken zu einem Schluss gekommen ist.“ (Rawls, 1975, S. 158).

Rawls scheint der Ansicht zu sein, dass gerade diese Endgültigkeit der im Urzustand zu wählenden Grundsätze dazu führt, dass „der Wunsch, ihnen gemäß zu handeln, nur in dem Maße erfüllt [ist], wie er selbst maßgebend gegenüber anderen Wünschen ist.“ (Rawls, 1975, S. 623; vgl. Weithman, 2010, S. 204, S. 208–211). Alles andere, so könnte man vielleicht sagen, käme letztlich dem Versuch gleich, in eine völlige Neuverhandlung dieser Grundsätze einzutreten. Dies aber ist genau der Weg, der schon von den Konstruktionsbedingungen des Urzustands her explizit versperrt ist – und zwar darum, weil das Auftreten eines solchen Wunsches ja von Anfang an als eine Möglichkeit betrachtet wurde, die es für die Parteien bei der Entscheidung für oder gegen bestimmte Grundsätze gerade zu unterbinden galt (vgl. Rawls, 1975, S. 157f., S. 168f.).

Ich muss aber gestehen, dass mir diese Inferenz nicht richtig einleuchten will. Ich vermute, dass Rawls darauf hinaus will, der Gerechtigkeitssinn selbst – verstanden als die Absicht, an der Errichtung und Erhaltung gerechter Verhältnisse mitzuwirken – sei etwas, um dessen Befriedigung willen schlechthin keine Kompromisse eingegangen werden können: denn er besteht ja schließlich, wie er erklärt, gerade in dem „Wunsch, sich *vor allem anderen* in einer bestimmten Weise zu verhalten“, und ist somit „ein Streben, das seinen eigenen Vorrang in sich einbegreift.“ (Rawls, 1975, S. 623; Herv. M. R.). Wenn man sich aber daran erinnert, dass Rawls wenige Seiten zuvor – im Rekurs auf die kantische Deutung der *Gerechtigkeit als Fairness* – noch eine „praktische Identität“ zwischen dem „Wunsch, gerecht zu handeln“, und dem „Wunsch, seine Natur als freies moralisches Subjekt auszudrücken“ (Rawls, 1975, S. 620), nahegelegt hatte,

[187] Die ersten vier dieser genannten Bedingungen sind jene der Allgemeinheit, der Universalität, der Öffentlichkeit und der Anordnung konkurrierender Ansprüche (vgl. Rawls, 1975, S. 154–157). Die einzelnen Bedingungen stehen teilweise in einem wechselseitigen Begründungszusammenhang: so ist etwa die Bedingung der Allgemeinheit laut Rawls „zum Teil deshalb so natürlich, weil erste Grundsätze *für alle Zeiten* als Grundgesetz einer wohlgeordneten Gesellschaft dienen können müssen.“ (Rawls, 1975, S. 154; Herv. M. R.).

und darüber hinaus die etwas dunkel bleibende Folgerung von der Endgültigkeit des im Urzustand Beschlossenen hin zu dem notwendigen Vorrang des Gerechtigkeitssinnes wenigstens um der Argumentation willen einmal als gültig hinnimmt – wenn man all dies einmal in Rechnung stellt, dann erscheint seine Konklusion zuletzt vielleicht doch nicht mehr so verwegen:

> Um also unsere Natur zu verwirklichen, haben wir keine andere Möglichkeit als den Plan, unseren Gerechtigkeitssinn als maßgebend für alle unsere Ziele zu bewahren. […] Es ist nicht möglich, seine Natur zu verwirklichen, indem man einem Plan folgt, der den Gerechtigkeitssinn nur als ein Bedürfnis unter anderen sieht, das gegen diese abgewogen werden muss. (Rawls, 1975, S. 623; Herv. M. R.)

Ich nehme an, dass die Validität dieser Schlussfolgerung mit der oben angeführten Prämisse steht und fällt, dass gerade die Endgültigkeit der im Urzustand beschlossenen Grundsätze es auch nahelegt, den Gerechtigkeitssinn als einen notwendig regulativen Wunsch zu behandeln: das heißt als einen Wunsch, dessen Befriedigung schlechthin keine Kompromisse zulässt. Ich vermute zudem, dass gerade diese Beschreibung des Gerechtigkeitssinnes im Letzten nicht auf argumentativem Wege nachgewiesen werden kann. Sie scheint mir vielmehr so etwas wie eine innere Haltung zum Ausdruck zu bringen, die sich einer philosophischen Letztbegründung wesentlich entzieht und sich allenfalls in ihrem eigenen Vollzug selbst beglaubigen kann. Freilich lässt sich aber auch fragen – was sollte denn sonst der tiefere Sinn einer beliebigen Moralvorstellung sein, wenn nicht der für sie geradezu konstitutive Appell, ihr im eigenen Tun und Lassen auch Folge zu leisten?[188]

Rawls selbst wird später – in den auf *A Theory of Justice* folgenden Schriften der 1980er Jahre sowie in seinem zweiten Hauptwerk *Political Liberalism* – zu der Einsicht gelangen, dass beide der hier angedeuteten Möglichkeiten (die Affirmation eines in dieser Weise beschriebenen Gerechtigkeitssinnes oder seine Ablehnung) jeweils für sich eine ‚umfassende Lehre' voraussetzen, die auch unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft schlechterdings nicht als hinreichend konsensfähig angenommen werden kann (vgl. unten Abschnitte III.2.2 und III.2.4). Wie dem auch sei, er ist mit diesen Überlegungen seinem eigenen Anspruch nach schließlich „am Ende einer ziemlich umfangreichen Diskussion der Stabilität […] angekommen." (Rawls, 1975, S. 626).[189] Er meint dabei gezeigt zu haben, dass sämtliche der hier angeführten Neigun-

[188] G. A. Cohen vertritt demgegenüber die Auffassung, dass es in der politischen Philosophie nicht darum gehe, wie man handeln, sondern wie man denken solle: „[The] question for political philosophy is not what we should do but what we should think, even when what we should think makes no practical difference." (Cohen, 2008, S. 268). Ich selbst habe mir zu dieser Frage noch keine abschließende Meinung gebildet.

[189] Das stimmt nicht *ganz*, denn er stellt zuvor noch einige Überlegungen darüber an, wie in einer wohlgeordneten Gesellschaft mit Menschen umzugehen sei, für die trotz aller Argumente in diese Richtung „die Bejahung ihres Gerechtigkeitssinnes kein Gut ist." (Rawls, 1975, S. 623). Ich halte es aber für verzichtbar, diese Diskussion eben-

gen und Ziele, die er dem einzelnen Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft im Rahmen einer schwachen Konzeption des Guten zuschreibt, zugleich auch als ebenso viele „Beschreibungen" des ihr zugehörigen Gerechtigkeitssinnes aufgefasst werden können (Rawls, 1975, S. 617).

Dass diese zuletzt auch *maßgeblich* dafür sein sollen, dass das Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft sich auch de facto für die Aufrechterhaltung seines Gerechtigkeitssinnes entscheiden wird – und eine solche Gesellschaft mithin „so stabil [ist], wie man nur hoffen kann" (Rawls, 1975, S. 437) –, dafür sprechen aus Rawls' Sicht, wie gezeigt, vor allem der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze selbst, die Analogie mit den Risiken der Liebe, sowie zuletzt der unteilbare Charakter des Wunsches, die eigene Natur als ein freies und gleiches Vernunftwesen auszudrücken. Weil all diese Gründe zudem bei der *Gerechtigkeit als Fairness* wesentlich stärker ins Gewicht fallen, als sie dies bei der Anwendung auf das utilitaristische Nutzenprinzip tun würden, ist die Stabilität einer in ihrem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft auch im direkten Vergleich überlegen – und somit schließlich auch die Konzeption als Ganze. Jedes ihrer Mitglieder weiß, dass es den anderen vertrauen kann, weil die Gründe für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes öffentlich sind[190], von allen ersichtlich anerkannt werden und sich derart in ihre rationalen Lebenspläne einfügen, dass der Wunsch nach gerechtem Handeln nicht nur einer unter vielen bleibt, sondern gegenüber allen anderen auch maßgeblich sein muss. Damit sind sowohl die aus dem „Eigennutz" sowie die aus dem „Misstrauen gegenüber den anderen" entstehenden Tendenzen zur Ungerechtigkeit weitgehend eingeebnet, und das Stabilitätsproblem ist – zumindest bis auf Weiteres – gelöst (Rawls, 1975, S. 371).

falls noch in all ihren Details aufzuarbeiten, zumal ich ihr Ergebnis wenigstens zum Teil bereits angeführt habe: Sie haben Rawls zufolge „mit ihrer Natur Pech gehabt." (Rawls, 1975, S. 625; vgl. unten Teilabschnitt III.2.3.3).

[190] „Natürlich sind", wie Rawls ergänzt, „unter normalen Bedingungen das allgemeine Wissen und Vertrauen immer unvollständig." (Rawls, 1975, S. 625). Um das in der vorigen Fußnote Gesagte daher noch etwas abzurunden: Auch in einer gerechten Gesellschaft sind noch „bestimmte Zwangsmaßnahmen zur Sicherung der Konformität zuzulassen"; und zwar genau in dem niedrigen Maße, wie das öffentliche Wissen um den Gerechtigkeitssinn der Mitmenschen defizitär ist und nur soweit es jeweils erforderlich ist, um „das Vertrauen der Bürger zueinander zu gewährleisten" – oder es zurückzugewinnen (Rawls, 1975, S. 626).

3.5 Fazit: Ein vernünftiger Glaube als das vorläufige Ende der Ungewissheit?

Damit ist der schwierigste und wohl auch voraussetzungsreichste Teil dieser Arbeit – die Darstellung der ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus – abgeschlossen. Zum Ende dieses Untersuchungsteils möchte ich allerdings darauf verzichten, den Gang der hier rekonstruierten Argumentation nochmals im Einzelnen nachzuzeichnen. Stattdessen will ich nun zu der Frage zurückkehren, die die vorstehenden Ausführungen in ihrer Gesamtheit motiviert: Welche begrifflich-konzeptionellen Ressourcen stellt das politische Denken von John Rawls in *A Theory of Justice* zur Verfügung, um zu zeigen, dass ein demokratisch verfasstes Gemeinwesen auch ohne die Anwendung von repressiver Zwangsgewalt dauerhaft bestehen kann?

Wie sich hier in wenigen Strichen gezeigt hat, thematisiert Rawls die Frage nach der Stabilität einer solchen Ordnung anhand der mannigfachen Bedingungen, aufgrund derer eine nach seinen Grundsätzen wohlgeordnete Gesellschaft unter ihren Mitgliedern den dauerhaften Wunsch wecken und nähren kann, das Ihre zur Bewahrung ihrer gerechten Institutionen und Praktiken beizutragen. Er ist entschieden der Auffassung, dass seine eigene Konzeption all diese Bedingungen in weitaus höherem Maße erfüllt, als dies für ihren wichtigsten Konkurrenten gesagt werden kann; und er sieht in diesem Umstand einen gewichtigen, wenn nicht sogar den ausschlaggebenden Grund dafür, dass sie – richtig verstanden – auch eine adäquate Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes, ja vielleicht unserer praktischen Vernunft überhaupt verkörpert. Dass seine Theorie dabei, wie heute gelegentlich immer noch behauptet wird, in unangemessener Weise individualistisch sei, muss aus dieser Perspektive wie ein absonderlicher Vorwurf erscheinen (vgl. unten Abschnitt III.2.4). Denn es hat sich, wie ich meine, im Verlauf dieser Ausführungen gezeigt, dass die soziale Natur des Menschen und die Inhalte einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption gerade in Rawls' Argumentation für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft in einer Weise ineinandergreifen, die eine solche Kritik nach meinem Dafürhalten als weitgehend fehlgeleitet erscheinen lässt.

Damit ist zugleich auch wieder die Frage nach dem systematischen Charakter und der inneren Einheit des rawlsschen Stabilitätsdenkens aufgeworfen. Was bedeutet es aus dieser Sicht für die Bestandsvoraussetzungen eines demokratischen Verfassungsstaats, dass Rawls die Möglichkeit der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft unter dem Vorzeichen eines ganzen Arsenals an „Kennzeichnungen" dessen diskutiert, „wonach der Gerechtigkeitssinn strebt" (Rawls, 1975, S. 617f.)? Und was heißt es im Kontext der Stabilitätsfrage, dass sich auch die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption für Rawls zuerst aus der „gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen" ergibt, und mithin aus der Einsicht, dass „sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammen-

fügt“ (Rawls, 1975, S. 39; vgl. S. 628)? Anders gefragt: Worin besteht eigentlich und wohin führt die Vorgeschichte des politischen Liberalismus?

Was sich dazu meines Erachtens sagen lässt, ist dies: Für den Rawls von *Theory* muss eine demokratische Ordnung, die dauerhaft Bestand haben soll, in den sie regulierenden Prinzipien nicht nur eine rational zustimmungsfähige Gerechtigkeitskonzeption in einer Weise zum Ausdruck bringen, die der Vernunft bei gebührender Überlegung klar und einsichtig werden kann. Es reicht auch nicht aus, dass sie zu diesem Zweck etwa die Selbstachtung des Einzelnen dadurch bestärkt, dass sie sich durch ihre Zuträglichkeit für Ideale wie das der Liebe, der Freundschaft und der gemeinschaftlichen Selbstverwirklichung mit seiner Vorstellung eines guten Lebens und der Verwirklichung seiner eigenen Natur in Einklang bringen lässt. Vielmehr muss sie, so lässt sich resümieren, *alles dies* in einer Weise tun, die – zumindest bei näherem Hinsehen – gerade die wechselseitige Verwiesenheit und Gleichursprünglichkeit dieser Bedingungen sichtbar werden lässt. Die Idee des Urzustandes – stets verstanden als ein „Darstellungsmittel […] zum Zwecke der öffentlichen Klärung und der Selbstverständigung“ – ist dabei nach Rawls diejenige, in der sämtliche dieser Anforderungen wie in einem Brennglas gebündelt sind[191], und mit der daher auch die Mammutaufgabe einer solchen Explikation am besten zu bewältigen sein wird: „Wir brauchen“, wie er erklärt, „*eine Vorstellung, die uns unser Ziel aus der Ferne sehen lässt*; das soll für uns die intuitive Vorstellung vom Urzustand leisten.“ (Rawls, 2003, S. 42, 1975, S. 39; vgl. S. 560, S. 637, 1998, S. 94; Herv. M. R.).[192]

Eine letzte Bemerkung. Zum Ende dieses Untersuchungsteils könnte es vielleicht so scheinen, als wäre die hier vorgetragene Rekonstruktion der rawlsschen Stabilitätskonzeption ungebührlich abstrakt und hätte in ihrer ganzen weltfremden Theorielastigkeit keinen wirklichen ‚Sitz im Leben‘. Ich möchte jedoch ausdrücklich daran erinnern, dass der gewaltige argumentative Aufwand, den Rawls vor allem im dritten Teil von *Theory* betreibt (und den ich hier wenigstens in seinen Grundzügen als Vorgeschichte des politischen Liberalismus nachgezeichnet habe), nur einem einzigen Zweck dient: nämlich dem, nachzuweisen, dass seine Gerechtigkeitstheorie im Ganzen und die ihr zugrundeliegende Idee der sozialen Kooperation „eine praktikable Vorstellung“ ist – oder mit anderen Worten, dass die Hoffnung auf eine dauerhaft legitime Ordnung, ja

[191] So schreibt Rawls über den Urzustand: „Es wird […] in einen Begriff die Gesamtheit der Bedingungen zusammengefasst, die man bei angemessener Überlegung für unser Verhalten gegeneinander als vernünftig anzuerkennen bereit ist […].“ (Rawls, 1975, S. 637).

[192] Die platonisierende Rede von dem Ziel, das es „aus der Ferne“ sichtbar zu machen gelte, entlehnt Rawls von Henri Poincaré: „Il nous faut une faculté *qui nous fasse voir le but de loin*, et cette faculté, c’est l’intuition.“ (Poincaré, 1909, S. 27; zit. nach Rawls, 1975, S. 39, Fn. 8; Herv. M. R.). Sie könnte auch als Epigraph über diesem Teil der Untersuchung stehen. In Teilabschnitt III.3.4.2 komme ich kurz auf die verschiedenen Visionsmetaphern zurück, von denen Rawls sehr gerne Gebrauch macht.

sogar auf eine bessere und gerechtere Welt keinesfalls *vergeblich* sein muss (Rawls, 1975, S. 629; vgl. S. 26). Wie schon bemerkt, sah Rawls in der Verteidigung eines „vernünftigen Glaubens“ an diese Möglichkeit zeitlebens eine der grundlegenden Aufgaben der politischen Philosophie (Rawls, 1998, S. 265; vgl. S. 182f.). Dass ihm dieser Nachweis gemäß seiner späteren Selbsteinschätzung in *A Theory of Justice* noch nicht gelungen ist, tut der Würde des Anliegens gewiss keinen Abbruch.

III Die Wende zum politischen Liberalismus: Zur Revision und Entfaltung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism*

1 Einige Grundzüge der Liberalismuskonzeption von 1993

1.1 Vorbemerkungen zur Textgestalt von *Political Liberalism*

John Rawls' zweites Hauptwerk, das erstmals 1993 erschienene Buch *Political Liberalism*, stellt an seine Interpretinnen und Interpreten keine geringeren Anforderungen als das monumentale Erstlingswerk von 1971. Aus acht bzw. in einer späteren Ausgabe aus neun „Vorlesungen"[193] und zwei Einleitungen bestehend, ist das Buch seinem inneren Zusammenhang nach sowie mit Blick auf sein übergeordnetes Anliegen keinesfalls unmittelbar zugänglich; und bei der ersten Lektüre mögen sich nicht wenige fragen, welchem Argumentationsziel die zum Teil repetitiv wirkenden, oftmals fast bekenntnishaft vorgetragenen Ausführungen an einer bestimmten Stelle jeweils dienen sollen. Freilich, dieser Eindruck täuscht – und wer sich der Mühe unterzieht, den Text trotz der unvermeidlich eintretenden Ermüdungserscheinungen mit einiger Gründlichkeit und Beharrlichkeit zu studieren, dem oder der offenbart sich allmählich ein gedankliches Panorama, das in seiner Weite und Tiefe dem berühmteren Vorläufer von 1971 in nichts nachsteht. Rawls selbst muss indes geahnt haben, dass die ursprüngliche Textfassung den Leser oder die Leserin etwas alleine und somit ratlos zurücklassen würde. In einer eigens für die amerikanische Taschenbuchausgabe von 1995 verfassten Einleitung hat er darum den Versuch unternommen, einen Schritt zurückzutreten und in gedrängter Form eine Gesamtschau dessen zu präsentieren, was er sich in dem Werk zu erreichen vorgenommen hatte. Bevor ich es jedoch auch selbst unternehme, zum Zweck der Hinführung einen skizzenhaften Überblick über die Themen und den Inhalt des Buchs im Ganzen zu vermitteln, seien zuerst einige Bemerkungen zu den Schwierigkeiten vorausgeschickt, denen sich ein solcher Integrationsversuch mit einiger Zwangsläufigkeit gegenübergestellt sieht.

Zunächst ist festzuhalten, dass – wie wohl bei jedem Klassiker der politischen Theorie – eine Stärke und zugleich eine Schwäche des Werkes darin besteht, dass es seiner eigenen Anlage nach eine Vielzahl an prima facie legitimen Deutungen erlaubt. Dies betrifft nicht nur die Lesart der einen oder anderen theorieinternen Verästelung im

[193] Vgl. zu dieser Gattungsbezeichnung die Anmerkungen in Abschnitt III.1.2.

Detail, sondern tatsächlich auch die philosophische Stoßrichtung und Absicht des Ganzen. So ist unter den Interpreten von *Political Liberalism* eine fundamentale Uneinigkeit darüber zu konstatieren, ob der Text des Buches im Verhältnis zu *Theory* von 1971 eine Abkehr, eine Modifikation, einen Kommentar, oder gar ein völlig neues Projekt zum Ausdruck bringen soll.[194] Rawls selbst ist an dieser Sachlage gewiss nicht ganz unschuldig (und die Frage ist wohl auch nicht abschließend zu beantworten), hat er sich doch über die Ausrichtung des Buches in einer Weise geäußert, die je nach Interesse und Neigung des jeweiligen Interpreten überaus divergierende Deutungen zulässt – ja diese geradezu zu verlangen scheint.[195]

Hier gilt es nun aber gleich zu betonen, dass es nicht die primäre Absicht der vorliegenden Untersuchung ist, in dieser Diskussionsfrage eine eigenständige Position zu beziehen oder in aller Ausführlichkeit dem intrikaten Verhältnis der beiden Hauptwerke zueinander nachzugehen. Da ich an den von Rawls entwickelten Stabilitätsargumenten um ihrer selbst willen – und als diskursive Ressourcen für die Verteidigung des demokratischen Verfassungsstaates – interessiert bin, werde ich mich im Folgenden nur so weit wie nötig mit den Details der im engeren Sinn philosophischen Frage befassen, in welchem Ausmaß genau das zweite Buch eine inhaltliche Abkehr von dem ersten darstellt. Gleichwohl werde ich aber geltend machen, dass es in *Political Liberalism* um die schrittweise und systematische Lösung eines scharf definierten, inhaltlich durchaus bestimmbaren Problems geht, dem praktisch sämtliche Ausführungen des Textes in der einen oder anderen Weise dienlich sein sollen.

Eine weitere Schwierigkeit bei dem Unternehmen, dem Text des Buches in einem ersten Zugriff irgendwie habhaft zu werden, liegt in dem Umstand, dass die Veröffentlichungsgeschichte des Werkes selbst mehrere Textgestalten hinterlassen hat, ohne dass ohne Weiteres klar wäre, welche Fassung nun als die letztgültig autoritative zu gelten hätte. Die im Jahr 1995 erschienene Taschenbuchausgabe enthält neben der bereits erwähnten zusätzlichen Einleitung als „Lecture IX" den geringfügig überarbeiteten Text der „Reply to Habermas", die im selben Jahr als Antwort auf Habermas' „Reconciliation

[194] Für eine Interpretation des Buches im Sinne einer inhaltlichen Abkehr sprechen sich etwa Cohen (2008), O'Neill (1997) und Okin (1993) aus. Als den Versuch, einen internen Fehler von *A Theory of Justice* zu beheben, wird das Buch von Barry (1995), Freeman (2007a), Hinsch (2015), Kersting (2008) und Pogge (1994) gelesen. Ein weitgehend neues Projekt stellt das Werk dagegen – mit Einschränkungen – aus Sicht von Hill (2000) und Dreben (2003) dar. Für weitere Literaturverweise zur „systematischen Eigenständigkeit" von *Political Liberalism* vgl. den konzisen Überblick von Hildt (2016, S. 54–57), der sich der letztgenannten Auffassung anschließt. Ich selbst werde in dieser Frage zu einem Urteil gelangen, das zu all diesen unterschiedlichen Lesarten etwas quer liegt und das – trotz der Fokussierung auf ein einigendes Hauptthema – die Vielfalt an Absichten ernst zu nehmen versucht, die Rawls mit *Political Liberalism* verfolgt hat. Ohne die Unterschiede zwischen den beiden Werken leugnen zu wollen, betone ich jedoch tendenziell eher die Kontinuität zwischen ihnen.

[195] Für diese Deutungsvielfalt sind meines Erachtens vor allem Rawls' Aussagen in der ersten Einleitung von *Political Liberalism* verantwortlich (vgl. Rawls, 1998, S. 10–14).

through the Public Use of Reason“ auch im *Journal of Philosophy 92* (3) erschienen war. Eine 2005 postum mit dem Zusatz „expanded edition“ erschienene Ausgabe enthält zusätzlich den Text des Aufsatzes „The Idea of Public Reason Revisited“ von 1997, welcher ebenso wie die Erwiderung auf Habermas – und die zweite Einleitung – zum Teil erhebliche Weiterentwicklungen gegenüber dem ursprünglichen Text von 1993 aufweist. In der deutschsprachigen Suhrkamp-Ausgabe *Politischer Liberalismus* fehlen diese Texte beide; ihre jeweilige Übersetzung ins Deutsche ist an anderer Stelle verfügbar (Rawls, 1997a, 2002). Verschärft wird dieses Bild noch dadurch, dass auch die einzelnen „Vorlesungen“ der Erstausgabe von *Political Liberalism* teilweise bereits vor ihrer Veröffentlichung in Buchform in anderer Weise zugänglich waren.[196] Welches Vorgehen empfiehlt sich also? Vor dem Hintergrund, dass sich Rawls‘ Auffassungen in wichtigen Details bis an kurz vor sein Lebensende weiterentwickelt haben und so jede einzelne Veröffentlichungsstufe letztlich nur eine Momentaufnahme seines Denkens darstellt[197], lässt sich ein gewisses Maß an Willkür im Textzugriff wohl kaum vermeiden. Aus Gründen der Einfachheit, aber auch im Interesse eines möglichst geordneten und kohärenten Vorgehens werde ich mich daher bei den folgenden Ausführungen auf diejenige Textgestalt konzentrieren, wie sie in der deutschen Übersetzung von 1998 vorliegt[198] – also mit der zweiten Einleitung aus der Taschenbuchausgabe, aber zunächst ohne die „Erwiderung auf Habermas“, die ich im Sinne einer strukturierteren Darstellung mit einigen anderen Schriften dem rawlsschen Spätwerk zurechnen möchte. Den Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (1997b) werde ich dagegen eher am Rande und auch nur sehr kurz zum Ende dieses Untersuchungsteils heranziehen.[199]

Da ich in diesem Teil der Arbeit zudem ausdrücklich an dem interessiert bin, was Rawls – in Abgrenzung zu der teilweise umfassenden Lehre, wie sie in *A Theory of Justice* enthalten ist – als seine ‚politische Konzeption‘ bezeichnet hat, erscheint es mir nur folgerichtig, diese auch in ihrer vollständigsten, das heißt in ihrer im höchsten Maße abgeschlossenen Artikulation in den Blick zu nehmen: und das heißt in der Form, wie

[196] Dies ist allerdings insofern weitgehend unproblematisch, als Rawls sich schon 1992 in der Einleitung zur ersten Auflage von *Political Liberalism* darauf festgelegt hat, dass die Vorlesungen I-XIII in ihrer dortigen Form „jetzt die gewünschte Einheit […] untereinander“ aufweisen würden (Rawls, 1998, S. 10). Dass diese Einheit zugleich auch „mit dem Geist und Inhalt von *A Theory of Justice*“ bestünde, wie er im gleichen Atemzug versichert, wirft schwerwiegende Interpretationsfragen auf, denen ich in der vorliegenden Untersuchung nur am Rande nachgehe.

[197] „My thoughts keep changing as time passes“, wie Rawls im Juli 1998 in einem Brief an Columbia University Press schreibt (abgedruckt in Rawls, 2005, S. 438).

[198] Mit dieser Entscheidung ist natürlich nicht gemeint, dass ich den englischen Text beiseitelassen würde – im Gegenteil. Die deutsche Übersetzung von Wilfried Hinsch ist trotz ihrer Verdienste an zahlreichen Stellen recht problematisch und teilweise auch lückenhaft (vgl. etwa die Übersetzungsfehler und Auslassungen in Rawls, 1998, S. 135, S. 160, S. 162, S. 164, S. 209, S. 212, S. 219, S. 259, S. 265, S. 315, S. 329; an der letztgenannten Stelle fehlt ein kompletter Absatz). Ich konsultiere daher immer beide Fassungen.

[199] Ich bestreite nicht, dass man auch sinnvoll anders vorgehen könnte. Wohl aber widerspreche ich der Vorstellung, dass irgendeine der möglichen Herangehensweisen an den Textbestand gänzlich frei von Willkür wäre.

sie im Ganzen in Rawls‘ zweitem großen Hauptwerk vorliegt. Die der Veröffentlichung von *Political Liberalism* unmittelbar vorausgehenden Aufsätze werde ich im Folgenden nur an denjenigen Stellen heranziehen, wo dies der weiteren Illustration oder Erläuterung seines jeweiligen Anliegens zuträglich ist.

Eine dritte Schwierigkeit, auf die ich vorab noch hinweisen möchte, bezieht sich auf den Umstand, dass es mehr als 25 Jahre nach der Erstveröffentlichung von *Political Liberalism* äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich – und vielleicht auch gar nicht wünschenswert – geworden ist, vollkommen unbefangen und unvoreingenommen an den Text, so wie er sich in seinen verschiedenen Gestalten präsentiert, heranzugehen. Wie schon das erste Buch, so hat auch das zweite Hauptwerk von Rawls einen derart unüberschaubaren Bestand an Sekundärliteratur hervorgebracht – teils in kritischer, teils in apologetischer Absicht –, dass auch eine bewusst textnah angelegte Interpretation heute nicht an dem vorbeikommt, was unzählige Andere bereits vorgedacht und vorgeschrieben haben.[200] Charakteristisch für die Auseinandersetzung mit Rawls ist dabei jedoch der Umstand, dass die geduldige Textarbeit oftmals gegenüber der inhaltlichen Diskussion und Kritik einzelner, isolierter Theoreme in den Hintergrund tritt. Mir scheint, dass auch die Rezeptionsgeschichte des zweiten Buches von John Rawls oft stärker von den philosophischen Absichten seiner Interpreten geprägt ist als von dem Versuch, die Wege und Umwege seiner Argumentation einmal um ihrer selbst willen in größtmöglicher Klarheit und Texttreue herauszuarbeiten. Ich möchte demgegenüber auch in diesem Teil der Arbeit einen umgekehrten Ansatz verfolgen und meine eigenen Auffassungen zur Sache weitgehend zurückstellen. Im Vordergrund steht somit der Anspruch, Rawls‘ eigenes philosophisches Anliegen in der Stabilitätsfrage in den Blick zu nehmen und es innerhalb des von ihm selbst gesetzten Rahmens – wie es sich im Text selbst offenbart – zu würdigen.

[200] Im Deutschen sind hier vor allem die Sammelbände von Becker (2013), Höffe (2015a), Leschke und Pies (1995) sowie Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Hinsch (1997) zu erwähnen; hilfreiche Monografien sind Kersting (2006), Schaub (2009) und zuletzt Hildt (2016). Freyenhagen und Schaub (2010) sowie Schaub (2010) und sind mehr oder weniger einschlägige Zeitschriftenbeiträge in deutscher Sprache. Auf englisch ist der Literaturbestand zu *Political Liberalism* buchstäblich uferlos. Neben den entsprechenden Beiträgen in den Sammelbänden von Brooks und Freyenhagen (2005), Brooks und Nussbaum (2015), Davion und Wolf (2000), Freeman (2003a) sowie Mandle und Reidy (2014) sind hier die Monografien von Freeman (2007a) und Weithman (2010, 2016) besonders hervorzuheben. Besonders instruktive Einzelbeiträge und Rezensionen stammen von Ackerman (1994), Barry (1995), Bohman (1995), Copp (1996), Georgieva (2015), Nussbaum (2011), O’Neill (1997), Okin (1994), Sandel (1994), Scheffler (1994), Thrasher und Vallier (2015), Wenar (1995) und Young (1995) – um nur eine Auswahl zu nennen.

1.2 Aufbau, Titel und Grundthese des Buches

Wie bereits *A Theory of Justice*, so besteht auch Rawls' zweites Hauptwerk aus insgesamt drei „Teilen", denen zunächst nur eine, ab der Taschenbuchausgabe von 1995 auch eine zweite Einleitung vorangestellt ist. Die einzelnen Teile bestehen ihrerseits aus jeweils zwei bzw. drei „Vorlesungen" (lectures) – eine Begriffswahl, die laut Rawls auf einen „gewissen Konversationsstil" (Rawls, 1998, S. 9) hindeuten und zudem darin erinnern soll, dass die einzelnen Teile des Werkes allesamt aus ebensolchen hervorgegangen sind. Dieser Umstand sollte jedoch keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass es sich durchweg um hochgradig nuancierte, überaus feingliedrig angelegte Texte handelt, deren Argumentation bis in die letzten Formulierungen hinein nach einer äußerst genauen, das heißt am exakten Wortlaut ausgerichteten Lektüre verlangt. Gleichwohl erscheint das Werk auch bei näherem Hinsehen nicht in dem gleichen Maße ‚aus einem Guss' geformt, wie es für seinen bis ins letzte Detail durchkomponierten Vorgänger charakteristisch ist. Vielmehr werden die tragenden Ideen relativ ungeordnet, ja dem Anschein nach beinahe willkürlich aneinandergereiht und in einem durchweg recht spröden und abstrakten Duktus präsentiert[201]; und es ist nicht zu erkennen, warum etwa die Reihenfolge der einzelnen Vorlesungen nicht ebenso gut eine andere hätte sein können.[202]

Es mag daher auch dieser zuweilen unbefriedigenden Form der äußeren Darstellung geschuldet sein, dass zumindest dem Text der einzelnen Vorlesungen selbst nicht ohne Weiteres zu entnehmen ist, welche Absichten Rawls mit dem Buch im Ganzen nun eigentlich verfolgt. In der Einleitung zur Taschenbuchausgabe weist er sogar selbst auf den Umstand hin, dass die Lektüre des Werks „dadurch erschwert wird, dass das philosophische Problem, um das es geht, […] nicht ausdrücklich genannt wird" – und er ergänzt im gleichen Atemzug, dass es „schwierig" sei, die „philosophische Frage zu identifizieren, die in *Political Liberalism* beantwortet werden soll" (Rawls, 1998, S. 34f.).[203] In der Tat finden sich in dem Buch eine ganze Reihe von teils neuen Ideen, Konzeptionen und Begriffen, deren verbindender Leitgedanke sich dem Leser oder der Leserin durchaus nicht auf Anhieb erschließt. Um nur einige der Bausteine zu nennen, die in dem Vorgängerwerk noch keine hervorgehobene Rolle gespielt hatten, seien beispiel-

[201] „Dafür entschuldige ich mich nicht", erklärt Rawls lakonisch zum Ende der zweiten Einleitung (Rawls, 1998, S. 64). Die scheinbare Ungeordnetheit in der Präsentation ist allerdings nicht mit einer Unordnung in der eigentlichen Gedankenführung zu verwechseln, wie im Folgenden noch deutlich werden soll.

[202] Elif Özmen hat auf einem Symposium zu *Political Liberalism* in Tübingen im Februar 2014 vorgeschlagen, die dritte Vorlesung – betitelt als „Politischer Konstruktivismus" – um der Klarheit willen als erstes zu studieren. Nach meiner eigenen Lesart sollte jedoch die achte Vorlesung an erster Stelle stehen.

[203] In *A Theory of Justice*, so fährt Rawls fort, „gibt es kein solches Hindernis." (Rawls, 1998, S. 34). Darin liegt der Kern meiner Begründung dafür, dass ich dem Inhalt und Anliegen von Rawls' erstem Hauptwerk – jenseits der Stabilitätsfrage – im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung deutlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt habe, als dies hier geschieht.

haft nur die Idee eines ‚übergreifenden Konsenses', des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs' und des ‚politischen Konstruktivismus' genannt; aber auch weniger geläufige Vorstellungen wie die bestimmter politischer ‚Werte' und ‚Tugenden' oder eine Unterscheidung zwischen ‚prinzipien-' und ‚konzeptionsabhängigen' Wünschen finden ihren Platz.

All diese und andere Theorieelemente werden von Rawls also in einer Weise eingeführt, die sie zunächst recht isoliert voneinander erscheinen lässt. Ich möchte aber in den folgenden Kapiteln vermitteln, dass nachgerade das Gegenteil dieses Eindrucks zutreffend ist bzw. Rawls' eigenem Anspruch gerecht wird: Auch in dem zweiten Hauptwerk, so will ich im Vorbeigehen aufzeigen, entwickelt er die für sein Anliegen kennzeichnenden Ideen in einer Art und Weise, die diese für sich genommen als jeweils unterbestimmt ausweist. Anders gesagt: Nur indem man nach und nach zu verstehen beginnt, wie die wichtigsten dieser Vorstellungen einander wechselseitig stützen und inhaltlich spezifizieren, lässt sich meines Erachtens nachvollziehen, worin die Pointe des gesamten Buches – und ihr Beitrag zur Selbstverständigung des demokratischen Verfassungsstaats – tatsächlich besteht.

Dies alles vorausgeschickt – worin liegt nun also, soweit ersichtlich, der philosophische Anspruch von *Political Liberalism*, und auf welchem Weg bemüht sich Rawls darum, diesen auch einzulösen? Ein erster Hinweis hierzu findet sich in der expliziten Abgrenzung vom Erkenntnisinteresse in *A Theory of Justice*, wie er sie in der ersten Einleitung von 1992 formuliert:

> Das Ziel von *A Theory of Justice* war – um weiter zu paraphrasieren – die traditionelle Lehre vom Gesellschaftsvertrag zu verallgemeinern und auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben. Ich wollte zeigen, dass diese Lehre von den näherliegenden Einwänden, die oft für entscheidend gehalten wurden, nicht widerlegt wurde. […] Die Ziele dieser Vorlesungen sind ganz andere. (Rawls, 1998, S. 11)

In Rawls' zweitem Buch geht es nach seinem Bekunden also zumindest nicht vorrangig um die Ausarbeitung und Absicherung einer inhaltlich gefassten Gerechtigkeitskonzeption – auch wenn es eine solche durchaus enthält und er an zahlreichen Wegmarken verschiedene Gründe zu ihren Gunsten geltend macht. Seine *Ziele* sind indes „ganz andere." (Rawls, 1998, S. 11).

Was ich hier und im Folgenden nahelegen und plausibel machen möchte, ist dass Rawls stattdessen auf eine sehr spezifische Weise daran interessiert ist, genau diejenige Auffassung zu artikulieren und auf ihre Möglichkeit hin zu befragen, die für sein Werk titelgebend ist: eben die des politischen Liberalismus. Mit diesen beiden Vokabeln – dem Ausdruck ‚Liberalismus' und dem ihn qualifizierenden Zusatz ‚politisch' (als Ab-

grenzung gegenüber anderen Liberalismen[204], auf die jene Einschränkung nicht zutrifft) – verbindet er nach meiner Lesart eine konkrete und im Wortsinne fundamentale „These" (Rawls, 1998, S. 261), deren inhaltliche Entfaltung und Begründung das einende Anliegen des ganzen Werkes darstellt.[205]

Wie aber lautet diese (doppelte) These? Es ist für Rawls' Präsentationsstil leider nicht untypisch, dass sich eine zumindest implizite Antwort auf diese Frage erst auf den letzten Seiten des Buches, genauer in einer unscheinbaren Randbemerkung im vorletzten Absatz der achten Vorlesung auffinden lässt. Dort heißt es:

> Von diesem Personenbegriff [wie er sich in der dargelegten Konzeption der Bürger als Freie und Gleiche zeigt; M. R.] kann gesagt werden, er sei (im Sinne der philosophischen Lehre) *liberal*, weil er die Befähigung zu sozialer Kooperation als *grundlegend* erachtet […]. (Rawls, 1998, S. 497; Herv. M. R.)

Es lohnt sich, für einen Moment die Herkunft und Tragweite dieser vordergründig vielleicht trivial erscheinenden Feststellung zu bedenken. Was Rawls hier geltend macht – und direkt im Anschluss in einer noch zu erörternden Weise weiter spezifiziert – ist, dass es für die philosophische Lehre des Liberalismus „grundlegend" (und man darf ergänzen: geradezu konstitutiv) sei, den Menschen[206] als *ein zur sozialen Kooperation fähiges Wesen* zu betrachten. Der Ausdruck „soziale Kooperation" bezeichnet dabei in einer ersten Annäherung all jene Formen der menschlichen Zusammenarbeit, die sich nicht ausschließlich durch die Einwirkung äußeren Zwanges oder eines stets nur vorübergehend akzeptierten Machtgleichgewichts zwischen den betreffenden Akteuren stabilisieren lassen, sondern – in aller Vorläufigkeit – durch ein freies Einverständnis in die Bedingungen, unter denen eine solche Kooperation mit guten Gründen als „fair" oder gerecht gelten darf.[207] Von einer nur durch die Befehle einer zentralen Autorität *koordinierten* „sozialen Betätigung" unterscheidet sich soziale Kooperation laut Rawls

[204] Der Frage, in welchem Ausmaß genau die in *Theory* artikulierte Auffassung eine solche nicht-politische Form des Liberalismus verkörpert, gehe ich in dieser Untersuchung nur am Rande nach (vgl. unten Abschnitt III.2.4).

[205] Rawls erwähnt an der hier zitierten Stelle zwar eine „These des politischen Liberalismus", teilt aber selbst nirgendwo ausdrücklich und eindeutig mit, wie diese lautet.

[206] Dass der in diesem Sinn gebrauchte Ausdruck ‚Person' bei Rawls im Übrigen auch nicht-menschliche Tiere oder gar höhere, übernatürliche Wesen bezeichnen könnte, halte ich nicht für plausibel: Ersteren fehlt wohl mindestens die hierfür vorauszusetzende Befähigung zu einer Konzeption des Guten; letztere werden ihren (für diese Zuschreibung ebenfalls unabdingbaren) Gerechtigkeitssinn – kantisch gesprochen – nicht bloß als eine zu verwirklichende Anlage, als Gegenstand einer Forderung, sondern eher als eine begrifflich notwendige Realität (oder scholastisch: als ‚actus purus') erleben. Ich lasse diese hochgradig spekulativen Fragen hier beiseite. Auch ist mit solchen Festlegungen natürlich nicht bestritten, dass auch Wesen, die nicht unter den in dieser Weise begrenzten Personenbegriff fallen, in einem unspezifischen Sinn zur sozialen Kooperation fähig sein könnten: Nicht jedes Tier ist, um die hobbessche Metapher zu bemühen, ein Wolf. Dass der Gattungsbegriff ‚Mensch' als Adressat und als Subjekt der rawlsschen Theoriebildung jedoch nicht etwa zu eng, sondern umgekehrt deutlich zu weit gefasst ist, wird noch deutlich werden, sobald ich auf den Zusatz ‚politisch' im Titel seines Buches eingehe.

[207] Dieses Verständnis dessen, was ‚soziale Kooperation' für Rawls bedeutet, wird in besonders eindrücklicher Weise dadurch unterstrichen, was sie gerade nicht ist bzw. wozu ihr Fehlen aus seiner Sicht mit Notwendigkeit führen würde: „Es gibt keine Alternative zu sozialer Kooperation außer widerwilliger und grollender Befolgung oder Widerstand und Bürgerkrieg." (Rawls, 1998, S. 418).

insofern, als sie nicht nur (wie diese) „durch öffentlich anerkannte Regeln wirksam organisiert und geleitet wird", sondern darüber hinaus auch stets und notwendig „zum gegenseitigen Vorteil" aller an ihr Beteiligten erfolgt – und zwar „nach Maßgabe einer geeigneten Vergleichsbasis", wie sie etwa in Bedingungen zum Ausdruck kommt, denen alle zustimmen können (Rawls, 1998, S. 416f.; vgl. unten Teilabschnitt III.2.3.1).[208]

Es ist nun bekanntlich eine Grundthese der politischen Theorie von Thomas Hobbes (1588-1679), dass eben dieses gerade nicht möglich sei bzw. dass umgekehrt *nur* ein den Menschen mit Gewalt aufgenötigter Zwangsmechanismus dazu in der Lage sei, ihr gemeinsames Zusammenleben auf Dauer von einem Kriegszustand gleichsam in einen Waffenstillstand hin zu überführen. Dass der Mensch somit seiner eigenen Natur nach, das heißt vermöge seiner moralisch-intellektuellen Ausstattung zu mehr schlichtweg nicht imstande sei – und es daher eines wie auch immer gefassten Leviathan bedürfe, um ihn zu friedlichem Verhalten zu zwingen und seine destruktiven Impulse zu bändigen –, ist somit exakt die Auffassung, welcher der Liberalismus (so wie Rawls diesen Begriff nach meiner Lesart verwendet[209]) systematisch zu widersprechen beansprucht.[210] Dieser Gegensatz ist, wie ich meine, fundamental.

Nun gibt es in der Geschichte des westlichen politischen Denkens fraglos verschiedene Formen, in denen diese Grundidee des Liberalismus artikuliert und entfaltet worden ist.[211] Rawls selbst nennt als einige der wirkmächtigsten Alternativen die Theorieentwürfe von Locke, Kant und Mill und zählt interessanterweise (weil entgegen einer verbreiteten Auffassung) auch die hegelsche Rechtsphilosophie unter dieses Etikett hinzu (vgl. Rawls, 2012, S. 426).[212] In der Gegenwart darf sicherlich *A Theory of Justice*

[208] Dies ist nur ein erster Hinweis auf das Reziprozitätskriterium – und damit auf die Vergleichsbasis, die Rawls zufolge in einer genuin *liberalen* Vorstellung von sozialer Kooperation zur Konkretisierung der Idee eines gegenseitigen Vorteils dient (vgl. unten Teilabschnitt III.2.3.1). Eine hierfür ungeeignete Vergleichsbasis wäre eine solche, die „im Sinne einer Verbesserung für jeden im Verhältnis zu seiner gegenwärtigen […] Situation" aufgefasst würde (Rawls, 1998, S. 122). Wie Rawls daher betont, sind „die Ideen der Reziprozität und des gegenseitigen Vorteils [im Orig.: ‚mutual advantage'] nicht identisch" (Rawls, 1998, S. 83). Aus diesem Grund ist eine Einschränkung dahingehend erforderlich, dass nur solche Bedingungen ein liberales Schema der sozialen Kooperation regulieren können, die „vernünftigerweise erwarten lassen, dass andere sie akzeptieren" (Rawls, 1998, S. 127).

[209] An einer Stelle, die das Gemeinte in sinnfälliger Weise verdeutlicht, schreibt Rawls: „Solange es Möglichkeiten der Überredung und zwangsweisen Durchsetzung gibt, wird eine Konzeption [für gewöhnlich; M. R.] als stabil betrachtet. Als eine *liberale* Konzeption ist Gerechtigkeit als Fairness mit Stabilität jedoch in einem anderen Sinne befasst." (Rawls, 1998, S. 229; Herv. M. R.). Entscheidend ist für den hiesigen Zusammenhang, dass es eben der spezifisch liberale Charakter der Konzeption ist, aufgrund dessen ihre Stabilität für Rawls weder auf rhetorische Überredung noch auf gewaltförmige Zwangsausübung à la Hobbes gegründet sein soll.

[210] Dies wird vielleicht am deutlichsten in einer kurzen und wenig zitierten Anmerkung, die sich in einer handschriftlichen Notiz von Rawls zu einer seiner Vorlesungen findet: „Hobbes und Butler – die beiden bedeutenden Quellen der neueren Moralphilosophie. *Hobbes wirft das Problem auf, [er] ist der Autor, der widerlegt werden muss*." (Rawls, 2012, S. 649; Herv. M. R.). Joseph Butler (1692-1752) habe auf die „durchaus furchterregende Möglichkeit", die in Hobbes' Gesellschaftsbild zum Ausdruck komme, eine „tiefgründige Antwort" gegeben (Rawls, 2012, S. 55, S. 649).

[211] Für einen Vergleich des rawlsschen Ansatzes mit einer nicht-westlichen Perspektive vgl. Cline, 2007, 2013.

[212] Rawls zufolge war es auch Hegel, der „richtig gesehen" hat, dass „der Pluralismus und gewiss nicht der Wille Luthers und Calvins […] die Religionsfreiheit ermöglichte." (Rawls, 1998, S. 21).

als eine der kraftvollsten Darlegungen der These von der menschlichen Kooperationsfähigkeit gelten (vgl. Rawls, 1975, S. 26, S. 537), und man könnte womöglich auch, wie Rawls andeutet, beispielsweise die Rechtstheorie von Jürgen Habermas (1992) zu der in diesem Sinne liberalen Tradition hinzuzählen (vgl. Rawls, 1997a, S. 199f.). Um jedoch zu verstehen, weshalb Rawls seinen eigenständigen und neuartigen Beitrag zu dieser Denkbewegung mit dem namensgebenden Zusatz ‚politisch' versieht, gilt es nachzuvollziehen, inwiefern diese Qualifizierung eine grundlegende Abkehr oder jedenfalls eine Abgrenzung gegenüber allen zuvor bekannten Formen des Liberalismus darstellt. Diesen ist nämlich, folgt man Rawls' eigener Darstellung, insgesamt gemeinsam, dass sie eine so genannte ‚umfassende Lehre' zum Ausdruck bringen – und somit den Menschen nicht etwa nur in einer spezifisch eingeschränkten Rolle (beispielsweise als ‚Bürgerin' oder ‚Bürger'), sondern in seinem ganzen Wesen, das heißt auf Grundlage seiner gesamten Identität als Person in Anspruch nehmen und zu ihrer eigenen Beglaubigung heranziehen (vgl. Rawls, 1998, S. 98–100).

Unter einer (sei es vollständig oder auch nur teilweise) ‚umfassenden' Lehre in diesem Sinne versteht Rawls eine Lehre, die „Konzeptionen darüber [einschließt], was im menschlichen Leben von Wert ist", und die dabei entweder alle oder jedenfalls viele „anerkannte[] Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfasst" (Rawls, 1998, S. 78f.).[213] Ein einschlägiges Beispiel für eine solche Lehre ist diejenige Kants, für die laut Rawls etwa gilt, dass in ihr das Ideal der Autonomie „eine regulative Rolle für das ganze Leben" (Rawls, 1998, S. 180) spielt – was sich vor allem „in einer bestimmten Lebensweise" und „in einer Form der kritischen Reflexion über unsere grundlegendsten Ziele und Ideale" ausdrückt (Rawls, 1998, S. 41). Ich werde zu verschiedenen Gelegenheiten nochmals auf diese Unterscheidung zurückkommen. Worauf es mir an dieser Stelle nur ankommt, ist hervorzuheben, dass es gerade dieser unbeschränkte Ausgriff auf die Lebensgestaltung im Ganzen ist, von dem sich ein als ‚politisch' qualifizierter Liberalismus in der rawlsschen Terminologie geradezu zu lösen beansprucht.

Ins Positive gewendet: Eine dergestalt ‚politische' Lehre oder Konzeption ist nach Rawls (1.) in ihrer Reichweite vorrangig auf die „Grundstruktur" einer Gesellschaft gerichtet – mithin auf ihre „politische[n], soziale[n] und wirtschaftliche[n] Institutionen und die Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen […] System sozialer Kooperation zusammenfügen"; sie wird (2.) als eine „freistehende Auffassung" vorgestellt und somit als eine, deren Rechtfertigung ausdrücklich nicht von irgendeiner

[213] Ob eine Lehre „vollständig" oder nur „teilweise" umfassend ist, bestimmt sich nach dem Ausmaß, in dem sie entweder „alle" oder nur „einige" nicht-politische Werte und Tugenden aufweist und diese in ein stimmiges System zusammenfügt (Rawls, 1998, S. 79). Der Übergang zwischen beidem ist sicherlich fließend.

spezifischen umfassenden Lehre abhängig ist; und sie wird (3.) „in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt […], die als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden." (Rawls, 1998, S. 76–79; vgl. S. 325). Ich führe all diese Merkmale hier – zunächst ohne jede weitere Kommentierung – nicht etwa deswegen an, um Rawls' Begründung für sie zu thematisieren oder um sie gar zu kritisieren; sondern es geht mir stattdessen nur darum zu vermitteln, welcher Art die spezifische Form des Liberalismus ist, den zu entfalten er sich in seinem Buch vorgenommen hat: Er ist politisch.

Zusammengefasst: Während der Ausdruck ‚Liberalismus' im Titel des Werkes also auf die These verweist, dass der Mensch – im Gegensatz etwa zur Auffassung von Hobbes und seinen Nachfolgern – zu sozialer Kooperation, mithin zu gemeinsamer und koordinierter Tätigkeit zum *gegenseitigen Vorteil* nach Maßgabe allseitig zustimmungsfähiger Bedingungen in der Lage sei, spezifiziert der Zusatz ‚politisch' diese These dahingehend, dass jene Fähigkeit dem Menschen kraft seiner Eigenschaft als *Bürger* einer demokratischen Gesellschaft zukomme, und also für seine Beteiligung an ihrem grundlegenden System von Institutionen und Praktiken gelte – und zwar insofern dieses in seiner Begründung von umfassenden Lehren unabhängig sei und in den Begriffen von aus der öffentlichen Kultur entnommenen Ideen beschrieben werden könne.

Mit all diesen Feststellungen, die hier noch reichlich unspezifisch erscheinen müssen, ist selbstverständlich noch nichts darüber ausgesagt, warum Rawls gerade dieses Projekt und kein anderes verfolgt[214]; und es steht bisher auch noch jegliche Begründung dafür aus, wie genau er den inneren Zusammenhang der bislang nur angeführten, aber nicht inhaltlich entwickelten Begriffe und Konzeptionen im weiteren Verlauf seiner Darstellung argumentativ entfaltet. Dies kann auch gar nicht anders sein: Die Rekonstruktion steht noch ganz am Anfang und muss Schritt für Schritt erfolgen. Wenn man sich jedoch vor Augen führt, dass Rawls die „grundlegende ordnungsstiftende Idee" der Gesellschaft als eines Systems der sozialen Kooperation (Rawls, 1998, S. 81) in der erklärten Absicht einführt, die liberale Auffassung „einen Schritt voranzubringen" und „zu stärken" (Rawls, 1998, S. 421, S. 496), dann erhellt so vielleicht auch, weshalb aus meiner Sicht nur von hier aus ein angemessener Zugang zu seinem zweiten Hauptwerk gefunden werden kann: Alles Weitere ist buchstäblich sekundär.

[214] Eine besonders eindrückliche, wohl auch vor den Erfahrungen seiner eigenen Biografie zu verstehende Antwort auf diese Frage gibt Rawls zum Ende der zweiten Einleitung in *Political Liberalism*: „Die Kriege dieses Jahrhunderts stellen uns angesichts ihrer extremen Gewaltsamkeit und zunehmenden Destruktivität, die in dem Wahnsinn des Bösen des Holocaust gipfelte, mit aller Schärfe vor die Frage, ob die politischen Beziehungen nur durch Macht und Gewalt geregelt werden können. Wäre eine einigermaßen gerechte Gesellschaft, *deren Macht ihren Zielen unterworfen ist*, *unmöglich* […], müsste man mit Kant fragen, welchen Wert es für menschliche Wesen hat, hier auf Erden zu leben." (Rawls, 1998, S. 63; Herv. M. R.). Damit ist auch noch einmal der normative Impuls für diese Arbeit aufgerufen, wie er eingangs kurz umrissen wurde.

1.3 Die Methode und das fundamentale Problem von *Political Liberalism*: Zum praktischen Ziel einer Überwindung des „toten Punktes“

Es ist nach dem bisher Gesagten also die grundlegende und strukturgebende Doppelthese des politischen Liberalismus, dass der Mensch vermöge seiner intellektuellen und moralischen Ausstattung – und es ließe sich ergänzen: als der, zu dem er im Verlauf seiner biologischen[215] und kulturellen[216] Evolution geworden ist – keineswegs nur zu autoritativ gesteuerter Handlungskoordination zum einseitigen Vorteil des Stärkeren in der Lage ist („win/lose“). Vielmehr ist er, so die vorläufige These, zumindest in seiner Rolle als Bürger – und somit als Mitglied einer demokratischen Gesellschaft und mit Blick auf ihr Institutionengefüge im Ganzen – durchaus dazu befähigt, sich an sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil Aller zu beteiligen („win/win“). Dabei ist freilich zu betonen, dass die beiden Ausdrücke „gegenseitig“ und „Vorteil“ zu ihrer weiteren Entfaltung jeweils auf ein bestimmtes Verständnis des Vernünftigen bzw. des Rationalen, und damit auf eine vollständig ausformulierte Konzeption der Gerechtigkeit angewiesen sind (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.3). Wie aber lässt sich diese ganze These überhaupt erhärten? Ist ihre Artikulation und Darlegung im Fortgang des Buches selbst schon der „Beweis“? Und unter welchen Bedingungen ließe sich eigentlich sinnvoll davon sprechen, dass Rawls bzw. der politische Liberalismus mit seiner These „recht hat“?

Die Anführungszeichen verraten bereits, dass hier nach meiner Lesart weder eine begriffslogische Analyse[217] noch eine wie auch immer zu erfassende Übereinstimmung mit den objektiven Tatsachen[218] zum Ziel führen dürfte. Wie Rawls selbst deutlich betont, kann die politische Philosophie „auf unsere wohlerwogenen Überzeugungen keinen größeren Zwang ausüben, als es die Grundsätze der Logik können.“ (Rawls, 1998, S. 117). Aber auch ein reiner Voluntarismus, dem die bloße Willkür des isolierten Einzelnen zur Bestätigung der These von der Kooperationsfähigkeit des Bürgers ausreichte, oder etwa ein Dezisionismus, für den die These ausschließlich im Vollzug einer vorsätz-

[215] Vgl. Rawls, 1975, S. 546f.; Gibbard, 1982. Rawls vertritt indes die Auffassung, dass die politische Philosophie ihren Inhalt „nicht [natur-]wissenschaftlich […], zum Beispiel in Begriffen der natürlichen Auslese“ zu erklären brauche (Rawls, 1998, S. 167; Ergänz. M. R.).

[216] Vgl. dazu besonders eindrucksvoll Bellah, 2011; Donald, 1993; Tomasello, 2016, 2019.

[217] In diesem Fall wäre die genannte These wohl „notwendig“, das heißt aus begrifflichen Gründen wahr; und diese Vorstellung erscheint im Fall der Rede von einer „Fähigkeit“, die ja eher auf ein bestimmtes Potential verweist, als ungereimt – zumal auch eine solche Beweisführung kaum ohne axiomatische Setzungen im Sinne empirisch zu unterstellender Prämissen auskommen dürfte.

[218] In diesem Fall wäre die Frage zu beantworten, wie viele empirische Beispiele oder Gegenbeispiele ausreichen würden, um uns von der Wahrheit der einen oder der anderen These zu überzeugen – zumal ja auch unsere eigene Einstellung und unser Vorurteil bei der Beantwortung der Frage, ob in einem gegebenen Fall tatsächlich soziale Kooperation vorliegt oder versteckterweise nicht doch subtile und womöglich illegitime Zwangs- oder Machtausübung zu konstatieren ist, sicherlich eine nicht unwesentliche Rolle spielen wird (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 4; zu dieser Thematik jetzt grundlegend Brandom, 2019, S. 547–554, S. 569–579). Dass Rawls die These des politischen Liberalismus ihrer Reichweite nach auf eine freistehend artikulierbare ‚Grundstruktur‘ und die mit ihr verbundenen Praktiken einschränkt, macht die Sache zudem nicht unbedingt einfacher.

lichen Entscheidung beglaubigt werden könnte, muss für das reflexive Denken letztlich unbefriedigend erscheinen. Wozu die menschliche Natur – oder zumindest ein Teil von ihr – fähig ist, das kann und darf jedenfalls im Stadium der Theoriebildung nicht bloß von etwas derart Fragilem und Subjektivem wie dem individuellen Wollen oder dem eigenen Entschluss abhängen.[219] Die Frage muss anders beantwortet werden.

Es bleibt daher aus Sicht des Philosophen nur ein einziger, in seiner Schlichtheit geradezu irritierender Ausweg, um seine Grundthese (bzw. die des politischen Liberalismus) möglichst glaubhaft zu bekräftigen: Wir müssen, wie Rawls erklärt, „unsere Vernunft benutzen, um sie selbst zu beschreiben“ (Rawls, 1998, S. 177). Dies aber kann für ihn zunächst nichts anderes bedeuten, als dass er und wir gemeinsam[220] „durch Nachdenken“ (Rawls, 1998, S. 177) den ernsthaften Versuch unternehmen, unsere nur vorläufigen Intuitionen und unsere wohlüberlegten Urteile – wie sie kulturhistorisch[221] gewachsen, gesellschaftlich vermittelt und im Denken und Fühlen eines jeden Einzelnen angelegt sind – in ein hinreichend vollständiges und kohärentes System zu bringen; oder aber indem wir uns alternativ darum bemühen, einen solchen Integrationsversuch als Lernende und Lesende wenigstens nachzuvollziehen (vgl. Rawls, 1998, S. 72f.). Welche Sichtweise auf den Menschen bzw. den Bürger also einen begründeteren Anspruch auf Loyalität hat, bemisst sich mithin zunächst einmal daran, welche am ehesten in der Lage ist, unsere eigenen Urteile so zu ordnen, dass das resultierende Gesamtbild in einer schlüssigen Weise möglichst vieles von dem, was wir nach gebührender Überlegung für wahr oder vernünftig halten, auf allen Abstraktionsniveaus abdeckt – und zwar derart, dass sich diese einzelnen Elemente in ihrer Überzeugungskraft wechselseitig stützen und ergänzen (vgl. Rawls, 1994, S. 85).[222] Dieser Schritt steht ganz am Anfang.

---

[219] Mir ist bewusst, dass ich Rawls‘ Auffassungen in diesem Absatz in einer Weise paraphrasiere, die über das von ihm ausdrücklich Gesagte teilweise hinausgeht. In der Gesamtschau seiner Ausführungen halte ich die hier vorgenommenen Zuschreibungen aber dennoch für gerechtfertigt, auch wenn ich sie in diesem Fall nicht durch einschlägige Zitate zu belegen imstande bin und einige Differenzierungen an dieser Stelle zudem noch außer Acht bleiben.

[220] Dies ist durchaus wörtlich zu verstehen, denn Rawls wendet sich in diesem Zusammenhang nicht zufällig direkt an seine Leser: „Der dritte [zu berücksichtigende] Standpunkt – *Ihrer und meiner* – ist der Standpunkt, von dem aus die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness, und in der Tat jede andere politische Konzeption, beurteilt werden muss.“ (Rawls, 1998, S. 97; Herv. M. R.). Ich vertiefe diesen Punkt in Teilabschnitt IV.2.3.1.

[221] Dass der Liberalismus innerhalb seiner eigenen Begriffe kein Gespür dafür habe bzw. systematisch blind dafür sei, eine eigene Geschichte zu haben und sich einer solchen zu verdanken, ist ein häufig geäußerter Vorwurf (vgl. MacIntyre, 1988; Taylor, 1989), den eine genaue Lektüre der Schriften von Rawls – insbesondere seiner Vorlesungen – nachhaltig zu entkräften vermag.

[222] Es ist unschwer zu erkennen, dass hier die Methode des sogenannten ‚Überlegungsgleichgewichts‘ angesprochen ist (vgl. Rawls, 1975, S. 34–39, S. 68–71, S. 628, 1997a, S. 253, Fn. 16, 1998, S. 72f.; zum weiteren Kontext Daniels, 1979, 1996, 2018). Ich möchte den damit aufgeworfenen Problemen an dieser Stelle nicht nachgehen, da meine Ausführungen hier durchweg nur propädeutischen Charakter haben und der Hinführung auf die Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* dienen sollen. Den aus meiner Sicht zentralen Gedanken hat Rawls jedoch schon in *A Theory of Justice* in großer Klarheit formuliert: Die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption ergibt sich im Stadium der Theoriebildung zunächst einmal „aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, dass sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt.“ (Rawls, 1975, S. 39). Für eine Theorie des Bürgers als kooperationsfähiges Wesen gilt mutatis mutandis das gleiche.

Vor diesem Hintergrund erhebt sich jedoch weiterhin die Frage, welche Zwischenschritte für Rawls erforderlich sind und welche Teilziele eingelöst werden müssen, um im Hinblick auf die genannte Ausgangsthese so etwas wie Widerspruchsfreiheit in die Gesamtheit unserer wohlüberlegten Urteile zu bringen. Es ist mir an dieser Stelle der Darstellung immer noch darum zu tun, in einem ersten Schritt eine möglichst exakte Vorstellung davon zu gewinnen bzw. zu vermitteln, was er auf den – in der deutschen Übersetzung – knapp 500 Seiten von *Political Liberalism* eigentlich darbietet und worin der innere Zusammenhang all seiner Ausführungen besteht. Erst wenn diese Vorbereitung geleistet ist, wird es überhaupt möglich sein, den theorieinternen Kontext, innerhalb dessen sich das Stabilitätsproblem für den späteren Rawls stellt, angemessen in den Blick zu nehmen.

In diesem Zusammenhang habe ich eingangs dieses Kapitels – zunächst noch ohne weitere Begründung – die Behauptung aufgestellt, dass Rawls in seinem zweiten Hauptwerk mit der schrittweisen „Lösung" eines klar definierbaren „Problems" beschäftigt sei. Bevor ich im nächsten Abschnitt dieser Arbeit die verschiedenen Teilziele des Werks genauer rekonstruieren kann, gilt es daher, auf diese Behauptung zurückzukommen und den ersten Versuch einer positiven Sinngebung zu unternehmen. Dabei gibt es gewiss mehrere Wege, auf denen sich unter Einhaltung der gebotenen Texttreue nachzeichnen lässt, wie genau Rawls die Bedeutung seines Anliegens begründet und dieses inhaltlich weiter aufschlüsselt.[223] Eine Deutung, die mir mit Blick auf das bisher Gesagte selbst besonders naheliegend erscheint und auf die ich mich hier im Weiteren festlegen möchte, besagt jedoch, dass Rawls im Laufe der Zeit einzusehen begann, dass es ihm in *A Theory of Justice* noch nicht gelungen war, die fundamentale „Doppelthese" des politischen Liberalismus, wie ich sie hier auch genannt habe, ausreichend zu rechtfertigen bzw. zu erhärten.[224]

Aus Gründen, deren Diskussion ich hier bis auf Weiteres zurückstelle[225], erreicht die Form koordinierter menschlicher Tätigkeit, wie sie speziell für die in *Theory* skizzierte wohlgeordnete Gesellschaft charakteristisch wäre, für Rawls nicht das erwünschte Niveau von sozialer Kooperation in dem oben beschriebenen Sinne. Damit ist einerseits (und wiederum in aller Vorläufigkeit) ausgesagt, dass die Stabilität dieser Gesellschaft

[223] Für einschlägige Literaturangaben vgl. oben Abschnitt III.1.1, Fn. 194.

[224] Wie Rawls schreibt, war es vor allem die Lektüre eines Manuskripts von Samuel Scheffler, die ihn „im Herbst 1977" veranlasste, darüber „nachzudenken […], ob und wie weitgehend die in *A Theory of Justice* dargestellte Auffassung umgearbeitet werden müsse." (Rawls, 1998, S. 31). In dem später publizierten Aufsatz arbeitet Scheffler heraus, dass es nach Rawls' eigener Sichtweise „für eine Person nicht unnatürlich ist, keine kantische Person zu sein" (Scheffler, 1979, S. 400).

[225] Natürlich nicht, um sie geheim zu halten, sondern weil ich hier auf etwas anderes hinauswill. Eine Ursache für den so beschriebenen Sachverhalt besteht darin, dass es laut Rawls unter freien Institutionen aufgrund der so genannten ‚Bürden des Urteilens' mit Notwendigkeit zu einem Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren kommen wird (vgl. Rawls, 1998, S. 128–131; unten Abschnitt III.2.4).

notwendig auf unterdrückerischen und intoleranten, jedenfalls illiberalen Maßnahmen der Zwangsausübung, oder bestenfalls auf einem stets prekären *modus vivendi* beruhen würde; und andererseits, dass die zu ihrer Autorisierung in Anspruch genommenen Ideen zu ausgreifend, und das heißt: zu umfassend, und nicht etwa bloß ‚politisch' (in der von Rawls eingeführten Bedeutung dieses Ausdrucks) seien.[226]

Die in *A Theory of Justice* vorgestellte Konzeption krankt für Rawls also, in einem Wort, ganz wesentlich daran, entweder nicht *liberal* oder nicht in der richtigen Weise *politisch* zu sein – oder, schlimmer noch: beides. Dies ist, wie ich im nächsten Kapitel darlegen werde, gemeint, wenn Rawls in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism* bemerkt, die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* werde „im Text [des ersten Buches] als umfassende oder teilweise umfassende Lehre[] betrachtet" (Rawls, 1998, S. 12). Dieser Befund ist auch angesprochen, wenn Rawls an anderer Stelle ausführt, dass das Stabilitätsargument in *Theory* „auf einer Voraussetzung [beruht], die, wenn ihre Gerechtigkeitsgrundsätze verwirklicht worden sind, nicht erfüllt sein kann." (Rawls, 1998, S. 39). Worin aber besteht diese jetzt als „unrealistisch" (Rawls, 1998, S. 13) erkannte Voraussetzung? Man höre in diesem Zusammenhang noch einmal auf Rawls selbst:

> Es ist die Voraussetzung, dass die Bürger der wohlgeordneten Gesellschaft von Gerechtigkeit als Fairness [in ihrer in *A Theory of Justice* vorgestellten Form; M. R.] *dieselbe* umfassende Lehre vertreten, die Aspekte des Kantischen umfassenden Liberalismus aufweist, zu dem die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness gehören könnten. Aufgrund des Faktums eines vernünftigen Pluralismus wird diese umfassende Auffassung jedoch ebensowenig von Bürgern *im allgemeinen* vertreten wie irgendeine religiöse Lehre oder irgendeine Form des Utilitarismus. (Rawls, 1998, S. 39; Herv. M. R.)

Ich möchte mich auf den Standpunkt stellen, dass das so beschriebene Faktum eines „Pluralismus […] vernünftiger umfassender Lehren" für Rawls nur deshalb überhaupt ein „ernstes", ja ein für alles Weitere schlechthin fundamentales Problem darstellt, weil es inhärent dazu führt, dass die wohlgeordnete Gesellschaft aus *A Theory of Justice* – und zwar „ebensowenig […] wie irgendeine religiöse Lehre oder irgendeine Form des Utilitarismus" – nicht ohne äußeren Zwang, und mithin nicht ohne die Anwendung von „Intoleranz […] als eine Bedingung sozialer Ordnung und Stabilität" auskommen würde (Rawls, 1998, S. 12, S. 22, S. 39). Sie läge somit per definitionem noch unterhalb der Schwelle, ab der sie als zureichender Erweis für die These der menschlichen Kooperationsfähigkeit gelten dürfte (vgl. Rawls, 1998, S. 230f.). Darum, so möchte ich behaupten, geht es.

[226] Warum es sich so aus Rawls' Sicht so verhält, werde ich in Abschnitt III.2.4 in einigen Grundzügen herausarbeiten. Mir geht es an der Stelle zunächst nur um die Feststellung des Problems als solchen, und nicht um die Untersuchung seiner Genese.

Wenn dieses Grundproblem erst einmal verstanden ist, wird meines Erachtens auch allmählich sichtbar, wie die verschiedenen Teilabsichten von *Political Liberalism* – und ebenso die einzelnen Vorlesungen, die in mannigfaltiger Weise ihrer Bearbeitung gewidmet sind – untereinander zusammenhängen. Rawls spricht an verschiedenen Stellen des Buches von „Problemen", „Fragen" und „Zielen" – und man darf vermuten, dass er mit jedem dieser Ausdrücke etwas Eigenes im Sinn hat, wie sich gleich zeigen wird. Mit seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*, die er ausdrücklich als eine „Form" des politischen Liberalismus bezeichnet (vgl. Rawls, 1998, S. 27, S. 269, Fn. 3, S. 286, S. 298f., S. 304), verbindet er dabei jedoch zuallererst die durchweg praktische Absicht, einen so genannten „toten Punkt" innerhalb der Tradition des demokratischen Denkens zu überwinden (Rawls, 1998, S. 460; vgl. S. 416, S. 495, 1994, S. 83, S. 158).[227] Was ist damit gemeint?

Dieser tote Punkt, der sich wohlgemerkt ganz real „in unserer jüngeren politischen Geschichte" (Rawls, 1998, S. 495), und nicht etwa bloß im Elfenbeinturm der akademischen politischen Philosophie manifestiert haben soll, besteht laut Rawls „in der fehlenden Übereinstimmung darüber […], wie grundlegende Institutionen eingerichtet sein müssen, wenn sie der Freiheit und Gleichheit von *Personen* gerecht werden sollen." (Rawls, 1998, S. 495; Herv. M. R.). Diese Uneinigkeit mit sämtlichen verfügbaren Mitteln zu überwinden, stellt nach seinem Bekunden das „erste Ziel" (Rawls, 1998, S. 407) der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* dar.

Hier ist nun bloß daran zu erinnern, dass der Ausdruck „Person" für Rawls nichts anderes bezeichnet als ein Wesen, das „während seines gesamten Lebens [ein] normales und uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied" zu sein vermag (Rawls, 1998, S. 85) – die Begriffe der Person und der sozialen Kooperation bestimmen sich für ihn also wechselseitig. In der Tat ist es kaum von der Hand zu weisen und soll hier auch nicht weiter hinterfragt werden, dass diese beiden eng verknüpften Vorstellungen nicht nur in der philosophischen Reflexion, sondern auch im politischen Leben real existierender Demokratien seit anhin überaus kontrovers interpretiert und mit vielfältig strittigen Bedeutungskonnotationen aufgeladen worden sind. Was bedeutet dieser empirisch weitgehend akzeptierte Befund jedoch wiederum für die Methode seines neuerlichen Versuchs, dieses fehlende Einverständnis – diesen toten Punkt – zu überwinden? Rawls'

[227] Die hier vom Übersetzer Wilfried Hinsch gebrauchte Formulierung „demokratietheoretische[] Debatte" (Rawls, 1998, S. 460) für den Ausdruck „democratic tradition" im englischen Original halte ich für etwas unglücklich gewählt. Es gibt meines Erachtens keinerlei Anzeichen dafür, dass Rawls den kulturellen Ort einer solchen Tradition auf die tendenziell nur Eliten zugängliche Domäne der ‚Theorie' bzw. der Theoriebildung beschränken möchte. Der normative Sinn von Demokratie kann vielmehr, wie vieles andere auch, ebenso lebhaft auf den kulturevolutionär ‚niedriger' angesiedelten Stufen von Ritual und Narrativ ausgehandelt werden. Zum erweiterten Kontext dieser Anmerkung vgl. Bellah, 2011, S. 117–138.

Antwort auf diese Frage wirft ein bezeichnendes Licht darauf, mit welchem Anspruch und mit Rückgriff auf welche Quellen er den politischen Liberalismus voranbringen möchte:

> Philosophische Argumente alleine überzeugen höchstwahrscheinlich keine Seite […]. Aussichtsreicher scheint es, nach den Grundlagen einer Übereinkunft zu suchen, die in der öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft – und damit auch in den ihr zugrunde liegenden Vorstellungen der Person und der sozialen Kooperation – *implizit enthalten* sind. Gewiss sind diese dunkel, und es ist möglich, sie auf verschiedene Weisen zu konkretisieren. Das bleibt abzuwarten. (Rawls, 1998, S. 460; Herv. M. R.)

Über dieses kurze Zitat gäbe es sehr vieles zu sagen – etwa über Rawls' häufig übersehene Prägung durch die hegelsche Rechtsphilosophie[228], oder sein Bekenntnis zur Interpretationsbedürftigkeit von politischen Ideen[229] –, aber ich möchte hier nur darauf hinaus, dass er mit seinem Projekt offenkundig auch das Ziel verfolgt, einen Beitrag zur Aufklärung unseres eigenen Selbstverständnisses als Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft zu leisten. Dies ist gewiss kein unbescheidener Anspruch. Rawls würde sich nach seinem eigenen Bekunden indes damit zufriedengeben, unsere Uneinigkeit in dieser Hinsicht, wenn schon nicht *überwunden*, so doch „zumindest theoretisch geklärt" (Rawls, 1998, S. 495) zu haben. Selbst dies ist zweifellos kein geringes Unterfangen; aber genau hierin liegt nach meiner Lesart das begründet, was er in einer aussagekräftigen Wendung (und im Kontrast zu seinen im strengeren Sinne philosophischen Absichten) als „praktisches Ziel" (Rawls, 1998, S. 74) seiner Gerechtigkeitskonzeption deklariert. Diese soll sich, kurz gesagt, als eine solche präsentieren, die von echten Bürgern aus Fleisch und Blut, und nicht etwa nur auf dem Papier, „als Basis einer begründeten […] politischen Übereinkunft geteilt werden kann." (Rawls, 1998, S. 74). Sollte ihm dieses Vorhaben gelingen, dann wäre der beklagte tote Punkt in der Diskussion wohl in der Tat überwunden.

[228] Vgl. dazu etwa die Arbeiten von Schwarzenbach, 1991; Bercuson, 2014.

[229] In diese Richtung weist auch eine Äußerung, die in der deutschen Übersetzung von *Political Liberalism* fehlt: „[The] public political culture is bound to contain different fundamental ideas that can be developed in different ways." (Rawls, 2005, S. 227).

1.4 Weiterführende Probleme, Fragen und Zielsetzungen des Werks

Ich möchte an dieser Stelle erneut daran erinnern, dass die Ausführlichkeit dieser Vorüberlegungen deshalb schlechterdings unverzichtbar ist, weil – anders als noch in *A Theory of Justice* – letztlich das gesamte zweite Hauptwerk von Rawls, und nicht etwa bloß ein Teil davon, in einer zu erhellenden Weise mit dem Problem der Stabilität befasst ist.[230] Worum es dabei geht bzw. was Rawls in dem gesamten Buch eigentlich zu erreichen versucht, ist aber nicht evident. Ich habe darum in einem ersten Zugriff sowohl das fundamentale Ausgangsproblem und die Methode des Buches als auch das nicht-epistemische, praktische Ziel der in ihm enthaltenen Gerechtigkeitskonzeption in den Blick genommen. Im Folgenden gebe ich einen kurzen Gesamtüberblick über die weiterführenden Probleme, Fragen und Ziele des Werkes in der Form, wie sie sich für mich darstellen.

1.4.1 Das Problem des politischen Liberalismus

Von dem soeben schon genannten Praxisbezug aus ist es nur ein kleiner gedanklicher Schritt hin zu der ebenfalls innerweltlichen Zielgröße, auf die der politische Liberalismus – im Sinne der philosophischen Lehre, wie sie in dem gleichnamigen Buch enthalten ist – seiner inneren Logik nach gerichtet ist. An mehreren Stellen macht Rawls darauf aufmerksam, dass das „Problem“[231] des politischen Liberalismus[232] zuallererst darin besteht, für eine ganz spezifische Staats- und Gesellschaftsform eine gleichsam passende, oder besser: eine ihr *angemessene* Konzeption der politischen Gerechtigkeit auszuarbeiten – und zwar gezielt für eine „konstitutionelle Demokratie“ (Rawls, 1998, S. 15, S. 36f.; vgl. Cohen, 2003) oder, in einer ähnlichen Formulierung, für eine „demokratische Ordnung“ (Rawls, 1998, S. 64).[233]

Für diese Konzeption soll, ja muss gar um ihrer selbst willen gelten, dass sie, als ein Kriterium ihrer Angemessenheit, „von einer Pluralität vernünftiger Lehren“ (Rawls, 1998, S. 15) bejaht werden kann – allerdings anders als noch in *Theory* genuin „freiwillig“ bzw. „aus den richtigen Gründen“, um die oft zitierte Wendung zu gebrauchen

[230] Eine überblickshafte Darstellung zu den hier folgenden Ausführungen findet sich am Ende dieses Abschnitts.
[231] In der deutschen Übersetzung des Buchs wird der Ausdruck „problem [of political liberalism]“ mehrfach mit dem Wort „Aufgabe“ wiedergegeben (vgl. Rawls, 1998, S. 15, S. 37). Ich weiche hier von dieser Formulierung ab und übersetze „problem“ mit „Problem“.
[232] Nochmals: im Unterschied zum Problem von *Political Liberalism* – also dem Problem, dass *A Theory of Justice* am Erweis der menschlichen Fähigkeit zu stabiler sozialer Kooperation scheiterte (vgl. oben Abschnitt III.1.3).
[233] Rawls verwendet diese und ähnliche Ausdrücke nach seiner eigenen Auskunft und entgegen seiner sonstigen Gewohnheiten „synonym“ (Rawls, 1998, S. 76) – eine terminologische Offenheit, die ich mir nur damit erklären kann, dass wir nach seiner Auffassung intuitiv verstehen würden, was (oder wer) damit gemeint ist: es geht ihm um Staaten wie die USA, die Schweiz, Deutschland, Australien, Japan, usw. – und um das, was sie alle gemeinsam haben.

(Rawls, 1998, S. 36, S. 37).[234] Dass dieses breit gefasste Akzeptabilitätserfordernis eine passende Anforderung für eine jede Gerechtigkeitskonzeption darstellt, deren Adressaten – wie hier – die tatsächlich existierenden, modernen und demokratisch verfassten Gesellschaften sind, ergibt sich für Rawls nicht zuletzt daraus, dass die Vielfalt solcher Lehren „stets ein Merkmal der Kultur einer freien demokratischen Ordnung" (Rawls, 1998, S. 15) sein wird.[235] Dazu später mehr.

Es sei hier allerdings um der Klarheit willen daran erinnert, dass die Ausarbeitung einer solchen Konzeption für Rawls zwar das „Problem" des politischen Liberalismus darstellt, aber explizit und mit Nachdruck nicht dessen „Ziel" (vgl. Rawls, 1998, S. 11, S. 14). Unter einem ‚Problem' lässt sich hier, so denke ich, plausiblerweise eine bislang noch ungelöste Schwierigkeit verstehen, die es um eines oder mehrerer übergeordneter Ziele willen gleichsam aus dem Weg zu räumen gilt. Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

1.4.2 Philosophische und grundlegende Fragen

Wenn also somit die Ausarbeitung einer Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratische Gesellschaft, die von einer Vielzahl umfassender Lehren bejaht zu werden imstande sein soll, das „Problem" des politischen Liberalismus im Sinne der philosophischen Lehre darstellt, dann kann es auch kaum überraschen, wie denn nun die von Rawls explizit als „philosophisch[]" herausgestellte „Frage" lautet, die „in *Political Liberalism* beantwortet werden soll" (Rawls, 1998, S. 35). Ich zitiere hierzu etwas ausführlicher aus der zweiten Einleitung:

> Es ist schwierig, die philosophische Frage zu identifizieren, die in *Political Liberalism* beantwortet werden soll, weil diese Frage zu Beginn der 1. Vorlesung *nicht klar genug* erläutert wird. Dort frage ich: Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind? […] Bestünde das Problem darin, wie eine solche Gesellschaft aus den richtigen Gründen stabil sein kann […], warum sollten dann konträre umfassende liberale Lehren, wie die von Kant und Mill, ein Problem aufwerfen, wenn sie doch, wie wir annehmen wollen, aus welchen Gründen auch immer bereits eine gerechte konstitutionelle Ordnung bejahen? Tatsächlich scheint dieser Fall *unproblematisch* zu sein. Die Frage sollte deshalb *schärfer formuliert* werden: Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt? Entscheidend ist, dass nicht alle vernünftigen umfassenden Lehren *liberale* umfassende Lehren sind […]. (Rawls, 1998, S. 35; Herv. M. R.)

[234] Die Wendungen ‚freiwillig' und ‚aus den richtigen Gründen', die Rawls in diesem Zusammenhang an verschiedenen Stellen verwendet, sind ihrer Bedeutung nach koextensiv.
[235] Aber nicht nur: Neben dem Faktum eines solchen Pluralismus sprechen auch philosophische Gründe im engeren Sinne dafür, die gesuchte Konzeption in dieser Weise anzulegen (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1).

Zu diesem langen und oft herangezogenen Zitat einige Bemerkungen. Zunächst gilt es zu würdigen, dass und in welchem Sinne die hier angeführten oder angedeuteten Fragestellungen für Rawls genuin philosophischer, und nicht etwa politischer oder empirischer Natur sind. Wie er erklärt, betrachtet er sie schlicht deshalb als philosophisch, weil eine politische Gerechtigkeitskonzeption „eine normative und moralische Konzeption" ist – was nichts anderes meint, als dass sie sich nicht „in den Termini einer natürlichen Basis analysieren [lässt], etwa im Rahmen der Familie psychologischer und biologischer Begriffe" (Rawls, 1998, S. 37, S. 167).[236] Auch in dieser Hinsicht dachte Rawls also allem Anschein nach in *Theory* noch merklich umfassender (vgl. Rawls, 1975, S. 546f.).

Darüber hinaus zeigt sich, dass Rawls – teils implizit, teils explizit – hier insgesamt drei Formulierungen seiner philosophischen Frage anbietet, deren erste für ihn jedoch „nicht klar genug" ist, während die zweite „unproblematisch" (im Orig.: ‚an easy case') und erst die dritte „schärfer formuliert" ist (Rawls, 1998, S. 35). Für einen Vertreter der Lehren Kants oder Mills liegt demnach, wie Rawls meint, keinerlei Schwierigkeit darin, eine gerechte konstitutionelle Ordnung zu bejahen: Er oder sie ist bereits der Auffassung, so könnte man paraphrasieren, dass der Mensch zu sozialer Kooperation zum gerechten Vorteil für alle[237] in der Lage ist; und für eine solche Haltung und ihr gemäßes Handeln ist in diesem günstigen Fall kein Zwang erforderlich. Erst in der zugespitzten Variante der philosophischen Frage wird ihre ganze Tragweite erkennbar: Wie ist es möglich, so fragt Rawls, auch nicht-liberale Bürger von einer solchen Sichtweise, und mithin von der Akzeptabilität einer sie artikulierenden Gerechtigkeitskonzeption zu überzeugen – und zwar ohne jede Anwendung von Zwangsgewalt und dauerhaft über die Zeit hinweg?

Hier ist noch nicht der Ort, um Rawls' komplexe Antwort auf diese Frage zu diskutieren. Es wird aber schon in dieser vorläufigen Annäherung ersichtlich, dass sie ganz ohne Zweifel einigermaßen knifflig ist; und man ist vielleicht auch versucht zu meinen, dass ein positives Ergebnis schlechterdings nicht möglich sein kann, ja geradezu paradox wäre: Wie sollte eine liberale Konzeption schon die Zustimmung nicht-liberaler Bürger finden können? Das wird sich hier noch zeigen. Es dürfte aber jedenfalls

[236] Auch hier ist die Übersetzung von Wilfried Hinsch leider wieder etwas ungenau, wenn er den Ausdruck „questions" im Deutschen mit „Probleme[n]" übersetzt (Rawls, 1998, S. 37). Ich versuche an dieser Stelle deutlich zu machen, dass Rawls auch auf dieser terminologischen Ebene mit einem sehr hohen Grad an begrifflicher Präzision und Trennschärfe arbeitet. Dass es sich bei seiner Konzeption um ein Stück ‚Philosophie' handelt in dem Sinne, dass sich ihre grundlegenden Ideen nicht notwendig auf naturwissenschaftliche Begriffe reduzieren lassen, ist für Rawls übrigens nicht weiter dramatisch: „Es genügt, wenn wir dieses normative System erlernen können und es benutzen, um uns selbst in unserem moralischen und politischen Denken und Handeln zum Ausdruck zu bringen." (Rawls, 1998, S. 167).

[237] Diese Formulierung soll auf das Reziprozitätskriterium hindeuten (vgl. unten Teilabschnitt III.2.3.1).

kaum strittig sein, wie Rawls an anderer Stelle bemerkt, dass eine Antwort auf diese Frage „in die politische Philosophie hinein[führt]“ (Rawls, 1998, S. 117).

Mit dem Gesagten ist es jetzt möglich, den weiteren Fortgang in der thematischen Entfaltung des Buches in Augenschein zu nehmen. Wie schon ein rascher Blick in das Inhaltsverzeichnis verrät, verbindet Rawls mit dem politischen Liberalismus nicht nur eine „philosophische“, sondern darüber hinaus auch zwei weitere, für sein Vorhaben im Ganzen als „grundlegend“ (im Orig.: ‚fundamental‘) bezeichnete Fragen (vgl. Rawls, 1998, S. 67–76, S. 119). Ich möchte hier vorschlagen, dass sich die erste dieser beiden Fragen unmittelbar als Implikation aus dem „Problem“ des politischen Liberalismus ergibt, so wie es oben skizziert wurde, während die zweite ein Korrelat der so genannten „philosophischen Frage“ darstellt, die in *Political Liberalism* beantwortet werden soll – und zwar in ihrer schärferen Formulierung, wie eben bereits angedeutet. Rawls selbst spricht freilich davon, dass die *philosophische* Frage ihrerseits erst aus einer Vereinigung der „[beiden grundlegenden] Fragen zusammengenommen“ resultiere (Rawls, 1998, S. 67). Dies ist aber ein Henne-Ei-Problem, das hier nicht weiter zu interessieren braucht.[238] Doch der Reihe nach – die erste als ‚grundlegend‘ charakterisierte Frage des politischen Liberalismus lautet wie folgt:

> Welches ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption, um faire Bedingungen einer Generationen übergreifenden sozialen Kooperation unter Bürgern zu formulieren, die als freie und gleiche und lebenslang kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden? (Rawls, 1998, S. 67)

Hier sei bloß festgehalten, dass Rawls diese Frage auch als die „grundlegende Frage der politischen Gerechtigkeit“, ja sogar als die „grundlegende Frage der politischen Philosophie“ überhaupt bezeichnet (Rawls, 1998, S. 88, S. 278). Sie entspricht nach meinem Dafürhalten ziemlich genau dem, was er noch in *A Theory of Justice* als erstes von zwei „Stücke[n]“ oder „Teile[n]“ in der gesamten Argumentation für die Gerechtigkeitsgrundsätze bezeichnet hatte (Rawls, 1975, S. 167, S. 576).[239] In *Political Liberalism* ist die Darstellung, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen, in der gleichen Weise[240] den beiden Fragen entsprechend zweigeteilt:

[238] Dies trifft es im Vollsinne: Das Verhältnis der beiden „grundlegenden“ zu der einen „philosophischen“ Frage ist derart, dass sie sich wechselseitig bestimmen – von keiner kann meines Erachtens sinnvoll gesagt werden, dass sie gegenüber der anderen in irgendeiner Weise primär sei.

[239] In *Theory* heißt es dazu, dass die Grundsätze im ersten Teil „unter der Annahme abgeleitet [werden], dass es keinen Neid gibt“, und dass im zweiten Teil geprüft wird, „ob diese Vorstellung auch unter den wirklichen Bedingungen des menschlichen Lebens brauchbar ist.“ (Rawls, 1975, S. 165). Der zweite Teil der Darstellung ist hier wie dort mit dem Stabilitätsproblem befasst.

[240] Wie Rawls in einer Fußnote anmerkt, „entsprechen“ die beiden Schritte der Darstellung in *Political Liberalism* „den beiden Teilen der Begründung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze mit Hilfe des Urzustandes in *A Theory of Justice*.“ (Rawls, 1998, S. 227, Fn. 7; vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1).

> Der erste Teil der Darstellung identifiziert die Gerechtigkeitsgrundsätze, die faire Bedingungen der Kooperation von Bürgern angeben […]. Im zweiten Teil der Darstellung […] betrachten wir, wie die wohlgeordnete Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus Einheit und Stabilität erlangen und erhalten kann. (Rawls, 1998, S. 219)

Ich merke hier nur an, was offensichtlich sein dürfte: dass es mir in dieser gesamten Untersuchung nicht um diese erste der beiden „grundlegenden Fragen", noch weniger um den zugehörigen „ersten Teil" der Darstellung geht, sondern eben nur und ganz zentral um die zweite – die freilich mit der ersten nicht unverbunden ist, und von der aus sich später das Problem der Stabilität erst im Detail ergeben wird. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass Rawls das Stabilitätsproblem nach seinem eigenen Bekunden schon „von Anfang an", also bereits im ersten Teil seiner Darstellung, „im Blick" gehabt haben will (Rawls, 1998, S. 229).[241] Entscheidend ist für mich aber nur, dass sich der Ausgriff von *Political Liberalism* ausdrücklich nicht in dieser ersten Frage – und das heißt in der Ausarbeitung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption für eine liberale konstitutionelle Demokratie – erschöpft.

Die zweite grundlegende Frage des politischen Liberalismus lautet demgegenüber wie folgt:

> Welches sind die Grundlagen der Toleranz im allgemeinen Sinne, wenn wir davon ausgehen, dass das Faktum eines vernünftigen Pluralismus das unvermeidliche Resultat der Ausübung der Vermögen der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen ist? (Rawls, 1998, S. 119; vgl. S. 67)

Auch hierzu wieder nur einige Anmerkungen. Wie bereits erwähnt, bin ich der Auffassung, dass diese Frage gleichsam die Kehrseite bzw. die logische Entfaltung der „philosophischen" Frage in ihrer schärferen Formulierung darstellt, wie ich sie oben herausgearbeitet habe. Dort war es ja beispielhaft um die Vorstellung eines gläubigen Bürgers gegangen, dessen umfassende Lehre jedenfalls nicht in der Weise liberal ist, wie dies etwa von den Auffassungen Kants oder Mills gesagt werden kann. Dieser Bürger lehnt es unter Berufung auf eine äußere Autorität strikt ab, in seiner eigenen Lebensführung etwa „Mills Ideal der Individualität, oder […] Kants Lehre der Autonomie zu folgen." (Rawls, 1998, S. 42). Er muss sogar, wie Rawls später in zugespitzter Form schreiben wird, mit der Gefahr rechnen, dass seine religiösen Doktrinen in der konstitutionellen Demokratie, welcher er angehört, „nicht gedeihen mögen und womöglich sogar unter-

[241] Da es mir in dieser Arbeit zudem weniger um die Entwicklung der rawlsschen Philosophie an sich geht oder auch nur um die Frage, inwiefern genau das zweite Hauptwerk eine – mehr oder minder erfolgreiche – Reparatur des ersten darstellt, kann ich auch über den für mich unbequemen Umstand hinwegsehen, dass der Fehler von *A Theory of Justice* nach Rawls nicht etwa in der Antwort auf die zweite Frage, sondern „in der dort gegebenen Antwort auf diese grundlegende Frage [sc. die erste bzw. die der politischen Gerechtigkeit; M. R.] liegt." (Rawls, 1998, S. 88).

gehen“ (Rawls, 2002, S. 185). Wie kann dieser Bürger dennoch einer solchen Ordnung – und der sie regulierenden Konzeption – auch auf Dauer seine freie Zustimmung im Denken und Handeln erteilen?

Und mehr noch: Es mag vorkommen, und es geschieht sicherlich auch, dass in dieser Gesellschaft „zwei Erlösungsreligionen aufeinandertreffen“ (Rawls, 1998, S. 39). In diesem Fall ist nicht nur die religiös-moralische Integrität des Einzelnen für sich alleine berührt. In der Begegnung mit dem Anderen erhebt sich für ihn vielmehr auch die Frage, wie dessen fremdes Weltbild – und nicht etwa bloß die Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen ihrer sozialen Kooperation als Bürger einer liberalen Demokratie festlegt – schlichtweg *ertragen* werden kann. In der Vorstellung, die sich beide von ihrem Wohl machen, ist vielleicht „ein transzendentes Element“ enthalten, das „keinen Kompromiss zulässt“ (Rawls, 1998, S. 23). Wie sollte ihnen daher *beides* möglich sein – die dauerhafte Bejahung einer politischen Konzeption, und die gelebte Toleranz gegenüber dem Andersgläubigen?

Auch hier verspürt man intuitiv die Schwere der Fragestellung und der Befürchtung, dass jenseits eines immer nur vorläufigen „Gleichgewicht[s] der Kräfte“ unter den normalen Bedingungen des wirklichen Lebens im Hinblick auf einen möglichen Konsens nicht allzu viel zu erwarten sei (Rawls, 1998, S. 39).[242] Rawls ist jedoch entschieden anderer Auffassung, wie ich in den folgenden Abschnitten und Kapiteln zeigen werde. Dabei geht es ihm indes nicht um einen formalen „Beweis“ oder um die Behauptung, dass sich in der Tat und mit letzter Sicherheit „ein solcher Konsens […] um eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption herum bilden wird.“ (Rawls, 1998, S. 45).[243] Er möchte – und kann, wie er selbst ergänzen würde – nur zeigen, dass dies „nicht unmöglich“ ist (Rawls, 1998, S. 45). Wie er dabei vorgeht, werde ich im vierten Kapitel dieses Teils vertieft untersuchen.

Wiederum ist es an dieser Stelle jedoch nicht so sehr die Antwort auf die skizzierte Frage, die mich interessiert; sondern ich möchte lediglich eine Vorstellung von den Herausforderungen vermitteln, die sich Rawls in seinem zweiten Hauptwerk zu bewältigen vorgenommen hat. Dennoch kann es nicht schaden, bereits hier einen zumindest vorläufigen Eindruck von der Natur seines Lösungsvorschlags zu gewinnen – selbst wenn er an dieser frühen Stelle noch recht kryptisch und obskur erscheinen muss:

> Die Grundstruktur einer solchen Gesellschaft wird von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption wirksam reguliert, die im Schnittpunkt eines vernünftigen übergreifenden Konsenses zumindest derjenigen vernünftigen Lehren liegt, die von ihren Bürgern be-

[242] Wie Rawls schreibt, „beginnt“ der politische Liberalismus damit, dass er „den *Abgrund* dieses unversöhnlichen latenten Konflikts ernst nimmt.“ (Rawls, 1998, S. 23; Herv. M. R.).

[243] In der deutschen Übersetzung des hier zitierten Satzes fehlt an entscheidender Stelle das Wort „nicht“, womit der Sinn des englischen Originals buchstäblich in sein Gegenteil verkehrt wird.

> jaht werden. So kann diese gemeinsame politische Konzeption in Debatten über politische Fragen, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder um Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, als Basis des öffentlichen Vernunftgebrauchs dienen […]. (Rawls, 1998, S. 119)

Es ist gewiss nicht offensichtlich, dass diese äußerst knappe Skizze, wie Rawls jedoch ausdrücklich schreibt, in der Tat auch die gesuchte „Antwort" (Rawls, 1998, S. 119) auf die beiden „grundlegenden" Fragen respektive auf die sie zusammenführende „philosophische" Frage des politischen Liberalismus darstellt bzw. enthält. Genau dies ist aber der Fall, wenngleich die Pointe dieser Antwort hier noch einigermaßen rätselhaft erscheinen muss und erst im weiteren Verlauf der Darstellung, wiederum schrittweise und nur soweit es meine Absichten erfordern, entfaltet werden kann.

1.4.3 Die Hauptziele von Political Liberalism

Zuvor ist jedoch noch zum Abschluss dieses Themenaufrisses auf die ‚Ziele' – im Unterschied zu den Fragen und Problemen – einzugehen, die Rawls mit seinem zweiten Hauptwerk verfolgt. Dieser Punkt bereitet den Interpreten von *Political Liberalism* regelmäßig Schwierigkeiten, da es speziell diese Hinsicht ist, in der sich das Buch laut Rawls erklärtermaßen von *Theory* unterscheidet: „Die Ziele dieser Vorlesungen sind ganz andere [als in *A Theory of Justice*]", hatte er ja bereits früh in der ersten Einleitung verkündet (Rawls, 1998, S. 11). Was aber sind diese Ziele? Ein „praktisches" Ziel der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* wurde hier bereits genannt: Es besteht darin, herauszustellen, wie sie von allen Bürgern „als Basis einer begründeten, wohlinformierten und einvernehmlichen politischen Übereinkunft" (Rawls, 1998, S. 74) geteilt werden kann. Ein damit eng verwandtes[244], bislang nicht genanntes „praktische[s] Ziel" der Konzeption geht dahin, „eine *öffentliche Rechtfertigungsgrundlage* zu finden, der allgemein zugestimmt wird" (Rawls, 1998, S. 243; Herv. M. R.). Diese Zielsetzung gilt laut Rawls ausdrücklich für „die Auffassung als ganze" – und sie soll daher zum einen in der „Grundstruktur eines Verfassungsstaates", zum anderen aber auch bei der öffent-

[244] Die Verwandtschaft der beiden praktischen Ziele besteht wohl darin, dass sie in der theoretischen Entfaltung auf das Gleiche hinauslaufen: Was immer sich objektiv als die ideale Basis einer Übereinkunft über faire Bedingungen sozialer Kooperation erweisen mag, wird auch die geeignetste Grundlage für die öffentlichen Rechtfertigungen sein, die die Bürger einander, jeweils subjektiv für sich, sowohl hinsichtlich der Gestaltung ihres Institutionensystems als auch bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen anbieten. „Diese gemeinsame, neutrale Basis", schreibt Rawls, „ist die politische Konzeption selbst" (Rawls, 1998, S. 288). Der Sinn dieser Bemerkungen wird vielleicht später klarer werden, auch wenn ich diese komplizierten Fragen in dieser Arbeit nicht in ihrer ganzen Breite erörtere. Ich interessiere mich für die Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats und nicht primär für seine Rechtfertigung. Das heißt natürlich nicht, dass zwischen diesen Themen kein Zusammenhang bestünde – ganz im Gegenteil, wie sich noch zeigen wird (vgl. unten Abschnitt IV.2.3).

lichen Diskussion von „grundlegenden politischen Fragen“ ihren Niederschlag finden (Rawls, 1998, S. 288, S. 16).[245]

Neben diesen eher praktischen Zielen verfolgt Rawls in *Political Liberalism* jedoch noch zwei weitere Anliegen, die er mit Nachdruck als „Hauptziel[e]“ (im Orig.: ‚main aims‘) seines ganzen Buches charakterisiert – eine terminologische Auszeichnung, die sich nur in diesem Kontext und nirgendwo sonst findet (Rawls, 1998, S. 33f.). Um diese in den Blick zu bekommen, gilt es, von den eher auf die Praxis zielenden Erwägungen wieder in die Philosophie im engeren Sinne zurückkehren – und somit zu den Abgrenzungsfragen zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism*, von denen meine Darstellung ihren Ausgang genommen hatte.

Ich habe oben geltend gemacht, dass die theorieinterne Veranlassung für die Überarbeitung seiner Gerechtigkeitskonzeption – oder das „ernste Problem“ (Rawls, 1998, S. 12), von dem Rawls gleich zu Beginn des Buches spricht – darin besteht, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft, wie er sie in *Theory* skizziert hatte, ihren dauerhaften Bestand nur durch illiberale und intolerante Zwangsmaßnahmen würde sichern können (und zwar wegen des Faktums einer Pluralität vernünftiger Lehren). Auf genau diesen Umstand – auf das „Faktum der Unterdrückung“ (Rawls, 1998, S. 108) – spielt Rawls meines Erachtens auch an, wenn er schreibt, eine solche Gesellschaft sei „unvereinbar mit der Verwirklichung ihrer eigenen Grundsätze“ (Rawls, 1998, S. 13). In der Tat benötigt man bei der Auslegung und Anwendung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes keine große Fantasie, um einzusehen, dass das Prinzip einer „gleichen Freiheit für alle“ der zwangsbewehrten Durchsetzung einer strittigen umfassenden Lehre diametral entgegensteht und diese nachgerade verbietet.[246]

Wie oben ausgeführt, gelangt Rawls nach meiner Lesart[247] aufgrund dieser Inkonsistenz zu dem Schluss, dass die wohlgeordnete Gesellschaft aus *Theory* notwendig durch eine Form der sozialen Aktivität bestimmt wird, die noch *unterhalb* der Schwelle liegt, ab der sie als hinreichender Beleg für die liberale These von der Fähigkeit des

[245] Wie in der vorigen Fußnote angedeutet, gehen diese hochgradig abstrakten, und in ihrem Kern – trotz ihrer praktischen Zielsetzung – genuin philosophischen Fragen teilweise über das Erkenntnisinteresse meiner Arbeit hinaus. Ich erwähne diese Fragestellungen hier nur um der Vollständigkeit willen und komme auf diese (etwa auf den ganz zuletzt genannten Punkt der öffentlichen Diskussion grundlegender Fragen) auch später bloß insoweit zurück, als es für die Erörterung der Stabilitätsfrage erforderlich ist. Es geht mir in dieser Untersuchung keineswegs um alles.

[246] Eine andere Frage in diesem Zusammenhang ist, aufgrund welcher Merkmale genau die wohlgeordnete Gesellschaft *A Theory of Justice* nicht in dem Maße auf die freie Zustimmung aller hoffen kann, wie dies für ihre aktualisierte Form in *Political Liberalism* gelten soll – es müssen sich ja *beide* unter dem gleichen Faktum eines vernünftigen Pluralismus bewähren können. Ich gehe dieser Frage im Rahmen eines Exkurses kurz in Abschnitt III.2.4 dieser Untersuchung nach.

[247] So lautet jedenfalls meine Unterstellung bzw. mein Verständnis dessen, was nach meiner Auffassung zu irgendeinem Zeitpunkt in Rawls‘ Kopf vorgegangen sein muss. Seine eigenen Ausführungen zu dieser Frage sind zu knapp und zu vage, als dass ich diese Deutung hier mit einem definitiven, alle anderen Interpretationen ausräumenden Zitat belegen könnte.

Menschen zu sozialer Kooperation würde gelten können. Aus genau diesem Grund, so meine Annahme, sah Rawls sich zu einem neuen Anlauf veranlasst.

So ist es also die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft – wie immer verstanden als die idealtypische Verkörperung irgendeiner bestimmten Gerechtigkeitskonzeption in öffentlich bekannter und wirksam regulativer Form –, aufgrund derer Rawls zuallererst an der Kohärenz und Realisierbarkeit seiner in *Theory* vorgestellten Auffassung zu zweifeln begann. Vor diesem Hintergrund sind nun auch die beiden erklärten ‚Hauptziele' des zweiten Buches zu verstehen. Ich beginne mit dem ersten, das zugleich auch das vertrautere und intuitiv unproblematischere darstellt:

> Ein Hauptziel besteht darin, zu erklären, wie die wohlgeordnete Gesellschaft der *Gerechtigkeit als Fairness* (wie sie in *A Theory of Justice* dargestellt wurde) zu verstehen ist, sobald sie an das Faktum eines vernünftigen Pluralismus angepasst worden ist […] und sie von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird. (Rawls, 1998, S. 33; vgl. S. 39f.)

Auch hierzu wie gehabt einige Anmerkungen. Der oft verwendete Ausdruck „Faktum eines vernünftigen Pluralismus" bezeichnet für Rawls den Umstand, dass „die Vielfalt vernünftiger umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren", wie sie für eine moderne demokratische Gesellschaft mit freien Institutionen kennzeichnend ist, keine vergängliche Erscheinung, sondern vielmehr ein „dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur" darstellt (Rawls, 1998, S. 106). Die Bedeutung des Ausdrucks ‚umfassend' innerhalb dieser Formulierung habe ich oben bereits in Abgrenzung zu der Bedeutung von ‚politisch' herausgestellt. Weniger deutlich ist jedoch, was Rawls genau mit der Rede von einer ‚vernünftigen' (religiösen, philosophischen usw.) Lehre im Sinn hat. Etwas lapidar stellt er dazu fest, dass vernünftige Lehren schlicht diejenigen seien, die „von vernünftigen Bürgern bejaht werden" – oder aber zumindest „aus vernünftigen Gründen" bejaht werden können (Rawls, 1998, S. 107, S. 134, Fn. 14; vgl. S. 139). Hier ist es noch zu früh und auch unnötig, vertiefend darauf einzugehen, welche komplexen Vorstellungen Rawls im Einzelnen mit dieser Idee des Vernünftigen verbindet.[248] Jedenfalls muss dieses Faktum also irgendwie mit der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* in Einklang gebracht werden, um jener Vorstellung die erforderliche Kohärenz und Realitätsangemessenheit zu verschaffen – darin besteht das erste Hauptziel.

[248] Es sind dies die Vorstellung der Gegenseitigkeit – in Gestalt der „Bereitschaft, faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, dass andere dies auch tun" (Rawls, 1998, S. 127; vgl. S. 41) – sowie darüber hinaus die Anerkennung der so genannten „Bürden des Urteilens", bzw. des Umstandes, dass diese „dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen" (Rawls, 1998, S. 136; vgl. S. 175). Für das Stabilitätsproblem ist beides grundlegend, wie sich noch zeigen wird.

Es sei nur ergänzt, dass Rawls auch einen Teil der „augenscheinlichen Komplexität des politischen Liberalismus“ (Rawls, 1998, S. 15) darauf zurückführt, genau wegen der Anerkennung dieses vernünftigen Pluralismus zwei neue Ideen einführen zu müssen, die in *A Theory of Justice* in dieser Form[249] noch keine zentrale Rolle gespielt hatten: die eines übergreifenden Konsenses, und die des öffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. Rawls, 1998, S. 44). Zudem wird von hier aus auch eine nachgeordnete Zielsetzung des Buches erkennbar, die sich darin zeigt, dass Rawls das genannte Faktum explizit nicht als eine „bedauernswerte Tatsache des menschlichen Lebens“ (Rawls, 1998, S. 107; vgl. S. 232) oder gar – vielleicht in einem Seitenhieb auf eine Formulierung von Alasdair MacIntyre (1981) – als eine „Katastrophe“ (Rawls, 1998, S. 20f.) betrachten möchte. Vielmehr bemüht er sich darum zu zeigen, warum zumindest eine Pluralität von vernünftigen Konzeptionen des Guten umgekehrt sogar „wünschenswert“ ist und wie die „vielen Vorteile“ der menschlichen Verschiedenheit[250] in einem freiheitlichen Staat für alle nutzbar gemacht werden können (Rawls, 1998, S. 420; vgl. S. 442).[251]

Soweit also das erste Hauptziel: die Versöhnung der Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft mit dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus. Das zweite der beiden Hauptziele ist schon in dem Umstand angedeutet, dass in der oben wiedergegebenen Formulierung des ersten ausdrücklich die Rede davon ist, die wohlgeordnete Gesellschaft in ihrer neuen Ausrichtung solle von „*einer* politischen Gerechtigkeitskonzeption“ (Rawls, 1998, S. 33; Herv. M. R.) reguliert werden – es scheint also deren mehrere geben zu können. In der Tat beabsichtigt Rawls, seine Darstellung des politischen Liberalismus nun auch in diese Richtung auf einen Pluralismus der Vernunft hin zu öffnen:

> Ein weiteres Hauptziel von *Political Liberalism* besteht darin, zu erklären, wie wir eine wohlgeordnete [liberale] Gesellschaft verstehen können, in der es *mehrere* vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt. […] Wir müssen in diesem Fall […] eine *Familie* vernünftiger, aber gleichwohl unterschiedlicher [liberaler] politischer Konzeptionen berücksichtigen […]; meine Frage zielt darauf, was unter diesen beiden Voraussetzungen die vernünftigste Basis sozialer Einheit ist. (Rawls, 1998, S. 34; vgl. S. 46; Herv. M. R.)[252]

[249] Ich sage hier „in dieser Form“, weil der englische Ausdruck ‚overlapping consensus‘ in einem etwas anderen Zusammenhang bereits an einer wenig prominenten Stelle in *Theory* auftaucht (vgl. Rawls, 1975, S. 427; dort übersetzt als „überschneidende[] Übereinstimmung“); *und* weil sich eine frühe, noch unausgereifte Artikulation von Rawls‘ Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch schon in dem Aufsatz „Constitutional Liberty and the Concept of Justice“ von 1963 findet (Rawls, 1999a, S. 90f.; dort noch unter der Bezeichnung „ways of reasoning acceptable to common sense“) – sowie ausführlicher erstmals in den *Dewey Lectures* von 1980 (Rawls, 1999a, S. 327f.; dort als „forms of reasoning accepted by common sense“). Vgl. unten Teilabschnitt IV.4.5.2.

[250] Die Übersetzung von „human diversity“ mit „menschliche Ungleichheit“ (Rawls, 1998, S. 420) halte ich für irreführend.

[251] Hier ist gleichsam ein Echo des Kongruenzarguments aus *Theory* zu vernehmen, dem ich bei der Diskussion der Stabilitätsfrage noch ausführlicher nachgehen werde (vgl. unten Teilabschnitt III.4.3.1).

[252] Der hier in eckigen Klammern eingefügte Ausdruck „liberal[]“ fehlt in der deutschen Übersetzung an beiden Stellen, steht aber jeweils im englischen Original.

Bevor ich abschließend etwas über die letzte Teilbemerkung in diesem Zitat ergänze, sei noch ein kurzer Hinweis zu diesem zweiten ‚Hauptziel' vorangestellt. Dass Rawls seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* lediglich als ein „Beispiel" dafür heranzieht, wie eine politische Gerechtigkeitskonzeption aussehen könnte (Rawls, 1998, S. 33), ist bemerkenswert und lässt die schwierige Frage aufkommen, wo genau innerhalb seines begrifflichen Rahmens die Demarkationslinie zwischen der Konzeption selbst und dem politischen Liberalismus verläuft. Ist der Urzustand ein konstitutives Element des Liberalismus, oder gehört etwa die Idee eines politischen Konstruktivismus ebenfalls zur Gerechtigkeitskonzeption? Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten, und vielleicht ist das auch nicht notwendig. Rawls selbst nennt jedenfalls drei hinreichende „Bedingungen" für eine liberale bzw. politische Konzeption[253] und gesteht freimütig ein, dass diese Definition „auch auf andere Konzeptionen" als seine eigene zutrifft – ja er wäre sogar in seinen eigenen Worten „schlicht unvernünftig", wollte er dies bestreiten (Rawls, 1998, S. 46f.). Auch der Urzustand ist Rawls zufolge eine zwar vernünftige, aber mitnichten die einzige Möglichkeit, um adäquate Grundsätze der Gerechtigkeit und Richtlinien der öffentlichen Diskussion zu identifizieren: „Andere", schreibt er, „mögen andere Formen ihrer Identifikation für vernünftiger halten." (Rawls, 1998, S. 49; vgl. S. 329).[254]

Ich möchte zu diesem Punkt an dieser Stelle nicht mehr viel sagen. Man wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung allerdings stets daran erinnern müssen, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zu jedem Zeitpunkt nur eine Illustration darstellt, deren Inhalt „keine endgültigen Festlegungen" darüber enthalten soll, was genau als eine liberale politische Konzeption gelten darf und was nicht (Rawls, 1998, S. 328).[255] Das zweite Hauptziel von *Political Liberalism* ist somit erst dann erreicht, wenn auch deutlich geworden ist, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft auf friedliche

[253] Es sind dies (1.) die „Festlegung gewisser Rechte, Freiheiten und Chancen"; (2.) der „besondere[] Vorrang dieser Freiheiten"; und (3.) „Maßnahmen, die allen Bürgern […] allgemein dienliche Mittel garantieren, damit sie ihre Freiheiten und Chancen auf wirksame Weise nutzen können." (Rawls, 1998, S. 46; vgl. S. 70f.).

[254] Diese Konzeptionen „müssen" freilich, wie mit Rawls mit einigem Nachdruck betont, das von ihm so genannte Reziprozitätskriterium erfüllen, welches darin besteht, dass sie „vernünftigerweise erwarten lassen [müssen], dass andere sie als freie und gleiche vernünftigerweise bejahen können" (Rawls, 1998, S. 49; vgl. S. 328f.). Auch in der Stabilitätsfrage wird dies eine Rolle spielen.

[255] In einem Brief, den Rawls am 14. Juli 1998 anlässlich einer geplanten Neuausgabe von *Political Liberalism* an seine zuständige Lektorin bei Columbia University Press sandte – der Brief wurde später in die Veröffentlichung der „expanded edition" von 2005 aufgenommen – äußert er, wie es scheint, ein gewisses Bedauern darüber, dass dieses zweite Hauptziel des Buches von seinen Leserinnen und Lesern oftmals nur unzureichend anerkannt worden sei. Ich hoffe, diesen Fehler hier und im Folgenden selbst soweit wie möglich zu vermeiden, und zitiere aus dem Brief aufgrund seiner Eindrücklichkeit (und in Ermangelung einer autorisierten Übersetzung) ausnahmsweise im englischen Original: „As a final example, I mention the idea of justice as fairness. Many readers were misled into thinking that the book [sc. *Political Liberalism*; M. R.] is about this idea, but it is not. Political Liberalism is about a family of reasonable liberal ideas of political justice, and these are now specified in the early pages. Justice as fairness itself now has a minor role as but one such political conception among others." (Rawls, 2005, S. 440).

Weise eine Mehrzahl an liberalen politischen Konzeptionen zugleich beherbergen kann (vgl. Gaus, 2014, S. 247–249).

1.4.4 Zwei weitergehende Fragen

Zum Abschluss dieser tour de force durch die Themen von Rawls' zweitem Hauptwerk seien noch zwei Fragen erwähnt, die zum Teil bereits angeklungen sind und die beide einen Eindruck davon vermitteln, wie Rawls sein Projekt im Ganzen verstanden und charakterisiert wissen will. Wie gerade schon angedeutet wurde, möchte Rawls auch wissen, was „die vernünftigste, für die Bürger einer modernen liberalen Demokratie zugängliche Grundlage sozialer Einheit ist", wobei er sofort hinzufügt, dass diese Frage in *Political Liberalism* „nicht so weit verfolgt wird, wie es möglich wäre" (Rawls, 1998, S. 47; vgl. S. 38). Bemerkenswert ist, dass Rawls diese Frage erst in der zweiten Einleitung von 1995 überhaupt erst als solche artikuliert und mit einer ausdrücklichen Antwort versieht. In den neun „Vorlesungen" selbst sowie in der ersten Einleitung von 1992 wird sie zwar verschiedentlich berührt – und in erster Linie ex negativo beantwortet (vgl. Rawls, 1998, S. 220–227, S. 235) –, aber es bleibt weitgehend der Leserin oder dem Leser selbst überlassen, die erforderlichen Verbindungen in dieser Argumentation herzustellen. Ich werde dies erst im nächsten Teil dieser Untersuchung in wenigen Strichen zu leisten versuchen und möchte hier nur bemerken, dass Rawls in diesem Zusammenhang auch begrifflich oftmals eher im Ungefähren verbleibt[256] und seinen Interpreten nicht allzu viel an die Hand gibt, worauf sich eine systematische Rekonstruktion seines einschlägigen Gedankenganges stützen könnte (vgl. unten Abschnitt IV.2.4). Diese Problematik stelle ich jedoch einstweilen zurück.

Eine „weitergehende[]" (Rawls, 1998, S. 265) Frage wirft Rawls eher beiläufig auf; ich möchte jedoch behaupten, dass sie mehr als jede andere den grundlegenden Charakter seines Philosophierens zum Ausdruck bringt, und schließe meine Überblicksdarstellung daher mit ihr ab. Ein gemeinsames Ansinnen von *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* besteht Rawls zufolge darin, zu „zeigen, wie eine einigermaßen gerechte und wohlgeordnete demokratische Gesellschaft *möglich* ist" (Rawls, 1998, S. 61f.; Herv. M. R.). In Frageform gewendet: „Wie ist politischer Liberalismus möglich?" (Rawls, 1998, S. 220).[257] *Dass* er möglich ist – dass seine Verwirklichung im

[256] Rawls fragt zum Beispiel sowohl nach der „Natur" (Rawls, 1998, S. 115; Übers. M. R.) der sozialen Einheit als auch nach ihrer „vernünftigsten Basis" (Rawls, 1998, S. 38; vgl. S. 34). Es bleibt offen bzw. unklar, ob diese Begriffe als austauschbar gedacht werden sollen. Auch was der Ausdruck „soziale Einheit" selbst überhaupt bedeutet, wird von Rawls leider nirgends genau erklärt (vgl. unten Abschnitt IV.2.4).

[257] Ich komme auf diese Frage ganz am Ende dieses Untersuchungsteils zurück (vgl. unten Abschnitt III.4.6). Ihre Antwort ist mit der Antwort auf die Frage nach den Bedingungen für die Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaates identisch.

Denken, Fühlen und Handeln der moralischen Natur von Bürgern einer demokratischen Gesellschaft zumindest nicht entgegensteht (vgl. Rawls, 1998, S. 64) –, ist eine Überzeugung, die Rawls mit den Mitteln der Philosophie zu erhärten und zu erweisen beansprucht. Indem er sich diese Absicht zu eigen macht, übernimmt er erklärtermaßen „Kants Auffassung der Philosophie als *Verteidigung*"; und zwar genau in dem Sinne, dass sich die Philosophie selbst als „Verteidigung eines *vernünftigen Glaubens* […] an die Möglichkeit einer gerechten konstitutionellen Ordnung" versteht (Rawls, 1998, S. 183, S. 265; Herv. M. R.).

Ich möchte es dabei bewenden lassen und hier nur daran erinnern, dass auch von dieser Warte aus wieder sichtbar wird, wie nicht nur die Diskussion des Stabilitätsproblems, sondern das gesamte philosophische Projekt von John Rawls letztlich darauf abzielt, „unsere Hintergrundvorstellungen über die Welt und unsere Einstellungen zu ihr" zu schärfen oder gegebenenfalls zu verändern – und zwar dergestalt, dass die Theorie irgendwann einmal vielleicht nicht nur Theorie bleiben muss, sondern gelebte Praxis werden kann (Rawls, 1998, S. 62; vgl. 1975, S. 72).[258] Für die Zwecke dieser Untersuchung ist damit – von der Stabilitätsthematik abgesehen – zu den grundlegenden Problemen, Fragen und Zielsetzungen von *Political Liberalism* alles Wesentliche gesagt.[259]

[258] Dies ist jedenfalls meines Erachtens eine folgerichtige Implikation von Rawls' früherer Bemerkung – dem zweiten Epigraph dieser Arbeit –, dass „eine Theorie der Gerechtigkeit jedenfalls in ihren Anfangsstadien eben dies ist: eine Theorie." (Rawls, 1975, S. 70). Könnte sie, wenn sie erst einmal über ihre Anfangsstadien hinausgelangt ist, vielleicht mehr sein? Das bleibt abzuwarten.

[259] Man wird hier vielleicht Einspruch dagegen erheben wollen, dass ich in dieser Überblicksdarstellung kein Wort über das so genannte „Problem der allgemeinen Form der Autorität" verloren habe, welches Rawls mit dem Verweis auf das so genannte „liberale Legitimitätsprinzip" zu beantworten versucht (Rawls, 1998, S. 222f.). Ich begründe dies damit, dass dem Text des Buches, soweit ich sehen kann, kein eindeutiger Hinweis darauf zu entnehmen ist, inwiefern diese Problematik für das Anliegen im Ganzen bestimmend sein soll. Vielmehr schreibt Rawls nur, das Problem sei mit der „Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs […] eng verbunden" (Rawls, 1998, S. 222; vgl. 1997a, S. 244). Schlechthin konstitutiv oder sonstwie fundierend für das gesamte Vorhaben ist es nach meiner Lesart jedoch nicht – dies gibt der Wortlaut schlicht nicht her (eine andere Auffassung zu dieser Frage vertritt Freeman, 2007a, S. 324f.). Dessen ungeachtet bin ich mir aber bewusst, dass ich der Subtilität, mit der Rawls sich des Legitimitätsthemas angenommen hat, hier bei weitem nicht gerecht werde. Was das liberale Legitimitätsprinzip aus meiner Sicht mit dem Stabilitätsproblem verbindet, deute ich kurz am Ende von Teilabschnitt IV.2.3.1 an (vgl. Weithman, 2010, S. 312–321). Ich danke Daniel Attas für eine erhellende Diskussion zu dieser Frage – auch wenn ich dabei schließlich zu einem anderen Urteil gelangt bin als er.

Qualifizierung	Typus	Bezugsgröße	Gegenstand	Nachweis(e)
„Fundamentales…“ (M. R.)	„Problem“	„von *Political Liberalism*“	Wohlgeordnete Gesellschaft aus *Theory* instabil	Rawls, 1998, S. 11–13
	↓			
„Erstes…“	„Ziel“	„von Gerechtigkeit als Fairness“	Überwindung des toten Punktes in der demokrat. Tradition	Rawls, 1998, S. 407, S. 416
„Praktisches…“		„von Gerechtigkeit als Fairness“	Gerechtigkeitskonz. als Basis tatsächl. Übereinkunft	Rawls, 1998, S. 74, S. 407
	↓			
„Praktisches…“ (M. R.)	„Problem“	„des politischen Liberalismus“	Gerechtigkeitskonzeption für lib. plur. Demokratie	Rawls, 1998, S. 14f., S. 37
	↓			
„Philosophische…“	„Frage“	„von *Political Liberalism*“	Bejahung der vern. Konz. durch nichtliberale Bürger?	Rawls, 1998, S. 35f.
	↓			
„Grundlegende…“ (1.)	„Frage“	„des politischen Liberalismus“	Angemessenste Konzeption der Gerechtigkeit?	Rawls, 1998, S. 67, S. 119
„Grundlegende…“ (2.)		„des politischen Liberalismus“	Grundlage der Toleranz bei vern. Pluralismus?	Rawls, 1998, S. 67, S. 119
	↓			
„Praktisches…“	„Ziel“	„des politischen Liberalismus“	Vern. Basis der öffentl. Rechtf. in grundl. pol. Fragen	Rawls, 1998, S. 16, S. 243
	↓			
„Haupt-…“ (1.)	„Ziel“	„von *Political Liberalism*“	Wohlgeordn. Gesellsch. mit Plur. vern. umf. Lehren	Rawls, 1998, S. 33, S. 39
„Haupt-…“ (2.)		„von *Political Liberalism*“	Wohlgeordn. Gesellsch. mit Plur. vern. pol. Konz.	Rawls, 1998, S. 34, S. 46
„Eine…“ (M. R.)	„Frage“ (M. R.)	„des Liberalismus“	Wünschbarkeit und Nutzen des vern. Pluralismus?	Rawls, 1998, S. 420, S. 442
„Eine…“ (M. R.)	„Frage“	„von *Political Liberalism*“	Grundlage sozialer Einheit bei zweifachem Pluralismus?	Rawls, 1998, S. 34, S. 47
„Weitergehende…“	„Frage“	„der politischen Philosophie“	Möglichkeit des pol. Lib.? → Phil. als „Verteidigung“	Rawls, 1998, S. 183, S. 265

Tabelle 1: Probleme, Fragen und Ziele von *Political Liberalism.* Eigene Darstellung.

1.5 Ein kurzer Überblick zum Argumentationsgang von *Political Liberalism*

Wenn der vorausgegangene Themenaufriss in Teilen vielleicht etwas obskur und schwer verständlich erscheinen mag, so liegt dies in erster Linie gewiss daran, dass ich nur sehr wenige Worte darüber verloren habe, wie Rawls die verschiedenen Elemente seines Vorhabens – die hier aufgeworfenen Probleme, Ziele und Fragen – im Einzelnen auch einzulösen bzw. inhaltlich zu beantworten beansprucht. Eine solche Darstellung würde den Rahmen dieser Untersuchung bei Weitem sprengen und ist für meine Absicht glücklicherweise auch nicht erforderlich. Stattdessen beschränke ich mich im Folgenden größtenteils darauf, entlang des „Leitfaden[s] für die Leser" (Rawls, 1998, S. 38), den Rawls in der zweiten Einleitung des Buches präsentiert, in aller Knappheit einige Grundzüge des Argumentationsganges zu umreißen. Meine Vorgehensweise ist selektiv und nimmt in einer ersten Annäherung vor allem diejenigen Theoriestücke in den Blick, die für das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung vorrangig von Belang sind. Zugleich bemühe ich mich darum, eine wenigstens grobe Vorstellung vom Inhalt der – in der deutschen Ausgabe – insgesamt acht Vorlesungen im Ganzen zu vermitteln.

In der ersten Einleitung von 1992 skizziert Rawls zunächst in wenigen Strichen den Fehler von *A Theory of Justice* und benennt einige theorieinterne Konsequenzen, die sich aus der Anerkennung des Faktums eines vernünftigen Pluralismus ergeben. Zudem wirft er einen recht ausführlichen Blick auf dessen ideen- und realgeschichtlichen Entstehungskontext. Die zweite Einleitung von 1995 entwickelt einige, aber nicht alle der oben skizzierten Fragen und Probleme des Buches in größerer Klarheit, als dies noch bei der Erstveröffentlichung der Fall war, und geht dabei vor allem auf eine Revision in der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein. In beiden Einleitungen äußert sich Rawls vertiefend zu der Genese und Natur des Stabilitätsproblems, allerdings noch ohne viele Worte über dessen Lösung zu verlieren.

In der ersten Vorlesung entwickelt Rawls in einer Art Hinführung, das heißt meist im Wege der Festlegung und ohne eingehende Begründung, die Umrisse von einigen „vertrauten und grundlegenden Ideen", deren Ausarbeitung „zu einer Familie von Konzeptionen" aus seiner Sicht den ersten Schritt zu einer adäquaten Lösung des durch den vernünftigen Pluralismus aufgeworfenen Problems darstellt (Rawls, 1998, S. 115; vgl. S. 68). Zu diesen Ideen gehört vor allem die hier schon diskutierte Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation sowie die erst noch zu erörternde, neue Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft. In Form einer kondensierten Zusammenfassung benennt Rawls bereits hier außerdem notwendige und hinreichende Bedingungen für die Stabilität einer derartigen Gesellschaft, freilich noch ohne deren genaue Wirkweise in angemessenem Umfang zu erläutern.

Die zweite Vorlesung konkretisiert schließlich die zur Lösung des genannten Problems herangezogene Konzeption der Person bzw. des Bürgers, indem sie die „so wichtigen Ideen des Vernünftigen und des Rationalen“ sowie die Idee „einer vernünftigen umfassenden Lehre“ (Rawls, 1998, S. 119) skizziert und außerdem herausarbeitet, wie die beiden moralischen Vermögen – zumindest im Falle der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – „im Urzustand als einem Darstellungsmittel nachgebildet werden“ (Rawls, 1998, S. 120). Als Schlüssel wird sich dabei erneut die Idee der Gegenseitigkeit erweisen, die für Rawls auch hier das bestimmende Kriterium des Vernünftigen verkörpert. Zudem wird an dieser Stelle der Argumentation die umfassendere „Idee der Person als einer moralischen Persönlichkeit mit uneingeschränkter moralischer Handlungsfähigkeit“ in die genuin politische Idee des Bürgers „verwandelt“ (Rawls, 1998, S. 42). Die Übernahme dieser „politische[n] Rolle“ erfordert es Rawls zufolge, den Bürgern die „dafür erforderlichen intellektuellen und moralischen Vermögen“ zuzuschreiben (Rawls, 1998, S. 44). Neben der in dieser Vorlesung entwickelten Moralpsychologie ist für die Frage nach der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft auch von Interesse, wie Rawls hier die „Weise [der Bürger], voreinander Rechenschaft abzulegen“ – nämlich indem sie einander „Gründe für ihre Überzeugungen und Handlungsweisen angeben“ – unter gewissen Voraussetzungen als einen Mechanismus zur Bekräftigung ihrer gemeinsamen Übereinkunft herausarbeitet (Rawls, 1998, S. 144). Dazu später mehr (vgl. unten Abschnitte III.3.2 und III.4.5).

Die dritte Vorlesung tritt demgegenüber einen Schritt zurück und entwickelt die Idee eines „politischen Konstruktivismus“ als eine spezifische Weise, „die Struktur und den Inhalt einer politischen Konzeption zu verstehen“ – und zwar so, dass die Prinzipien der Gerechtigkeit „als das Ergebnis eines bestimmten Konstruktionsverfahrens“ dargestellt werden (Rawls, 1998, S. 169). Die aus einem solchen Verfahren hervorgehenden Grundsätze – sowie, ganz wichtig, auch die „Urteile, die von diesen Grundsätzen gestützt werden“ – betrachtet Rawls als „vernünftig“ (Rawls, 1998, S. 17). Im Hinblick auf das Stabilitätsproblem ist diese Vorlesung vor allem deshalb interessant, weil Rawls hier herausstellt, dass nur eine als konstruktivistisch verstandene Konzeption es den Bürgern erlaubt, angesichts des zwischen ihnen bestehenden vernünftigen Pluralismus ein „gemeinsames politisches Leben“ unter solchen Bedingungen zu führen, die „andere als freie und gleiche akzeptieren können.“ (Rawls, 1998, S. 179). Auch dass sich, wie Rawls hier betont, die Anlage der Bürger zu einem Gerechtigkeitssinn maßgeblich in ihren „Argumentationen […] im politischen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft“ (Rawls, 1998, S. 186) äußert bzw. durch diese charakterisiert wird, wird für die Rück-

bindung der Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs an das Stabilitätsproblem eine große Rolle spielen (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

Der zweite Teil des Buches hebt mit der vierten Vorlesung an, die der Entfaltung der Idee eines übergreifenden Konsenses gewidmet ist. Hier geht es nun zentral um die Frage, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft „unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus Einheit und Stabilität erlangen und erhalten kann“ (Rawls, 1998, S. 219). Rawls diskutiert dazu nach einer Definition und einer Problemhinführung eine Reihe von verschiedenen „Einwände[n]“ (Rawls, 1998, S. 220) gegen die Idee eines solchen Konsenses und gegen die auf diese Idee gegründete Form der sozialen Einheit. Dabei ist es wie schon angedeutet gerade das Faktum eines vernünftigen Pluralismus, zu dessen Bewältigung ihm zufolge die Idee eines übergreifenden Konsenses überhaupt benötigt wird (vgl. Rawls, 1998, S. 44). Er hebt in diesem Zusammenhang auch hervor, dass es bei der Entwicklung dieser Idee mitnichten darum gehe, die in einer Gesellschaft konkret vorhandenen umfassenden Lehren „gegeneinander abzuwägen oder einen Durchschnitt [aus ihnen] zu bilden“ (Rawls, 1998, S. 45). Dies alles wird natürlich noch genauer zu untersuchen sein (vgl. unten Kapitel III.4).

In der fünften Vorlesung benennt und erörtert Rawls die von seiner Konzeption in Anspruch genommenen Ideen des Guten – und an dieser Stelle findet außerdem, wie er in der zweiten Einleitung schreibt, ein gewichtiger Teil der „Umwandlung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness in eine politische Konzeption“ (Rawls, 1998, S. 40) statt. Für das Stabilitätsproblem sind dabei, wie sich noch zeigen wird, vor allem die Ideen der politischen Tugenden sowie des Gutes der politischen Gesellschaft von Belang (vgl. unten Teilabschnitte III.3.3.1 und III.4.5.3). Innerhalb des ganzen Buchs steht diese Vorlesung jedoch insgesamt ein wenig im Schatten – vielleicht zu Unrecht.

Die sechste Vorlesung führt schließlich die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein. Rawls kennzeichnet die öffentliche Vernunft als die Art und Weise, in der sich die Bürger einer demokratischen Gesellschaft in ihren „Diskussionen über wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ (Rawls, 1998, S. 48f.) an Richtlinien und Kriterien orientieren, die für eine informierte Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze kennzeichnend sind. Auch diese Idee wird von ihm herangezogen, um, wie er sagt, „dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus gerecht zu werden“ (Rawls, 1998, S. 44). Da Rawls an anderer Stelle – in einer fast beiläufig wirkenden Nebenbemerkung – zudem davon spricht, dass die Bürger „durch“ die Einhaltung der so genannten „Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ überhaupt erst einen „übergreifenden Konsens über eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zustande […] bringen“ (Rawls, 1998, S. 243), ist auch diese Idee offenkundig in einer be-

stimmten Weise mit der Lösung des Stabilitätsproblems verknüpft. Als entscheidend wird sich hier nach meiner Lesart der Umstand erweisen, dass gerade die „im Konsens zum Ausdruck kommenden gebührenden Überlegungen der Bürger", die für ihren öffentlichen Vernunftgebrauch leitend und kennzeichnend sind, nach Rawls auch die *vernünftigste Gewähr* dafür bieten, dass die politischen Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft „ausreichend Raum für Lebensweisen bieten, die diesen Raum verdienen" (Rawls, 1998, S. 310).[260] Der öffentliche Vernunftgebrauch ist, kurz gesagt, eine strategische Antwort auf das ‚Gewissheitsproblem', wie es noch in *A Theory of Justice* genannt wurde. Auch dazu natürlich später mehr (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3).

Die siebte Vorlesung eröffnet den dritten und letzten Teil des Buches und diskutiert mit der so genannten Grundstruktur einer Gesellschaft den „erste[n] Gegenstand" der Gerechtigkeit (Rawls, 1998, S. 367). Hier geht Rawls vor allem der Frage nach, welche Gründe dafür sprechen, dieser Grundstruktur tatsächlich auch den hohen Rang einzuräumen, den sie in seiner vertragstheoretischen Sicht einnimmt. Für die Erörterung des Stabilitätsproblems ist hier vor allem die Erklärung von Belang, inwiefern die Grundstruktur die Wünsche und Ziele der ihr angehörenden Individuen zu beeinflussen vermag, sowie – damit zusammenhängend – wie der Fokus auf sie es erlaubt, „der zutiefst sozialen Natur menschlicher Beziehungen Rechnung zu tragen" (Rawls, 1998, S. 369; vgl. unten Abschnitt III.3.3).

In der achten und – in der deutschen Ausgabe – letzten Vorlesung von *Political Liberalism* widmet sich Rawls sodann zwei Einwänden gegen seine Theorie, die von H. L. A. Hart (1907-1992) vorgetragen wurden. Dieser hatte in *A Theory of Justice* zwei „ernsthafte Lücken" (Rawls, 1998, S. 404) dahingehend identifiziert, dass sowohl die Gründe der Parteien für die Wahl der Grundfreiheiten (und deren Vorrang) als auch das Kriterium für die wechselseitige Abstimmung dieser Grundfreiheiten im Konfliktfall unklar geblieben seien. Für die Zwecke dieser Arbeit ist diese Vorlesung vor allem deshalb relevant, weil sich in ihr an unerwarteter Stelle eine erneute und kondensierte Darstellung des Stabilitätsproblems findet, die in Form und Inhalt äußerst stark an die schon bekannten Ausführungen aus *A Theory of Justice* erinnert. Eine Deutung, die für sich den Anspruch erhebt, Rawls beim Wort zu nehmen[261], wird daher einen Weg finden müssen, diese vermeintliche Doppelung mit der Anlage des Ganzen zu versöhnen.[262]

[260] Der Sinn dieser Bemerkung muss hier noch undeutlich sein. Ein wesentliches Ziel meiner Darstellung in diesem Teil der Arbeit besteht jedoch darin, diesen Sinn systematisch freizulegen.
[261] Es sei erneut daran erinnert, dass Rawls in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism* ausdrücklich erklärt, die acht Vorlesungen in ihrer vorliegenden Form würden „jetzt die gewünschte Einheit […] untereinander" aufweisen (Rawls, 1998, S. 10). An dieser Behauptung, so meine ich, muss er sich auch messen lassen.
[262] Einen solchen Weg schlage ich in Teilabschnitt III.2.2.3 vor.

Für die weiteren Zwecke der Untersuchung möchte ich es bei diesem knappen Inhaltsüberblick bewenden lassen. Es sollte deutlich geworden sein, dass Rawls in *Political Liberalism* eine Fülle an philosophischen Fragen und Problemen aufwirft, deren Verhältnis zueinander in jedem Fall klärungsbedürftig ist und unter denen das Stabilitätsthema – nach meiner eigenen Lesart – als ein plausibler Kandidat für die einigende Klammer um das Ganze herausragt. Wie er dieses Thema jedoch im Einzelnen angeht und schließlich auch einer neuerlichen Beantwortung zuzuführen versucht, möchte ich im Folgenden in einiger Ausführlichkeit herausarbeiten.

2 Die Neufassung des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism*: Kontext, Genese und Struktur

„Ich hatte unterschätzt, wie tief das Problem angesiedelt war, *A Theory of Justice* kohärent zu machen […]." (Rawls, 1998, S. 28). Mit diesen Worten in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism* bringt Rawls seine Überraschung darüber zum Ausdruck, dass viele seiner Leserinnen und Leser „so einfache Ideen" wie die einer politischen Gerechtigkeitskonzeption oder eines übergreifenden Konsenses „missverstanden" hätten (Rawls, 1998, S. 28). Ich bin allerdings nicht der Auffassung, dass es sich hierbei um einfache Ideen handeln würde. Im Gegenteil – ihre Rolle bei der Bewältigung des Stabilitätsproblems ist keineswegs leicht zu erfassen. Bevor ich jedoch in den hier folgenden Kapiteln und Abschnitten meine Interpretation dessen entfalte, wie Rawls in seinem zweiten großen Buch die Bedingungen der Möglichkeit einer gerechten und dauerhaft stabilen Gesellschaft ergründet, gilt es natürlich zunächst, das Problem selbst noch etwas schärfer in den Blick zu bekommen – und somit auch eine der Fragen deutlicher zu konturieren, auf die *Political Liberalism* (unter anderem) eine Antwort zu geben beansprucht. Dazu gehe ich hier in vier Schritten vor.

Zuerst werde ich – wie schon im vorhergehenden Teil dieser Arbeit – herausstellen, welche Bezugsgröße es genau ist, um deren Stabilität Rawls vorrangig besorgt ist. Man ahnt natürlich bereits, dass es sich dabei um die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft handelt, die konstitutiv durch eine (oder mehrere) politische Gerechtigkeitskonzeptionen bestimmt und reguliert wird. Weil Rawls sich jedoch gezwungen sah, an dieser Idee gegenüber ihrer früheren Artikulation in *Theory* einschneidende Veränderungen und verschiedene Präzisierungen vorzunehmen, werde ich diese erst ausreichend deutlich nachvollziehen müssen, bevor an den nächsten Schritt zu denken ist. Der wesentliche Unterschied zu früher, aber durchaus nicht der einzige, besteht darin, dass die ‚neue' wohlgeordnete Gesellschaft notwendig durch einen Pluralismus an vernünftigen umfassenden Lehren gekennzeichnet ist. Diesen Umstand gilt es als erstes zu erklären (Abschnitt III.2.1).

In einem zweiten Schritt werde ich dann herausarbeiten, wie die verschiedenen Beschreibungen, die Rawls über das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gibt, ineinanderpassen, und anzugeben versuchen, aus welcher Perspektive das Problem in seiner neuen Fassung im Kontext der gesamten Theorie zu verstehen ist und welchen Erkenntnisanspruch Rawls damit verfolgt. Hier werde ich auch eine Rekonstruktion der beiden Teilfragen entwickeln, in die das Problem aus Rawls' Sicht zer-

fällt, und eine erste Vorausschau auf die recht komplexen Antworten geben, die Rawls in seinem Buch auf diese Fragen zu geben beansprucht (Abschnitt III.2.2).

In einem dritten Schritt möchte ich profilieren, durch welche – teils neu hinzugekommenen – Tendenzen und Neigungen die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt konkret gefährdet wird. Dies soll es mir ermöglichen, den grundlegenden Charakter und die Stoßrichtung seiner Antwort auf das Stabilitätsproblem noch etwas klarer hervorzuheben (Abschnitt III.2.3).

In dem an diese Überlegungen anschließenden Abschnitt werde ich im Rahmen eines knappen Exkurses einen Blick zurück auf *A Theory of Justice* werfen und in wenigen Strichen erörtern, welche Charakteristika die dort gegebene Erklärung der Stabilität aus meiner Sicht nach Rawls' Auffassung widersprüchlich haben werden lassen. Dies geschieht jedoch nur zu dem Zweck, im Wege der Kontrastierung ein deutlicheres Bild von dem neuen Ansatz zu zeichnen, wie Rawls ihn in *Political Liberalism* verfolgt. Mein vorrangiges Interesse liegt anderswo (Abschnitt III.2.4).[263]

2.1 Stabilität wovon? Zur neuen Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft

In einer Fußnote zu der ersten seiner drei *Dewey Lectures* von 1980 (unter dem Titel „Kantian Constructivism in Moral Theory: Rational and Full Autonomy") gesteht Rawls etwas selbstkritisch zu, dass die verschiedenen Merkmale einer wohlgeordneten Gesellschaft in *Theory* „an keiner Stelle […] in angemessener Form dargestellt" worden seien (Rawls, 1994, S. 88, Fn. 3).[264] In der Tat findet sich erst hier, und durch mehrere Iterationen hindurch später wieder in *Political Liberalism*, eine konzise Zusammenstellung dessen, was Rawls zufolge durch die Charakterisierung einer Gesellschaft als ‚wohlgeordnet' überhaupt ausgesagt wird. Eine solche Gesellschaft ist, wie er im Wege einer Setzung festhält, durch drei Eigenschaften bestimmt:

> *Erstens* (und dies folgt aus der Vorstellung einer öffentlich anerkannten Gerechtigkeitskonzeption) handelt es sich um eine Gesellschaft, in der alle genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennen und in der jeder weiß, dass dies der Fall ist; *zweitens* (und dies folgt aus der Vorstellung, dass eine solche Konzeption wirksam regulativ ist) ist öffentlich bekannt oder wird aus guten Gründen geglaubt, dass ihre Grundstruktur – das heißt ihre wichtigsten politischen und sozialen Institutionen und die Art und Weise, in der sie sich zu einem System der Kooperation zusammenfügen – diesen Grundsätzen genügt; *drittens* haben ihre Bürger einen normal wirksamen Gerechtigkeitssinn und be-

[263] Und zwar darin, um noch einmal daran zu erinnern, die diskursiven Ressourcen herauszuarbeiten, die Rawls uns als Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaates zur Verfügung stellt, wenn wir uns über dessen Bestandsvoraussetzungen Gedanken machen. Insofern dient die eher philosophische Untersuchung der Entwicklung von *Theory* hin zu *Political Liberalism* nur dem begrenzten Zweck, diese Ressourcen noch etwas transparenter zu machen. Die Ausführungen in jenem Abschnitt erfolgen also nicht um ihrer selbst willen.

[264] Dies gilt wohl auch für die kurze Begriffsbestimmung in Rawls (1975, S. 21) – diese bleibt gegenüber späteren Konkretisierungen erheblich zurück.

> folgen deshalb im allgemeinen die Regeln der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen, die sie als gerecht betrachten. (Rawls, 1998, S. 105; Herv. im Orig.)

Hier ist zuallererst in Erinnerung zu rufen, was Rawls bereits in *Theory* geschrieben hatte: dass nämlich die „wirklichen Gesellschaften […] selten in diesem Sinne wohlgeordnet" sind (Rawls, 1975, S. 21; vgl. 1994, S. 153) – fraglos eine gehörige Untertreibung. Es kann gar nicht deutlich genug betont werden, dass die wohlgeordnete Gesellschaft nichts als ein philosophisches Hilfskonstrukt darstellt, das zu einem bestimmten Set an Gerechtigkeitsgrundsätzen – welche es auch seien – die dazu ‚passende', ihnen hypothetisch entsprechende Realität verkörpert. Eine wohlgeordnete Gesellschaft, als rawlsscher Terminus technicus verstanden, ist daher stets mit einem Genitiv versehen zu denken: als diejenige einer ganz bestimmten Gruppe von Grundsätzen.[265] Der Ausdruck stellt insofern nicht viel weiter als eine nützliche Abkürzung dar, um nicht allzu viele Dinge auf einmal sagen zu müssen. Dies dürfte einsichtig sein; und dennoch hinterlässt jedes der drei von Rawls genannten Merkmale auch einiges an Klärungsbedarf – gerade wenn es darum geht, das Problem der Stabilität in seiner neuen Formulierung deutlich in den Blick zu bekommen. Im Folgenden versuche ich, diesem Klärungsbedarf anhand der drei konstitutiven Merkmale einer wohlgeordneten Gesellschaft wenigstens in Umrissen abzuhelfen.

2.1.1 „… genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze"

Zunächst gilt es, bereits hier erneut das zweite Hauptziel von *Political Liberalism* zu rekapitulieren: Es geht in dem Buch – trotz des Umstandes, dass Rawls bei seiner Begriffsbildung für eine wohlgeordnete Gesellschaft auf die Anerkennung „genau [der]selben Gerechtigkeitsgrundsätze" insistiert –, vorrangig nicht um eine Gesellschaft, in der alle auch dieselbe *Konzeption* der Gerechtigkeit bejahen würden. Vielmehr beansprucht Rawls, wie schon erwähnt, eine „wohlgeordnete liberale politische Gesellschaft" zu skizzieren, die von nichts weniger als einer ganzen „Familie liberaler politischer Gerechtigkeitskonzeptionen" gekennzeichnet ist (Rawls, 1998, S. 46). Wenn man Rawls wohlwollend interpretiert und ihm – wie es ihm als einem ‚Klassiker' gebührt – zutraut, nicht bereits auf dieser frühen Entwicklungsstufe des politischen Liberalismus in ausgemachte Widersprüche verwickelt zu sein, dann kann dies in der Zusammenschau wohl nur bedeuten, dass es offenbar *verschiedene* Konzeptionen mit jeweils eigenen Vorstellungen etwa der Person und des Bürgers geben kann, die indes sämtlich – jede für sich, und wie es der Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft erfordert – zu *ei-*

[265] Natürlich kann es sich auch nur um einen einzigen Grundsatz handeln, wie etwa das Nutzenprinzip. Aus Gründen der Darstellung spreche ich hier aber stets nur von Grundsätzen im Plural.

nem und demselben Set an Gerechtigkeitsgrundsätzen (inklusive der zugehörigen Vorrangsregeln) führen.

Soweit ich sehen kann, sagt Rawls gerade dies aber nirgendwo ausdrücklich. Er geht vielmehr sogar den umgekehrten Weg, wenn er an anderer Stelle schreibt: „Wir mögen über die *Grundsätze* verschiedener Meinung sein, auch wenn hinsichtlich der allgemeineren Merkmale einer *Konzeption* Einigkeit besteht." (Rawls, 1998, S. 328; Herv. M. R.). Man ist daher geneigt zu fragen, worüber denn nun in einer wohlgeordneten Gesellschaft, wie sie in *Political Liberalism* begrifflich entfaltet und als stabil erwiesen werden soll, die geforderte Einigkeit zu bestehen hat: über „genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze", wie es in der formalen Definition heißt (Rawls, 1998, S. 105) – oder eben doch nur über die „allgemeineren Merkmale einer [politischen und liberalen] Konzeption", wie es umgekehrt durch das Insistieren auf eine Vielfalt solcher Konzeptionen und den bloß illustrativen Charakter von *Gerechtigkeit als Fairness* nahegelegt wird (Rawls, 1998, S. 328)?

Hier ist in der Interpretation ein Punkt erreicht, an dem eine Lesart, die von der Annahme einer größtmöglichen Textkohärenz getragen ist – und die sich bemüht, allfällige Inkonsistenzen zuerst bei sich selbst (und nur notfalls in dem zu interpretierenden Text) zu identifizieren – in Schwierigkeiten zu geraten scheint. Besteht der Ausweg also einfach darin, Rawls bereits an dieser frühen Stelle eine begriffliche Unentschlossenheit darüber zu attestieren, wie die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft genau zu fassen sein soll? Ich meine, dass eine solche Antwort tunlichst vermieden werden sollte. Zur Debatte steht hier nichts weniger als die Frage, welche Form der wohlgeordneten Gesellschaft es genau ist, um deren Stabilität Rawls in *Political Liberalism* besorgt ist: eine solche, in der mehrere liberale politische Konzeptionen – um es zu wiederholen – alle „genau dieselben" Gerechtigkeitsgrundsätze befürworten (Rawls, 1998, S. 105), oder eben doch eine solche, bei der über die „Einzelheiten ihrer Grundsätze" gerade *keine* Einigkeit besteht (Rawls, 1998, S. 328)?

Mein Vorschlag geht dahin, dass zuerst Klarheit darüber geschaffen werden muss, in welchem Sinne genau Rawls seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* als eine Illustration verstanden wissen will. Es fällt ins Auge, dass bei der expliziten Einführung des Stabilitätsproblems – in der vierten Vorlesung des Buches – plötzlich jede Ambiguität darüber verschwunden ist, welche Konzeption denn nun als stabil erwiesen werden soll: nämlich keine andere als die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*, und damit wie immer auch die ihr gemäß wohlgeordnete Gesellschaft (vgl. Rawls, 1998, S. 219, S. 228). Auch wo Rawls im weiteren Verlauf der Argumentation nur noch von ‚der' politischen Konzeption spricht – ohne ausdrücklich mitzuteilen, welche genau

er meint – wird doch aus dem Zusammenhang und durch die Verwendung des bestimmten Artikels ersichtlich, dass es eben um eine ganz spezifische gehen muss: um die Stabilität der *Gerechtigkeit als Fairness* und der ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft (vgl. Rawls, 1998, S. 228, S. 233, S. 236).

Dass diese jedoch stets nur eine Illustration, und somit gleichsam die Hauptrolle in einer exemplarischen Vorführung des politischen Liberalismus anhand einer ganz bestimmten Gerechtigkeitskonzeption darstellt, darauf kann ich mir nicht anders einen Reim machen, als dass Rawls der Auffassung ist, die These des politischen Liberalismus ließe sich zumindest prinzipiell auch durch andere liberale politische Konzeptionen erhärten – genau wie es ja dem zweiten Hauptziel des Buches entspricht. Dies ist jedenfalls der Anspruch, den er vertritt. Man findet in *Political Liberalism* allerdings keine konkreten anderen Beispiele für eine solche Konzeption, anhand derer diese und andere Fragen des politischen Liberalismus einmal exemplarisch durchgespielt würden; diese Rolle wird stets und überall nur von *Gerechtigkeit als Fairness* eingenommen.[266] Dies ist ohne Zweifel etwas unbefriedigend.

Wenn Rawls in seinem zweiten Hauptwerk also zeigen will, „wie wir eine wohlgeordnete Gesellschaft verstehen können, in der es *mehrere* vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt“ (Rawls, 1998, S. 34; Herv. M. R.), dann erhebt sich mit einiger Zwangsläufigkeit die Frage, wo genau und vor allem wie er dieses Erkenntnisziel einlöst. Ich kann die Antwort hier nicht in aller Ausführlichkeit nachzeichnen, sondern begnüge mich stattdessen mit einigen Hinweisen. Rawls diskutiert diese Thematik in äußerster Knappheit bei der Diskussion der ‚Bestimmtheit‘ eines übergreifenden Konsenses und somit in einem Rahmen, zu dessen Verständnis mehr vorausgesetzt ist, als ich bisher erörtert habe (vgl. Rawls, 1998, S. 237f., S. 256–261; unten Teilabschnitt III.4.2.3). In aller Kürze daher nur dies: Er konkretisiert die in einer wohlgeordneten Gesellschaft geforderte Einigkeit dahingehend, dass sie nur „ausreichend tief“ zu reichen habe, um „zu grundlegenden Ideen […] wie der der Gesellschaft als eines freien Systems der Kooperation und zur Idee des Bürgers als vernünftiger und rationaler, freier und gleicher Person“ gelangen zu können (Rawls, 1998, S. 237f.). Offenbar erlaubt Rawls also auch semantisch einen „mehr oder weniger großen Spielraum[]“ (Rawls, 1998, S. 256) dahingehend, bis wann mit nachlassender Bestimmtheit überhaupt noch

[266] Rawls gibt nur ein einziges Beispiel dafür, wie eine alternative Konzeption aussehen könnte, die sowohl liberal als auch politisch ist: Diese könnte etwa „das Differenzprinzip durch einen Grundsatz ersetzen, der Steigerungen des sozialen Wohlstands zulässt, solange allen ein ausreichender Anteil an angemessenen allgemein dienlichen Mitteln garantiert wird.“ (Rawls, 1998, S. 47). Die gelegentlich vorgebrachte Polemik, dass Rawls nur seine eigenen Gerechtigkeitsprinzipien überhaupt ernsthaft in Betracht ziehe, ist nicht ohne jede Grundlage. Man bedenke jedoch auch, dass das „zentrale […] Unterfangen der Moraltheorie“ für Rawls ausdrücklich in der „vergleichenden Untersuchung von wohlgeordneten Gesellschaften“ besteht (Rawls, 1999a, S. 294, S. 341; vgl. 1975, S. 143f.).

von *einer* Konzeption im Singular gesprochen werden kann, und ab welchem Maß an innerer „Diffusion" eine Pluralität derselben zu konstatieren ist.

Es lässt sich also, mit anderen Worten, im Vorhinein überhaupt nicht präzise angeben, ob in einer gegebenen wohlgeordneten Gesellschaft tatsächlich eine oder mehrere politische Konzeptionen wirksam regulativ sind. Hierfür kommt es schlicht darauf an, welches Maß an Bestimmtheit man jeweils an sie anlegt; und Rawls versucht es wohl zu vermeiden, sich hier eindeutig festlegen zu müssen. Wie er selbst erklärt, geht er zwar „aus Gründen der Einfachheit" in der Regel doch nur von einer einzigen Konzeption – der *Gerechtigkeit als Fairness* – als dem „Standardbeispiel" aus, die das geforderte Maß an Übereinkunft in einer wohlgeordneten Gesellschaft definiert (Rawls, 1998, S. 256). Er rechnet seinem eigenen Bekunden nach jedoch damit, dass es daneben „noch eine andere […] Möglichkeit" gebe, die im Übrigen auch den Vorzug aufweise, sich „mit größerer Wahrscheinlichkeit verwirklichen" zu lassen (Rawls, 1998, S. 256). In dieser alternativen Konstellation, so beschreibt es Rawls, würde die geforderte Einigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft in „eine[r] Klasse von liberalen Konzeptionen" bestehen, die sich „innerhalb eines mehr oder weniger großen Spielraums voneinander unterscheiden" (Rawls, 1998, S. 256).

Auch in einer solchen Gesellschaft, so ergänzt er jedoch im gleichen Atemzug, würde der *Gerechtigkeit als Fairness* weiterhin „eine besondere Rolle" zukommen, kraft derer sie in gewisser Weise für das ganze Spektrum derjenigen Konzeptionen „typisch" sei, die sich – wie ja verlangt – „plausiblerweise aus den grundlegenden Ideen der Gesellschaft und der Person […] entwickeln lassen" (Rawls, 1998, S. 257, S. 259f.). Ob eine bestimmte Konzeption freilich ein geeigneter Kandidat für diese Sonderrolle ist, ergibt sich für Rawls aus zwei Bedingungen: Sie muss „in richtiger Weise auf zentralere grundlegende *Ideen* gegründet sein", und sie muss zugleich „mit Blick auf die sie stützenden und die von ihr geförderten *Interessen* stabil sein" (Rawls, 1998, S. 260; Herv. M. R.). Spätestens hier ist nun zweierlei zu ergänzen: Zum einen gesteht Rawls selbst zu, dass es sich dabei insgesamt um „spekulative[] Fragen" handle, die also kaum mit letzter Gewissheit zu beantworten sein werden (Rawls, 1998, S. 260)[267]; ich verfolge sie hier daher auch nicht weiter. Zum anderen ist aber auch in Rechnung zu stellen, dass er die Auszeichnung seiner eigenen Konzeption als maßgeblicher Träger dieser Sonderrolle in seinem letzten Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited" von 1997 ausdrücklich als seine „persönliche Meinung" (Rawls, 2002, S. 250, Fn. 27; im Orig.: ‚this

[267] Wie sollte sich etwa auf dieser Abstraktionsebene noch ein externes Kriterium dafür angeben lassen, wann eine Konzeption – wie gefordert – „in der richtigen Weise" auf die sie fundierenden Ideen gegründet ist? (Rawls, 1998, S. 260). In der Tat ist hier der Raum der Spekulation betreten (vgl. unten Teilabschnitt III.4.4.2).

opinion of mine') charakterisiert hat und zudem an anderer Stelle betont, eine Meinung sei ohnehin „kein Argument" (Rawls, 1998, S. 55, Fn. 31; vgl. 2002, S. 259, Fn. 80).

Ich möchte diesen Punkt daher hier auf sich beruhen lassen. Für mein Vorhaben in dieser Untersuchung sind diese recht komplizierten Angelegenheiten zum Glück nicht ausschlaggebend; die Beschäftigung mit ihnen kann und werde ich mir daher im Folgenden größtenteils ersparen (vgl. aber unten Teilabschnitt III.4.4.2). Es sollte genügen, das notorische zweite Hauptziel des Buches – und den immer nur exemplarischen Charakter von *Gerechtigkeit als Fairness* – zumindest beständig im Hinterkopf zu bewahren.[268] Es sei deshalb nur festgehalten, dass das erste Merkmal einer wohlgeordneten Gesellschaft darin besteht, dass alle ihre Mitglieder die genau gleichen Prinzipien anerkennen und dies auch voneinander wissen – und dass diese Prinzipien in *Political Liberalism* vor allem aus Gründen der Darstellung, aber auch aufgrund von Rawls' persönlicher Überzeugung eben jene sind, die (im Verbund mit den zugehörigen Konzeptionen der Person, der Idee des Urzustandes als eines Darstellungsmittels usw.) die liberale und politische Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* konstituieren.

2.1.2 „… dass ihre Grundstruktur […] diesen Grundsätzen genügt"

Mit diesen Vorbereitungen lässt sich nun das zweite Merkmal der wohlgeordneten Gesellschaft in den Blick nehmen, um deren Stabilität es Rawls in seinem Buch geht. Auch hier besteht durchaus wichtiger Klärungsbedarf. Ich erinnere an die oben angeführte Definition: Von einer wohlgeordneten Gesellschaft „ist öffentlich bekannt oder wird aus guten Gründen geglaubt, dass ihre Grundstruktur […] diesen [allgemein geteilten; M. R.] Grundsätzen genügt" (Rawls, 1998, S. 105). Die „Grundstruktur" einer Gesellschaft beinhaltet – wie hier bereits mehrfach angesprochen – die „grundlegenden politischen und sozialen Institutionen und [die] Weise, wie sie zu einem System der Kooperation verbunden sind" (Rawls, 1998, S. 300). Ich glaube, dass Rawls mit seiner Rede von der ‚Grundstruktur' eine gewisse Anschaulichkeit und intuitive Fassbarkeit verbinden möchte, die ich ihr hier auch nicht nehmen will: Wir wissen schon ungefähr, welche Institutionen damit gemeint sind, und diese ziemlich vage Vorstellung ist für die Zwecke des politischen Liberalismus zunächst auch ausreichend (vgl. Rawls, 2003, S. 34).[269] Mit dem zweiten Merkmal einer wohlgeordneten Gesellschaft ist also etwas

[268] Rawls sagt im Übrigen auch nichts Eigenes darüber, wie dieser Pluralismus an liberalen politischen *Konzeptionen* (im Unterschied zum Pluralismus vernünftiger umfassender *Lehren*) in seiner Genese zu erklären sein soll. Ich nehme jedoch an, dass die Antworten auf beides sich nicht grundlegend voneinander unterscheiden würden.

[269] Ergänzt sei nur, dass die Prägung durch die Grundstruktur für die Bürger einer Gesellschaft „nicht in dem Sinne freiwillig" ist, in dem dies etwa für ihren „Beitritt zu Vereinigungen und Gruppen innerhalb der Gesellschaft" gilt – denn sie werden in sie „hineingeboren" und können sich ihr kraft Setzung nicht einfach entziehen (Rawls, 1998, S. 418, 1975, S. 379; vgl. 1999a, S. 209).

über ihre institutionelle Verfasstheit und ihr systemisches Gefüge ausgesagt – und zwar eben dies, dass in ihr die Grundsätze der Gerechtigkeit (buchstäblich per definitionem) effektiv wirksam sind.[270]

Wo könnte hier irgendein Problem bestehen? Vielleicht nicht eigentlich ein Problem; aber ich möchte geltend machen, dass es gerade diese Eigenschaft ist – im Verbund mit den von Rawls so genannten ‚Bürden des Urteilens' –, aufgrund derer eine solche Gesellschaft zumindest im Falle der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* für Rawls notwendig durch einen Pluralismus von vernünftigen umfassenden Lehren gekennzeichnet sein wird. Die Erklärung hierfür vollzieht sich meines Erachtens in vier einzelnen Schritten und verweist dabei auf eine der wichtigsten, vielleicht auf die entscheidende Weiterentwicklung gegenüber *A Theory of Justice*:

(1.) Es folgt aus dem Inhalt der unter den Bedingungen des Urzustands gewählten Grundsätze, dass die wohlgeordnete Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* eine „konstitutionelle Demokratie" darstellt, deren Grundstruktur einen „Kontext freier Institutionen" verkörpert (Rawls, 1998, S. 38f.; vgl. S. 13, S. 76). Dieser Satz ist analytisch; das heißt, seine Korrektheit ergibt sich lediglich aus der Bedeutung und wechselseitigen Bestimmung der in ihm enthaltenen Begriffszuschreibungen und ist nicht von irgendeinem kontingenten Zustand in der Welt abhängig.

(2.) Die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft, sei sie nun wohlgeordnet oder nicht, hat „tiefgreifende und langfristige soziale Wirkungen" und formt „in grundlegender Weise die Persönlichkeit der Bürger, ihre Absichten, ihre persönlichen Ideale und das, wonach sie streben" (Rawls, 1998, S. 143). Dies, meint Rawls, „erkennt jedermann an" (Rawls, 1998, S. 380) – und die Betonung dieses Umstands sei darüber hinaus auch „einer [der] bedeutenden Beiträge" der von Hegel geübten Kritik am Liberalismus, von der wir, wie er an einer anderen Stelle hervorhebt, „[in] dieser Hinsicht […] tatsächlich etwas [lernen]" (Rawls, 2004, S. 471). Dieser Punkt wird später mit einigem Gewicht zurückkehren, wenn es um die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in einer wohlgeordneten Gesellschaft geht (vgl. unten Kapitel III.3).

(3.) Die Grundstruktur einer gemäß der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft weckt und bestärkt auf Seiten ihrer Bürger unter gewissen Bedingungen[271] den Wunsch, „faire Kooperationsbedingungen zu achten und ein

[270] Oder zumindest, dass dies von ihr „aus guten Gründen geglaubt" (Rawls, 1998, S. 105) wird; eine feine Differenzierung, die auch bei der Erörterung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs wieder eine Rolle spielen wird (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

[271] Und zwar etwa unter der Bedingung, dass sie „einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun" (Rawls, 1998, S. 165; vgl. S. 160). Diese Bedingung, deren Gegebenheit man ja nicht einfach wird voraussetzen können, wird nicht erst bei der Diskussion des öffentlichen Vernunftgebrauchs eine Rolle spielen, sondern bereits bei der originären Formulierung des Stabilitätsproblems. Eine andere Bedingung lautet, dass von der Grundstruktur auch öffentlich „bekannt" sein muss, dass sie „den entsprechenden Grundsätzen genügt" (Rawls, 1998, S. 435).

uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied zu sein“ (Rawls, 1998, S. 128; vgl. S. 165). Dass es sich so verhält, kann man natürlich nicht einfach voraussetzen – es muss sich erst erweisen, und zwar unter der Annahme einer philosophischen Moralpsychologie, deren Plausibilität ihrerseits noch daran zu messen ist, ob ihre Adressaten sie „erlernen und verstehen können“ und die zugehörige Gerechtigkeitskonzeption „nach gebührendem Nachdenken für akzeptabel halten“ (Rawls, 1998, S. 166). All diese Fragen stelle ich vorerst zurück. Sie werden in ihrer ganzen Tragweite bei der eigentlichen Diskussion des Stabilitätsproblems zurückkehren (vgl. unten Teilabschnitt III.3.2.1).

Nimmt man es jedoch für den Moment einmal hin, dass die wohlgeordnete Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* in der Tat genau diese Wirkung unter ihren Mitgliedern erzielen wird – wie es vor dem Hintergrund von Hegels oben genannter Einsicht ja nicht unplausibel ist –, so folgt daraus erneut mit begrifflicher Notwendigkeit, dass diese Bürger „[als] Vernünftige […] die Stärke der Ansprüche von Menschen beurteilen“ müssen (Rawls, 1998, S. 129). Dies ist schlicht eine praktisch zwingende Konsequenz daraus, was es heißt, den durch die Grundstruktur geweckten Wunsch in die Tat umzusetzen: Faire Bedingungen von sozialer Kooperation achten wir laut Rawls genau dann, wenn wir nicht nur blind unsere eigenen Zwecke mit größtmöglicher Effizienz zu verfolgen trachten (dann wären wir in seiner Terminologie bloß rational), sondern wenn wir auch die Perspektive Dritter einnehmen und unser Handeln daran zu orientieren versuchen, welches Gewicht auch ihren Zielen und Absichten legitimerweise einzuräumen ist. In dieser Weise „vernünftig“ zu sein – oder dies anzustreben –, heißt demnach, in einer bestimmten Weise zu urteilen.

(4.) Genau hier kommen nun innerhalb der Erklärung des vernünftigen Pluralismus die von Rawls so genannten „Bürden des Urteilens“ ins Spiel (Rawls, 1998, S. 127). Worauf es Rawls mit dieser Idee meines Erachtens gerade ankommt, ist hervorzuheben, dass solche Urteile zu fällen notwendig mit gewissen Schwierigkeiten einhergeht: Es ist alles andere als leicht einzuschätzen, welches relative Gewicht den Ansprüchen Dritter in einer gegebenen Situation zukommen soll. Genauso kompliziert kann es freilich auch sein, die je eigenen Ziele zu sortieren, gegeneinander abzuwägen und für sie „ihren angemessenen Platz in unserer Art zu leben“ zu bestimmen (Rawls, 1998, S. 129). Beides – das *vernünftige* Urteilen über die legitimen Ansprüche Dritter, wie auch das *rationale* Urteilen über die Ordnung unserer eigenen Ziele – ist gewissen Problemen ausgesetzt, die es regelmäßig erschweren, in diesen Dingen zu einer eindeutigen und letztgültigen Auffassung zu gelangen. Und das gleiche gilt natürlich auch für jene Überlegungen, die sich eher auf den theoretischen Gebrauch unseres Urteilsvermögens – kantisch gespro-

chen, auf die Erkenntnis von Gegenständen, anstatt auf deren Hervorbringung – beziehen: Es ist schwierig, und es unterliegt daher gewissen Bürden.

Rawls nennt in *Political Liberalism*[272] insgesamt sechs solcher Bürden, ohne dieser Aufzählung einen Anspruch auf Vollständigkeit beizulegen. Ich zitiere sie hier nur in Auszügen, ohne jeden Punkt im Einzelnen zu diskutieren[273]:

> (a) Die einen Fall betreffenden empirischen und wissenschaftlichen Befunde sind widersprüchlich und komplex, deshalb ist es schwierig, sie einzuschätzen und zu bewerten.
> (b) Selbst wenn wir über die Art der relevanten Erwägungen völlig einig sind, können wir über ihr Gewicht uneins sein und daher zu verschiedenen Urteilen gelangen.
> (c) In gewissem Umfang sind alle unsere Begriffe – und nicht nur die moralischen und politischen – vage und auf Grenzfälle schwierig anzuwenden. […]
> (d) In gewissem Umfang (wie groß er ist, können wir nicht sagen) ist die Art und Weise, in der wir empirische Befunde einschätzen und moralische und politische Werte gewichten, von unserer gesamten bisherigen Erfahrung geprägt (unserem gesamten Lebensweg bis heute); und in der Gesamtheit unserer Erfahrungen unterscheiden wir uns notwendigerweise. […]
> (e) Oft gibt es verschiedene Arten normativer Erwägungen unterschiedlicher Stärke auf beiden Seiten eines Problems, und daher ist es schwierig, eine Gesamtbewertung vorzunehmen.
> (f) Schließlich ist jedes System gesellschaftlicher Institutionen […] im Bereich der Werte, die es zulassen kann, begrenzt, so dass irgendeine Auswahl aus dem Gesamtbereich aller realisierbaren moralischen und politischen Werte getroffen werden muss. (Rawls, 1998, S. 130f.)

Für den vorliegenden Zusammenhang ist es hier wichtig hervorzuheben, dass laut Rawls nur die letzten beiden Bürden ihrer Natur nach „auf das Vernünftige und Rationale in ihrem moralischen und praktischen Gebrauch" beschränkt sind, während hingegen die ersten vier ihm zufolge „im Wesentlichen den theoretischen Gebrauch unserer Vernunft" betreffen (Rawls, 1998, S. 129f.). Seine Betonung des Vernünftigen ist deshalb von Interesse, weil sie den aus meiner Sicht zentralen Punkt verdeutlicht: Hatte Rawls noch in *A Theory of Justice* lediglich einen Pluralismus von ‚Konzeptionen des Guten' vor Augen gehabt – und somit nur die Möglichkeit einer Vielzahl von Weisen, wie sich unsere Fähigkeit zum *rationalen* Denken in den Lebensplänen jedes Einzelnen manifestieren kann –, so rechnet er nun in einer wohlgeordneten Gesellschaft explizit auch mit der Möglichkeit, dass unsere Fähigkeit zum *vernünftigen* Urteilen, ja letztlich der Inhalt unserer Vernunft selbst, sich als inhärent vielgestaltig erweisen kann. Diesen Pluralismus des Vernünftigen, wie er sich in einer Vielzahl an „vernünftigen umfassenden Lehren" zeigt, betrachtet Rawls nun selbst „als das langfristige Ergebnis der menschlichen

[272] Die erste Aufzählung der Bürden des Urteilens findet sich fast wortgleich in dem Aufsatz „The Domain of the Political and Overlapping Consensus" von 1989 (vgl. Rawls, 1994, S. 337–339).
[273] Für eine kritische Diskussion dieser Bürden aus metaethischer Perspektive vgl. Enoch, 2017.

Vernunftvermögen vor einem Hintergrund andauernd freier Institutionen“ (Rawls, 1998, S. 232).[274]

Um es noch etwas anders auszudrücken: Nicht der Pluralismus ‚an sich‘ ist das Bemerkenswerte oder das Neue (vgl. Rawls, 1998, S. 106f., S. 138f.), sondern vielmehr der Umstand, dass es in einer wohlgeordneten Gesellschaft mit freien Institutionen aufgrund der Bürden des Urteilens und des oben genannten Einflusses der Grundstruktur notwendig zu einem Pluralismus an Denk- und Handlungsweisen kommen wird, die mehr als bloß unsere je unterschiedlichen, jeweils privat verantworteten Ziel- und Zwecksetzungen zum Ausdruck bringen. Dies wäre nicht weiter überraschend oder gar problematisch, und auch für die Bedingungen einer modernen Demokratie keineswegs spezifisch.[275] Nein, in einer derart wohlgeordneten Gesellschaft werden darüber hinaus auch unsere Perspektiven darauf, wie wir im Raum der Öffentlichkeit[276] über die legitimen Ansprüche von *Dritten* nachdenken und urteilen – also das, was Rawls als unsere ‚vernünftigen umfassenden Lehren‘ bezeichnet –, mit innerer Notwendigkeit vielgestaltig sein (vgl. Gaus, 2014, S. 247, S. 249).

Darin besteht somit nach meinem Dafürhalten das eigentliche Skandalon, mit dem die politische Philosophie des modernen Verfassungsstaats fertig werden muss: nämlich „dass sich unter den Auffassungen, die sich [unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft; M. R.] entwickeln, eine Vielfalt *vernünftiger* umfassender Lehren befindet.“ (Rawls, 1998, S. 106f.; Herv. M. R.). Ergänzt sei noch, dass bei der Formulierung einer solchen umfassenden Lehre laut Rawls „[sowohl] die theoretische als auch die praktische Vernunft“ in Anspruch genommen wird; und dass sie in der Regel „in einer intellektuellen oder doktrinalen Tradition“ steht oder von einer solchen „zehrt“ (Rawls, 1998, S. 133).[277] Es wäre somit irreführend zu glauben, eine solche Lehre müsste mit nichts anderem als mit der Beurteilung der Ansprüche Dritter unter

[274] In der Literatur zu Rawls ist es durchaus umstritten, wie die zahlreichen Kontexte, in denen er den Ausdruck ‚vernünftig‘ gebraucht, miteinander zusammenhängen (vgl. Cohen, 1994, S. 36–39; Freeman, 2003b, S. 31f., Mandle, 1999; Mulhall und Swift, 2003, S. 481f.). Manche werden meiner Deutung, dass sich der Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren auch in einer Vielzahl von Weisen zur Beurteilung der Ansprüche Dritter manifestieren werde, nicht zustimmen wollen. Mir sind jedoch keine Textstellen geläufig, die diese Lesart unterminieren könnten.

[275] Einen Pluralismus an Konzeptionen des Guten hat bereits Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* anerkannt – es wäre daher völlig verfehlt, hierin das eigentlich Neue der rawlsschen Auffassung zu sehen. Nicht allein das Rationale, sondern auch das Vernünftige – unsere Vorstellung dessen, was faire Kooperationsbedingungen begründet – tritt unter freien Institutionen notwendig im Plural auf; und darauf kommt es hier an. Dieser Umstand, meint Rawls, „mag […] überraschend sein“, denn – wie er fortfährt „es gefällt uns, die Vernunft als etwas zu sehen, das zur Wahrheit führt, wobei wir annehmen, dass es nur eine Wahrheit gibt.“ (Rawls, 1998, S. 138f.).

[276] „Durch das Vernünftige“, so Rawls, „betreten wir die *öffentliche* Welt der anderen“ (Rawls, 1998, S. 198; vgl. S. 126; Herv. M. R.).

[277] Auch hier zeigt sich, wenn auch nur indirekt, erneut die Haltlosigkeit des gelegentlich vorgebrachten Einwandes, der Liberalismus neige dazu, seine eigene Geschichtlichkeit vergessen machen zu wollen (so etwa sinngemäß MacIntyre, 1988, S. 334f.).

fairen Bedingungen der sozialen Kooperation befasst sein[278] – aber jedenfalls insofern sie vernünftig ist bzw. zu ebensolchen Urteilen führt, gilt von ihr in meiner Lesart eben gerade das. Ich sehe nicht, wie man dies bestreiten könnte.

Damit sollte auch das zweite Merkmal einer wohlgeordneten Gesellschaft – und das in der *Gerechtigkeit als Fairness* notwendig aus ihr resultierende Faktum eines vernünftigen Pluralismus – für die vorliegenden Zwecke dieser Arbeit hinreichend klar in den Blick gekommen sein. Ich habe bisher jedoch nicht mehr als nötig über Rawls' Auffassung von einer ‚vernünftigen umfassenden Lehre' gesagt. Wenn ich richtig orientiert bin, ist dies aus zweierlei Gründen auch noch nicht erforderlich: Zum einen spricht Rawls selbst davon, dass seine Darstellung hierzu „bewusst vage" gehalten sei, da er es vermeiden wolle, „Lehren als unvernünftig auszuschließen, ohne starke Gründe dafür zu haben" (Rawls, 1998, S. 133f.).[279] Zum anderen, und dies scheint mir hier das Entscheidende, spielt diese Idee bei der Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems in einem gewichtigen Sinne ohnehin nur eine nachgeordnete Rolle. Man denke nur daran, dass Rawls seine Konzeption als eine politische, und somit als „freistehende Auffassung" präsentiert, die explizit „ohne Bezug zu einem solchen weiteren Hintergrund", wie ihn etwa eine umfassende Lehre verkörpern würde, entwickelt wird (Rawls, 1998, S. 78).[280]

Auch der originelle Gedanke, dass eine angemessene Gerechtigkeitskonzeption laut Rawls in der Lage sein soll, eine „Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin" zu bewirken (Rawls, 1998, S. 353; im Orig.: „may bend comprehensive doctrines toward itself", 2005, S. 246), spricht vorderhand gegen eine Überbetonung des Inhalts irgendeiner vernünftigen umfassenden Lehre. Worauf es nur ankommt, ist dass es in einer wohlgeordneten Gesellschaft, deren institutionelle Grundstruktur wirksam durch vernünftige Gerechtigkeitsgrundsätze reguliert wird, stets *mehrere* solche Lehren geben wird – und dass von ihnen schlechthin keine damit rechnen kann, auf die freie und dauerhafte Zustimmung aller ihrer Mitglieder zu stoßen.[281]

[278] Sie bringt vielmehr, wie Rawls an dieser Stelle schreibt, „ganzheitliche Ansichten über die Welt und das Leben miteinander" zum Ausdruck (Rawls, 1998, S. 132).

[279] Solche Gründe könnten meines Erachtens nur jene sein, die auf die vollständige Abwesenheit jeder artikulierbaren Vorstellung von fairen Bedingungen sozialer Kooperation hindeuten.

[280] An dieser Stelle findet sich auch Rawls' berühmte Metapher von der politischen Konzeption als einem „Modul", das sich in verschiedene vernünftige umfassende Lehren „einfügt und von ihnen unterstützt wird" (Rawls, 1998, S. 78; vgl. S. 232).

[281] Viel weiter geht Rawls nicht; und insbesondere teilt er nur wenig darüber mit, wodurch eine umfassende Lehre zu einer vernünftigen wird. Wo er konkreter wird, beschreibt er vielmehr das Vernünftige selbst als eine Eigenschaft, die in der Regel Personen zukommt: diese „sehen ein" – insofern sie vernünftig sind –, „dass die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen" (Rawls, 1998, S. 136; vgl. S. 175). Umfassende Lehren sind dann vernünftig, wenn sie von vernünftigen Personen bejaht werden können. Im nächsten und übernächsten Kapitel wird auf diese Beschreibung noch zurückzukommen sein.

Um den Gedankengang auch hier noch einmal zusammenzufassen: In der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* wirken freie Institutionen dahingehend, dass ihre Mitglieder unter anderem den Wunsch entwickeln werden, die Ansprüche Dritter in fairer und gerechter Weise zu beurteilen. Aufgrund der „Bürden des Urteilens" können sie diesen Wunsch aber nicht anders verwirklichen als aus einem weiter gefassten epistemischen und affektiven Kontext heraus[282], der unter ihnen indes immer strittig bleiben muss und daher notwendig in einer Vielzahl von Formen auftreten wird. Dieser weitere Kontext selbst ist ihre vernünftige umfassende Lehre; und das Faktum seiner Vielgestaltigkeit ist das Faktum eines vernünftigen Pluralismus.[283]

2.1.3 „… einen normal wirksamen Gerechtigkeitssinn"

Zum Ende dieses Abschnitts möchte ich noch in aller Kürze das dritte Merkmal in den Blick nehmen, auf das Rawls bei seiner dreigeteilten ‚Definition' einer wohlgeordneten Gesellschaft aufmerksam macht. Hier ging es ja um den Gerechtigkeitssinn der Bürger: In einer wohlgeordneten Gesellschaft, so hatte Rawls erklärt, besitzen alle Bürger „einen normal wirksamen Gerechtigkeitssinn und befolgen deshalb im allgemeinen die Regeln der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen, die sie als gerecht betrachten" (Rawls, 1998, S. 105). So zentral der Begriff des Gerechtigkeitssinnes für Rawls' gesamten Theorieaufbau ist – er stellt meines Erachtens den Dreh- und Angelpunkt seines ganzen Stabilitätsarguments dar –, so vielgestaltig und verwirrend ist leider auch oft seine Verwendung. Ich erinnere zunächst daran, dass Rawls bereits in *A Theory*

[282] Man beachte, dass die Feststellung einer solchen „Einbettung" – die der Urteilspraxis eines Bürgers in eine umfassende Lehre – nicht zu verwechseln ist mit der Annahme, jene Lehre diene ihm notwendig auch „als Grundlage" für die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption (Rawls, 1998, S. 132; vgl. S. 75).

[283] Dies mag die Frage aufwerfen, ob sich eine wohlgeordnete Gesellschaft denken lässt, in der es in Ermangelung freier Institutionen nicht zur Herausbildung eines Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren kommen würde. Rawls selbst stellt sich diese Frage nicht ausdrücklich (vgl. aber Rawls, 1998, S. 21f.), und ich glaube, dass er sie – gerade auch aus der Perspektive der vergleichenden Moraltheorie – für begrifflich inkohärent halten würde: Was immer eine Gesellschaft mit unfreien Institutionen noch auszeichnet, es ist wohl plausibel anzunehmen, dass ihre Grundstruktur schon alleine die fünf formalen Bedingungen für den Begriff des Rechten (Allgemeinheit, unbeschränkte Anwendbarkeit, Ordnung konkurrierender Ansprüche, Öffentlichkeit, Finalität; vgl. Rawls, 1975, S. 154–157) nicht erfüllt. „Alles dem Großen Führer" ist kein Gerechtigkeitsgrundsatz; jedenfalls keiner, den sich die Parteien im Urzustand (oder welches Darstellungsmittel man auch bevorzugen mag) plausiblerweise zur Überlegung vorlegen könnten. Aber nur eine Vorstellung von Gerechtigkeit kann überhaupt – der Definition nach – eine Gesellschaft „wohlordnen". Auf Ungerechtigkeit findet der Begriff der wohlgeordneten Gesellschaft schlicht keine Anwendung, und somit stellt sich die Frage nach einem möglichen Pluralismus unter solchen Bedingungen im Grunde nicht. Schwieriger zu beantworten ist indes die Frage, ob auch eine gemäß dem Nutzenprinzip wohlgeordnete Gesellschaft – die ja zumindest keine begriffliche Inkohärenz darstellt – einen solchen Pluralismus hervorbringen würde. Hier gilt es zu bedenken, dass auch die hartgesottensten Utilitaristen nach meiner Kenntnis nicht die Forderung erheben, ihr Prinzip möge für die Grundstruktur einer Gesellschaft alleine maßgeblich sein. Die meisten unter ihnen, wenn nicht alle, werden sicherlich ein Prinzip der gleichen Freiheit und dessen Vorrang anerkennen. Dies aber, im Verbund mit den Bürden des Urteilens, genügt schon für die Erwartung eines vernünftigen Pluralismus.

of Justice die Vorstellung verworfen hatte[284], der Gerechtigkeitssinn bestehe ausschließlich in dem hehren Wunsch, „das Rechte und Gerechte *um seiner selbst willen* zu tun", und zwar derart, dass für ihn „jede andere Beschreibung […] unangemessen" sei (Rawls, 1975, S. 519; Herv. M. R.). Die vordergründige Mehrdeutigkeit dieses Begriffs ist also beileibe kein Zufall, oder, wie es Nico Scarano (vgl. 2006, S. 235) nahezulegen scheint, gar ein Ausweis philosophischer Orientierungslosigkeit, sondern vielmehr ein geradezu strategisch gewählter Grundzug der gesamten Theorie. Dass es mehrere Denk- und Handlungsweisen geben kann, ja sogar geben muss, die mit dem Begriff des Gerechtigkeitssinnes adäquat beschrieben sind bzw. sich schlüssig unter diesen subsumieren lassen, ist eine fundamentale Einsicht, ohne deren Berücksichtigung eine systematische Rekonstruktion des Stabilitätsproblems bei Rawls meines Erachtens schlichtweg nicht vom Fleck kommt.

Eine weitere wichtige Voraussetzung scheint mir darin zu bestehen, dass im Hinblick auf den Gerechtigkeitssinn zwischen dessen allgemeiner *Form* und seinem konkreten *Inhalt* – diese oder jene Gerechtigkeitsgrundsätze – zu unterscheiden ist (vgl. Rawls, 1998, S. 441). Wie die wohlgeordnete Gesellschaft, so stellt auch der Gerechtigkeitssinn zunächst ein begriffliches Korrelat zu einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption (oder zu einer bestimmten Gruppe an Gerechtigkeitsgrundsätzen) dar – freilich nicht als deren soziale Verkörperung, sondern als der immer nur individuelle Wunsch des Einzelnen, dieser Konzeption auch im eigenen Denken und Handeln gerecht zu werden; aus welchen Gründen auch immer.[285] Es sei also zu keinem Augenblick vergessen, dass sich dieser Wunsch auch für den späteren Rawls auf äußerst vielfältige Weise manifestieren können muss. Dennoch muss es ja irgendein Kriterium dafür geben, wann ein bestimmter Wunsch oder eine bestimmte Handlung als eine derartige Manifestation des Gerechtigkeitssinnes gelten darf: Auch wenn dieser sich in noch so mannigfaltiger Weise zeigt, so muss sich doch irgendwie angeben lassen, wann er gleichsam ‚aktiviert' ist, und wann nicht. Hier kommt die formale Definition eines Gerechtigkeitssinnes ins Spiel, die Rawls an verschiedenen Stellen vorlegt und die es sich lohnt, etwas genauer zu studieren:

> Ein Gerechtigkeitssinn ist die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die faire Bedingungen sozialer Kooperation beschreibt, verstehen, anwenden und […] [sich

[284] Und mehr noch: Die jener Auffassung zugehörige „Lehre von der rein gewissenhaften Handlung" geht auf W. D. Ross (1877-1971) zurück, dessen Intuitionismus einer der (häufig übersehenen) Hauptgegner von *A Theory of Justice* ist (vgl. Rawls, 1975, S. 12, S. 72; Weithman, 2016, S. 35f.).

[285] „Wie", fragt Rawls, „könnte man Grenzen festlegen für das, wovon Menschen im Denken und praktischen Überlegen motiviert werden […]?" (Rawls, 1998, S. 164). Ich greife hier den Ausführungen des nächsten Kapitels ein wenig voraus.

> von ihr in den eigenen Handlungen bewegen lassen; M. R.] zu können. (Rawls, 1998, S. 85; vgl. S. 185, S. 300, S. 418; Übers. angepasst)[286]

Ich möchte zunächst betonen, in welchem Sinne diese Definition *formal* ist, und was mit ihr exakt über die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft – um die es hier ja überall geht – ausgesagt wird: Es wird nichts darüber mitgeteilt, welche Gerechtigkeitskonzeption für die Besitzer dieser Fähigkeit handlungsleitend usw. zu sein hat, solange diese nur ‚faire Bedingungen sozialer Kooperation' beschreibt. Dies aber kann dem Vernehmen nach – und Rawls' eigenem Anspruch in *Political Liberalism* entsprechend – durchaus auf mehr als nur eine einzige Konzeption zutreffen.

Von dem typischen Besitzer oder der typischen Besitzerin eines Gerechtigkeitssinnes wird sodann mitgeteilt, dass ihm oder ihr in Gestalt dieses ‚Sinnes' ein bestimmtes Set an Fähigkeiten zukomme: und zwar – erstens –, eine öffentliche[287] Gerechtigkeitskonzeption zu *verstehen*; zweitens, diese *anwenden* zu können; und – drittens – sich von ihr (ich paraphrasiere ein wenig) wirksam *motivieren* zu lassen. Vor dem Hintergrund, dass sich diese Fähigkeiten für Rawls – wie ich hier noch zeigen werde, und im vorherigen Teil dieser Arbeit bereits gezeigt habe – in mannigfaltigen Handlungen und Wünschen ausdifferenzieren können, scheint es mir nicht plausibel, diese Fähigkeiten im Sinne von notwendigen Bedingungen aufzufassen, die alle drei zur gleichen Zeit gegeben sein müssten, um einer bestimmten Person auch wirklich einen solchen Gerechtigkeitssinn zuzuschreiben. Ich denke vielmehr, dass jede von ihnen alleine dazu hinreicht, die Beschreibung „hat einen Gerechtigkeitssinn" gleichsam zu aktivieren oder zu legitimieren. Für die Lösung des Stabilitätsproblems genügt dies freilich nicht.

Hier mag nun die Frage entstehen, was genau es mit diesen drei Fähigkeiten auf sich hat, die den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft kraft ihres Gerechtigkeitssinnes zugeschrieben werden. Nun, diese Frage ist ungemein vielschichtig – und in einer gewissen Hinsicht stellt praktisch die gesamte Erörterung des Stabilitätsproblems bei Rawls eine ausführliche Antwort auf sie dar. Ich kann ihr an dieser Stelle jedoch nicht vollständig aus dem Weg gehen; selbst wenn dies – auch mit Blick auf den vorausgehenden Teil dieser Arbeit – mit einigen Wiederholungen einhergehen sollte. Mir ist es hier immer noch bloß darum zu tun, in aller Klarheit das ‚Objekt' in den Blick zu

[286] Es ist unerfreulich, dass auch an dieser zentralen Stelle eine Korrektur der Übersetzung erforderlich ist. Im Original heißt es: „to act *from* the public conception of justice" (Rawls, 2005, S. 19; Herv. M. R.). Hinschs Wiedergabe von „to act from" mit „in *ihrem* Handeln befolgen" ist bestenfalls irreführend, denn das Possessivpronomen „ihrem" legt hier syntaktisch nahe, es sei irgendwie die Konzeption selbst, die handle – das ergibt allerdings keinen Sinn.

[287] Es erschließt sich nicht ganz, weshalb Rawls hier meint betonen zu müssen, dass die Gerechtigkeitskonzeption ‚öffentlich' sein muss. Eine nicht-öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die das Geheimnis einiger weniger Eingeweihter wäre und dies auch notwendig bleiben müsste, stellt in seinen eigenen Begriffen eine contradictio in adiecto dar (vgl. Rawls, 1975, S. 155f.).

bekommen, um dessen Stabilität Rawls auch in seinem zweiten Buch besorgt ist. Daher nur einige Bemerkungen, deren Relevanz vielleicht erst später vollumfänglich ersichtlich werden wird. Alles, was ich hier nur andeute, wird anderswo noch vertieft werden.

Die erste (hinreichende, nicht notwendige) Anforderung, dass ein Gerechtigkeitssinn es erlaube, eine Gerechtigkeitskonzeption zu „verstehen", mag zunächst harmlos wirken. Sie ist aber sicherlich nicht unproblematisch. Man könnte hier zunächst fragen, welches Ausmaß an Verständnis denn gefordert ist, um diese Hürde[288] erfolgreich zu nehmen, bzw. um als ‚vollwertiger' Träger eines Gerechtigkeitssinnes gelten zu dürfen. Jürgen Habermas formuliert beispielsweise in seiner Diskussion mit Rawls die verzwickte Frage, ob die Idee eines übergreifenden Konsenses bei diesem „eine kognitive oder nur eine instrumentelle Rolle" spiele (Habermas, 1997, S. 180; vgl. unten Abschnitt IV.2.2). Überspitzt und polemisch gefragt: Deutet die Tatsache, dass Habermas hier offen einen Klärungsbedarf und somit einen zumindest vorläufigen Verständnismangel artikuliert, womöglich auf einen gewissen Defekt, oder jedenfalls auf ein Defizit in seinem Gerechtigkeitssinn hin? Gewiss würde Rawls diese Insinuierung weit von sich weisen; aber es bleibt doch der fade Beigeschmack, dass diese unauffällig scheinende Komponente eines Gerechtigkeitssinnes in *Political Liberalism* gleichwohl an keiner Stelle näher erläutert wird. Dies ist umso bedauerlicher, als Rawls auch in diesem Buch noch die Auffassung vertritt, eine zentrale Bedingung für die Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption bestehe darin, dass sie sich „klar und deutlich einsehen" lässt, wenn man sich darum bemüht (Rawls, 1998, S. 435; vgl. 1975, S. 541–544).

Andererseits – und auch hier muss ich erneut auf *A Theory of Justice* verweisen – ist es sicherlich nicht so, dass dieses Kriterium darum vorderhand geradezu unplausibel wäre. Es ist allerdings aus meiner Sicht systematisch völlig unzureichend ausgearbeitet. Wenn Rawls jedoch in seinem ersten Hauptwerk bemerkt, dass man sich eine Gerechtigkeitstheorie auch als eine „Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes" vorstellen könne (Rawls, 1975, S. 66), dann geht daraus vielleicht hervor, dass diese uns auch selbst einiges an Arbeit abzunehmen vermag: Wir, die Leserinnen und Leser, brauchen sie uns immerhin nicht mehr selbst auszudenken; und es genügt wohl für die erste Bedingung, dass wir eine Konzeption wenigstens teilweise – je nach Bedarf – im eigenen Denken nachvollziehen sowie ihre Begründung an der öffentlichen Kultur ablesen könnten[289], wenn wir es denn nur wollten (vgl. Rawls, 1998, S. 143). Immerhin handelt es sich ja beim Gerechtigkeitssinn zuallererst um eine Fähigkeit – um ein Potential –,

[288] Diese Metapher wäre irreführend, wenn sie im Sinne einer Reihe von Bedingungen verstanden würde, die es alle nacheinander zu erfüllen gälte. Dies ist emphatisch gerade nicht der Fall.

[289] Diese „schwächere Bedingung" bezeichnet Rawls auch als die letzte von „drei Stufen der Öffentlichkeit", von denen er ebenfalls annimmt, dass sie in einer wohlgeordneten Gesellschaft allesamt verwirklicht sind (Rawls, 1998, S. 143). Ich gehe auf diesen Aspekt hier nicht weiter ein.

und es wäre auch von dieser Warte her seltsam zu vermuten, die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft müssten alle miteinander zuerst Philosophen werden, um sich diese Auszeichnung zu verdienen (vgl. Rawls, 1975, S. 553). Rawls ist Demokrat, und – zumindest in dieser Hinsicht[290] – gewiss kein Platoniker.

Die zweite Fähigkeit, die für den Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft kennzeichnend ist, besteht darin, dass sie eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption „anzuwenden" in der Lage sind. Ich möchte dieses Verbum – oder das, was Rawls damit im Sinne hat – hier noch nicht in aller Ausführlichkeit kommentieren. Ich stelle nur vorab fest, dass Rawls in *Political Liberalism* unter der „Anwendung" einer Gerechtigkeitskonzeption durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft (und insbesondere die Inhaber öffentlicher Ämter) stets deren Einhaltung der „Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs" (Rawls, 1998, S. 354) versteht. Dies ist in der gesamten Theoriearchitektur ein grundlegender Schachzug, dessen Bedeutung kaum genug betont werden kann, und auf den daher später vertiefend zurückzukommen sein wird. Dass es sich aber in der Tat so verhält, geht – wieder nicht untypisch für Rawls – aus zwei Nebenbemerkungen hervor, die man bei einer flüchtigen Lektüre ohne Weiteres überlesen könnte. Im Rahmen seiner Erörterungen über einen stabilen Verfassungskonsens[291] schreibt er etwa, dass bei der „Anwendung liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze" eine bestimmte „Art des öffentlichen Vernunftgebrauchs […] vorausgesetzt" werde (Rawls, 1998, S. 253). Konkret heißt es dort im Weiteren:

> Liberale Grundsätze können wir mit Blick auf ihren Inhalt […] anwenden, indem wir den üblichen Richtlinien für öffentliche Untersuchungen und Regeln zur Einschätzung von empirischen Befunden folgen. (Rawls, 1998, S. 253)

Was genau diese „Richtlinien" und „Regeln" im Einzelnen auszeichnet, die für die Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze bestimmend sein sollen, erklärt Rawls in der sechsten Vorlesung – und zwar aus der Perspektive der Parteien im Urzustand:

> [Für die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness gilt], dass die Parteien im Urzustand zusammen mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen für die Grundstruktur Richtlinien und Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs annehmen, welche die Anwendung dieser Normen regeln. […] Im Interesse der von ihnen vertretenen Personen bestehen die Parteien darauf, dass die Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze nur von solchen

[290] Zur Erläuterung dieses Einschubs: Der von einem gewissen Pathos getragene Schlusssatz von *Theory*, in welchem die christliche Tugend einer „Reinheit des Herzens" auch mit der Fähigkeit identifiziert wird, vom Standpunkt des Urzustandes „klar sehen" zu können, lässt sich meines Erachtens als ein entferntes Echo der platonischen Ideenschau interpretieren (Rawls, 1975, S. 638; vgl. 2012, S. 643). Ich wünsche mir, diesen Zusammenhängen in einer späteren Arbeit nachgehen zu können.

[291] Unter einem Verfassungskonsens versteht Rawls kraft Definition einen Konsens, bei dem liberale Prinzipien der Gerechtigkeit „schlicht *als* Grundsätze anerkannt [werden], das heißt ohne eine Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person einer politischen Konzeption" (Rawls, 1998, S. 249; Herv. M. R.).

> Urteilen, Schlussfolgerungen, Gründen und Evidenzen geleitet werden darf, die vernünftigerweise mit deren Zustimmung rechnen können. (Rawls, 1998, S. 327)

Ich werde diesem Zusammenhang bei der Diskussion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs noch weiter nachgehen müssen. Einstweilen mag die Frage aufkommen, ob der für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft konstitutive Besitz eines Gerechtigkeitssinnes denn von ihnen tatsächlich *nichts anderes* verlangt, als bei der praktischen Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze die Richtlinien und Kriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs walten zu lassen. Haben sie – neben der Annahme einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion" (Rawls, 1998, S. 348) etwa keine weiteren Pflichten? Gewiss doch, und es ließe sich hier zum Beispiel an die – aus *Theory* bekannte – „natürliche Pflicht zur Gerechtigkeit" erinnern, die darin besteht, „die Institutionen zu erhalten und zu fördern, die diesen Grundsätzen genügen" (Rawls, 1975, S. 370; vgl. 1999a, S. 212). Ich gehe hier jedoch nicht der Frage nach, inwiefern diese letztgenannte Pflicht (die in *Political Liberalism* mit keiner Silbe erwähnt wird) über die Pflicht zu einer bestimmten Art und Weise des Argumentierens hinausgeht. Für den Moment ist bloß der Umstand entscheidend, dass die Mitglieder einer (beliebigen) wohlgeordneten Gesellschaft definitionsgemäß auch dazu in der Lage sein sollen, in ihrem Denken und Handeln irgendwie, jedenfalls vernünftig begründet, eine Gerechtigkeitskonzeption zur Anwendung zu bringen.

Damit ist abschließend die dritte Fähigkeit aufgerufen, die für den Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft konstitutiv sein soll: Von ihnen wird zuletzt gesagt, dass sie definitionsgemäß „hinreichend motiviert sind", die jeweiligen Forderungen der Gerechtigkeitskonzeption auch „zu achten" (Rawls, 1998, S. 167). Hinter diesem Merkmal verbirgt sich eine komplizierte philosophische Kategorie, der ich mich erst im dritten Kapitel dieses Untersuchungsteils zuwenden werde. Ich möchte und brauche den dortigen Ausführungen hier nicht vorgreifen. Stattdessen will ich jetzt nur hervorheben, dass in diesem Zusammenhang ein gefährliches Missverständnis unbedingt zu vermeiden ist: Dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft den *Wunsch* hegen (und zumeist auch verwirklichen), den „Regeln der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen, die sie als gerecht betrachten" (Rawls, 1998, S. 105), in ihrem Denken und Handeln auch effektiv Folge zu leisten, darf nicht dahingehend verstanden werden, dass es ein Problem der Stabilität schlichtweg nicht gebe. Auch unter idealen Bedingungen stellt sich die Frage, ob die Mitglieder einer solchen Gesellschaft einander hinreichend vertrauen können – denn sie müssen stets aufeinander reagieren und wollen in ihrem Rechthandeln gewiss nicht übervorteilt oder gar von Anderen ausgenutzt werden.

Wie sich noch zeigen wird, besteht die Herausforderung deshalb gerade darin, die zu erwartende Verwirklichung jenes Wunsches erst zu *erweisen* bzw. im Umkehrschluss zu demonstrieren, aufgrund welcher Erwägungen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren destruktiven Tendenzen und Neigungen zur Ungerechtigkeit gerade nicht nachgehen werden. Man darf Rawls, kurz gesagt, auf keinen Fall dahingehend (miss-)verstehen, dass er das Stabilitätsproblem geradezu wegdefinieren würde, indem er etwa den Mitgliedern der wohlgeordneten Gesellschaft einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn ohne jede weitere Qualifizierung einfach nur zuschreibt. Gewiss besteht hier aber eine begrifflich-konzeptionelle Ambiguität, die ich im nächsten Abschnitt dieser Untersuchung auszuräumen versuchen werde. Der in diesem Kontext bereits angeklungene Gedanke, dass Rawls eine Bejahung der Gerechtigkeitsgrundsätze „um ihrer selbst willen" (Rawls, 1998, S. 127) auch mit einer ganzen Reihe an anderen Motiven und Kennzeichnungen des Gerechtigkeitssinnes für vereinbar hält, wird sich auch dort und anderswo wieder bestätigen.

2.1.4 Zwischenfazit

Es lohnt sich, zum Abschluss dieser Erörterungen noch einmal in Erinnerung zu rufen, welchem Zweck die vorherstehenden Ausführungen insgesamt gedient haben. Ich hatte es eingangs als relativ unproblematisch oder jedenfalls unstrittig vorausgesetzt, dass Rawls' Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems den Fokus auf eine ‚wohlgeordnete Gesellschaft' richtet – auf eine hypothetische Gesellschaft also, für die gilt, dass in ihr (zumindest ungefähr) dieselben Grundsätze der Gerechtigkeit sowohl allgemein anerkannt werden und in ihrer Grundstruktur wirksam regulativ sind, als auch den jeweiligen Gerechtigkeitssinn ihrer Mitglieder prägen und bestimmen. Ich habe versucht zu erklären, was diese Festlegungen aus meiner Sicht im Einzelnen bedeuten, und dabei besonders das Faktum des vernünftigen Pluralismus sowie – in aller Vorläufigkeit – die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs hervorgehoben. All dies geschah in der Absicht, die ‚Bezugsgröße' oder auch das ‚Objekt'[292] deutlicher zu konturieren, auf die sich nahezu alle Ausführungen von Rawls zur Stabilitätsfrage wesentlich beziehen. Noch bevor man sich an die inhaltliche Darstellung des Stabilitätsproblems, geschweige denn an seine Auflösung wird heranwagen können, gilt es, ein gesundes Verständnis von der philosophischen Konstruktion – denn um eine solche handelt es sich – zu erlangen, für deren dauerhafte Aufrechterhaltung sich Rawls interessiert.

Dass es dabei in der Tat um eine wohlgeordnete Gesellschaft geht, und nicht etwa (oder nicht vorrangig) um eine konkrete, historisch wirkliche Formation wie zum Bei-

[292] Ich bin mit diesen beiden Ausdrücken nicht ganz glücklich; mir fallen aber keine besseren ein.

spiel die amerikanische Republik, betont Rawls auch hier nicht ausdrücklich – so selbstverständlich erscheint ihm wohl diese Problemstellung. Eher beiläufig macht er zu Beginn der vierten Vorlesung von *Political Liberalism* darauf aufmerksam, dass er im „zweiten Teil der Darstellung" der Frage nachgehen wolle, „wie die wohlgeordnete Gesellschaft der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness […] Einheit und Stabilität erlangen und erhalten kann." (Rawls, 1998, S. 219). Vielleicht wird man hier einhaken wollen, ob es denn tatsächlich diese Fragestellung sein müsse, mit der sich eine politische Gerechtigkeitskonzeption befassen sollte – oder ob die empirische Realität der nur annähernd oder gar nicht wohlgeordneten Gesellschaften nicht auch eine andere Schwerpunktsetzung nahelegen könnte (vgl. unten Teilabschnitt III.2.2.1).[293]

Ich halte diese Frage keineswegs für müßig. Im Gegenteil wendet ja auch Rawls selbst erhebliche Anstrengungen darauf auf, insgesamt drei „Voraussetzungen für einen stabilen Verfassungskonsens" herauszuarbeiten, wie er gerade für eine moderne Demokratie kennzeichnend ist, deren regulative Prinzipien *ohne* eine „Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person" auskommen (Rawls, 1998, S. 252, S. 249). Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Stabilitätsfrage für Rawls vor allem praktisch motiviert ist und von ihm in der Absicht diskutiert wird, die tatsächliche Möglichkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation zu plausibilisieren. Wie er sich diesem Problem im Detail annähert und es einzugrenzen beansprucht, möchte ich im folgenden Abschnitt genauer untersuchen.

[293] Diesen Punkt verdanke ich einer Diskussion mit David Heyd, die mir sehr weitergeholfen hat. Hieran schließt sich auch die lebhafte Kontroverse um ideale vs. nicht-ideale Theoriebildung an, deren Bedeutung für das Stabilitätsproblem aus meiner Sicht jedoch häufig überzeichnet wird (vgl. Simmons, 2010; Valentini, 2012).

2.2 Das Stabilitätsproblem als zweiter Teil der Darstellung: Zur Beschreibung und Genese im Rahmen des politischen Liberalismus

Ich möchte nun den Versuch unternehmen, auf Grundlage aller bisherigen Überlegungen möglichst genau herauszuarbeiten, wie Rawls das Problem der Stabilität innerhalb seiner Darstellung des politischen Liberalismus verortet und im Einzelnen entfaltet. Es geht mir hier, um es in aller Deutlichkeit zu betonen, noch nicht so sehr darum, auch die philosophische *Lösung* dieses Problems, wie Rawls sie sich vorstellt, in den Blick zu bekommen – erst die nächsten beiden Kapitel dieser Arbeit werden einer detailgetreuen Rekonstruktion dieser Argumentation gewidmet sein. Zuerst erscheint es mir jedoch unverzichtbar, das Stabilitätsproblem einmal weitgehend isoliert *als Problem* zu betrachten und in den größeren Kontext des politischen Liberalismus einzuordnen. Rawls selbst geht so vor – oder lässt sich jedenfalls so interpretieren –, dass er nach einer äußerst knappen Skizze des Problems zunächst die Merkmale herausarbeitet, die eine tragfähige Lösung zu erfüllen hätte, und erst in einem nachgeordneten Schritt einsichtig zu machen versucht, dass seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* diesen Anforderungen in adäquater, vielleicht optimaler Weise zu entsprechen imstande ist. Meine eigene Darstellung wird sich über einige Umwege an diese Form anschließen.

In Teilabschnitt III.2.2.1 werde ich hier also das Stabilitätsproblem theorieintern eingrenzen und den genauen Ort bestimmen, den es innerhalb der Darstellung des politischen Liberalismus einnimmt. In Teilabschnitt III.2.2.2 mache ich einen Vorschlag, wie die beiden Fragen, die das Problem laut Rawls aufwirft, meines Erachtens ihrer Genese und Struktur nach zu verstehen sind, und bemühe mich um eine systematische Rückbindung des Stabilitätsproblems an das Projekt des politischen Liberalismus im Ganzen. Dabei gebe ich auch jeweils eine kurze Vorschau darauf, auf welchem Weg Rawls die beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems einer Lösung zuzuführen beansprucht. Im darauffolgenden Teilabschnitt III.2.2.3 suche ich nach einer Antwort auf die Frage, ob Rawls in *Political Liberalism* eher an der relativen oder an der absoluten Stabilität seiner Konzeption interessiert ist. Dies geschieht in der Absicht, auch die vermeintlich redundante Diskussion der Stabilitätsfrage in der achten Vorlesung des Buches in ihrer Eigenständigkeit zu würdigen. Die Erörterungen dienen insgesamt der Vorbereitung auf die im nächsten Abschnitt zu untersuchende Frage, durch welche Tendenzen und Neigungen Rawls die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft konkret gefährdet sieht. Erst von hier aus wird sich schließlich auch die Struktur seiner Antwort vollumfänglich in den Blick nehmen lassen.

2.2.1 Zwei Schritte in der Darstellung von ‚Gerechtigkeit als Fairness': Oder das Anliegen der politischen Philosophie

In seinem Aufsatz „The Idea of an Overlapping Consensus" von 1987 deutet Rawls zum Ende seiner Überlegungen auf eine Unterscheidung hin, die das Verhältnis zwischen seinen beiden Hauptwerken in ein ungewohntes Licht rückt: Die politische Philosophie, heißt es dort vielsagend, müsse sich mit „praktischen politischen Anwendungsmöglichkeiten" in einer Weise beschäftigen, wie dies auf die Moralphilosophie nicht zutreffe (Rawls, 1994, S. 332). Diese Bemerkung konkretisiert er zwei Jahre später in dem Aufsatz „The Domain of the Political and Overlapping Consensus", wo er – in einer leicht abgewandelten Terminologie – betont, eine politische Konzeption habe „praktikabel" zu sein und unter die „Kunst des Möglichen" zu fallen; eine nicht-politische Moralkonzeption hingegen dürfe durchaus „die Welt und die menschliche Natur als *zu verderbt* ansehen, um sich von ihren Regeln und Idealen bewegen zu lassen" (Rawls, 1994, S. 350; vgl. 2003, S. 282; Herv. M. R.). Ich halte es für plausibel, dass Rawls bei dieser Kontrastierung vor allem an seine eigene Theorie und an deren Entwicklung von einer teilweise umfassenden Lehre hin zu einer politischen Konzeption gedacht haben könnte. Wie wäre das zu verstehen?

In *A Theory of Justice* hätte Rawls nach dieser Lesart eine Auffassung vorgelegt, die – trotz ihres hehren Anspruchs, das Gegenteil zu erweisen – den Menschen und die Welt als „zu verderbt" (im Orig.: ‚too corrupt') gezeichnet hätte. In diesem Sinne wäre die in diesem Buch präsentierte Moralkonzeption daran gescheitert, den Menschen als ein zur sozialen Kooperation fähiges Wesen zu denken: Weil die in *Theory* enthaltene umfassende Lehre nur durch den „repressiven Gebrauch staatlicher Macht" (Rawls, 1994, S. 356) durchgesetzt werden könnte und insofern nicht auf die freie Zustimmung Aller zählen dürfe, sei sie auch ungeeignet, die Natur des Menschen als eine im starken Sinne *soziale* zu erweisen. G. A. Cohen hätte demnach, ich bleibe hier zunächst im Konjunktiv, den Finger in die Wunde des ganzen Projekts gelegt, als er im Zuge seiner Kritik an *A Theory of Justice* eine ganz grundlegende Frage aufwarf: „Ist Erbsünde ein Widerspruch in sich?" (Cohen, 2008, S. 330). In der Tat – ist sie das?

Dass der Mensch insgesamt schlicht zu verdorben sei, ja dass er vermöge seiner Natur nicht dazu imstande sein könnte, sich über die Zeit hinweg und frei von Zwang an sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil zu beteiligen – all das, so Rawls, wäre für die Moralphilosophie wohl ein hinnehmbares, vielleicht gar ein unausweichliches Ergebnis; für die *politische Philosophie* aber muss dieser Gedanke unerträglich sein. Im Unterschied zur nicht-politischen Moralphilosophie kann sich die politische Philosophie nicht damit begnügen, ein stets unerreichbares Ideal zu errichten, in dessen

Spiegel der Mensch nur seines eigenen Scheiterns, seines eigenen Ungenügens gewahr werden kann. Nein, sie muss ‚praktikabel' sein: und das kann nur heißen, dass sie dem Menschen einen gedanklichen Rahmen präsentieren muss, innerhalb dessen er sich nicht nur mit den Anderen, mit dem Faktum ihrer beständigen Andersheit, sondern auch mit sich selbst zu versöhnen in der Lage ist, weil er sich selbst und seine Welt, insofern er sich diesen Denkrahmen zu eigen macht, nicht notwendig als ‚verdorben' und defizitär erfahren muss.[294] Die politische Philosophie des demokratischen Verfassungsstaats muss also, kurz gesagt, in ihrer ganzen Farblosigkeit all das kompensieren, was die Moralphilosophie des utopischen Idealstaats erst als ein schmerzhaftes, ja existentiell bedrängendes Problem in das Blickfeld gerückt hatte.

Ich möchte nicht mit letzter Gewissheit darauf insistieren, dass die vorstehenden Überlegungen in jeder Hinsicht zutreffend sind und buchstäblich alles abdecken, was nach Rawls' eigenem Verständnis über die Unterschiede zwischen seinem ersten und seinem zweiten Hauptwerk gesagt werden kann. Sie stehen jedoch, wie ich meine, in logischer Kontinuität zu dem, was im ersten Kapitel dieses Untersuchungsteils als das grundlegende Anliegen von *Political Liberalism* herausgearbeitet wurde; und insofern kommt ihnen aus meiner Sicht durchaus eine gewisse Plausibilität zu. (Ich bin der gefestigten Überzeugung, dass Rawls' Werk mehr als eine angemessene Deutung erlaubt.) Wie aber kann uns dieser etwas andere Blick auf den Kontrast zwischen dem ersten und dem zweiten Buch bei dem Versuch helfen, die Einbettung des Stabilitätsproblems in den Gesamtkontext der rawlsschen Theoriebildung zu verstehen? Ich beantworte diese Frage über einen kurzen Umweg.

Sowohl in *Theory* als auch in *Political Liberalism* spricht Rawls davon, dass die Darstellung seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in „zwei Teile" zerfalle bzw. in „zwei Schritten" erfolge (Rawls, 1975, S. 576, 1998, S. 227; vgl. oben Teilabschnitt III.1.4.2). Von den beiden Schritten, in denen die Konzeption in *Political Liberalism* vorgestellt wird, heißt es wörtlich, diese würden den beiden Teilen der Begründung der Grundsätze in *Theory* „entsprechen" (Rawls, 1998, S. 227, Fn. 7). Um diese Analogie zu verstehen, gilt es zunächst einmal, in aller Kürze zu rekapitulieren, welche Funktion dieser Zweiteilung noch in *Theory* zukam. Erst im Anschluss an diese Überlegungen wird es möglich sein, die neue Akzentsetzung nachzuvollziehen, die Rawls in seiner Exposition des Stabilitätsproblems in dem zweiten Buch vornimmt. Hierbei ist, wie ich nun in der Tat behaupten möchte, ein genaueres Verständnis seiner Unterscheidung zwischen der politischen Philosophie und der Moralphilosophie unerlässlich.

[294] Für Rawls' Darlegungen zur ‚Versöhnung' als einer Aufgabe der politischen Philosophie vgl. Rawls, 1975, S. 251, 1998, S. 61, S. 248f., 2004, S. 22–24, 2012, S. 37. Zu der Vorstellung einer ‚Erbsünde' und ihrer Ablehnung namentlich durch Rousseau äußert sich Rawls auch in einer Vorlesung von 1981 (vgl. Rawls, 2012, S. 310f.).

Nach meiner Lesart gibt es zwischen der Art und Weise, in der Rawls jeweils die erste Stufe der Darstellung in *Theory* und in *Political Liberalism* skizziert, keine nennenswerten Differenzen. Im ersten Buch wählen die Parteien im Urzustand hier „Grundsätze" aus, ohne indes „die Konsequenzen zu berücksichtigen, die sich aus psychologischen Besonderheiten ergeben" (Rawls, 1998, S. 227, Fn. 7). Sowohl „um der Einfachheit willen"[295] als auch „aus moralischen Gründen"[296] wird dabei schlicht vorausgesetzt, dass es „keinen Neid und keine Kenntnis der besonderen Psychologien gibt" (Rawls, 1975, S. 575). Dieser Schritt soll gewährleisten, dass die Menschen „bei der Wahl der Grundsätze nur an ihren eigenen Lebensplan denken" (Rawls, 1975, S. 168). Sie agieren hier also nur als Rationale und noch nicht als Vernünftige, die auch das Gewicht der Ansprüche Dritter in ihre Überlegungen einbeziehen.

Auch in *Political Liberalism* werden im ersten Teil der Darstellung „Gerechtigkeitsgrundsätze [identifiziert], die faire Bedingungen der Kooperation von Bürgern festlegen und angeben, wann die grundlegenden Institutionen einer Gesellschaft gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 219). Auch wenn Rawls hier nicht länger ausdrücklich davon spricht, dass auf dieser Stufe psychologische Besonderheiten und dergleichen ausgeblendet würden, so darf man nach meiner Lesart doch davon ausgehen, dass dieser erste Teil der Darstellung in beiden Werken funktional identisch ist – man bedenke allerdings, dass der ganze Argumentationskranz des Urzustandes in *Political Liberalism* bloß noch der Illustration dient. Es geschieht jedoch meines Erachtens in beiden Fällen das gleiche: Es werden „Grundsätze […] abgeleitet" (Rawls, 1975, S. 167), und zwar vorerst ohne jede Rücksicht darauf, ob diese sich später auch unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft als hinreichend praktikabel und lebensfähig erweisen werden. Ich erinnere hier erneut daran, dass jener erste Teil der Darstellung mich in dieser Arbeit ausdrücklich nicht beschäftigt und ich es für die Zwecke meiner Untersuchung stets als zugestanden voraussetze, dass die von Rawls auf dieser Stufe beschriebenen Verfahren in der Tat die behaupteten Grundsätze hervorbringen würden. Dass es sich so verhält, ist natürlich hochgradig strittig – aber es geht mir hier nirgendwo darum, etwa die Modellierung des Urzustands oder auch die Formulierung des Differenzprinzips auf ihre Angemessenheit hin zu befragen.

[295] Hier sei nur im Vorbeigehen daran erinnert, dass die Einfachheit einer Gerechtigkeitskonzeption sowohl für den Rawls von *Theory* als auch für den von *Political Liberalism* eines von mehreren Kriterien dafür darstellt, wie stark diese den Gerechtigkeitssinn des Einzelnen ansprechen wird (vgl. Rawls, 1975, S. 115, S. 541, S. 544, 1998, S. 435f.; oben Teilabschnitt II.2.4.2).

[296] Es ist nicht unmittelbar evident, welche ‚moralischen Gründe' Rawls hier im Sinn gehabt haben könnte; ich vermute, dass er dabei jedoch schlicht an den normativen Charakter der Konzeption überhaupt denkt sowie – damit verwandt – daran, dass es ihm mit dieser zuvörderst um die Artikulation eines bestimmten Ideals zu tun ist (vgl. Rawls, 1975, S. 25f., S. 277f., 1998, S. 40).

Erst auf der zweiten Stufe der Darstellung wird nun aus meiner Sicht erkennbar, dass die Differenzen zwischen Rawls' erstem und zweitem Hauptwerk nicht zuletzt entlang der oben skizzierten Unterscheidung zwischen der Moralphilosophie und der politischen Philosophie zu begreifen sind. Es ist natürlich diese zweite Stufe, der diese Arbeit im Ganzen gewidmet ist. In *A Theory of Justice* verfolgt Rawls dort die Absicht, zu „prüfen […], ob diese Vorstellung auch unter den wirklichen Bedingungen des menschlichen Lebens brauchbar ist" (Rawls, 1975, S. 167). Er will dabei ermitteln, ob eine der Gerechtigkeitskonzeption entsprechende wohlgeordnete Gesellschaft „Neid und psychologische Einstellungen erzeugen wird, die die nach ihr als gerecht geltenden Verhältnisse untergraben" (Rawls, 1975, S. 576).

Sollte diese Untersuchung positiv im Sinne der Stabilität ausfallen, so wäre für Rawls auch „der erste Teil des Gedankenganges bestätigt" (Rawls, 1975, S. 576).[297] Umgekehrt ist die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze „nicht vollständig, solange von den im ersten Teil gewählten Grundsätzen nicht im zweiten Teil gezeigt worden ist, dass sie hinreichend stabil sind" (Rawls, 1998, S. 227f., Fn. 7). All dies wurde bereits im ersten Hauptteil dieser Untersuchung, bei der Rekonstruktion des Stabilitätsarguments in *A Theory of Justice*, in einiger Ausführlichkeit bedacht. Nun stellt sich allerdings die Frage, wie diese Aufgabenteilung den Übergang von der Moralphilosophie in die politische Philosophie, und mithin von *Theory* zu *Political Liberalism* übersteht.

Bevor ich diese Frage beantworte und damit auch den breiteren Kontext freilege, innerhalb dessen sich für den späteren Rawls ein Problem der Stabilität überhaupt stellt, möchte ich hervorheben, in welchem Sinne diese Zweiteilung der Argumentation keinesfalls überhöht werden sollte. Es ist mit Nachdruck daran zu erinnern, dass die Aufspaltung seiner Argumentation in zwei getrennte ‚Teile' oder ‚Schritte' nur die äußere Darstellung oder Exposition der Gerechtigkeitskonzeption berührt, und nicht etwa auch deren innere Systematik oder ihre Begründetheit im Ganzen. So wie selbst im Falle der *Gerechtigkeit als Fairness* letztlich die gesamte Konstruktion des Urzustandes laut Rawls nur der Anschaulichkeit dient und sich aus der pragmatischen Notwendigkeit ergibt, dass komplexe Ideen oft nur durch Illustrationen und Modelle einsichtig gemacht werden können (vgl. Rawls, 1998, S. 93f., S. 185), so gilt auch für die argumentative Zweiteilung, wie er sie in seinen beiden Hauptwerken vornimmt, dass sie sich in erster Linie aus einer Bemühung um gedankliche Fassbarkeit heraus ergibt – und insofern, jedenfalls soweit ich es erkennen kann, auch kaum selbst philosophische Festlegungen im engeren Sinne beinhaltet.

[297] Mir ist nicht ganz klar, in welchem Sinne diese Wortwahl („bestätigt") zu verstehen ist, denn sie scheint zu unterstellen, die Ergebnisse jener Untersuchung könnten sich als eindeutig richtig oder eindeutig falsch erweisen. Rechtfertigung ist jedoch immer eine graduelle und zudem für Rawls ja auch keine epistemische Angelegenheit.

Wenn man sich diesen Umstand klar vor Augen hält, erhellt vielleicht auch, weshalb Habermas (1997, S. 180f.) und andere[298] teils erhebliche Schwierigkeiten mit der hier erst noch zu entfaltenden Idee eines übergreifenden Konsenses und dessen Verortung im Gesamtgefüge der Theorie haben: denn die Erörterung der Stabilität steht eben nur in der *Darstellung* explizit an zweiter Stelle – man kann schließlich nicht alles auf einmal sagen.[299] Für die *Begründetheit* der Konzeption im Ganzen gilt indes weiterhin, dass sie buchstäblich „*alles* ein[schließt], was wir […] anführen würden, wenn wir die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness entwickeln" (Rawls, 1998, S. 142; Herv. M. R.). Eine wie auch immer angelegte Reihenfolge innerhalb der stets nur schrittweisen Darlegung spielt dabei keine erkennbare Rolle.

Für die Überzeugungskraft der Konzeption kommt es stattdessen zuerst weiterhin darauf an, dass sich, wie es in dem ersten Buch heißt, in der Gesamtschau der Erwägungen „alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt" (Rawls, 1975, S. 39).[300] Dies ergänzt Rawls später unter anderem noch um die hegelianisch anmutende Erwartung, dass die vollständige Begründung der Konzeption – wie bereits angedeutet – irgendwie in der öffentlichen Kultur „gegenwärtig" sein soll und sich in dieser „spiegelt" (Rawls, 1998, S. 143; vgl. 2003, S. 190). Zu diesen vertrackten Fragen gäbe es natürlich noch erheblich mehr zu sagen. Das Problem, inwiefern die Stabilität einer politischen Konzeption – oder einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft – denn nun zu ihrer Begründetheit beiträgt, ist mit diesen knappen Anmerkungen gewiss nicht umfassend abgearbeitet. Mir geht es hier jedoch nur darum zu betonen, dass die Anordnung der Darstellung nicht mit der Begründung des Dargestellten verwechselt werden darf, und dass auch die sekundäre Position der Stabilitätsdiskussion keine voreiligen Rückschlüsse auf ihr Gewicht und ihre Stellung innerhalb der Rechtfertigung des Ganzen erlaubt.[301]

---

[298] Vgl. Huemer, 1996; Klosko, 1994, S. 1887f.; Wenar, 2005, S. 23; sowie den Literaturbericht in Kapitel I.3.

[299] Ein Problem, mit dem auch die vorliegende Untersuchung irgendwie fertig werden muss und das für eine sich als holistisch verstehende Interpretationsmethode eine besondere Schwierigkeit darstellt.

[300] Auf der Ebene der „vollständigen" Rechtfertigung – also so, wie sie sich den leibhaften Leserinnen und Lesern der rawlsschen Schriften, und nicht bloß den Bewohnern einer wohlgeordneten Gesellschaft darstellt – ist außerdem zu beachten, dass diese sich stets „an andere" richtet, die gegenwärtig „nicht mit uns übereinstimmen" (Rawls, 1998, S. 182, 1975, S. 630). Wenn wir selbst der politischen Konzeption auch nach gebührendem Nachdenken weiterhin unsere Zustimmung verweigern, dann ist deren Rechtfertigung – trotz aller Anstrengungen – gescheitert.

[301] In diese Richtung weist auch eine etwas obskure Fußnote von Rawls in der Vorlesung über den öffentlichen Vernunftgebrauch, in der er auf die Unterscheidung zwischen einer „Ordnung der Schlussfolgerungen" und einer „Ordnung der Bestätigungen" besteht (Rawls, 1998, S. 347). Demnach brauchen diejenigen Aussagen, die eine Konzeption *für uns* rechtfertigen und aufgrund derer sie uns *vernünftig* erscheinen mag, innerhalb ihrer Ableitung aus Grundprinzipien und Axiomen keinen hohen Rang einzunehmen – und umgekehrt: Die abstraktesten und fundamentalsten Prinzipien, die der Entwicklung irgendeiner Konzeption zugrundeliegen, brauchen keineswegs auch jene zu sein, aufgrund derer sie uns im höchsten Maße überzeugen wird (auch wenn dies prinzipiell nicht ausgeschlossen ist: entscheidend ist diese Unterscheidung an sich). Das Kriterium einer „gut dargestellten Theorie" besteht für Rawls darin, dass innerhalb ihres deduktiven Gefüges die „bestehenden Verbindungen klar und deutlich hervortreten"; im Hinblick auf die relative Überzeugungskraft ihrer Elemente gilt jedoch, dass diese „nur nach gebührendem Nachdenken festgestellt werden kann, und selbst dann nicht mit Gewissheit" (Rawls, 1998, S. 347).

Viel eher interessiert mich hier aber, wie Rawls die zweite Stufe der Darstellung in *Political Liberalism* überhaupt anlegt und in welchem Zusammenhang sie zu seinem Anspruch steht, eine sich als ‚politisch' verstehende Gerechtigkeitsvorstellung habe es – anders als eine bloß moralische Auffassung – stets mit dem praktisch Möglichen, und insofern mit dem Erweis der Fähigkeit zu dauerhaft sozialer Kooperation aus freien Stücken zu tun. Dass ein solcher Zusammenhang besteht, folgt meines Erachtens schon aus Rawls' Hinweis, es gehe auf der zweiten Stufe – also bei der Erörterung der Stabilität einer Konzeption – mitnichten darum, „andere, die sie [sc. die Konzeption] ablehnen, dazu zu bringen, sie zu übernehmen", und schon gar nicht „nötigenfalls gedrängt durch die Strafen der Staatsgewalt" (Rawls, 1998, S. 229; vgl. 1994, S. 351). Auch dieser Punkt kann nicht deutlich genug betont werden, denn er betrifft keineswegs nur einen Randaspekt, sondern zielt geradewegs ins Herz des gesamten Vorhabens: Soziale Kooperation, die gleichsam mit vorgehaltener Waffe erzwungen wird, ist schlichtweg keine – ein Umstand, den Rawls nicht müde wird zu betonen. Dass sie für die Bürger einer demokratischen Gesellschaft dennoch zumindest nicht unmöglich sein soll, hatte ich eingangs als die Leitthese und als das praktische Beweisziel des politischen Liberalismus überhaupt herausgearbeitet. Um jedoch zu sehen, wie auch die Schrittfolge der Darstellung in *Political Liberalism* aus der so gefassten Aufgabenstellung des Buches hervorgeht, empfiehlt es sich, Rawls noch einmal etwas ausführlicher zu Wort kommen zu lassen:

> [Das] Stabilitätsproblem […] stellt [sich auf der zweiten Stufe], wenn die Gerechtigkeitsgrundsätze bereits provisorisch ausgewählt worden sind. Erst dann können wir überprüfen, ob die von diesen Grundsätzen festgelegten gerechten Institutionen, nachdem sie verwirklicht worden sind, ausreichend Unterstützung gewinnen können. Nun setzt, wie wir oben gesehen haben, die Stabilität einer demokratischen Gesellschaft voraus, dass ihre politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger Lehren werden kann, die in der Lage sind, eine konstitutionelle Ordnung zu tragen. (Rawls, 1998, S. 140)
>
> Im zweiten Teil der Darstellung […] betrachten wir, wie die wohlgeordnete Gesellschaft der Gerechtigkeit als Fairness unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus Einheit und Stabilität erlangen und erhalten kann. (Rawls, 1998, S. 219)
>
> Erst wenn […] der Inhalt der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness – ihre Gerechtigkeitsgrundsätze und Ideale – vorläufig bestimmt ist, befassen wir uns in einem zweiten Schritt mit dem Problem, ob die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness hinreichend stabil ist. Solange sie dies nicht ist, ist sie keine zufriedenstellende politische Gerechtigkeitskonzeption und muss an irgendeiner Stelle verändert werden. (Rawls, 1998, S. 228)

Diese drei Zitate klingen zunächst vertraut; es ist ihnen nicht auf den ersten Blick zu entnehmen, inwiefern sie einer Umorientierung von der Moralphilosophie auf die politische Philosophie geschuldet sein könnten. Wie schon in *Theory* geht Rawls davon

aus, dass das Stabilitätsproblem zunächst der Frage gewidmet ist, ob die „gerechten Institutionen", wie sie durch die in einem ersten Schritt bestimmten Grundsätze festgelegt werden, nach ihrer Realisierung auch „ausreichend Unterstützung" gewinnen können; und wie schon in *Theory* bekennt er sich dazu, dass die Konzeption widrigenfalls „an irgendeiner Stelle verändert werden" müsse, sollte ihnen dies nicht gelingen (Rawls, 1998, S. 140, S. 228; vgl. S. 141). So weit, so bekannt. Neu ist hier jedoch nicht nur die Perspektive, dass die wohlgeordnete Gesellschaft „unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus" auf die Möglichkeit ihrer Stabilität hin zu untersuchen ist (Rawls, 1998, S. 219). Neu ist jetzt auch die Vorstellung, dass ausschließlich ein „übergreifender Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption" in der Lage sein soll, die gesuchte Stabilität in der Tat auch zu gewährleisten (Rawls, 1998, S. 140; vgl. S. 109f.).

Da ich hier noch nichts darüber gesagt habe, was man sich unter einem solchen Konsens zu denken haben könnte, möchte ich an dieser Stelle auch nicht zu viel in diese Richtung voraussetzen oder gar so tun, als wäre diese Idee bereits intuitiv vertraut – das ist sie durchaus nicht, wie sich noch zeigen wird. Worauf es jedoch in aller Vorläufigkeit ankommt, ist dass Rawls nun offenbar der Auffassung ist, vernünftige umfassende Lehren müssten auf irgendeine Weise zu einer Art Konvergenz gelangen können. Aber – und das ist hier der springende Punkt – spricht denn aus dieser Forderung irgendetwas anderes als die Anerkennung der Tatsache, dass die Anhänger solcher Lehren *ohne* ein solches Einvernehmen bestenfalls auf die Fügsamkeit und das Ressentiment des Schwächeren, sowie im Falle des Stärkeren nur auf gewaltförmige „Überredung" und den Versuch einer repressiven „Durchsetzung" dieser Lehre zurückfallen könnten (Rawls, 1998, S. 229)? Wenn Stabilität in diesem Sinne tatsächlich nicht mehr wäre als eine „rein praktische Angelegenheit", deren Faktizität ganz ohne Rücksicht auf die Umstände ihres Zustandekommens interessierte, so wäre für den Philosophen ersichtlich auch „das Wesen der Kräfte, die sie gewährleisten", vollkommen unerheblich (Rawls, 1998, S. 229f.).

In diesem Fall aber – und damit schließt sich der Kreis wieder – würden wir im rawlsschen Sinne wirklich nur Moralphilosophie betreiben, und nichts mehr als das; denn unsere Selbstbeschränkung auf Stabilität durch äußere Zwangsgewalt würde gleichsam performativ ein Desinteresse daran demonstrieren, ob der Mensch selbst denn zu mehr überhaupt in der Lage sein kann. Dies aber, so hatte sich ja gezeigt, ist eine Option, die der politischen Philosophie *als* politische Philosophie schlichtweg nicht zu Gebote steht: Sie verleugnet sich nach Rawls' Auffassung selbst, wenn sie gänzlich im Raum des Utopischen verbleibt und ihren Adressaten keinerlei Grund zu der Annahme vermittelt, dass sie sich unter günstigen Umständen auch in der Praxis und aus freien Stücken „von ihren Regeln und Idealen" bewegen lassen könnten (Rawls, 1994, S. 350).

Um das Gesagte noch einmal zusammenzufassen: Für Rawls ist also die Frage danach, welche Gerechtigkeitskonzeption für die Grundstruktur einer demokratischen Gesellschaft angemessen ist, mit Blick auf die Darstellung von der Frage zu unterscheiden, ob die wirksame Regulierung dieser Gesellschaft durch eine derartige Konzeption auch auf Dauer Bestand haben wird. Auf der Ebene der philosophischen Rechtfertigung greifen diese Fragen hingegen insofern ineinander, als nur in der Gesamtschau sämtlicher Erwägungen über die innere Begründetheit und Überzeugungskraft einer solchen Konzeption befunden werden kann.

Eine *nicht-politische Moralphilosophie* darf gegenüber der Wirklichkeit insgesamt indifferent sein, denn sie kann sich ihrem Wesen nach ganz auf die systematische Artikulierung eines moralischen Ideals beschränken und braucht sich um dessen praktische Realisierbarkeit nicht weiter zu bekümmern. Sie kann sich bei der Erörterung der Stabilität mit der Antwort begnügen, dass ihre eigene Verwirklichung womöglich nicht ohne die Anwendung von (subtiler oder sichtbarer) Gewalt zu haben ist; und sie liefert insofern von Haus aus auch keinen brauchbaren Fingerzeig darauf, zu welchen moralischen Leistungen der Mensch denn tatsächlich in der Lage sein könnte, wenn er nur wollte. Eine nicht-politische Moralphilosophie belässt es also, überspitzt gesagt, dabei, dem Menschen sein eigenes Ungenügen sichtbar vor Augen zu führen – sie mag in all ihrer Erhabenheit vielleicht seine Scham hervorrufen (wie es etwa die Bergpredigt im Matthäusevangelium tut) oder ihn zur Resignation verleiten, nicht aber seine wohlbegründete Zuversicht dahingehend wecken, dass soziale Kooperation unter Bedingungen der Gegenseitigkeit für ihn auch ohne jede Einwirkung einer repressiven Zwangsgewalt eine lebendige Möglichkeit darstellt.

Für die *politische Philosophie* hingegen gilt überhaupt, was laut Rawls auch auf eine liberale Konzeption wie die *Gerechtigkeit als Fairness* selbst zutrifft: Sie ist „mit Stabilität […] in einem anderen Sinne befasst“ und strebt insofern nicht bloß danach, „[intellektuell] nutzlose Anstrengungen“ zu vermeiden (Rawls, 1998, S. 229). Sie will zeigen, dass der Mensch – zumindest unter günstigen Voraussetzungen – mehr sein kann als nur ein Wesen, das im gegenseitigen Austausch stets bloß auf den eigenen Vorteil bedacht ist und das nur durch Sanktionsgewalt dazu bewogen werden kann, auf Dauer von unkooperativem oder unaufrichtigem Verhalten abzusehen. Weil die politische Philosophie also ein intrinsisches Interesse daran nimmt, den Menschen – oder besser: den Bürger, die Bürgerin – mit einer hoffnungsfroheren Idee dessen zu konfrontieren, was er oder sie sein kann, muss sie auch notwendig die Frage stellen, wie faire Bedingungen von sozialer Kooperation auf Dauer auf die freie und wirksame Zustimmung jedes Einzelnen stoßen können. Dies aber setzt umgekehrt eine wenigstens provisorische Vor-

stellung davon voraus, welche Prinzipien überhaupt angemessen sind, um im liberalen Sinne faire Bedingungen sozialer Kooperation zu identifizieren – und diese zu artikulieren, ist die Aufgabe des ersten Teils der Darstellung.

Weil politische Philosophie aber praktisch sein will und den Menschen nicht nur mit seiner eigenen Unvollkommenheit zu konfrontieren sucht, kommt sie in einem zweiten Schritt nicht um die Frage herum, aufgrund welcher Erwägungen die freiwillige Befolgung solcher Kooperationsbedingungen auch über die Zeit hinweg verstetigt werden könnte, oder dies zumindest als realistische Möglichkeit erwarten lässt. Diesen Nachweis zu führen – oder die Hoffnung auf eine solche Möglichkeit wenigstens als nicht unbegründet darzulegen – ist die Aufgabe des zweiten Teils der Darstellung. Ihm möchte ich mich im Folgenden zuwenden.

2.2.2 Die beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems

„Das Stabilitätsproblem ist […] für die politische Philosophie grundlegend, und eine Unstimmigkeit hier lässt unvermeidlich elementare Umstellungen notwendig werden." (Rawls, 1998, S. 13f.). Das sind nicht nur markige Worte, die den Interpreten in seinem Wunsch zu bestärken vermögen, er habe sich tatsächlich auch eine gewichtige Frage zur Untersuchung vorgesetzt. Es würde dieser Aussage meines Erachtens auch nicht gerecht, sie lediglich als affektgeleitete Bekräftigung einer stark empfundenen Überzeugung zu lesen – ganz so, als wollte Rawls hier gleichsam mit der Faust auf den Tisch schlagen und seiner Haltung in einer Weise Ausdruck und Kraft verleihen, wie wir es im Schriftverkehr etwa durch die Verwendung des Ausrufezeichens zu tun pflegen. Rawls konsequent beim Wort zu nehmen, heißt nach meiner Auffassung auch, seine Qualifizierung des Stabilitätsproblems als für die politische Philosophie ‚grundlegend' nicht ohne Weiteres zu ignorieren oder sie gar mit einer diffusen Zuschreibung von ‚Relevanz' zu verwechseln. Ihm geht es um mehr; und bevor ich auf die Genese und Struktur der beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems eingehe, wie es sich für ihn in *Political Liberalism* darstellt, möchte ich nochmals herausstellen, in welchen größeren Kontext Rawls diese beiden Fragen mit der angeführten Behauptung eigentlich zu stellen beabsichtigt.

Im vorhergehenden Teilabschnitt habe ich unter anderem herausgearbeitet, dass Rawls den Ausdruck ‚politische Philosophie' in einer spezifischen Weise verwendet, durch die diese sich ihrem Wesen nach von einer nicht-politischen ‚Moralphilosophie' unterscheidet. Dieser Unterschied zeigte sich vor allem darin, dass erstere, um es zu wiederholen, für Rawls unter die „Kunst des Möglichen" fallen muss und sich inhärent mit „praktischen politischen philosophischen Anwendungsmöglichkeiten" zu befassen

hat – was hingegen für die Moralphilosophie, jedenfalls so wie Rawls diesen Begriff gebraucht, ausdrücklich nicht zutrifft (vgl. Rawls, 1994, S. 350, S. 332). Dass die politische Philosophie sich nach Rawls also mit realistischen Möglichkeiten, und nicht etwa nur mit utopisch-deprimierenden Idealisierungen beschäftigt, wird nach meiner Auffassung daran deutlich, dass sie zumindest in Gestalt des politischen Liberalismus[302] um den Erweis der Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation bemüht ist – jedenfalls insofern er in seiner Rolle als Bürger einer konstitutionellen Demokratie betrachtet wird.

Die philosophische Lehre des Liberalismus – ob nun politisch wie bei Rawls, oder in ihrer umfassenden Form bei Hume oder Kant – bekennt sich zudem mit Nachdruck zu der These, dass bereits „in unserer Natur hinreichende Motivationen [liegen], um auch ohne äußere Drohungen und Anreize so zu handeln, wie wir sollen“ (Rawls, 1998, S. 25). Für den politischen Liberalismus als eine nicht-umfassende Konzeption gilt diese These freilich nicht vom Menschen und seiner Welt an sich, sondern beschränkt sich ihrer Reichweite nach auf eine „politische Gerechtigkeitskonzeption im Rahmen einer konstitutionellen Demokratie“ (Rawls, 1998, S. 26). Worauf es in beiden Fällen – seien sie nun ‚politisch‘ oder nicht – aber erneut ankommt, ist, dass soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil aus liberaler Sicht ihren Namen buchstäblich verwirkt, wenn sie nicht auch auf Dauer – mithin über eine Vielzahl von Interaktionen hinweg, und daher als etwas Erlerntes – ohne äußeren Zwang und ohne intolerante Formen der Unterdrückung aufrechterhalten werden kann.

Nimmt man einem solchen Schema der sozialen Kooperation daher das Element ihrer „Stabilität aus den richtigen Gründen“ (Rawls, 1998, S. 39; vgl. S. 230), so liegt für Rawls nur noch *soziale Koordination* vor: Es fehlt sowohl die Orientierung am gegenseitigen Vorteil im Sinne der Fairness als auch die Freiwilligkeit der Befolgung. Dies alles wurde oben bereits ausführlich bedacht. In genau diesem Sinne ist nun aber auch, so meine ich, die Stabilitätsfrage für die politische Philosophie ‚grundlegend‘: Mit ihr steht und fällt letztlich die These des politischen Liberalismus, dass der Mensch – in seiner Eigenschaft als Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – auch ohne gewaltförmige Zwangseinwirkung auf Dauer zu gemeinsamer Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil in der Lage sei. Falls also die Begründung der Stabilität in *Political Liberalism* scheitern sollte (so wie sie wohl in *A Theory of Justice* gescheitert ist), dann

[302] Dem von David Enoch (2013, 2015) und anderen gelegentlich vorgebrachten Einwand, dass Rawls seine eigene Vorstellung von politischer Philosophie zur einzig vernünftigen erhebe und anders orientierte Beiträge zu dieser Disziplin noch nicht einmal *als* politische Philosophie gelten lasse, steht entgegen, dass Rawls über den politischen Liberalismus mitteilt, „seine Art der politischen Philosophie“ habe einen eigenen, ihr spezifischen Gegenstand (Rawls, 1998, S. 25). Ich verstehe das als ein implizites Bekenntnis dazu, dass er auch andere Arten von politischer Philosophie für durchaus möglich und legitim hält. Andernorts erklärt Rawls sogar ausdrücklich, dass die Disziplin „natürlich auf vielerlei Weise verstanden“ werden kann (Rawls, 1994, S. 258). Die für sie angemessenen Ziele hängen dabei, wie er betont, stets auch „von der Gesellschaft ab, an die sie sich wendet“ (Rawls, 1994, S. 293).

scheitert auch dieser Nachweis, und mit ihm die fundamentale These des politischen Liberalismus. Das ist es, was für Rawls beständig auf dem Spiel steht: nichts weniger als „das Grundgerüst des sozialen Lebens – die eigentliche Grundlage unserer Existenz" (Rawls, 1998, S. 225), wie er erklärt.[303]

Die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems

Nach all diesen Vorbemerkungen zum größeren Kontext der Stabilitätsfrage möchte ich mich nun aber den beiden ‚Teilfragen' zuwenden, in die jenes Problem nach Rawls' Auffassung zerfällt. Hier und im Folgenden geht es mir darum, nacheinander die innere Struktur und Genese der beiden Fragen deutlich zu machen und auch hervorzuheben, wie sie miteinander verwoben sind. Ich beginne mit der ersten:

> Das Stabilitätsproblem wirft zwei Fragen auf. Die erste lautet, ob Menschen, die unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, [einen] normalerweise […] hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen. (Rawls, 1998, S. 228)[304]

Ich stelle die erste Rückfrage, die sich an dieser Stelle zweifellos aufdrängt, noch für einen Moment zurück: Weshalb und in welchem Sinne wirft das Problem ausgerechnet „zwei Fragen" auf – warum nicht mehr, warum nicht weniger? Doch zunächst wird es sich empfehlen, die erste Teilfrage um ihrer selbst willen etwas klarer in den Blick zu nehmen. Zunächst sei festgehalten, dass die Formulierung „unter gerechten Institutionen" nur ein unvollständiges Bild von den Bedingungen vermittelt, unter denen die Entwicklung eines „hinreichend starken" Gerechtigkeitssinnes untersucht werden soll (Rawls, 1998, S. 228). Eine wohlgeordnete Gesellschaft, so hatte sich ja gezeigt, ist nicht allein durch gerechte Institutionen bzw. eine ebensolche Grundstruktur gekennzeichnet, sondern auch dadurch, dass „alle genau dieselben Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennen und […] jeder weiß, dass dies der Fall ist" (Rawls, 1998, S. 105). Spielt diese Festlegung hier keine Rolle mehr? Oder der Umstand, dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft bereits kraft Setzung einen „normal wirksamen Gerechtigkeitssinn" haben und daher „im allgemeinen die Regeln der grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen" befolgen (Rawls, 1998, S. 105)? Gewiss geht es Rawls um den Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer im Vollsinne wohlgeordneten Gesellschaft; aber

[303] Die Formulierung „eigentliche Grundlage unserer Existenz" (im Orig.: ‚the very groundwork of our existence') übernimmt Rawls von John Stuart Mill (vgl. Mill, 2006, S. 82).

[304] Die hier vorgenommenen Eingriffe in das Zitat stellen eine Anpassung an den Wortlaut des englischen Originals dar. Dort wird nicht gefragt – wie es die deutsche Übersetzung von Wilfried Hinsch nahelegt –, ob sich der Gerechtigkeitssinn „normalerweise" überhaupt *entwickle*, sondern ob der Gerechtigkeitssinn, sobald einmal entwickelt, „normalerweise" *hinreichend stark* sei (im Orig.: ‚normally sufficient', und nicht ‚normally acquire') (Rawls, 1998, S. 228; vgl. 2005, S. 141).

vor allem deren letztgenanntes Merkmal mag doch die Sinnhaftigkeit der ganzen Frage zunächst etwas zweifelhaft erscheinen lassen.

Natürlich ist die Frage mitnichten so trivial oder redundant, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Ein aufschlussreicher Hinweis verbirgt sich meines Erachtens in der Formulierung, dass die fraglichen Individuen in einer wohlgeordneten Gesellschaft „aufwachsen": sie finden sich also in ihr vor, sie werden in ihr geboren (vgl. Rawls, 1998, S. 42, S. 77)[305] und reifen in einem Umfeld heran, in dem für sie offen ersichtlich ist, dass nicht etwa bloß dessen unpersönliche Institutionen, sondern auch die Anderen – die Mitbürgerinnen und Mitbürger – den Prinzipien der Gerechtigkeit regelmäßig Genüge tun. Die Frage kann also in einem ersten Zugriff dahingehend präzisiert werden, ob die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes auch für den Einzelnen eine angemessene und zu erwartende Reaktion auf das beobachtete Rechthandeln Dritter darstellt. Ich komme auf diesen Punkt zurück.

Nach einer weiteren Spezifizierung verlangt indes auch die Rede von einem „normalerweise […] hinreichend starken Gerechtigkeitssinn" (Rawls, 1998, S. 228). Zwar lässt Rawls keine Fragen danach offen, wozu diese Stärke des Gerechtigkeitssinnes hinreichen soll: nämlich dazu, dass seine Träger „sich im allgemeinen diesen [gerechten; M. R.] Institutionen fügen" bzw. dass sie sich als Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft „an deren gerechte Regelungen halten" (Rawls, 1998, S. 228). Ich habe bereits an mehreren Stellen herausgearbeitet, dass der Sinn für Gerechtigkeit im rawlsschen Theoriegefüge – gelinde gesagt – ein überaus facettenreiches Phänomen verkörpert. Es ist hier aber dennoch angezeigt, kurz der Frage nachzugehen, wie genau Rawls bei dieser ersten Stabilitätsfrage offenbar alle drei „Fähigkeit[en]" in Anspruch nimmt, die er mit dem Gerechtigkeitssinn verbunden bzw. als für diesen bestimmend erklärt hatte (Rawls, 1998, S. 418; vgl. oben Teilabschnitt III.2.1.3).

Dass die erstgenannte Fähigkeit des Gerechtigkeitssinnes, nämlich jene, „Gerechtigkeitsgrundsätze […] zu verstehen" (Rawls, 1998, S. 418), eine Art sine qua non für alles Weitere darstellt, muss nach meinem Dafürhalten schlicht als zugestanden vorausgesetzt werden – auch wenn dieses Kriterium bei näherem Hinsehen durchaus einige Schwierigkeiten aufwirft, die hier aber wieder in den Raum der philosophischen Spekulation führen würden. Ist es beispielsweise möglich, Grundsätze der Gerechtigkeit gleichsam aus Versehen, also unwillkürlich, anzuwenden, ohne diese jedoch auch kognitiv zu erfassen? Und auch hier wieder: Oberhalb welcher Schwelle können Grundsätze

[305] Wie Rawls schreibt, ist die Annahme einer in diesem Sinne geschlossenen Gesellschaft „nur darum gerechtfertigt, weil wir uns durch sie ohne ablenkende Einzelheiten auf gewisse grundlegende Fragen konzentrieren können" (Rawls, 1998, S. 77). Fragen der Immigration und der Emigration werden von der Idealtheorie in der Tat wegdefiniert bzw. stellen mit Blick auf die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* ein „Problem der Ausweitung" dar (Rawls, 1998, S. 87).

in diesem Sinne eigentlich als ‚verstanden' gelten – genügt hierfür ein implizites *Knowing How*, oder ist etwas erst dann wirklich verstanden, wenn es vom Handelnden auch explizit gemacht, das heißt in die propositionale Form eines *Knowing That* gebracht werden kann?[306]

Ich habe nicht die Absicht, diese Fragen hier an Rawls' Stelle zu beantworten. Vielmehr begnüge ich mich mit der Vermutung, dass das Kriterium, faire Bedingungen der Kooperation „zu achten" – wie es die Beschreibung des Gerechtigkeitssinnes erfordert (Rawls, 1998, S. 418) –, doch zumindest auf den ersten Blick auch ein konkretes Wissen um den Gegenstand dieser Achtung vorauszusetzen scheint.[307] Mir will jedenfalls nicht einleuchten, wie eine solche Disposition, die ja schon begrifflich eine Art ‚Gerichtetheit' auf etwas hin beinhalten muss, ohne dieses Wissen auskommen könnte. Freilich – die Frage nach der Art und Tiefe dieses Verständniswissens, die ein Gerechtigkeitssinn (und seine willentliche Anwendung) voraussetzt, ist damit weiterhin unbeantwortet. Rawls bleibt hier undeutlich; und die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems muss, zumindest in dieser Hinsicht, als geradezu unterbestimmt gelten. Er teilt, in einem Wort, nur wenig Greifbares darüber mit, wie gut eine Gerechtigkeitskonzeption tatsächlich verstanden sein muss, um ihr gemäß eingerichtete Institutionen effektiv bejahen und aufrechterhalten zu können. An diesem unerfreulichen Verdikt führt meines Erachtens kaum ein Weg vorbei.[308]

Dafür lassen sich die beiden anderen Hinsichten, in denen der Gerechtigkeitssinn eine bestimmte Fähigkeit zum Ausdruck bringen soll, aus meiner Sicht deutlich unproblematischer mit der ersten Stabilitätsfrage in Einklang bringen. Wenn Rawls die Frage stellt, ob die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft im Zuge ihres Heranwachsens einen „normalerweise […] hinreichend starken Gerechtigkeitssinn" entwickeln würden (Rawls, 1998, S. 228), dann sind damit natürlich auch die beiden anderen Fähigkeiten ins Blickfeld gerückt, die er für diesen als konstitutiv bestimmt hatte: nämlich einerseits die Fähigkeit, „Gerechtigkeitsgrundsätze […] *anzuwenden*"; und andererseits

[306] Diese Unterscheidung geht auf Gilbert Ryle (1945) zurück.

[307] In „The Sense of Justice" (1963b) deutet Rawls an, dass dieses Wissen „mehr oder weniger intuitiv" sein könne; aber auch damit ist freilich nicht allzu viel gesagt (Rawls, 1999a, S. 102).

[308] Allenfalls könnte man sich auf den Standpunkt stellen, dass Rawls' Forderung nach einem „Mindestmaß […], das [für freie und gleiche Personen; M. R.] notwendig ist, um uneingeschränkt kooperative Gesellschaftsmitglieder sein zu können", auf eine eher niedrig angelegte Untergrenze abzielt – wobei auch diese Bedingung meines Erachtens undeutlich ist und fast ans Tautologische grenzt (Rawls, 1998, S. 85; vgl. S. 151, S. 188). In dieselbe Richtung weist jedoch auch eine Bemerkung in *Theory*, derzufolge hier „nur das unbedingte Minimum" zu fordern sei und die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn kulturübergreifend „nur einigen wenigen einzelnen" fehle – und zwar entweder als „Folge ungerechter und primitiver sozialer Verhältnisse" oder aufgrund „rein zufälliger Umstände" (Rawls, 1975, S. 549f.). Auch wenn Rawls glaubhaft von der aufrichtigen Absicht getragen ist, möglichst niemanden ausschließen zu müssen, so ist ihm doch mit einigem Nachdruck zu widersprechen, wenn er behauptet, dass diese ganze Frage „kein ernsthaftes praktisches Problem" aufwerfe (Rawls, 1975, S. 549). Vgl. etwa die wertvolle Arbeit von Martha Nussbaum (2010) zu den Lücken einer Vertragstheorie im Umgang mit Menschen mit Behinderung.

die, sich für gewöhnlich „wirksam *von dem Wunsch bewegen zu lasse*n", jenen Grundsätzen auch „um ihrer selbst willen zu folgen" (Rawls, 1998, S. 418; Herv. M. R.). Von diesen beiden Fähigkeiten wird also ebenfalls zu fragen sein, ob sie „unter gerechten Institutionen" – etwa in der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* – auch „hinreichend stark[]" ausfallen werden, damit sich ihre Träger „im allgemeinen diesen Institutionen fügen" (Rawls, 1998, S. 228).

Es sei daran erinnert, dass Rawls unter der ‚Anwendung' von Gerechtigkeitsgrundsätzen durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft nichts anderes versteht als deren wirksame Bereitschaft, die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuhalten (vgl. Rawls, 1998, S. 253, S. 327; oben Teilabschnitt III.2.1.3). Ohne dass Rawls dies schon bei der Erörterung der ersten Stabilitätsfrage allzu deutlich mitteilen würde, ist mit der zweiten Fähigkeit des Gerechtigkeitssinnes also zugleich das Problem aufgerufen, ob die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft in ihrem Umgang miteinander zu einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion" finden würden, die ihre Bereitschaft zur Mitwirkung an gerechten Institutionen auf Dauer stellen könnte (Rawls, 1998, S. 348; vgl. S. 230; unten Teilabschnitt III.3.4.3). Dies ist *eine* – vielleicht die wichtigste – Rolle, die die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs innerhalb der gesamten Konzeption spielt; und ich werde auf diesen Zusammenhang noch in einiger Ausführlichkeit eingehen müssen.[309] Hier wird der Punkt berührt sein, an dem die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems auf ganz natürliche Weise zu der zweiten führt.

Die Frage nach der dritten und letzten Fähigkeit des Gerechtigkeitssinnes ist nun diejenige, die aus meiner Sicht am deutlichsten ihre Genese aus *A Theory of Justice* verrät. Gemeint ist die Frage, ob das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft auch dahin gelangen wird, sich „normalerweise wirksam von dem Wunsch bewegen [zu] lassen", den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen" zu folgen (Rawls, 1998, S. 418). Es ist die Antwort auf diese Frage, die mich im nachfolgenden Kapitel dieser Untersuchung beschäftigen wird, sobald die inhaltliche Profilierung des Stabilitätsproblems selbst hinreichend deutlich abgeschlossen ist. Sie steht in Rawls' eigener Lösung des Stabilitätsproblems an vorderster Stelle – und zwar in dem Sinne, dass sie bei der Beantwortung nahezu aller anderen Fragen vorausgesetzt ist und als zugestanden betrachtet werden muss. Sie ist zudem ganz unmittelbar mit der Moralpsychologie verbunden, die von Rawls herangezogen wird, um die erste Stabilitätsfrage im Ganzen zu beantworten, und die ihm zufolge auch mit der Art und Weise „in Überein-

[309] Den Kerngedanken seines Arguments formuliert Rawls wie folgt: „[Dadurch,] dass die Bürger ihrer Vernunft folgen und sie gebrauchen, können sie erkennen, dass ihre politischen Institutionen und demokratischen Verfahren bereitwillig akzeptiert werden. Es ist diese Anerkennung – diese offen erkennbare Absicht –, von der so vieles abhängt." (Rawls, 1998, S. 255; vgl. McClennen, 1989, S. 23f.). Die mit dieser Textstelle aufgeworfene Thematik wird mich in Teilabschnitt III.4.5.3 beschäftigen.

stimmung“ steht, in der die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren Gerechtigkeitssinn überhaupt erst entwickeln werden (Rawls, 1998, S. 228).

Es wäre verfrüht, dies hier schon in allen Details zu vertiefen. Was Rawls in diesem Zusammenhang jedoch nach meiner Lesart erweisen will, ist, dass „unter bestimmten Annahmen“ – nämlich denen einer vernünftigen Moralpsychologie einerseits und denen der „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens“ andererseits – die Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft unter ihren Mitgliedern eine Reihe von ganz spezifischen „Charakterzüge[n]“ und „Interessen“ hervorbringen und befördern wird (Rawls, 1998, S. 230). Welche dies auch sein mögen – das wird sich zeigen –, diese sollen ihrerseits dazu führen, dass der Wunsch der Bürger, den Gerechtigkeitsgrundsätzen um ihrer selbst willen zu folgen, eine derartige Stärke und Dringlichkeit erreichen wird, dass mit Blick auf ihr Denken, Fühlen und Handeln insgesamt drei nicht ganz trennscharfe, in jedem Fall aber eng verwandte Reaktionen zu erwarten sind (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Um diese der Reihe nach zu benennen: Sie entwickeln, so zumindest die Behauptung, ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl“ zu den gerechten Institutionen, in denen sie aufwachsen, welches auch „für deren Stabilität“ – also für die der Institutionen – hinreichend sein soll; dieser Wunsch erweist sich sodann dem Vernehmen nach als „stark genug, um den normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit entgegenzuwirken“; und schließlich handeln sie aller Voraussicht nach auch „bereitwillig so, dass sie *einander* dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren lassen“ (Rawls, 1998, S. 230; Herv. M. R.).

In dieser Dreifaltigkeit liegt meiner Auffassung nach der gewiss nicht unbescheidene Beweisanspruch, dem die Beantwortung der ersten Stabilitätsfrage in *Political Liberalism* gewidmet ist. Noch etwas anders ausgedrückt: Unter gewissen Voraussetzungen soll die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft also sowohl die „Charakterzüge“ als auch die „Interessen“ ihrer Mitglieder dergestalt formen, dass diese ihren Gerechtigkeitssinn als einen hinreichend starken Wunsch erleben werden, sich nicht nur gerechten Institutionen gegenüber dauerhaft loyal zu verhalten, sondern sich außerdem „normale[r] Tendenzen“ zur Ungerechtigkeit zu enthalten und schließlich auch Dritten die ihnen zustehende Gerechtigkeit angedeihen zu lassen (Rawls, 1998, S. 230). Das dritte Kapitel dieses Teils der Arbeit wird im Ganzen dem Versuch gewidmet sein, diesen einigermaßen verschachtelten Argumentationsgang Schritt für Schritt nachzuzeichnen, soweit dies erforderlich und geboten ist.

Ich bemerke hierzu nur noch, dass Rawls gerade mit Blick auf diese erste Teilfrage des Stabilitätsproblems ausdrücklich nicht den Anspruch erhebt, in *Political Liberalism* gleichsam das Rad neu erfunden zu haben. Vielmehr schlägt er in diesem Zusammenhang deutliche Brücken zu seinem ersten Buch, wenn er etwa zu dem eben skiz-

zierten Argumentationsweg bemerkt, er habe ihn bereits „in *A Theory of Justice*, insbesondere Kapitel VIII, besprochen“ (Rawls, 1998, S. 230, Fn. 9). Meine Rekonstruktion wird deshalb nicht alles wiederholen, was hierzu im vorhergehenden Teil der Untersuchung bereits herausgearbeitet worden ist. Stattdessen konzentriere ich mich dort vor allem auf allfällige Neuerungen und Präzisierungen gegenüber dem ersten Buch und stütze mich so weit wie nur möglich auf die – zugegeben recht dünnen – Erläuterungen, die Rawls in *Political Liberalism* selbst gibt.

Bevor ich mich nun aber gleich der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems zuwende, wie Rawls es in seinem zweiten Hauptwerk entfaltet, sei noch ein letzter Hinweis zur Genese dieser ersten Frage vorangeschickt. In meiner Rekonstruktion des Stabilitätsarguments in *A Theory of Justice* hatte ich ja – im Rückgriff auf Weithman (2010, S. 274) – die Ansicht vertreten, dass Rawls zwischen Gründen unterscheidet, die für eine *Entwicklung* des Gerechtigkeitssinnes im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft sprechen, und solchen, die auch eine dauerhaft wirksame *Ausübung* dieses Sinnes erwarten lassen. Während die ursprüngliche Stärke des Gerechtigkeitssinnes dort in Abhängigkeit von dem Maß beschrieben wurde, in dem sie „unserer Vernunft einleuchtet, mit unserem Wohl im Einklang steht und sich nicht auf Selbstverleugnung, sondern auf Selbstbestätigung aufbaut“ (Rawls, 1975, S. 541), hatte sich die Frage nach dessen dauerhafter Aufrechterhaltung an dem Problem einer ‚Kongruenz‘ zwischen dem Rechten und dem Guten festgemacht, wie sie sich in den Lebensplänen der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft erwartungsgemäß darstellen wird.

Ich werde mich hier und im Weiteren auf den Standpunkt stellen, dass auch die Zweiteilung des Stabilitätsproblems, wie Rawls sie in *Political Liberalism* vornimmt, in der gleichen Weise der Intention geschuldet ist, zwischen der Entwicklung und der dauerhaften Ausübung des Gerechtigkeitssinnes zu unterscheiden (vgl. oben Abschnitt I.4.5).[310] Ob dieser Standpunkt auch plausibel ist, wird sich freilich erst im Vollzug der Darstellung erweisen können und von der Überzeugungskraft der Interpretation im Ganzen abhängen. Dazu gleich mehr. Dass diese zweigeteilte Herangehensweise, derer sich Rawls bedient (und somit auch sein ganzer Fokus auf den Gerechtigkeitssinn) jedoch überhaupt zweckmäßig ist, um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu erweisen, ist etwas, das ich hier nicht besonders hinterfragen will. Wie hätte Rawls sonst vorgehen sollen? Ich weiß es nicht. Auch hier gilt: Ob der von ihm gewählte Argumentationsgang tragfähig und für seine philosophischen Absichten zielführend ist, wird sich erst vom Ende her und in der Gesamtschau aller Erwägungen herausstellen können.

[310] Ich teile auch diesen Grundzug meiner Interpretation mit Weithman (vgl. 2010, S. 274f.), von dessen Buch ich sehr viel gelernt habe – selbst dort, wo ich von ihm abweiche.

Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems

Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems, auf die ich nun zu sprechen kommen möchte, formuliert Rawls wie folgt:

> Die zweite Frage ist, ob angesichts der allgemeinen Tatsachen, welche die öffentliche politische Kultur einer Demokratie charakterisieren, und insbesondere angesichts der Tatsache eines vernünftigen Pluralismus die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann. Ich verstehe diesen Konsens als einen Konsens derjenigen vernünftigen umfassenden Lehren, die innerhalb einer gerechten Grundstruktur (wie sie von der politischen Konzeption definiert wird) wahrscheinlich über längere Zeit hinweg bestehen bleiben und Anhänger gewinnen werden. (Rawls, 1998, S. 228)

Zunächst bietet es sich an, einige Worte über die ‚allgemeinen Tatsachen' zu verlieren, die Rawls bei der Beantwortung seiner zweiten Stabilitätsfrage in Rechnung zu stellen beabsichtigt. Die wichtigste – die Tatsache eines vernünftigen Pluralismus – habe ich bereits genannt und in ihren Grundzügen erläutert. Insgesamt nennt Rawls in *Political Liberalism* fünf solcher Tatsachen, in deren Lichte die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses zu untersuchen sein wird. Leider gibt er keine gesonderte Erklärung dazu ab, welche Bedeutung er seiner Verwendung des Ausdrucks ‚Tatsache' (im Orig.: ‚fact') zuschreibt; aber nach meinem Eindruck denkt er dabei ungefähr an eine beobachterunabhängige Aussage über die objektive Welt, die zwar prinzipiell erklärbar ist, aber für die Zwecke der Theoriebildung schlicht als gegeben – als ein Datum – hingenommen wird. Neben dem schon erwähnten Faktum des vernünftigen Pluralismus nennt Rawls die folgenden:

> [2.] [Die Tatsache,] dass ein dauerhaftes gemeinsames Verständnis einer umfassenden […] Lehre nur durch den repressiven Gebrauch der Staatsgewalt aufrechterhalten werden kann. (Rawls, 1998, S. 107)

> [3.] [Die Tatsache,] dass eine dauerhafte und sichere demokratische Ordnung, die nicht in miteinander kämpfende doktrinäre Konfessionen und einander feindliche soziale Klassen zerfallen soll, zumindest von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden muss. (Rawls, 1998, S. 108)

> [4.] [Die] Tatsache, dass die politische Kultur einer demokratischen Gesellschaft, die über eine beträchtliche Zeitspanne hinweg einigermaßen gut funktioniert hat, für gewöhnlich zumindest stillschweigend gewisse grundlegende intuitive Ideen enthält, von denen ausgehend es möglich ist, eine für eine verfassungsmäßige Ordnung geeignete politische Gerechtigkeitskonzeption auszuarbeiten. (Rawls, 1998, S. 108f., Fn. 41)

> [5.] [Die Tatsache, dass wir viele unserer wichtigsten Urteile] unter Bedingungen treffen [müssen], die, auch wenn eine freie Diskussion möglich war, nicht erwarten lassen, dass alle gewissenhaften und völlig vernünftigen Personen zu denselben Ergebnissen gelangen werden. (Rawls, 1998, S. 132)

Dies sind also die gleichsam empirischen Bedingungen, vor deren Hintergrund als zweiter Teil des Stabilitätsproblems die Frage erwächst, ob „die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann“ (Rawls, 1998, S. 228). Mir scheint – neben dem Faktum des vernünftigen Pluralismus – vor allem die dritte allgemeine Tatsache von übergeordneter Bedeutung zu sein. Hier benennt Rawls in prägnanter Weise eine Bedingung für die Stabilität einer demokratischen Ordnung, die eine etwas erstaunliche Unterscheidung anführt. Es sind demnach spezifisch die „politisch aktiven Bürger“ (Rawls, 1998, S. 108), die eine derartige Ordnung um ihrer Dauerhaftigkeit willen mehrheitlich zu bejahen haben – während hingegen passive und politisch unbeteiligte Bürger dem Vernehmen nach von einem solchen Appell unberührt bleiben. Ich werde später geltend machen, dass Rawls mit dieser Kennzeichnung nur solche Personen meinen kann, die sich an der „politische[n] Diskussion wesentlicher Verfassungsinhalte und grundlegender Fragen der Gerechtigkeit“ (Rawls, 1998, S. 81) beteiligen und die insofern gehalten sind, in ihrem Tun auch die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu beachten.[311]

Aber zurück zu der Frage selbst. Ich will zunächst untersuchen, ob es im Text von *Political Liberalism* konkrete Anhaltspunkte dafür gibt, auch die zweite Stabilitätsfrage durch die Linse des Gerechtigkeitssinnes zu betrachten, und in dessen dauerhafter Aufrechterhaltung durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft sozusagen die je subjektive Grundlage für einen „übergreifenden Konsens[] vernünftiger umfassender Lehren“ zu sehen (Rawls, 1998, S. 219). Für diese Deutung spricht vorderhand schon der Umstand, dass solche Lehren ja immer die Lehren von irgendjemandem sein müssen und nicht etwa ungebunden als bloße Ideen im luftleeren Raum schweben können. Man erinnere sich: Vernünftige umfassende Lehren, so Rawls, sind stets solche, die „von vernünftigen Bürgern bejaht werden“ (Rawls, 1998, S. 107). Und auch die Tatsache, dass er den Gerechtigkeitssinn als eines von zwei „moralischen Vermögen“ beschreibt, an dessen „Entwicklung und Ausübung“ die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft ein „höherrangige[s] Interesse[]“ nehmen werden (Rawls, 1998, S. 151f.) –

[311] Es ist bemerkenswert, dass politische Partizipation als solche für Rawls kein Anliegen darzustellen scheint, das auch für ein gutes Leben notwendig von besonderem Wert wäre; ihm geht es augenscheinlich nur um die Qualität der demokratischen Deliberation selbst und nicht so sehr um die Zahl der an ihr Beteiligten. Ich kann seinen Äußerungen jedenfalls keine Hinweise darauf entnehmen, die in eine andere Richtung zeigen würden. Er bekennt sich lediglich dazu, dass der politische Liberalismus „in keinem grundsätzlichen Gegensatz“ zu der republikanischen Auffassung stehe, derzufolge die Bürger „zur Teilnahme am öffentlichen Leben bereit sein“ müssten (Rawls, 1998, S. 304). Eine lautstarke Befürwortung dieser These sieht jedoch anders aus – und wäre wohl auch mit dem selbstauferlegten Respekt des Liberalismus gegenüber individuellen Lebensentwürfen kaum zu vereinbaren. Von dem Standpunkt eines „bürgerlichen Humanismus“, aus dessen Sicht politische Partizipation sogar „der bevorzugte Ort für ein gutes Leben“ sein soll, weil der Mensch bzw. sein „innerstes Wesen“ ausschließlich im Rahmen „einer breiten und aktiven Beteiligung am politischen Leben“ ganz zur Verwirklichung gelange, grenzt er sich jedenfalls mit Nachdruck ab (Rawls, 1998, S. 304f.). Der politische Liberalismus kann und darf sich, so Rawls, nicht in dieser Weise auf eine bestimmte Form des guten Lebens festlegen (vgl. Rawls, 1998, S. 305).

und zwar als Ausdruck und Inbegriff ihrer konstitutiven Freiheit[312] –, weist deutlich in die Richtung, die zweite Stabilitätsfrage ebenfalls als ein Problem des Gerechtigkeitssinnes zu begreifen. Jedenfalls wird man diesen Bezug kaum bestreiten können, wenn man sich vergegenwärtigt, dass ja die erste Stabilitätsfrage – wie eben gezeigt, und ähnlich wie schon in *Theory* (vgl. Rawls, 1975, S. 493) – nur mit dem Erwerb bzw. der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes befasst ist, ohne sich schon vertieft um dessen dauerhafte Ausübung zu bekümmern (vgl. aber unten Teilabschnitt III.3.4.3).

Obwohl Rawls also, wenn ich richtig orientiert bin, nirgendwo explizit davon spricht, dass seine Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses vernünftiger Lehren letztlich in eins fällt mit der Frage danach, unter welchen Bedingungen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren Sinn für Gerechtigkeit auch dauerhaft aufrechterhalten werden, ist dies doch meines Erachtens die einzige Interpretation, die seine einschlägigen Überlegungen adäquat zusammenzuführen erlaubt.[313] Warum aber die im ersten Teilproblem zu begründende Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes überhaupt danach verlangt, in einem zweiten Schritt zusätzlich auch die dauerhaft wirksame Ausübung desselben im Wege eines übergreifenden Konsenses als plausibel zu erweisen, kann ich an dieser Stelle noch nicht ausführlich erörtern. Hierzu wird es zunächst erforderlich sein, den ersten Teil der Lösung des Stabilitätsproblems in hinreichender Klarheit nachzuvollziehen – eine Aufgabe, der das folgende Kapitel III.3 dieser Untersuchung gewidmet ist.

Erwähnenswert ist jedoch bereits hier die etwas eigentümliche Art der Antwort, die Rawls auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems zu geben verspricht. Die Frage nämlich, ob es mit Blick auf die „allgemeinen Tatsachen" überhaupt möglich ist, dass „die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann" (Rawls, 1998, S. 228), beansprucht Rawls dadurch zu beantworten, dass er zunächst „die Idee eines solchen Konsenses und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten" diskutiert und sodann in einem Folgeschritt zeigt, wie die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* selbst „tatsächlich diese Rolle übernehmen kann" – und zwar ausdrücklich „unter Voraussetzung derselben vernünftigen Moralpsychologie", die bereits zur Beantwortung der ersten Teilfrage herangezogen worden war (Rawls, 1998, S. 230). Es mag zunächst etwas verwunderlich erscheinen, dass die Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses explizit dadurch beantwortet werden soll, dass die bloße Idee

[312] Rawls schreibt: „Da wir von der Tradition des demokratischen Denkens ausgehen, verstehen wir die Bürger auch als freie und gleiche moralische Personen. Die Leitidee ist, dass sie aufgrund ihrer beiden moralischen Vermögen […] und ihrer [theoretischen; M. R.] Vernunftvermögen […] *freie Personen* sind." (Rawls, 1998, S. 85; vgl. S. 103; Herv. M. R.).

[313] Auf diesen häufig übersehenen Grundzug von Rawls' Argumentation macht wiederum auch Weithman (2010, S. 67, S. 282f.) aufmerksam.

eines solchen einfach nur vorgestellt und gegenüber diversen Schwierigkeiten verteidigt wird. Ich werde natürlich noch genauer erklären müssen, wie Rawls dabei im Einzelnen vorgeht. Wie sich aber zeigen wird, haftet auch dieser Vorgehensweise durchaus etwas Zwangsläufiges an – denn wie anders sollte etwas als möglich erwiesen werden, ohne dass zuvor überhaupt ausreichend spezifiziert worden wäre, worum es sich eigentlich handelt?

Für den jetzigen Zusammenhang sollte es deshalb genügen, auch diese zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems wenigstens annäherungsweise umrissen zu haben. Ihre recht komplizierte Genese aus dem zweifachen Interesse, das die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sowohl an der Entwicklung als auch an der Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes nehmen werden, wird freilich noch näher auszubuchstabieren sein. Da hierbei aber einiges vorausgesetzt ist, was erst im Zuge der Beantwortung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems sinnvoll erläutert werden kann, wende ich mich zum Abschluss dieses Teilabschnitts stattdessen noch einmal dem kniffligen Puzzle zu, wie denn diese beiden Teile des Problems miteinander verwoben sein könnten – und warum es überhaupt gerade diese zwei, und nicht eher noch mehr Fragen sind, die den Umfang des Stabilitätsthemas in *Political Liberalism* im Ganzen abdecken sollen.

Ich bin der Auffassung, dass das Verhältnis der beiden Teilfragen zueinander nur dann korrekt erfasst werden kann, wenn auch gewürdigt ist, in welchem Sinne es laut Rawls „[auf] jede der beiden stabilitätsbezogenen Fragen […] eine eigenständige Antwort" gibt (Rawls, 1998, S. 228). Damit kann er meines Erachtens nur sagen wollen, dass die Frage nach der Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes und die Frage nach dessen dauerhafter Ausübung im Wege eines übergreifenden Konsenses durch ein jeweils spezifisches Set an Erwägungen zu beantworten ist, das im Verhältnis zur anderen Frage zunächst auf eigenen Füßen steht – auch wenn es jene in vielerlei Hinsicht ergänzt und Rawls, wie schon erwähnt, betont, dass beide Fragen „unter Voraussetzung derselben vernünftigen Moralpsychologie" (Rawls, 1998, S. 230) zu diskutieren sein werden.[314]

[314] Eine methodische Anmerkung: Die behauptete Eigenständigkeit der beiden Antworten steht nicht im Widerspruch zu meiner interpretativen Leitthese, dass Rawls das Stabilitätsproblem durch verschiedene Beschreibungen des Gerechtigkeitssinnes zu lösen versucht, die einander erst wechselseitig verständlich machen und für sich genommen jeweils unterbestimmt sind. Für die Bestätigung dieser Intuition reicht es schon aus, dass Rawls in beiden Fragen die Befähigung, eine Gerechtigkeitskonzeption zu verstehen, anzuwenden und sich von ihr wirksam motivieren zu lassen, als grundlegend betrachtet – und dass die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes ohne jedes Ziel bleibt, wenn nicht auch dessen dauerhafte Ausübung im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs als reale Möglichkeit aufgewiesen werden kann. Dass es jeweils unterschiedliche Erwägungen sind, die zu beiden Antworten führen, ändert deshalb nichts daran, dass sie nur in der Gesamtschau begründet bzw. überzeugend sein können und dass Rawls' Lösung des Stabilitätsproblems zunächst einmal von der gegenseitigen Stützung all dieser Überlegungen abhängt. Es ist auch hier wichtig – wenn nicht entscheidend –, die rawlssche Unterscheidung zwischen der „Ordnung der Schlussfolgerungen" und der „Ordnung der Bestätigungen" im Gedächtnis zu behalten (Rawls, 1998, S. 347; zu dieser Unterscheidung vgl. oben Fn. 301; zu ihrer Verankerung im politischen Konstruktivismus vgl. James, 2014, S. 259–261).

Einsichtig und unproblematisch ist sicher auch, dass ein übergreifender Konsens nur unter denjenigen Anhängern einer vernünftigen umfassender Lehre bestehen kann, die bereits über einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn verfügen.[315] Warum ein solcher Konsens jedoch überhaupt nötig ist bzw. warum das Problem der Stabilität nicht schon damit befriedigend beigelegt ist, dass der Einfluss einer gerechten Grundstruktur auf die verschiedenen Interessen, Charaktereigenschaften und Wünsche ihrer Angehörigen plausibel geworden ist, erschließt sich wie gesagt nicht ohne Weiteres. Hierfür kommt es meines Erachtens vor allem darauf an, zu sehen, wie die Bereitschaft zur dauerhaften Ausübung des Gerechtigkeitssinnes entscheidend durch das sichtbare Verhalten Dritter im öffentlichen Raum unterlaufen werden kann.

Es sei ein weiteres Mal daran erinnert, dass die ‚Anwendung' einer politischen Gerechtigkeitskonzeption für Rawls in erster Linie mit einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion" (Rawls, 1998, S. 348) verbunden ist – und das heißt mit einer bestimmten Sorte von Gründen, die gegenüber anderen in einem Diskurs über fundamentale Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen geltend gemacht werden dürfen (vgl. Rawls, 1998, S. 314f.). Weil ein übergreifender Konsens jedoch, wie ich zeigen werde, in solchen Diskussionen überhaupt erst zum Ausdruck kommt und nur dessen Sichtbarkeit auch die nötige Gewähr dafür bietet, dass es nicht einfach töricht und riskant wäre, sich dauerhaft den Geboten der Gerechtigkeit zu unterwerfen (vgl. Rawls, 1998, S. 243, S. 261), ist auch die bloße Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes für sich genommen noch nicht hinreichend, um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu verbürgen. Diese Bemerkung dient hier nur der Vorschau auf meine späteren Erörterungen und soll deren grobe Stoßrichtung illustrieren.

Von hier aus zeichnet sich jedoch zuletzt auch ab, warum es gerade diese beiden Fragen sind, auf die das Stabilitätsproblem aus Rawls' Sicht eine Antwort verlangt. Alle weitergehenden Untersuchungen, die er in diesem Zusammenhang noch anstellt – etwa zur Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder zum Stellenwert politischer Werte und Tugenden – lassen sich ihrem systematischen Ort nach mindestens auf eine dieser beiden Fragen zurückbinden und sind unverzichtbar, um sie einer vollständigen und befriedigenden Antwort zuzuführen. Man wird in *Political Liberalism* überhaupt nur sehr wenige Erörterungen finden, denen in der Darstellung und Bearbeitung der beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems keine eigene Aufgabe zukommt. Auch die eher am Rande verhandelte Frage nach der Stabilität von gerechten Institutionen im engeren Sinne findet hier ihren Platz, wie sich kurz bei der Rekonstruktion des ersten Teilproblems ge-

[315] Dies ergibt sich schon aus begrifflichen Gründen: Wäre es anders und fehlte ihnen überhaupt ein entwickelter Gerechtigkeitssinn, so wäre die betreffende umfassende Lehre bzw. wären ihre Anhängerinnen und Anhänger schlicht nicht vernünftig. Dem Problem unvernünftiger umfassender Lehren gehe ich in Abschnitt III.2.3 nach.

zeigt hat; und das gleiche gilt, wie ich in Teilabschnitt III.2.3.3 kursorisch demonstrieren werde, für jene Stabilitätsproblematik, die aus dem Phänomen unvernünftiger umfassender Lehren resultiert.

Damit ist die Erörterung der beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems aus ihrem Kontext, ihrer Genese und ihrer Struktur heraus abgeschlossen. Die Kapitel III.3 und III.4 werden dem Versuch gewidmet sein, Rawls' Antworten auf diese beiden Probleme systematisch nachzuzeichnen. Dabei werden gewiss auch die hier angesprochenen Fragestellungen selbst noch etwas weiter erhellt werden, sofern – wie es wohl der Fall sein mag – in den vorstehenden Ausführungen in dieser Hinsicht noch Unklarheiten zurückgeblieben sein sollten. Dass es jedoch auch in *Political Liberalism* bei der Stabilitätsfrage um die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in einer wohlgeordneten Gesellschaft sowie um dessen Ausübung im Wege einer bestimmten Praxis des Urteilens geht, sollte mit dem Gesagten bis auf Weiteres hinreichend plausibel geworden sein.

2.2.3 Relative oder absolute Stabilität? Der Gerechtigkeitssinn im Argument für den Vorrang der Grundfreiheiten in der achten Vorlesung

In diesem Teilabschnitt möchte ich wie angekündigt einer Nebenfrage nachgehen, der nur wenige Interpreten von *Political Liberalism* überhaupt ihre Beachtung geschenkt haben – der Frage nämlich, ob die Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft in diesem Buch um ihrer selbst willen bzw. für die Praktikabilität und Begründetheit der ganzen Konzeption von Interesse ist, oder ob sie auch hier nur – ähnlich wie in *Theory* – gleichsam zu Vergleichszwecken aufgeworfen wird, um eine gewisse Gerechtigkeitskonzeption gegenüber anderen als relativ überlegen zu erweisen.[316]

Eine besondere Dringlichkeit erhält diese Frage dadurch, dass die achte Vorlesung von *Political Liberalism* („Der Vorrang der Grundfreiheiten") in ihrem sechsten Abschnitt – wie schon erwähnt – eine eigenständige Diskussion der Stabilitätsfrage enthält, die in Form und Inhalt sehr stark an jene in Teil III von *Theory* erinnert und insofern die Frage aufwirft, worin denn dort überhaupt das Problem bestanden haben mag, das laut Rawls zur Revision des Ganzen geführt haben soll (vgl. Rawls, 1998, S. 12, S. 434–439). Eine nur werkgeschichtliche Koinzidenz kann für diese vermeintliche Doppelung meines Erachtens nicht als Erklärung herhalten. Denn auch wenn diese Vorlesung in Rawls' zweitem Buch „unverändert" gegenüber einer älteren Fassung aus dem Jahr

[316] So vertritt etwa Hill (2014, S. 211) die Auffassung, dass das frühere Argument für die *relative* Stabilität der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* in *Political Liberalism* „no longer adequate for the purpose at hand" sei. Es bleibt aber unklar, welchen Aspekt er damit betonen möchte: die inhaltliche Ausgestaltung dieses Arguments in *Theory*, oder doch dessen spezifischen Fokus auf Stabilität als ein Kriterium des *Vergleichs* zwischen verschiedenen Gerechtigkeitskonzeptionen?

1982 abgedruckt ist (Rawls, 1998, S. 9, Fn. 1; vgl. S. 32)[317], so ist doch in Rechnung zu stellen, dass er wohl zu jenem Zeitpunkt schon dahin gelangt war, die in *Theory* vertretene Auffassung auch im Hinblick auf die Stabilitätsfrage für korrekturbedürftig zu halten (vgl. Rawls, 1998, S. 31).[318] Aus Sicht dieser Untersuchung ist vor allem zu bedauern, dass eine – nach Rawls' eigenem Bekunden – „viel bessere Version" des fraglichen sechsten Abschnitts, die er „im Sommer 1983" mit Hilfe von David Sachs anfertigte und „zu einem späteren Zeitpunkt" hoffte nutzen zu können, niemals zur Veröffentlichung gelangt ist (Rawls, 1998, S. 30).[319]

Auch die hier schon mehrfach zitierte Behauptung, dass alle Vorlesungen des zweiten Buches nun „die gewünschte Einheit […] untereinander" aufweisen würden, spricht jedoch vorderhand dafür, in der zweiten Stabilitätsdiskussion zum Ende von *Political Liberalism* mehr als nur ein theoriearchitektonisches Rudiment zu sehen (Rawls, 1998, S. 10). Der Textabschnitt stellt also auch bei einer systematischen Rekonstruktion des Stabilitätsproblems in Rawls' zweitem Hauptwerk eine gewisse Irritation dar, mit der jede Interpretation irgendwie fertig werden muss. Mein Vorschlag, den ich hier wenigstens in groben Umrissen skizzieren möchte, läuft deshalb darauf hinaus, die beiden Theoriekomplexe entlang der Unterscheidung von relativer und absoluter Stabilität auseinanderzuhalten.

Ich gehe so vor, dass ich zunächst den Unterschied zwischen den beiden Varianten herausarbeite, in denen eine Gerechtigkeitskonzeption für Rawls auch in dieser Hinsicht[320] um ihre eigene Stabilität besorgt sein kann. Im Anschluss gebe ich eine kurze Erklärung für den theorieinternen Zusammenhang, in dem die Stabilitätsdiskussion in der achten Vorlesung nach meiner – wenn nicht sogar nach jedermanns – Lesart verstanden werden muss, und begründe meine Auffassung, dass die Vergleichsperspektive

[317] Der Text von 1982 stellt seinerseits eine „stark überarbeitete und erweiterte Fassung" der *Tanner Lectures on Human Values* dar, die Rawls bereits im April 1981 an der University of Michigan hielt (Rawls, 1998, S. 404, Fn. 1). Eine erste Version präsentierte er im Mai 1978 in Oxford.

[318] So verstehe ich jedenfalls seine Bemerkung, dass er bereits „im Herbst 1977" darüber nachzudenken begonnen habe, inwiefern „die in *A Theory of Justice* dargestellten Auffassung überarbeitet werden" müsse (Rawls, 1998, S. 31). Obwohl Rawls erst einige Jahre später, genauer in dem Aufsatz „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" von 1985, die Vorstellung einer ‚politischen' Konzeption in Abgrenzung zu einer ‚metaphysischen' Lehre einführte (vgl. Rawls, 1994, S. 255f.), muss er schon früher gesehen haben, dass die Festlegung auf einen kantischen Personenbegriff auch das Stabilitätsargument im dritten Teil von *Theory* unterminieren würde. Diese greifen zu eng ineinander, als dass es anders sein könnte. Diese Mutmaßung wird auch dadurch bekräftigt, dass Rawls nach seinem eigenen Bekunden schon „seit den späten siebziger Jahren" damit begonnen hatte, die Idee des politischen Liberalismus „in [seinem] Geist zu entwickeln" (Rawls, 1998, S. 30). Ich möchte aber betonen, dass mich solche Fragen der Werkbiografie allenfalls am Rande interessieren und ich nach Möglichkeit versuche, die von mir untersuchten Stadien der rawlsschen Denkentwicklung als in sich abgeschlossene Einheiten zu betrachten.

[319] Der Text, auf den Rawls hier anspielt, befindet sich im Archiv der Harvard University Library. Er wird für die historische Rawls-Forschung gewiss einmal von großem Interesse sein.

[320] Diese klärende Hinzufügung erscheint mir nötig, weil die prominenteste Unterscheidung innerhalb des Stabilitätsbegriffs bei Rawls sicherlich jene zwischen oktroyierter Stabilität und solcher „aus den richtigen Gründen" ist (Rawls, 1998, S. 38). Sie ist aber nicht die einzige Binnendifferenzierung, in die dieser Begriff aufgespalten werden kann, wie sich im Folgenden zeigen wird.

trotz ihrer prominenten Position in der achten Vorlesung für das Anliegen des Buches im Ganzen gerade keine zentrale Rolle (mehr) spielt. Dies alles geschieht in der Absicht, die Erörterung des Problems, dessen Auflösung die nachfolgenden zwei Kapitel dieser Untersuchung gewidmet sein werden, auch noch von einer anderen Seite her abzurunden.

In welchem Sinne war Rawls noch in *A Theory of Justice* mit dem Problem der Stabilität seiner Gerechtigkeitskonzeption befasst? Diese Frage ist rasch beantwortet: Wie mit der Theorie im Ganzen, so ging es ihm hier auch bei der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft in erster Linie darum, diese im direkten Vergleich zu ihren gängigen Alternativen – dem Utilitarismus, dem Perfektionismus und dem Intuitionismus (vgl. Rawls, 1975, S. 40) – als überlegen auszuweisen. Rawls wollte, wie er dort schreibt, „die psychologischen Ursprünge der verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen“ miteinander kontrastieren und herausarbeiten, welche unter ihnen die „stabilste“ sein würde (Rawls, 1975, S. 503, S. 541). Da auch die Entscheidung im Urzustand selbst „auf einem Vergleich [beruht]“, würden sich die Parteien ihm zufolge unter sonst gleichen Bedingungen auf diejenige Konzeption verständigen, die in den von ihnen repräsentierten Personen am stärksten „den Wunsch weckt, ihr gemäß zu handeln“ (Rawls, 1975, S. 541, S. 495). Die Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption galt also zumindest in *Theory* als eines von mehreren Kriterien, das bei der Wahl eines Systems von Grundsätzen zurate zu ziehen sein würde; und da sie wie auch alle anderen Kriterien Gegenstand einer Abwägung war, musste es sich bei ihr um eine graduell erfassbare Größe handeln, die im direkten Vergleich mit ihren Alternativen ein Mehr oder Weniger festzustellen erlauben würde.

Ich glaube, dass diese Vorstellung von ‚relativer‘ Stabilität recht unproblematisch ist und jedenfalls in konzeptueller Hinsicht keine größeren Schwierigkeiten aufwirft. Vorsicht ist nur geboten, wenn gefragt wird, worin genau die entgegengesetzte Auffassung dieses Begriffs bestehen könnte: sicherlich nicht in einer wie auch immer zu modellierenden Idee der *Unerschütterlichkeit* im Sinne etwa eines statischen Gleichgewichts aus einander entgegengesetzten Kräften, das mit innerer Notwendigkeit nicht aus den Fugen geraten könnte. Stabilität bedeutet nicht Erstarrung, jedenfalls gewiss nicht in der Weise, in der Rawls zu irgendeinem Zeitpunkt mit ihr befasst ist. ‚Nichtrelative‘ oder – wie ich sie hier nur behelfsweise nennen möchte – ‚absolute‘ Stabilität als Eigenschaft eines philosophischen Systems aus Begriffen und Grundsätzen muss vielmehr so verstanden werden, dass sie entweder um ihrer selbst willen oder aus sonstigen Gründen erwogen wird, die gerade nicht in Verbindung mit konkurrierenden Ideensystemen – hier: mit anderen Gerechtigkeitskonzeptionen – stehen. Wenn die Sta-

bilität einer Konzeption (bzw. einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft) also einmal nicht nur in relativer Hinsicht von Interesse ist, so ist damit natürlich nicht bestritten, dass sie weiterhin mehr oder weniger widerständig gegenüber destruktiven Tendenzen sein kann; sondern es ist lediglich die komparative Perspektive verlassen, in der die Arbeit des Philosophierens vor allen anderen Dingen um den Erweis einer gewissen Überlegenheit gegenüber anderen Auffassungen besorgt ist. Es geht dann, wie man sagen könnte, um die *Qualität* der stabilen Verhältnisse, oder – in Rawls' eigenen Worten – um das „Wesen der Kräfte" (Rawls, 1998, S. 229), die die gewünschte Stabilität gewährleisten.

Aus welchen anderen Gründen, wenn nicht um ihrer Vergleichbarkeit gegenüber philosophischen Alternativen willen, könnte die Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption aber noch von Interesse sein? Diese Frage habe ich in dieser Untersuchung schon in vielerlei Hinsicht aufgegriffen; sie begleitet mich buchstäblich auf jeder Seite. Statt diese Erörterungen hier zu wiederholen, erwähne ich daher bloß das praktische Interesse an der Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitskonzeption und erinnere vor allem an die politischen oder sogar anthropologischen Konsequenzen, die damit verknüpft sind, ob es gelingt, den Menschen oder den Bürger als ein zur sozialen Kooperation fähiges Wesen zu zeichnen.[321] Darüber hinaus – und wiederum losgelöst von der Vergleichsperspektive, wie sie sich für die Parteien im Urzustand darstellt – kann die Frage nach der Stabilität natürlich auch in die „vollständige Begründung" (Rawls, 1998, S. 142) der Gerechtigkeitskonzeption eingehen, wie sie von den Leserinnen und Lesern selbst – in Rawls' Worten: „von Ihnen und mir" (Rawls, 1998, S. 147; vgl. 1994, S. 105f.) – geleistet wird, wenn sie gemeinsam mit dem Autor die gesamte Konzeption „entwickeln" und mit ihm über das hierfür angemessene Vorgehen „nachdenken" (Rawls, 1998, S. 142; vgl. 2012, S. 25).[322]

[321] Hier lohnt es sich, Rawls etwas länger für sich selbst sprechen zu lassen: „Unsere Antwort auf die Fragen, ob eine gerechte demokratische Gesellschaft möglich ist und ob sie aus den richtigen Gründen stabil sein kann, hat Einfluss auf unsere Hintergrundvorstellungen über die Welt und unsere Einstellungen zu ihr. Und sie beeinflusst diese Gedanken und Einstellungen schon, bevor wir uns an der aktuellen Politik beteiligen, und hemmt oder fördert die Art und Weise, in der wir uns beteiligen." (Rawls, 1998, S. 62; vgl. Rawls, 1975, S. 72). Man mag dies für zu bescheiden oder zu unbescheiden halten und der Auffassung sein, die politische Philosophie habe sich nicht nur mit unseren ‚Hintergrundvorstellungen' zu befassen – aber dass es einen Unterschied macht, ob wir im Hinblick auf das politische Leben und seine Möglichkeiten eher zu einer Haltung des Zynismus oder zu hoffnungsfrohem Optimismus, vielleicht auch zu distanziert-entrückter Ironie neigen, lässt sich meines Erachtens kaum bestreiten.

[322] Dass Rawls hier und anderswo in der ersten Person Plural – also von ‚uns' – als denjenigen spricht, die *mit ihm gemeinsam „*die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness entwickeln" (Rawls, 1998, S. 142; vgl. S. 97, S. 147, S. 408), ist nicht etwa einem Bemühen um Konzilianz oder um einen freundlichen Umgangston geschuldet, sondern muss durchaus wörtlich verstanden werden und bringt einen methodischen Grundzug seiner gesamten Theoriebildung zum Ausdruck. Rechtfertigung ist für Rawls – wie auch jede andere Tätigkeit der Vernunft (vgl. Rawls, 1998, S. 321, Fn. 7) – kein Akt, den wir nur im Privaten und für uns alleine betreiben könnten. Vielmehr ist sie ihrem Wesen nach „eine Argumentation an die Adresse derer […], die nicht mit uns übereinstimmen" (Rawls, 1975, S. 630), und kann insofern nicht anders als im Dialog zwischen mehreren Stimmen stattfinden. Dieser Umstand gilt auch für den Autor von *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* (vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1).

Hier ist nun freilich ein Punkt erreicht, an dem die philosophische Argumentation ein Ende finden muss. G. A. Cohen hat etwa in seiner Kritik an Rawls geltend gemacht, dass die mangelnde Stabilität eines möglichen Gerechtigkeitsprinzips kein Grund für seine Zurückweisung sei, sondern vielmehr umgekehrt einen Anlass dafür biete, es gerade in Anbetracht seines utopischen Charakters „*als* einen Grundsatz der Gerechtigkeit zu bejahen" (Cohen, 2008, S. 336; Herv. im Orig.). Ich sehe nicht, wie diese Meinungsverschiedenheit über die rechtfertigende Kraft des Stabilitätskriteriums mit Gründen beigelegt werden könnte; und, viel wichtiger noch, ich glaube nicht, dass Rawls diesem Einwand überhaupt etwas hätte entgegensetzen wollen. Was Cohen meines Erachtens jedoch übersieht oder übersehen will[323], ist eben dies, dass Rawls seine Leserinnen und Leser von der Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation überzeugen möchte und es nur aus diesem Grund unternimmt, die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft als eine realistische Möglichkeit zu erweisen. Wer dieses Ziel nicht teilt oder die damit verbundene These rundheraus ablehnt, kann natürlich auch der Meinung sein, dass das Kriterium der Stabilität für die Beurteilung einer Gerechtigkeitskonzeption gänzlich unerheblich oder gar kontraproduktiv ist; wer aber gerade *dieses* Ziel verfolgt, der oder die wird um jene Voraussetzung wohl in der Tat nicht herumkommen.[324] Über die Ziele philosophischer Arbeit selbst lässt sich jedoch, wie über die Urteile des Geschmacks, nur schwerlich streiten.

Mit diesen Bemerkungen möchte ich nur kenntlich machen, dass es neben der Sorge um die relative Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft innerhalb der vergleichenden Moraltheorie auch unabhängige, für sich allein stehende Gründe dafür gibt, warum speziell die politische Philosophie im rawlsschen Sinne ein Interesse an der Stabilität einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption nehmen kann und muss. Wie passt dies nun aber zu der Erörterung, die Rawls im sechsten Abschnitt der achten Vorlesung von

[323] Gerald A. Cohen ist aus meiner Sicht der scharfsinnigste Kritiker von Rawls, den die politische Philosophie in den vergangenen Jahrzehnten hervorgebracht hat. Dass er zugleich auch einer seiner größten Bewunderer ist, mag als Fingerzeig für die Weite seines Denkens ausreichen. Es fällt mir aber genau aus diesem Grund schwer zu glauben, dass er Rawls' Hypothese und, wenn man so will, sein ‚Beweisziel', in der Tat mit einer Prämisse verwechselt haben sollte.

[324] In diese Richtung weist auch eine Bemerkung in der „Reply to Alexander and Musgrave" von 1974, die ich hier im englischen Original wiedergeben möchte: „Those who *feel* no affinity for the notion of a well-ordered society, and who *wish* to specify the underlying conception in a different form, will be *unmoved* by justice as fairness (even granting the validity of its argument) […]." (Rawls, 1999a, S. 236; Herv. M. R.). Man beachte, wie hier die Überzeugungskraft der Gerechtigkeitskonzeption letztlich als eine Sache des Fühlens und des Wollens dargestellt wird und nicht als etwas, dass sich durch eine noch so ausgefeilte Argumentation gleichsam erzwingen ließe. Ähnlich äußert sich Rawls auch in *Political Liberalism* selbst: „[In] der Philosophie [werden] die tiefsten Probleme gewöhnlich nicht durch beweiskräftige Argumente gelöst […]. Was für einige Personen offenkundig ist und von ihnen als grundlegende Idee akzeptiert wird, ist anderen unverständlich." (Rawls, 1998, S. 126). Es lässt sich also aus Sicht des Philosophen im Vorhinein gar nicht präzise angeben, welches Gewicht der Stabilitätsfrage in der vollständigen Begründung zukommen wird; denn diese zu erbringen oder auch nicht, obliegt dem Publikum selbst bzw. dem Gerichtshof der öffentlichen Diskussion (vgl. Rawls, 1997a, S. 204f., 2003, S. 190, 2012, S. 26).

Political Liberalism gibt? Hier spricht er jetzt ganz explizit davon, dass die „relative Stabilität der traditionellen und den Parteien bekannten Gerechtigkeitsgrundsätze" in all ihren Details ein „schwieriges Thema" sei, bei dem man „umsichtig" vorzugehen habe (Rawls, 1998, S. 435, S. 433). Weshalb geht es Rawls an dieser Stelle ersichtlich bloß um relative Stabilität, und in welchem theorieinternen Zusammenhang steht dies zum Anliegen des Buches im Ganzen? Ich gebe dazu nur einige Hinweise, die aus meiner Sicht auf die grobe Stoßrichtung einer Antwort hindeuten.

Die achte Vorlesung von *Political Liberalism* ist, wie ich oben bereits kurz skizziert habe, insgesamt der Erwiderung auf zwei Einwände von H. L. A. Hart gewidmet. Dieser hatte in seinem Aufsatz „Rawls on Liberty and its Priority" (1973a) beklagt, dass in *A Theory of Justice* die Gründe der Parteien im Urzustand für die Grundfreiheiten und deren Vorrang nur unzureichend erläutert worden seien, und dass auch für die wechselseitige Abstimmung dieser Grundfreiheiten im Wege ihrer späteren Auslegung kein zureichend klares Kriterium genannt worden sei (vgl. Rawls, 1998, S. 404f.) Mich interessiert dieses Thema hier nur, insofern auch die Stabilitätsfrage davon mittelbar oder unmittelbar berührt ist. Wie Rawls schreibt, will er die geforderte Erklärung nachreichen, indem er aufzeigt, „inwiefern die Grundfreiheiten und die Gründe für ihren Vorrang auf einer Konzeption der Bürger als freier und gleicher Personen […] beruhen" – und somit auf einer Konzeption, für die ihrem Wesen nach gilt, dass sie „erkennbar liberal[]" sein soll (Rawls, 1998, S. 405). Eine liberale Personenkonzeption, so hat sich hier aber bereits gezeigt, ist eine solche, die die „Fähigkeit zu sozialer Kooperation" ausdrücklich für „grundlegend" hält und insofern zwei weitere Elemente aufweist, mittels derer die zugehörige Vorstellung vom „gegenseitigen Vorteil" konkretisiert werden soll: eine Vorstellung von als fair oder vernünftig geltenden Bedingungen der sozialen Kooperation im Sinne der Reziprozität, und eine Vorstellung vom jeweils eigenen, das heißt rationalen Vorteil der an ihr Beteiligten (Rawls, 1998, S. 418, S. 416). Diese beiden Vorstellungen *spiegeln* sich gleichsam in den zwei „Vermögen einer moralischen Persönlichkeit", die Rawls den so verstandenen Personen zuschreibt: in ihrer „Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn", und in ihrer „Befähigung zu einer Konzeption des Guten" (Rawls, 1998, S. 418, S. 432f.).

In der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* erfolgt nun die „Verbindung" zwischen den zusammengehörigen Vorstellungen der Person und der Gesellschaft einerseits und dem gesuchten System inhaltlicher Gerechtigkeitsgrundsätze andererseits über die Idee eines *Urzustandes*, dessen verschiedene Bestandteile wiederum den beiden Aspekten des Vernünftigen und des Rationalen in der Person „entsprechen" bzw. jene

zum Zwecke ihrer Anschaulichkeit modellieren (vgl. Rawls, 1998, S. 421f.).[325] Die von den Parteien angestellten Überlegungen im Urzustand werden sodann, wie bekannt, „unter den Beschränkungen des Schleiers der Unwissenheit" von der Absicht geleitet, die Ausstattung der von ihnen vertretenen Personen mit *Grundgütern* – stets verstanden als „notwendige Bedingungen für die Verwirklichung der moralischen Vermögen und als allgemein dienliche Mittel für einen hinreichend weiten Bereich letzter Ziele" – zu sichern (Rawls, 1998, S. 424f.). Bis hierhin dürfte der Argumentationsgang der achten Vorlesung noch wohlbekannt sein. Er enthält gegenüber *Theory*, soweit ich sehen kann, allenfalls kosmetische Korrekturen im Bereich der philosophischen Darstellung, aber keine eigentliche Neuausrichtung.

Wie kommt aber hier nun das Interesse für die *relative* Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft ins Spiel, und inwiefern unterscheiden sich diese Erörterungen von jenen, die Rawls in den anderen Teilen seines Buches unter dem Vorzeichen eines übergreifenden Konsenses anführt? Seine erklärte Absicht in diesem Zusammenhang besteht darin, in Erwiderung auf die Kritik von Hart „zu klären, warum mit Blick auf die Personenkonzeption […] die Grundfreiheiten tatsächlich *Grundgüter* sind" – in dem Sinne, in dem diese Vorstellung soeben präzisiert wurde – und warum darüber hinaus „der Grundsatz, der diese Freiheiten garantiert, Vorrang […] haben muss" (Rawls, 1998, S. 426; Herv. M. R.). Die von Rawls' gegebene Erklärung für diesen Vorrang ist, wie er selbst schreibt, „sehr kurz" und beschränkt sich darauf zu zeigen, „welche Art von Gründen" die Parteien haben, um bestimmte Freiheiten in dieser Weise als „grundlegend" zu auszuzeichnen (Rawls, 1998, S. 427). Entscheidend ist für den vorliegenden Zusammenhang, dass – wie überhaupt sämtliche Argumente, die „aus dem Urzustand hergeleitet werden" – auch diejenigen für den Vorrang der Freiheit „stets *relativ* zu einer gegebenen Aufzählung von Alternativen [sind], zwischen denen die Parteien zu wählen haben." (Rawls, 1998, S. 409; Herv. M. R.).

Ich begnüge mich hier mit der Feststellung, dass es aufgrund des Designs des Urzustandes und der in ihm deliberierenden Parteien überhaupt nur drei Arten von Gründen oder Erwägungen geben kann, die eine solche Auszeichnung der Grundfreiheiten – oder welches Resultat auch immer – erlauben. Wenn die Parteien im Urzustand „über das Wohl der von ihnen vertretenen Personen nachdenken" (Rawls, 1998, S. 427), dann stehen ihnen nur solche Überlegungen zu Gebote, die mit ihrem begrenzten Wissen über

[325] Der Vollständigkeit halber sei noch ergänzt, wie Rawls sich genau diese Modellierung – denn um eine solche handelt es sich – vorstellt: „Während der Urzustand als ganze beide Vermögen und darum die vollständige Konzeption der Person verkörpert, repräsentieren die Parteien als rational-autonome Vertreter von Personen in einer Gesellschaft nur das Rationale. […] Das Vernünftige oder die Anlage von Personen zu einem Gerechtigkeitssinn […] wird durch die verschiedenen Beschränkungen repräsentiert, denen die Parteien im Urzustand unterworfen sind, und durch die ihrer Übereinkunft auferlegten Bedingungen." (Rawls, 1998, S. 442).

die Interessen dieser Personen in Einklang zu bringen sind. Da die einzelnen Parteien aber bekanntlich nicht wissen, wer die von ihnen vertretenen Personen sind bzw. wie deren konkrete Ziele und Lebenspläne gestaltet sind, können sie sich nur auf allgemeine Erwägungen stützen, die sich entweder „auf die Entwicklung und den uneingeschränkten Gebrauch der beiden moralischen Vermögen", oder aber auf die „bestimmte Konzeption des Guten einer Person" beziehen – wobei von letzterer freilich nur bekannt ist, dass eine solche überhaupt existiert, und nicht, wie sie inhaltlich ausgefüllt ist (Rawls, 1998, S. 427).

Es ist hier nicht nötig nachzuzeichnen, weshalb aus Rawls' Sicht das Interesse der Bürger, ihre Fähigkeit zu einer *Konzeption des Guten* zu entwickeln und auszuüben – sowie eine jeweils *bestimmte* Konzeption desselben rational zu verfolgen – die Parteien dazu veranlassen wird, etwa die Freiheit des Gewissens zu einer Forderung der Gerechtigkeit zu erheben und sodann mit einem Vorrang gegenüber nachgeordneten Grundsätzen zu versehen (vgl. Rawls, 1998, S. 427–433). Die Erwägungen aber, die mit der Anlage der Bürger zu einem *Gerechtigkeitssinn* im Zusammenhang stehen, sind für die vorliegende Fragestellung von unmittelbarer Bedeutung. Wie Rawls ausführt, dürfen die Parteien dieses Vermögen „ausschließlich als *Mittel* für das Wohl einer Person betrachten" (Rawls, 1998, S. 433; Herv. M. R.) – und nicht etwa als einen elementaren Bestandteil desselben. Denn als rein rational agierende Modellfiguren sind sie ja darauf beschränkt, die Bindung an vernünftige Prinzipien zur Festlegung fairer Kooperationsbedingungen bloß insoweit zu erwägen, als es auch „den *bestimmten* Konzeptionen des Guten der von ihnen vertretenen Personen *zweckdienlich* ist" und mithin deren rationalem Vorteil entsprechen dürfte (Rawls, 1998, S. 434; Herv. M. R.). Man erinnere sich hier daran, dass das Vernünftige – in Gestalt der Bereitschaft zur Formulierung und Befolgung fairer Kooperationsbedingungen – im Urzustand ja lediglich durch die äußeren Bedingungen der Entscheidungsfindung modelliert wird und somit keinesfalls den Parteien selbst untergeschoben werden darf; auch nicht durch die Hintertür (vgl. Rawls, 1998, S. 155f.; oben Fn. 325).

Wie dem auch sei, es ist nun gerade bei der Skizze über die mit dem Gerechtigkeitssinn verbundenen Überlegungen der Parteien im Urzustand, dass Rawls die Frage nach der relativen Stabilität der zur Auswahl stehenden Gerechtigkeitsgrundsätze thematisiert. Er führt sie als einen von insgesamt drei Gründen an, derentwegen sich die Parteien spezifisch mit Blick auf den Gerechtigkeitssinn der von ihnen Vertretenen veranlasst sehen werden, „Gerechtigkeitsgrundsätze zu wählen, welche die Grundfreiheiten sichern und ihnen einen Vorrang zuweisen" (Rawls, 1998, S. 434). Ich lasse hier diejenigen Erwägungen zumindest vorläufig beiseite, die in diesem Zusammenhang auf das

„Gut der sozialen Einheit" abzielen (Rawls, 1998, S. 442; vgl. S. 302f.; oben Teilabschnitt II.3.3.3). Diese werden in Rawls' zweitem Hauptwerk, anders als in *Theory*, nur noch mittelbar mit der relativen Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft assoziiert. Ähnliches gilt für den Grund, der über die „Selbstachtung der Bürger" mit dem Gerechtigkeitssinn verbunden ist (Rawls, 1998, S. 438; vgl. oben Teilabschnitt II.2.4.1).[326]

Der erste spezifisch mit dem Gerechtigkeitssinn assoziierte Grund für die Grundfreiheiten und deren Vorrang beruht nun, wie Rawls schreibt, auf „zwei Teilüberlegungen" (Rawls, 1998, S. 434): Zum einen verweist er auf die „großen Vorteile[] eines gerechten und stabilen Systems der Kooperation für jedermanns Konzeption des Guten", und zum anderen – damit einhergehend – auf die These, dass die „stabilste" Gerechtigkeitskonzeption mutmaßlich diejenige sein wird, die „durch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze [von *Gerechtigkeit als Fairness*; M. R.] bestimmt wird" – und zwar vor allem gerade „*wegen* der Grundfreiheiten und des Vorrangs […], der ihnen durch diese Grundsätze zugeschrieben wird" (Rawls, 1998, S. 434; Herv. M. R.).

Rawls macht an dieser Stelle, wie bereits bemerkt, praktisch die gleichen Erwägungen wie in *A Theory of Justice* geltend, um zu untersuchen, welche Gerechtigkeitskonzeption aus einem gegebenen Set an Alternativen tatsächlich die „stabilste" sein wird (Rawls, 1998, S. 435): nämlich eine solche, die „wir klar und deutlich einsehen, die mit unserem Wohl übereinstimmt, […] und die nicht in der Ablehnung unserer Person, sondern in der Zustimmung zu ihr begründet liegt." (Rawls, 1998, S. 435). In *Theory* hatte er denselben Gedanken fast wortgleich ausgeführt:

> Die stabilste Gerechtigkeitskonzeption ist […] diejenige, die unserer Vernunft einleuchtet, mit unserem Wohl im Einklang steht und sich nicht auf Selbstverleugnung, sondern auf Selbstbestätigung aufbaut. (Rawls, 1975, S. 541)

Mir geht es hier nicht darum, erneut die Überlegungen zu rekapitulieren, aufgrund derer Rawls auch in *Political Liberalism* wieder zu dem Schluss kommt, dass diese Bedingungen in relativ höchstem Maße durch eine Gerechtigkeitskonzeption erfüllt werden, die die Grundfreiheiten (sowie gegebenenfalls deren „fairen Wert") schützt und ihnen einen Vorrang einräumt (Rawls, 1998, S. 435). Ich möchte auf etwas anderes hinaus – und zwar auf den Befund, dass dieser ganze Kranz an Überlegungen für die Parteien im

[326] Um diese etwas undeutliche Bemerkung ein wenig aufzuhellen: Die zu erwartende Selbstachtung der Bürger, wie sie durch eine gemäß den Gerechtigkeitsprinzipien wohlgeordnete Gesellschaft gefördert oder begünstigt werden wird, stellt aus Sicht der Parteien im Urzustand sowohl einen Grund sui generis für die Sicherung der Grundfreiheiten und deren Vorrang dar, als auch eine von drei nachgeordneten Anforderungen, anhand derer über die relative Stabilität der Gerechtigkeitsgrundsätze zu befinden ist – die ihrerseits einen weiteren, ebenfalls mit dem Sinn für Gerechtigkeit verbundenen Grund für diese Wahl darstellt (vgl. Rawls, 1998, S. 435–439). Inwiefern auch das Vorliegen einer „sozialen Einheit sozialer Einheiten" (Rawls, 1998, S. 440; vgl. S. 302), und damit der dritte mit dem Gerechtigkeitssinn verbundene Grund für die genannten Freiheiten und deren Vorrang, zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft beiträgt, ist eine schwierige Frage, der ich hier leider nicht nachgehen kann.

Urzustand nur deshalb relevant ist, weil sie zu dem Schluss kommen, dass die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft offenkundig „sehr vorteilhaft für jedermanns Konzeption des Guten" ist (Rawls, 1998, S. 434f.). Da sie ja von Haus aus nur rational, nicht aber vernünftig sind, werden die Parteien bei der Erwägung der Stabilitätsfrage also mitnichten von dem Wunsch bewegt, den Gerechtigkeitssinn ihrer Klienten etwa „um seiner selbst willen zu verwirklichen"; sondern sie glauben vielmehr, mit der Berücksichtigung dieses Kriteriums „auf die beste Weise […] den bestimmten Konzeptionen des Wohls der von ihnen vertretenen Personen förderlich zu sein" (Rawls, 1998, S. 436). Mehr nicht.

Noch einmal anders gewendet: Die Parteien im Urzustand, die als Kunstfiguren ja nur den rationalen Aspekt in der liberalen Konzeption der Person modellieren, sind *als Rationale* gar nicht dazu in der Lage, die moralische Qualität der Stabilität zu beurteilen, die in der wohlgeordneten Gesellschaft der von ihnen zu definierenden Gerechtigkeitskonzeption walten wird. Das „Wesen der Kräfte", die die Stabilität einer solchen Gesellschaft gewährleisten (Rawls, 1998, S. 229), kann in ihren Überlegungen gar keine Rolle spielen, da sie als Rationale keinerlei normativ-moralischen Absichten verfolgen. Anders als die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft nehmen sie deshalb – um es zu wiederholen – auch keinerlei Interesse daran, deren Gerechtigkeitssinn nur „um seiner selbst willen" entwickelt und verwirklicht zu sehen (Rawls, 1998, S. 439); und auch ein übergreifender Konsens, in dem ja per Definition „eine moralische Konzeption […] aus moralischen Gründen bejaht [wird]" (Rawls, 1998, S. 236), übersteigt gewissermaßen ihren intellektuellen Horizont.

Weil die Parteien im Urzustand die voraussichtliche Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption also nur als ein „Mittel für das [bestimmte] Wohl einer Person" berücksichtigen können und einen Vorsprung hier schlicht als „sehr vorteilhaft für jedermann[]" (Rawls, 1998, S. 433, S. 434f.) erachten, können sie die ganze Frage daher gar nicht anders als *relativ zu anderen Konzeptionen* in den Blick nehmen. Deshalb, so meine ich, spielt auch das Kriterium der Stabilität in diesem Teil des Buches nur als Vergleichsgröße, und nicht – wie es in einem übergreifenden Konsens der Fall ist – als Indikator für die moralische Qualität der Gesellschaft eine Rolle. Die Parteien im Urzustand können sich, in einem Wort, als Rationale nur damit befassen, inwiefern die Dauerhaftigkeit der von ihnen zu schaffenden Verhältnisse auch den bestimmten Konzeptionen des Guten der von ihnen Vertretenen mehr oder weniger zuträglich wäre; und alles, was darüber hinausgeht, ist ihnen wesensgemäß fremd.

Mit diesen Bemerkungen glaube ich beantwortet zu haben, weshalb Rawls sich in der achten Vorlesung von *Political Liberalism* plötzlich wieder mit der *relativen* Sta-

bilität seiner Gerechtigkeitskonzeption befasst: Es geht ihm an dieser Stelle nicht um die Überlegungen der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft, sondern ausschließlich um die rationalen Erwägungen der Parteien im Urzustand, die von ihrer Anlage her gar nicht anders können, als die Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption unter völliger Absehung ihres moralischen Werts als Inbegriff fairer Kooperationsbedingungen zu beurteilen. Stattdessen kommt die voraussichtliche Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft für sie nur als Instrument eines individuellen Vorteils der von ihnen Vertretenen in den Blick, und somit ausschließlich nach Maßgabe eines Mehr oder Weniger im Vergleich zu ihren gegebenen Alternativen. Sie fragen also: Welche Gerechtigkeitskonzeption ist es, von deren Stabilität die Mitglieder einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft den größten Vorteil erlangen werden?

Damit ist aber lediglich eine Seite der Frage berührt, die sich auch für die Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft selbst stellt; und zugleich auch nur eine Seite der Frage, die *wir uns* – als Leserinnen und Leser von Rawls – stellen müssen, wenn wir darüber nachdenken, ob seine Konzeption begründeten Anlass zu der Hoffnung gibt, wir alle – als Bürgerinnen und Bürger einer konstitutionellen Demokratie – könnten freiwillig und auf Dauer zu sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil aller in der Lage sein.[327] Gewiss will Rawls zeigen, dass es für uns *rational* sein könnte, in der beschriebenen Weise zu denken und zu handeln. Der Preis, den uns unsere Mitwirkung an der Aufrechterhaltung einer wohlgeordneten Gesellschaft abverlangen würde, wäre schlicht zu hoch, wenn es anders sein sollte. Es muss aber für uns und für Dritte auch *vernünftig* sein, gegebenenfalls den hierfür erforderlichen Beitrag zu leisten; denn nur dann dürfen wir hoffen, dass es in der Tat auch die These des politischen Liberalismus ist, die durch unseren eigenen Gerechtigkeitssinn beschrieben und – zumindest bis auf Weiteres – durch ihn beglaubigt wird. Weil es sich aber so verhält – und ich hier ohnehin nicht an der Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen, sondern vor allem an den von Rawls bereitgestellten Ressourcen zur Verteidigung eines demokratischen Verfassungsstaats interessiert bin –, werde ich die Überlegungen der Parteien im Urzustand im Folgenden beiseitelassen und mich stattdessen wieder auf das Wesentliche konzentrieren.

[327] Man beachte in diesem Zusammenhang, dass der von Rawls so bezeichnete „Standpunkt von Ihnen und mir" – also der Standpunkt, „von dem aus die vollständige Begründung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness in ihren eigenen Begriffen gegeben wird", ebenfalls im Rahmen einer Modellierung nachgebildet wird, und zwar in der „Beschreibung des Denkens und Urteilens vollständig autonomer Bürger in der wohlgeordneten Gesellschaft der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness" (Rawls, 1998, S. 147; vgl. S. 186). Diese Bürger können per Definition „alles tun, was wir auch tun können […]." (Rawls, 1998, S. 147).

2.2.4 Zwischenfazit

Zum Ende dieses langen Abschnitts möchte ich ein kurzes Resümee ziehen über das, was auf den vorhergehenden Seiten herausgearbeitet wurde. In der Absicht, den systematischen Ort zu entfalten, den das Stabilitätsproblem innerhalb des größeren philosophischen Vorhabens von *Political Liberalism* einnimmt, habe ich zunächst Rawls' Unterscheidung zwischen einer nicht-politischen Moralphilosophie und der politischen Philosophie im engeren Sinne zum Anlass genommen, die beiden Stufen der Darstellung, in die seine Ausarbeitung des politischen Liberalismus zerfällt, in ihrem jeweiligen Eigensinn zu profilieren. Dabei hat sich gezeigt, dass der spätere Rawls zumindest nach einer möglichen Lesart darum bemüht ist, eine tragfähigere Begründung für die Hoffnung zu präsentieren, dass der Mensch als Bürger einer konstitutionellen Demokratie auch über die Zeit hinweg zu sozialer Kooperation in der Lage sei – eine Begründung, in deren Licht die politische Philosophie einen erbaulichen Trost für das hehre und unerreichbare Ideal darstellt, das noch die Moralphilosophie in *A Theory of Justice* zum Ausdruck gebracht hatte.

Ich habe auch betont, dass die Zweiteilung der Darstellung nicht mit einer hierarchischen Anordnung der Begründungsschritte zu verwechseln ist, aufgrund derer die Theorie im günstigsten Fall auf die Zustimmung derjenigen stoßen kann, die sie ernsthaft in Erwägung ziehen. Während eine nicht-politische Moralphilosophie sich ohne Weiteres damit begnügen kann, den Menschen in Anbetracht der unüberwindbaren Lücke zwischen ihrem Ideal und seiner Wirklichkeit zu beschämen, muss die politische Philosophie darum bemüht sein, in ihm die begründete Zuversicht zu wecken, dass er mehr sein oder werden kann, als es die unmittelbare, ihm nur präreflexiv gegebene Alltagswelt als Möglichkeit nahezulegen scheint. Aus diesem Grund, so habe ich zu vermitteln versucht, kommt auch die politische Philosophie des demokratischen Verfassungsstaats nicht um die Stabilitätsfrage herum.

Anschließend habe ich erklärt, in welchem Sinne es nach meiner Lesart zu verstehen ist, dass Rawls das Stabilitätsproblem als „grundlegend" für die politische Philosophie erachtet (Rawls, 1998, S. 13). Die Erklärung hierfür lief auf die gleichen Überlegungen hinaus, die auch schon meine Erörterungen zur Zweiteilung der Darstellung angeleitet hatten. Danach habe ich mir nacheinander die beiden Teilfragen vorgenommen, in die das Problem der Stabilität nach Rawls' Bekunden zerfällt. Ich habe argumentiert, dass beide Teilfragen wesentlich mit dem Gerechtigkeitssinn befasst sind und sich entweder mit dessen Entwicklung in einer wohlgeordneten Gesellschaft, oder mit dessen dauerhafter Ausübung im Rahmen eines übergreifenden Konsenses beschäftigen. Dabei bin ich vor allem auf die drei Fähigkeiten eingegangen, die im Ganzen das

moralische Vermögen des Gerechtigkeitssinnes konstituieren sollen, und habe für jede von ihnen das Problem ausbuchstabiert, das sich aus Rawls‘ Sicht im Kontext der ersten Stabilitätsfrage stellt. Über die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems konnte ich aus Gründen der Darstellung noch nicht allzu viel sagen; ihr ganzer Sinn kann erst dann sichtbar werden, wenn auch deutlich geworden ist, warum das Stabilitätsproblem mit der Antwort auf die erste Teilfrage noch nicht vollständig abgegolten ist (vgl. unten Abschnitt III.3.5). Ich habe jedoch schon angedeutet, dass die zweite Teilfrage vor dem Hintergrund des Umstandes zu verstehen ist, dass das sichtbare Verhalten Dritter im öffentlichen Raum – und insbesondere ihre Argumentation bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen –, unter Umständen die Bereitschaft der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft unterminieren kann, sich auch auf Dauer an der Aufrechterhaltung ihrer gerechten Institutionen zu beteiligen. In diesem Kontext wird später auch die Idee eines übergreifenden Konsenses einzuordnen sein.

Zuletzt bin ich der etwas abseitigen, aber deshalb nicht unerheblichen Frage nachgegangen, ob Rawls in seinem zweiten Hauptwerk eher mit der relativen oder mit der absoluten Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft befasst ist, und habe in diesem Zusammenhang auch kurz die zweite Stabilitätsdiskussion in der achten Vorlesung von *Political Liberalism* vertiefend in den Blick genommen. Es hat sich ergeben, dass Rawls sich dort vor allem um den Erweis eines Vorrangs der Grundfreiheiten bemüht, und dass die Frage der Stabilität dabei aus der Perspektive der stets zweckrational agierenden Parteien im Urzustand aufgeworfen wird. Da diese Diskussion in Form und Inhalt starke Ähnlichkeiten mit der Stabilitätserörterung in *A Theory of Justice* aufweist, habe ich die zugehörigen Argumentationen nicht im Einzelnen rekapituliert, sondern mich lediglich darum bemüht, ihre systematische Stellung im Zusammenhang mit der Erörterung der Grundfreiheiten aufzuzeigen.

Im Umkehrschluss ergab sich daraus, dass die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft für deren Mitglieder – ebenso wie für die Leserinnen und Leser von Rawls selbst – keineswegs nur nach Maßgabe ihrer Zuträglichkeit für eine bestimmte Konzeption des Guten von Interesse sein kann. Ohne die Bedeutung von bloßen Rationalitätserwägungen auch nur im Geringsten in Abrede stellen zu wollen (vgl. unten Abschnitt IV.2.5), gilt es daher zu betonen, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft in gleicher Weise auch an ihre vernünftige Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn denken müssen, wenn sie ihre Gründe dafür evaluieren, das Ihre zur Etablierung und Aufrechterhaltung eines fairen Systems der sozialen Kooperation beizutragen – um damit in Wort und Tat die These des politischen Liberalismus zu bekräftigen. Für die Leserinnen und Leser von Rawls, die dieses Ziel teilen, gilt nichts anderes.

2.3 Drei Quellen der Instabilität: Ungewissheit, Ungerechtigkeit und Unvernunft

Die Hinführung an das Stabilitätsproblem in *Political Liberalism* ist nun fast an ihr Ende gelangt. Eine für das Verständnis von Rawls' eigener Lösung des Problems unabweisbare Frage wurde bisher jedoch allenfalls am Rande und nicht ausreichend systematisch behandelt: Worin bestehen eigentlich die „Tendenzen zur Ungerechtigkeit" (Rawls, 1998, S. 230; vgl. S. 227, Fn. 7), aufgrund derer die inhärente Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft bedroht werden kann, und die darum nach einer eigenständigen Antwort durch den politischen Liberalismus verlangen? Woran mag es liegen, wenn in einem demokratischen Verfassungsstaat – wie er durch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* modelliert wird – die Bürgerinnen und Bürger zu dem vielleicht unbewussten Entschluss kommen, diesem Gemeinwesen ihre Unterstützung zu entsagen und sich nicht länger an der Aufrechterhaltung seiner qua Voraussetzung gerechten Institutionen zu beteiligen, wie es ihre staatsbürgerliche Pflicht zu verlangen scheint? Erst wenn verstanden ist, welchen Tendenzen und Neigungen Rawls mit seiner Antwort auf das Stabilitätsproblem genau entgegenwirken will, wird es auch möglich sein, seine mehrteilige Lösung dieses Problems im nächsten und übernächsten Kapitel dieser Arbeit Schritt für Schritt nachvollzuziehen.

Um diesen Fragen in der gebotenen Ausführlichkeit auf den Grund zu gehen, möchte ich im Folgenden zunächst untersuchen, inwiefern Rawls' Verständnis von sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil Anlass zu der Vermutung gibt, dass das Stabilitätsproblem – in allen seinen Formen – die Frage nach der angemessenen Reaktion auf das beobachtbare Verhalten Dritter aufwirft. Es gibt eine ganze Reihe von gefühlsmäßigen Empfindungen, die die Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes behindern können, wie sie für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft erforderlich ist, und die insofern nach einer Antwort durch die politische Philosophie verlangen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie sich aus einer mangelnden oder enttäuschten *Gewissheit* darüber speisen, ob auch andere ihren rechtmäßig erwarteten Beitrag zur Aufrechterhaltung freier Institutionen leisten werden. In diesem Zusammenhang gehe ich auch auf das Problem der institutionellen ‚Hintergrundgerechtigkeit' ein und erörtere die Formen der Instabilität, die sich aus einer mangelnden Sicherung des so genannten ‚fairen Werts' der politischen Grundfreiheiten ergeben können. Darüber hinaus existiert in jeder Gesellschaft, sei sie nun wohlgeordnet oder nicht, unter normalen Bedingungen eine nicht geringe Zahl von genuin unvernünftigen umfassenden Lehren, deren Anhänger in ihrem Verhalten eine destabilisierende Ablehnung von fairen Bedingungen der sozialen Kooperation zum Ausdruck bringen können. Ich möchte hier

zumindest in einigen Grundzügen herausarbeiten, welche Erwägungen Rawls zu diesem gewiss vertrauten und für viele Demokratien wohl unabweisbaren Problem anstellt. Dies alles geschieht wiederum in der Absicht, die im Anschluss zu leistende Rekonstruktion der Antwort auf die beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems vorzubereiten.

2.3.1 Das Gewissheitsproblem als Spiegelbild des Reziprozitätskriteriums

Ich beginne mit einem kurzen Rückblick auf *A Theory of Justice.* In diesem Buch hatte Rawls, wie gezeigt, zwei Probleme der Stabilität unterschieden (vgl. oben Abschnitt II.1.3). Das erste Problem – das der *Isolation* – wirft die Frage nach der besten Lösung für eine Situation auf, in der „das Ergebnis vieler isolierter Einzelentscheidungen" schlechter ausfällt als möglich, obwohl die Entscheidung jedes Einzelnen „völlig [rational] ist, wenn das Verhalten der anderen als gegeben genommen wird" (Rawls, 1975, S. 302; Übers. angepasst). Das zweite Problem ist das der *Gewissheit*, bei dem es darum geht, „den Parteien Gewissheit zu verschaffen, dass die Übereinkunft auch eingehalten wird" (Rawls, 1975, S. 302). Dass es sich hierbei um zwei verschiedene Probleme handelt, ist eine Einsicht, die Rawls nach seinem eigenen Bekunden Amartya Sen verdankt, der diese Unterscheidung in seinem Aufsatz „Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount" (1967) herausgearbeitet hatte (vgl. Rawls, 1975, S. 302, Fn. 7).

Die Antwort auf das Isolationsproblem ist die Theorie der Gerechtigkeit als Ganze: Sobald einmal „faire Regelungen großen Maßstabs für die Bereitstellung öffentlicher Güter" bestehen und dies auch öffentlich bekannt ist, besteht keine Diskrepanz mehr zwischen der besten Entscheidung des Einzelnen und dem besten Ergebnis für alle (Rawls, 1975, S. 371; vgl. S. 302f., Fn. 8). In einer wohlgeordneten Gesellschaft, sei sie utilitaristisch oder durch eine gleichwie gefasste Vertragstheorie reguliert, existieren schlicht keine isolierten Einzelhandlungen mehr, die *unbesehen* als gegeben hingenommen werden müssten. Vielmehr besteht ein allgemeines Wissen darüber, dass die Bürger „gewöhnlich einen wirksamen Gerechtigkeitssinn haben" und in der Regel auch ihm gemäß handeln (Rawls, 1975, S. 371). Mehr noch: Die „Gefahren des verallgemeinerten Häftlings-Dilemmas", schreibt Rawls, „verschwinden" im Falle der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* geradezu, und zwar maßgeblich dank der von ihr behaupteten „Übereinstimmung des Rechten und des Guten" (Rawls, 1975, S. 625). Was für die Besitzerin eines Gerechtigkeitssinnes gut ist, ist in einer solcherart wohlgeordneten Gesellschaft immer auch für alle anderen gut, denn hier kann jeder an der „Gesamtheit der verwirklichten natürlichen Fähigkeiten der anderen" teilhaben – und die „erfolgreiche Anwendung gerechter Institutionen" stellt ein „gemeinsame[s] Ziel aller Mitglieder der Gesellschaft" dar (Rawls, 1975, S. 568, S. 572; vgl. oben Teilabschnitt II.3.3.3). Milde

Zwangsmaßnahmen zur Sicherung der Konformität sind in dieser Gesellschaft nur noch in dem begrenzten Umfang zulässig und geboten, wie das öffentliche Wissen um ihre gerechten Regelungen und das gegenseitige Vertrauen der Bürger untereinander selbst „unter normalen Bedingungen […] immer unvollständig", und somit ergänzungsbedürftig bleiben muss – so zumindest die Erwartung (Rawls, 1975, S. 625; vgl. S. 302).[328]

Anders verhält es sich dagegen mit dem Gewissheitsproblem: Hier kommt es nun, wie Rawls in *Theory* erklärt, gerade darauf an, dass jeder Einzelne im Hinblick auf die gemeinsame Übereinkunft „sicher sein [möchte], dass sie befolgt wird, wenn er bereitwillig seinen Beitrag leistet" (Rawls, 1975, S. 302). Ein jeder mag etwa „[unter] dem Gesichtspunkt des Eigennutzes" versucht sein, sich „um seinen Beitrag herumzudrücken", wenn er Grund zu der Vermutung haben sollte, dass sein eigenes Verhalten nichts daran ändern wird, ob ein öffentliches Gut bereitgestellt wird oder nicht (Rawls, 1975, S. 371; vgl. S. 300). Dieses klassische ‚Free-Rider-Problem' besteht aber freilich für alle Bürger gleichermaßen; und daher könnten auch alle gleichermaßen aus einer Haltung des gegenseitigen Misstrauens heraus versucht sein, ihren je eigenen Beitrag zurückzuhalten, wenn sie etwa „glauben oder den begründeten Verdacht haben, die anderen leisteten nicht den ihren" (Rawls, 1975, S. 371; vgl. oben Abschnitt II.3.1).

In einer wohlgeordneten Gesellschaft, so wollte Rawls daher in *Theory* zeigen, würden solche Versuchungen des *Eigennutzes* weitgehend beseitigt sein; und weil dies nicht zuletzt dem vertrauensstiftenden Wirken öffentlicher Institutionen zu verdanken sei, würde es auch zu gegenseitigem *Misstrauen* keinen Anlass mehr geben – jedenfalls nicht in besorgniserregendem Maße (vgl. Rawls, 1975, S. 371f.). Darin lag also die Herausforderung des Gewissheitsproblems, der Rawls noch in seinem erstem Hauptwerk gerecht zu werden hoffte: Aufgrund welcher Erwägungen, so hier die Frage, würde sich das normale Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft veranlasst sehen, seine Neigungen zur Eigennützigkeit und sein Misstrauen gegenüber anderen zurückzustellen, und stattdessen den eigenen Gerechtigkeitssinn auch dauerhaft als maßgeblich für das eigene Denken, Fühlen und Handeln zu betrachten?

Ich brauche hier nicht die ausführliche Antwort zu wiederholen, die Rawls in seinem ersten Buch zu geben versucht hat; ich habe sie vor allem in Kapitel II.3 dieser Arbeit in ihren Grundzügen nachgezeichnet. Stattdessen interessiert mich nur die Form, in der gerade dieses Problem auch in *Political Liberalism* wieder auftaucht und dort den notwendigen Rahmen für die beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems abgibt, wie sie

[328] Ich skizziere das Isolationsproblem und die Eckpunkte seiner Lösung hier ausdrücklich nur aus der Sicht, wie es sich noch für den Rawls von *A Theory of Justice* darstellte. Wie sich hier schon gezeigt hat und im nächsten Abschnitt in aller Kürze erneut zeigen wird, kam Rawls später zu dem Schluss, dass „milde" Zwangsmaßnahmen (Rawls, 1975, S. 302) – entgegen seiner Hoffnung – keineswegs ausreichen würden, um die Stabilität einer gemäß der Konzeption von *Theory* wohlgeordneten Gesellschaft zu gewährleisten.

im vorhergehenden Abschnitt herausgearbeitet wurden. Auch hier ist der Textbefund wieder recht schmal und nötigt dazu, aus wenigen Bemerkungen einen Grundzug der gesamten Theoriebildung herauszudestillieren.[329]

Der Reihe nach: Ich habe bereits zu verschiedenen Gelegenheiten, wenn auch eher im Vorbeigehen, auf Rawls' Unterscheidung zwischen der Idee der Reziprozität und der Idee eines gegenseitigen Vorteils in der grundlegenden Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation hingewiesen (vgl. oben Abschnitt III.1.2).[330] Die Idee der Reziprozität stellt für Rawls ausdrücklich nur eine von mindestens drei möglichen Formen dar, die die Idee des ‚gegenseitigen Vorteils' annehmen kann, und ist aus seiner Sicht besonders für die philosophische Lehre des Liberalismus kennzeichnend. Eine religiös oder anderweitig inspirierte Auffassung kann faire Kooperationsbedingungen hingegen auch in den Begriffen einer „Vorstellung der Unparteilichkeit, die altruistisch ist", definieren und ihre motivierende Kraft etwa durch eine vage Orientierung am „Allgemeinwohl" zu generieren versuchen (Rawls, 1998, S. 82, S. 122).[331] Umgekehrt kann eine vielleicht als libertär oder utilitaristisch aufzufassende Theorie die Idee des gegenseitigen Vorteils auch bloß im Sinne einer „Verbesserung für jeden im Verhältnis zu seiner gegenwärtigen […] Situation" auffassen und dabei – unter völliger Ausblendung von Fragen der Verteilungsgerechtigkeit – in der individuellen Nutzenmaximierung den einzig möglichen Beweggrund für sozialadäquates Verhalten sehen (Rawls, 1998, S. 122).

Wie sich jedoch gezeigt hat, lehnt Rawls diese beiden Auffassungen rundum ab: die erste wohl deshalb, weil sie sich nicht mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus vereinbaren lässt, und die zweite nicht zuletzt aus dem Grund, weil er „in der Lage sein möchte zu sagen, dass das soziale System es in seiner *gegenwärtigen* Funktionsweise […] erlaubt, das Wohlergehen aller zu befördern" – der Blick in die Vergangenheit stellt aus Rawls' Sicht also keine geeignete Vergleichsgröße dar (Rawls, 1999a, S. 171; vgl. oben Fn. 208; Herv. M. R.).[332] Mehr als alles andere geht es ihm aber – ins Positive gewendet – darum, mit der Konzeption der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation eine genuin *demokratische* Vorstellung des Bürgers als eines Freien und Gleichen zu entfalten (vgl. Rawls, 1998, S. 113f., Fn. 44, S. 407, S. 495). In

[329] Ein Phänomen, über das ich mich schon im Zusammenhang mit dem Gerechtigkeitssinn und der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs beklagt habe.
[330] Die fundamentale Bedeutung der Idee sozialer Kooperation betont Rawls auch an einer frühen Stelle in *A Theory of Justice*: „Will man eine Gerechtigkeitsvorstellung völlig verstehen, so muss man die ihr zugrundeliegende Vorstellung von der gesellschaftlichen Zusammenarbeit herausarbeiten." (Rawls, 1975, S. 26).
[331] Die Formulierung „religiös oder anderweitig inspiriert" stammt von mir, nicht von Rawls.
[332] Viele werden diese Auffassung ablehnen (vgl. etwa Sen, 2009, S. 15–18, S. 96–105); allerdings sollte man stets die spezifischen Absichten bedenken, die Rawls mit seiner Konzeption verfolgt.

diesem Vorhaben besteht, wie hier bereits dargelegt wurde, das „erste Ziel" der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* (Rawls, 1998, S. 407; vgl. S. 416).[333]

Nun stellt sich aber natürlich die Frage: Woran erkennt man überhaupt faire Bedingungen der sozialen Kooperation, wenn sie weder im Sinne einer selbstlosen Orientierung am Gemeinwohl, noch im Sinne einer bloß selbstzentrierten Nutzenmaximierung gefasst sein dürfen, um – wie gefordert – sowohl ein demokratisches Ideal des Bürgers zum Ausdruck zu bringen, als auch dem Faktum des vernünftigen Pluralismus gerecht zu werden? Man erkennt sie daran, meint Rawls, dass jeder Beteiligte sie „vernünftigerweise akzeptieren kann, wenn alle anderen sie ebenfalls akzeptieren" (Rawls, 1998, S. 82; vgl. S. 416f.). Sie „konkretisieren eine Vorstellung der Reziprozität", die darin besteht, dass diejenigen Bürger, die diese Bedingungen vorschlagen, „vernünftigerweise davon überzeugt sein" müssen, dass die Bürger, denen sie vorgeschlagen werden, diese „ebenfalls vernünftigerweise anerkennen können" – und zwar selbst dann noch, wenn es gilt, die „gelegentlich damit verbundenen Nachteile[]" in Kauf zu nehmen (Rawls, 1998, S. 82, S. 41; vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1).[334]

Zu dieser Anerkennung, so ergänzt Rawls sofort, müssen die Bürger zudem (um des demokratischen Ideals willen) „als freie und gleiche in der Lage sein" – und nicht etwa „als Beherrschte oder Manipulierte", die womöglich „unter dem Druck ihrer unterlegenen politischen oder sozialen Position" stehen (Rawls, 1998, S. 41). All diese Voraussetzungen bilden, wie er ausführt, gemeinsam das „Reziprozitätskriterium", das für eine liberale und demokratische Auffassung konstitutiv ist – und das zudem in einer konstitutionellen Ordnung auch dem „liberalen Legitimitätsprinzip" zur Ausübung poli-

[333] Daneben unterscheidet Rawls auch zwischen drei möglichen Quellen oder Methoden, aus denen eine Vorstellung von fairen Bedingungen sozialer Kooperation überhaupt hervorgehen kann: Diese kann theoretisch von einer „externen, von den Kooperationsteilnehmern selbst verschiedenen Autorität" schlicht „festgelegt" werden – zum Beispiel durch das „Gesetz Gottes", wie es ein „heiliger Text oder eine Institution" zum Ausdruck bringt und bewahrt, oder durch den hobbesschen Leviathan –, oder sie kann im Lichte des „Wissens über eine unabhängige moralische Ordnung" anerkannt werden, weil etwa „das Naturrecht dies fordert oder ein Reich von Werten, das durch rationale Intuition erkannt wird" (Rawls, 1998, S. 89, S. 178). Weil sich die Bürger jedoch „angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus" auf keine dieser Möglichkeiten einigen können, wählt die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* stattdessen „eine konstruktivistische Auffassung", bei der faire Bedingungen sozialer Kooperation „durch die Gerechtigkeitsgrundsätze näher bestimmt werden, auf die sich die Vertreter freier und gleicher Bürger in einer fairen Situation einigen würden." (Rawls, 1998, S. 178). Es überrascht ein wenig, dass Rawls hier keine weiteren Erkenntnisquellen ausdrücklich in Betracht zieht, etwa den „Weg der Interpretation" (Walzer, 1987) oder auch den Modus der „Genealogie" und der „Enzyklopädie", wie Alasdair MacIntyre sie seinem traditionsbasierten Ansatz gegenüberstellt (MacIntyre, 1990).

[334] Es ist nicht ganz einfach, die Bedeutung des Adverbs „vernünftigerweise" präzise anzugeben, das in dieser Bestimmung des Reziprozitätskriteriums „an beiden Enden […] auftaucht" (Rawls, 1998, S. 41). Wie Rawls schreibt, ist diese zweifache Nennung erforderlich, um das Kriterium „in größerer Vollständigkeit" wiederzugeben (Rawls, 1998, S. 41, Fn. 9). Ich sehe aber keinen Grund zu der Annahme, dass er den Ausdruck hier in einem besonders komplizierten oder kontraintuitiven Sinne verwenden möchte; er hätte meines Erachtens auch schlicht „nach gebührendem Nachdenken" oder „mit guten Gründen" sagen können. Entscheidend ist aber in der Tat der Umstand, dass diese Bedingung sowohl in der ersten als auch in der dritten Person erfüllt sein muss.

tischer Macht zugrunde liegt (Rawls, 1998, S. 41, S. 44; vgl. S. 223). Es steht gleichsam im Mittelpunkt der gesamten Theorie.

Darüber hinaus gilt, dass nur solche Kooperationsbedingungen die Stabilität einer ihnen gemäß wohlgeordneten Gesellschaft gewährleisten können, die es allen Beteiligten erlauben, „ein Leben lang […] in gutem Glauben und auf der Grundlage gegenseitiger Achtung" zu kooperieren (Rawls, 1998, S. 419).[335] Noch einmal: Soziale Kooperation, die nicht unter Freien und Gleichen stattfindet und die zu ihrer Stabilisierung nicht ohne den Einsatz von noch so subtilen Zwangsmitteln auskommt, ist schlicht keine – jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sie die fundamentale These des politischen Liberalismus über die Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation bekräftigen könnte. Die Darstellung dreht sich hier gezwungenermaßen ein wenig im Kreis. Worauf es aber ankommt, um einen Schritt voranzukommen, ist, dass Rawls zufolge ausschließlich das Reziprozitätskriterium in der Lage ist zu verbürgen, dass die Bedingungen sozialer Kooperation „von jedem ohne Groll oder das Gefühl der Demütigung (oder eines schlechten Gewissens […]) anerkannt werden können" (Rawls, 1998, S. 419). Ich zitiere ihn hier nochmals etwas ausführlicher:

> [Wir] sahen, dass die fairen Bedingungen sozialer Kooperation [wie sie durch das Reziprozitätskriterium festgelegt werden; M. R.] Bedingungen sind, auf deren Grundlage wir als gleiche Personen willens sind, mit allen Mitgliedern einer Gesellschaft das ganze Leben lang zu kooperieren. Wenn sie nicht geachtet werden, werden die Benachteiligten Unmut und Erniedrigung empfinden, und die Bevorzugten müssen entweder ihren Fehler erkennen und darüber beunruhigt sein oder aber glauben, die Benachteiligten seien es wert, benachteiligt zu werden. Auf beiden Seiten werden somit die Bedingungen gegenseitiger Achtung untergraben. (Rawls, 1998, S. 459)

Ich möchte herausstellen, dass die hier exemplarisch genannten Reaktionen der Beteiligten – Unmut und Erniedrigung einerseits, Gewissensbisse oder Arroganz andererseits – sämtlich als Gründe zu verstehen sind, aufgrund derer sowohl die Entwicklung als auch die dauerhafte Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes systematisch unterlaufen würde, und die daher ab einer gewissen Schwelle zur Instabilität, wenn nicht sogar zum völligen Zusammenbruch ihres geteilten Schemas der sozialen Kooperation führen müssten. Nur das Reziprozitätskriterium, und nicht etwa die noble Orientierung am Gemeinwohl oder die egoistische Fixierung auf die Maximierung des eigenen Nutzens[336],

[335] „Stabilität" ist natürlich auch hier wieder im Sinne von „Stabilität aus den richtigen Gründen" zu verstehen (Rawls, 1998, S. 38; vgl. S. 35, S. 230f.).

[336] Diese zweifache Abgrenzung des Reziprozitätskriteriums drückt Rawls an anderer Stelle besonders pointiert aus, wenn er schreibt: „Die vernünftige Gesellschaft ist weder eine Gesellschaft von Heiligen noch eine Gesellschaft von Egozentrikern." Wie er ergänzt, gehört eine solche Gesellschaft „durch und durch zu unserer gewöhnlichen menschlichen Welt – keine Welt, der wir, solange wir sie nicht verloren haben, große Tugenden zusprechen würden." (Rawls, 1998, S. 127). Ist die wohlgeordnete Gesellschaft vielleicht nicht so weit von unserer tatsächlichen Gesellschaft entfernt, wie wir dies für gewöhnlich annehmen?

verkörpert laut Rawls eine „Grundlage gegenseitiger Achtung", die soziale Kooperation auch auf Dauer zu stellen erlaubt und somit die fundamentale These des politischen Liberalismus zu bestätigen imstande sein könnte (Rawls, 1998, S. 419). Diese Eigenschaft ist ihm gleichsam auf die Stirn geschrieben.[337]

Aber – und damit ist zuletzt der springende Punkt erreicht – kann dieses Reziprozitätskriterium auch *eingelöst* werden? Gibt es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt einen hinreichenden Anlass zu der Vermutung, dass „*andere* ebenso handeln" werden wie sie, wenn sie als Vernünftige – unter Anerkennung der Bürden des Urteilens – „Grundsätze und Standards" fairer Kooperationsbedingungen vorschlagen, und diesen in ihrem eigenen Tun regelmäßig Folge leisten (Rawls, 1998, S. 121; vgl. S. 127f., S. 160; Herv. M. R.)? Und genügt diese Erwartung auch für die allseitige Zuversicht, dass Tendenzen zur Eigennützigkeit und zum Misstrauen gegenüber den Absichten Dritter nicht überhandnehmen werden, wenn sie sich je individuell mit der Frage konfrontiert sehen, ob es nicht geradezu töricht oder riskant wäre, den eigenen Gerechtigkeitssinn nicht nur zu entwickeln, sondern auch auszuüben?

Mit all diesen Fragen ist nun das Problem aufgerufen, ob es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft eigentlich eine vernünftige oder wenigstens ausreichend glaubhafte Gewissheit dafür geben kann, dass sie sich „gegenseitig auf ihren Gerechtigkeitssinn verlassen können" (Rawls, 1998, S. 423). Ohne eine derartige Gewissheit wären sie wieder in der Versuchung – sei es nun aus dem Ressentiment des Schwächeren oder aus der Arroganz des Stärkeren heraus –, ihren eigenen Gerechtigkeitssinn weder zu entwickeln noch regelmäßig auszuüben bzw. ihn nicht als maßgeblich für das eigene Denken, Fühlen und Handeln zu betrachten. Dies wäre, um hier wieder die einschlägige Formulierung aus *A Theory of Justice* aufzugreifen, für jeden Einzelnen die „beste Reaktion auf die ähnlichen Pläne seiner Mitmenschen" (Rawls, 1975, S. 615). Kurzum, ohne eine derartige Gewissheit wäre das ganze Schema sozialer Kooperation unrettbar instabil, und das Projekt des rawlsschen Liberalismus, die Fähigkeit des Menschen bzw. des Bürgers zu ebenjener sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil zu erweisen, wäre auch in seinem zweiten Anlauf erneut gescheitert.

Aus diesem Grund, so möchte ich hier geltend machen, sind die beiden oben diskutierten Teilaspekte des Stabilitätsproblems immer im Lichte der Frage zu betrachten, ob sich das einzelne Mitglied der wohlgeordneten Gesellschaft auch in hinreichend starkem Maße dazu veranlasst sehen wird, „Vertrauen und Zuversicht" zu seinen Mitbürgern zu entwickeln – in der „begründete[n] Sicherheit", dass auch sie sich an die für alle

[337] Diese Formulierung übernehme ich von Rawls; er gebraucht sie allerdings in einem anderen Zusammenhang (Rawls, 1998, S. 459; vgl. S. 436, Fn. 27).

geltenden Kooperationsbedingungen halten werden (Rawls, 1998, S. 261).[338] Nur wenn dies in ausreichender Klarheit gezeigt werden könnte, hätte auch die grundlegende These des politischen Liberalismus eine Chance, in den Reflexionen des Publikums – dessen Standpunkt ja in der Darstellung der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft nachgebildet wird (vgl. Rawls, 1998, S. 147) – einen nachhaltigen Widerhall zu finden. Und nur dann wäre im Übrigen auch gezeigt worden, dass ein „übergreifende[r] Konsens aus den richtigen Gründen", wenn er schon nicht garantiert oder als objektive Realität bewiesen werden kann, so doch zumindest „nicht unmöglich" zu sein braucht (Rawls, 1998, S. 45). Deshalb ist die „vernünftigste Sicherheit, die der politische Liberalismus zulässt", so etwas wie der seidene Faden, an dem gleichsam das gesamte Argument für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft hängt (Rawls, 1998, S. 310). Diese Bedeutung des Gewissheitsproblems ergibt sich gleichsam spiegelbildlich aus der Natur fairer Kooperationsbedingungen, wie sie für den politischen Liberalismus charakteristisch sind.

Eine andere Frage, die bei Rawls in diesem Zusammenhang am Horizont aufscheint, ist die nach der Stabilität einer Ordnung, in der das Reziprozitätskriterium *nicht* erfüllt ist, weil die von ihr garantierten Freiheiten „bloß formal" sind und bestenfalls eine „verarmte" Form des Liberalismus darstellen (Rawls, 1998, S. 59). Auf dieses Problem möchte ich als nächstes eingehen, um bei dieser Gelegenheit zugleich auch die Rolle der institutionellen ‚Hintergrundgerechtigkeit' – bzw. ihres Fehlens – als eine weitere mögliche Quelle der Instabilität herauszuarbeiten.[339]

2.3.2 Die Bewahrung der institutionellen Hintergrundgerechtigkeit und der faire Wert der politischen Freiheiten

In diesem Teilabschnitt möchte ich also auf das Problem der Stabilität gerechter Institutionen zu sprechen kommen und dabei unter anderem aufzeigen, inwiefern eine Gesellschaft, deren Grundstruktur keine gerechten Hintergrundbedingungen für das Handeln individueller und kollektiver Akteure bereitstellt, selbst dann noch in ihrer Wohlgeordnetheit bedroht sein kann, wenn „niemand unfair handelt" (Rawls, 1998,

[338] Wie Rawls dazu an einer anderen Stelle feststellt, ist „[dieses] öffentliche Wissen und der gemeinsame Gerechtigkeitssinn, auf den es sich bezieht, *als das Ergebnis von Geschichte und Kultur*, leichter zu zerstören als aufzubauen" (Rawls, 1998, S. 435; vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 5; Herv. M. R.). Es erscheint mir nicht sehr übertrieben, hier etwas von der Tragik des menschlichen Daseins aufschimmern zu sehen.

[339] Ein Grund dafür, dieses Problem gerade hier und nicht anderswo zu behandeln, besteht darin, dass es sich ansonsten nicht ohne Weiteres in eine Darstellung einfügen lässt, die – wie die von mir gewählte – von der Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes ihren Ausgang nimmt. Die Frage, welchen Beitrag gerechte Institutionen zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft leisten, ist ersichtlich von der Frage unterschieden, ob die Mitglieder dieser Gesellschaft einen Gerechtigkeitssinn entwickeln und diesen sodann auch dauerhaft als maßgeblich für ihr Denken und Handeln bejahen werden. Sie muss aber irgendwo behandelt werden, und die Diskussion möglicher Quellen der Instabilität bietet hierfür schlicht den besten Anlass.

S. 378). Dieses Thema ist mit einer Vielzahl von Einzelaspekten verknüpft, die in ihrer Zusammenschau ein helles Licht auf einige häufig verkannte Grundzüge der rawlsschen Theoriebildung werfen. Mich interessiert hier aber vor allem die Frage, weshalb Rawls zufolge der sogenannte „faire Wert" der politischen Grundfreiheiten institutionell und dauerhaft garantiert sein muss, um „Unsicherheit und Feindseligkeit im politischen Leben" zu verhindern (Rawls, 1998, S. 253).

Ich gehe so vor, dass ich zuerst die von Rawls genannten institutionellen Bedingungen für das Vorliegen einer „Stabilität aus den richtigen Gründen" skizziere, wie sie ihm zufolge für eine libertäre Ordnung ausgeschlossen ist, die keinerlei Bindung an das Reziprozitätskriterium aufweist (Rawls, 1998, S. 59). Von hier aus wird sichtbar, dass ohne eine Garantie des „fairen Werts" der *politischen* Grundfreiheiten (und nur dieser) praktisch keine Aussicht darauf besteht, dass „gerechte Rahmeninstitutionen eingerichtet oder aufrechterhalten werden" (Rawls, 1998, S. 447). Dieser Befund wiederum führt Rawls zu der Idee einer „Arbeitsteilung zwischen zwei Arten sozialer Regeln und der institutionellen Formen, in denen sie sich verkörpern" (Rawls, 1998, S. 379) – ein Gedanke, den er erstmals in seinem frühen Aufsatz „Two Concepts of Rules" (1955a) entwickelt hatte und der insofern als ein tragendes Kontinuum der rawlsschen Theoriebildung über die Zeit hinweg gelten darf. Hier geht es um die Unterscheidung zwischen der „Grundstruktur" und den sie konstituierenden Regeln und Institutionen einerseits, und den „Transaktionen und Vereinbarungen der Individuen und Vereinigungen" innerhalb der Gesellschaft andererseits (Rawls, 1998, S. 379). Zuletzt führt die Betrachtung noch von einer anderen Seite als bisher zu den Grenzen der politischen Philosophie.

Die Ausführungen in diesem Teilabschnitt dienen insgesamt dem Ziel, die Bedeutung der institutionellen „Hintergrundgerechtigkeit" und des „fairen Werts" der politischen Freiheiten für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft aufzuzeigen bzw. zu verdeutlichen, warum diese Stabilität laut Rawls durch das Fehlen jener Bedingungen gerade bedroht wird.

In der Absicht, den Unterschied zwischen einer liberalen und einer nur libertären Ordnung – wie sie etwa durch Robert Nozicks Theorie des Minimalstaats in *Anarchy, State, and Utopia* (1974) skizziert wurde – zu konturieren, weist Rawls in der zweiten Einleitung zu seinem Buch darauf hin, dass die Garantie politischer Grundfreiheiten in einer Gesellschaft nicht „bloß formal" sein dürfe, wenn deren Stabilität „aus den richtigen Gründen", und nicht etwa infolge der Gewalt ungleicher Machtverhältnisse bestehen solle (Rawls, 1998, S. 59). Ich werde sofort darauf zurückkommen, was er mit dieser Formulierung – und ihrem Gegenstück, dem ‚fairen Wert' dieser Freiheiten – genau zum Ausdruck bringen möchte. Eine Ordnung jedenfalls, die das Verhältnis von Freiheit

und Gleichheit wie Nozicks Minimalstaat ohne jeden Bezug auf das Reziprozitätskriterium interpretiert und den Staat dabei als „eine private Vereinigung wie jede andere" begreift (Rawls, 1998, S. 374; vgl. S. 59), kann Rawls zufolge nicht damit rechnen, auf die bereitwillige und dauerhafte Zustimmung all ihrer Mitglieder zu stoßen. Zu den institutionellen Vorkehrungen, die hierfür erforderlich wären, zählt er die „öffentliche Finanzierung von Wahlkämpfen" im Verbund mit einer „Garantie der öffentlichen Zugänglichkeit von politisch relevanten Informationen"; dazu eine „gewisse Chancengleichheit, besonders in Bildung und Ausbildung" sowie eine „sittlich akzeptable Einkommens- und Vermögensverteilung"; außerdem eine „medizinische Grundversorgung für alle" und nicht zuletzt die sozialstaatlich verbürgten Grundlagen eines „Gefühls langfristiger Sicherheit und der Möglichkeit, sinnvolle Arbeit zu verrichten" (Rawls, 1998, S. 59f.).[340]

Schon in dieser etwas bunten Auflistung wird sichtbar, weshalb Rawls eine erhebliche Gefahr darin sieht, in einer Gesellschaft „übergroße soziale und ökonomische Ungleichheiten" in einem Maße zuzulassen, das nicht mehr auf die freie Zustimmung aller im Sinne des Reziprozitätskriteriums hoffen darf (Rawls, 1998, S. 59). Ohne die beschriebenen Maßnahmen werden die Bürgerinnen und Bürger einer solchen Gesellschaft – womöglich mit Recht – den Eindruck gewinnen, dass ihre politischen Freiheiten nicht einmal annähernd gleich viel wert sind (wie es etwa in den Vereinigten Staaten spätestens seit dem *Citizens-United*-Urteil des Obersten Gerichtshofs bedrückende Realität geworden ist). Vielmehr mögen sie gewahr werden, dass andere in erheblich höherem Maße von ihren Grundfreiheiten profitieren, als es für sie selbst der Fall ist (vgl. Rawls, 1998, S. 444f.). Dies aber ist Gift für den Zusammenhalt einer jeden Gesellschaft – oder in die rawlssche Theoriesprache übersetzt: Es wird dazu führen, dass ihre Mitglieder allen Grund haben werden, die Anwendung ihres Gerechtigkeitssinnes im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs herunterzufahren und sich stattdessen weitgehend unkontrolliert und auf Kosten ihrer Selbstachtung der Resignation sowie den Gefühlen von „Unmut und Erniedrigung" hinzugeben (Rawls, 1998, S. 459; vgl. S. 154, 2003, S. 230).[341]

[340] Besonders der letztgenannte Punkt ist für Rawls von größter Bedeutung: Das Nichtvorliegen dieser Bedingung ist, wie er schreibt, „nicht nur für die Selbstachtung der Bürger zerstörerisch, sondern auch für ihr Gefühl, Mitglieder und nicht Gefangene der Gesellschaft zu sein. Es führt zu Selbsthass, Bitterkeit und Ressentiment." (Rawls, 1998, S. 60; vgl. 1975, S. 326, S. 574; Veltman, 2016, S. 59f., S. 198).

[341] Der Vollständigkeit halber: Auch die Profiteure einer solchen Ordnung müssen, um ein hier bereits angeführtes Zitat zu wiederholen, „entweder ihren Fehler erkennen und darüber beunruhigt sein", oder aber – schlimmer noch – „glauben, die Benachteiligten seien es wert, benachteiligt zu werden" (Rawls, 1998, S. 459). Die Erosion der Gesellschaft als eines Systems der sozialen Kooperation vollzieht sich immer von beiden Enden her. Auch hier erweist sich Rawls als besonders hellsichtig.

Als eine liberale Vertragstheorie, die mit innerer Notwendigkeit die Idee einer ‚Grundstruktur' bei sich führen muss (vgl. Rawls, 1998, S. 367, S. 375f.), ist die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* nach Rawls' Überzeugung jedoch gegen derartige Tendenzen einigermaßen gut gefeit. Die für sie kennzeichnenden Gerechtigkeitsgrundsätze sind „Ausdruck eines egalitären Liberalismus", der gewisse Freiheiten gerade nicht nur *formell* – etwa im Rahmen einer Verfassung – garantiert, sondern auch deren „fairen Wert" für alle dauerhaft abzusichern verspricht: Jeder verfügt gleichermaßen über „eine faire Chance […], ein öffentliches Amt zu bekleiden und Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen" (Rawls, 1998, S. 70, S. 447). Genau diese – zumindest annähernd zu verwirklichende – Gleichheit ist mit der Forderung gemeint, dass „die politischen Freiheiten (und nur diese) nach Maßgabe ihres […] fairen Wertes gewährleistet" sein müssen (Rawls, 1998, S. 446; vgl. S. 483). Dazu gleich mehr. Im Falle einer ‚rein formalen konstitutionellen Ordnung', wie sie etwa durch die libertäre Theorie des nozickschen Minimalstaats definiert wird, sind solche Garantien jedoch von Haus aus gerade nicht vorgesehen; und da sie auch den zugehörigen Katalog an Institutionen und Maßnahmen rundheraus ablehnt, den ich gerade wiedergegeben habe, muss sie auch notwendig daran scheitern, Stabilität aus den richtigen Gründen zu erreichen.[342]

Welche Vorteile aber hat es, wenn – wie es beim politischen Liberalismus und den von ihm umfassten Gerechtigkeitskonzeptionen der Fall ist – zumindest einige Grundrechte und Freiheiten in dieser Weise „ein für allemal […] dem Kalkül der sozialen Interessen entzogen", und darüber hinaus mit einem besonderen Vorrang ausgestattet werden (Rawls, 1998, S. 253)? In einer wohlgeordneten Gesellschaft, die Fragen nach dem „Status und Inhalt" dieser Rechte und Freiheiten auf diese Weise systematisch und dauerhaft „von der Tagesordnung" genommen hat, ist nicht nur, wie Rawls erklärt, ein möglicher Verstärker von „latent bestehenden tiefen Spaltungen" gebannt – dies ist einsichtig und ohne besondere Schwierigkeiten zuzugestehen (Rawls, 1998, S. 253).[343]

[342] Ich lasse hier die Frage außer Acht, ob Rawls eine faire, das heißt wohlwollende Interpretation des Theorieentwurfs von Robert Nozick vorlegt. Da er ihn aber nicht um seiner selbst willen kritisiert, sondern ihn nur heranzieht, um „durch Illustrationen und Gegenüberstellung die charakteristischen Merkmale der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness […] zu erläutern" (Rawls, 1998, S. 376), ist dies für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung auch nachrangig.

[343] Allenfalls könnte man die Nachfrage aufwerfen, worin denn der öffentliche Vernunftgebrauch bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen überhaupt noch bestehen könnte, wenn derlei Themen als ein für alle Mal beigelegt betrachtet werden sollen. Hier gilt es freilich zu differenzieren: Dass der ‚Status und Inhalt' der politischen Grundfreiheiten gleichsam in Stein gemeißelt ist und für die Bürger der exemplarischen wohlgeordneten Gesellschaft schlicht eine Selbstverständlichkeit darstellt, bedeutet natürlich nicht, dass ihre Anwendung und wechselseitige Abstimmung auf den nachgeordneten Ebenen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung nicht interpretationsbedürftig wäre. Allein die Tatsache, dass es Verfassungsgerichte gibt und diese offenkundig benötigt werden, verdeutlicht dies zu genüge. Damit soll jedoch nicht bestritten sein, dass nicht ohne Weiteres klar ist, wann eine politische Streitfrage nach der Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs verlangt oder wodurch sie sich, mit anderen Worten, als eine ‚grundlegende' Verfassungs- und Gerechtigkeitsfrage im rawlsschen Sinne qualifiziert. In Teilabschnitt III.4.5.2 komme ich auf dieses Problem zurück.

Rawls geht jedoch noch einen Schritt weiter und macht geltend, dass das Fehlen einer staatlichen Garantie des fairen Wertes der politischen Freiheiten es umgekehrt zumindest „unwahrscheinlich" mache, dass „gerechte Rahmeninstitutionen eingerichtet oder aufrechterhalten" würden (Rawls, 1998, S. 447). Diese Behauptung wirft für den jetzigen Zusammenhang zwei naheliegende Fragen auf: Was sind solche „gerechten Rahmeninstitutionen" eigentlich – ich habe diesen Begriff und seine Entsprechungen bislang ohne nähere Bestimmung verwendet –, und aus welchen Gründen gelangt Rawls zu der Auffassung, dass sie in der Tat nur unter Voraussetzung der genannten Garantien geschaffen und bewahrt werden könnten?

Spätestens hier ist es erforderlich, nun auch explizit eine Unterscheidung einzuführen, die Rawls nahezu seit seinen philosophischen Anfängen begleitet hat, die jedoch von Seiten seiner Interpretinnen und Interpreten nicht immer die ihr gebührende Aufmerksamkeit erfahren hat. In seinem frühen Aufsatz „Two Concepts of Rules" (1955a), dann wieder in seiner Arbeit „Justice as Reciprocity" (1971b) und durch seine späteren Werke hindurch hat Rawls immer wieder auf die Nützlichkeit einer theorieinternen „Arbeitsteilung" (Rawls, 1998, S. 379) zwischen zwei Arten von Regeln oder Prinzipen bestanden: nämlich zwischen solchen, die für eine Praxis gelten, bei der „keine Option besteht, ob man sich an ihr beteiligt oder nicht", und solchen für eine Praxis, „bei der eine solche Option besteht" (Rawls, 1999a, S. 190; vgl. S. 33, 2003, S. 94). Die erste Variante kennzeichnet demnach die *Grundstruktur* und die für sie konstitutiven Institutionen. Wie man sich erinnern wird, hat der politische Liberalismus es zunächst nur mit einer „geschlossenen Gesellschaft" zu tun, denn ihre Mitglieder treten in sie voraussetzungsgemäß „ausschließlich durch Geburt ein und durch den Tod aus" (Rawls, 1998, S. 77; vgl. oben Fn. 269). Diejenigen Institutionen und Regeln, denen die Bürger nicht freiwillig bzw. auf ihren eigenen Entschluss hin beigetreten sind, bilden insgesamt die Grundstruktur. Die zweite Gruppe von Regeln gilt dagegen für die „Transaktionen und Vereinbarungen der Individuen und Vereinigungen", wie sie durch den freien Entschluss aller Beteiligten zustande gekommen sind (Rawls, 1998, S. 379). Die Unterscheidung, die Rawls im Sinn hat, entspricht also – so kann man wohl sagen – mit einigen Unschärfen der zwischen dem öffentlichen Recht und dem Privatrecht (insbesondere dem Schuld- oder Obligationenrecht), wie es auch aus den europäischen Rechtsordnungen geläufig ist (vgl. Rawls, 1998, S. 379). Worauf aber will er mit ihr hinaus?

Laut Rawls besteht die spezifische Rolle der Grundstruktur und der zu ihr gehörigen Institutionen darin, „gerechte Hintergrundbedingungen für das Handeln der Individuen und Vereinigungen zu gewährleisten" (Rawls, 1998, S. 376; vgl. 1994, S. 144). Dies umfasst all jene Maßnahmen, die erforderlich sind, um auch unabhängig vom Ver-

halten einzelner Akteure (sei es als Individuen oder als Kollektive) dafür Sorge zu tragen, dass die Gesellschaft auf Dauer effektiv etwa durch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze reguliert sein wird (vgl. kritisch dazu Cohen, 1997). Es umfasst über diesen Rahmen hinaus aber auch die „zwangsweise Durchsetzung" jener Regeln, die hiervon gesondert für den privaten Verkehr der Individuen und Vereinigungen untereinander maßgeblich sind (Rawls, 1998, S. 379). Die Notwendigkeit für eine solche „institutionelle Arbeitsteilung", wie Rawls sie nennt, ergibt sich ihm zufolge daraus, dass „selbst in einer wohlgeordneten Gesellschaft stets Anpassungen innerhalb der Grundstruktur notwendig [sind]", sobald diese Gesellschaft als ein Sozialgefüge betrachtet wird, welches „Kooperation zwischen Generationen" einschließt (Rawls, 1998, S. 398). Dies führt nämlich dazu, dass es, so der Gedankengang, für den Einzelnen kaum zu leisten sein wird, auch über die langfristigen Konsequenzen des eigenen Tuns und Lassens den Überblick zu bewahren und somit verlässlich einzuschätzen, welche Folgen sein Handeln für die Gerechtigkeit des Ganzen haben wird (vgl. Rawls, 1998, S. 378f.).

Mehr noch: Selbst wenn sich alle Bürger gutwillig an die Regeln halten, die für im weitesten Sinne privatrechtliche Transaktionen gelten, so können sie dennoch durch eine „unsichtbare Hand […] in die falsche Richtung" gewiesen werden; und ohne geeignete Gegenmaßnahmen besteht deshalb Rawls zufolge eine gleichsam natürliche Tendenz dazu, dass sich auf lange Sicht „oligopolistische Akkumulationen" herausbilden werden, die sowohl dem Differenzprinzip als auch dem Prinzip der Chancengleichheit zuwiderlaufen – und somit auch ohne jemandes böse Absicht die Hintergrundgerechtigkeit systematisch unterminieren (Rawls, 1998, S. 378; vgl. S. 398).[344]

Diese recht trüben Aussichten lassen sich nach Rawls' Einschätzung auch nicht dadurch abmildern, dass man etwa den Individuen selbst geeignete Verhaltensregeln zur Bewahrung von gerechten Rahmenbedingungen auferlegen würde – denn diese Regeln wären, wie bereits angedeutet, notwendig so komplex und würden ein derart breites Wissen erfordern, dass letztlich nur die Institutionen der Grundstruktur selbst für die Aufgabe in Frage kommen, die Hintergrundbedingungen sozialer Kooperation angemessen und in fairer Weise zu regulieren (vgl. Rawls, 1998, S. 378f.). In dieser Einsicht

[344] In *Justice as Fairness: A Restatement* gibt Rawls ein wesentlich klarere und prägnantere Darstellung dieser Entwicklung, die ich hier um der besseren Verständlichkeit seines Arguments willen vollständig wiedergeben möchte: „Obwohl der Ausgangszustand vielleicht gerecht war […], ist es wahrscheinlich, dass die akkumulierten Ergebnisse vieler separater und scheinbar fairer Vereinbarungen, denen Individuen und Verbände im Laufe einer langen Zeit zugestimmt haben, die für freie und faire Vereinbarungen nötigen Hintergrundbedingungen untergraben. Es kann sein, dass sich gewaltiger Reichtum und Besitz in wenigen Händen angesammelt haben, und solche Formen der Konzentration zerrütten wahrscheinlich die Grundsätze der fairen Chancengleichheit, des fairen Werts der politischen Freiheiten usw. […]. Es ist nötig, mit Hilfe gesetzlicher Regelungen der Vererbung und Überschreibung von Eigentum die Art und Weise zu steuern, in der die Menschen Eigentum erwerben […]." (Rawls, 2003, S. 92f.; vgl. Edmundson, 2017). Eine ganz ähnliche Entwicklung skizziert De Tocqueville (1985, S. 36f.) in seiner großen Studie *Über die Demokratie in Amerika.*

verbirgt sich nach meiner Lesart der Kern von Rawls‘ Begründung dafür, dass die Idee einer Art ‚Zwangsmitgliedschaft‘ in einer Grundstruktur mit den für sie eigentümlichen Regeln und Prinzipien überhaupt erst benötigt wird.

Mit diesen begrifflichen und inhaltlichen Klärungen lässt sich nun der oben genannten Frage auch ein richtiger Sinn abgewinnen: Warum verhält es sich so, dass – wie Rawls behauptet –, die Herstellung und dauerhafte Bewahrung solcher gerechten Rahmeninstitutionen die strukturelle Garantie eines fairen Werts der politischen Grundfreiheiten voraussetzt (vgl. Rawls, 1998, S. 447)? Die Interpretation muss hier ein wenig extrapolieren; denn Rawls gibt, soweit ich sehen kann, keine ausdrückliche Begründung für diese Annahme. Es scheint mir aber plausibel, auch in diesem Zusammenhang schlicht auf die Folgen für den Gerechtigkeitssinn zu verweisen, wenn der faire Wert der Grundfreiheiten insgesamt nicht gewährleistet ist. Rawls verdeutlicht dies am Beispiel von umstürzlerischen politischen Äußerungen:

> Wenn […] politische Meinungsfreiheit gewährleistet ist, werden ernsthafte Gründe zur Unzufriedenheit nicht unerkannt bleiben oder plötzlich hochgefährlich werden. Sie werden öffentlich geäußert und in einem leidlich gut regierten Staat zumindest in gewissem Maße berücksichtigt. […] Personen [sind außerdem] zu einer gewissen natürlichen politischen Tugend fähig […]. Folglich sind die Grundinstitutionen einer einigermaßen wohlregierten Gesellschaft nicht so zerbrechlich oder instabil, dass sie allein durch das Eintreten für subversive Ansichten zerstört werden könnten. (Rawls, 1998, S. 470f.).

Was hier zumindest zwischen den Zeilen angedeutet wird, ist meines Erachtens der Umstand, dass auch eine möglicherweise berechtigte Unzufriedenheit mit dem Status Quo nicht zwingend dazu führen muss, dass das Gebilde an sozialen Institutionen nach kurzer Zeit zusammenbrechen wird, sobald diese Unzufriedenheit (als Zweifel über die Rationalität einer Bejahung des Gerechtigkeitssinnes) auch öffentlich artikuliert wird. Mir scheint, dass Rawls hier gerade darauf hinaus will, in der institutionellen Absicherung der Meinungsfreiheit – die ja eine der wichtigsten politischen Grundfreiheiten darstellt – auch eine mögliche Beschwichtigung, gleichsam eine Rückversicherung an die Unzufriedenen dahingehend zu sehen, dass ihr Unmut jedenfalls in einem „leidlich gut regierten Staat“ auch gehört und aufgenommen werden wird (Rawls, 1998, S. 470). Ohne diese Rückversicherung, wie sie die Garantie der Meinungsfreiheit darstellt, würden die politischen Institutionen der Grundstruktur nicht lange darauf bauen dürfen, auch den Gerechtigkeitssinn ihrer Mitglieder in ausreichender Weise anzusprechen. Für andere politische Grundfreiheiten, etwa die Gewissens- und Vereinigungsfreiheit oder auch das Wahlrecht, gilt Entsprechendes (vgl. Rawls, 1998, S. 258f., S. 331).

Entscheidend ist jedoch auch hier wieder – wie beim übergreifenden Konsens und beim öffentlichen Vernunftgebrauch – die unmittelbare Sichtbarkeit dieser Garan-

tien, wie sie in den politischen Diskussionen einer wohlgeordneten Gesellschaft zum Ausdruck kommt: denn gerade dann, „wenn die Bewahrung der Rahmengerechtigkeit nicht *öffentlich erkennbar* ist, neigen die Bürger dazu, zu grollen, zynisch und apathisch zu werden", wie Rawls an anderer Stelle anmerkt (Rawls, 1998, S. 488; Herv. M. R.). Es fällt schwer, ihm hierin nicht zuzustimmen. Der springende Punkt besteht aber meines Erachtens gerade darin, dass es der Gerechtigkeitssinn selbst ist – nebst der Befähigung zu einer ‚politischen Tugend', auf die ich im nächsten Kapitel zurückkommen werde –, der gleichsam das Verbindungsstück zwischen dem fairen Wert der politischen Freiheiten und den gerechten Rahmeninstitutionen darstellt. Denn nur die Garantie, dass diese Freiheiten gesichert sind, vermag den Gerechtigkeitssinn derart zu affizieren, dass auch jene Institutionen bewahrt werden.

Bevor ich zum Ende komme, seien noch zwei letzte Überlegungen angeführt. Die erste setzt mit einer gewissen Verwunderung an – und zwar der Verwunderung darüber, dass Rawls nur die *politischen* Grundfreiheiten mit einer Garantie ihres ‚fairen Werts' auszeichnet, und nicht etwa auch andere Freiheiten oder Grundgüter in dieser Weise hervorhebt. Auch hier führt Rawls einige Erwägungen ins Feld, die in engem Zusammenhang mit der Stabilitätsfrage stehen. Ich diskutiere sie nur in ihren Grundzügen.

Mit der hypothetischen Frage konfrontiert, weshalb „keine weitergehende Garantie" (als die der politischen Freiheiten) in den ersten Grundsatz der Gerechtigkeit aufgenommen wird, behauptet Rawls, dass eine solche Garantie „entweder irrational, überflüssig oder sozial entzweiend" wäre (Rawls, 1998, S. 449). Für jede dieser drei Qualifizierungen skizziert er ein kurzes Argument in Bezug darauf, welches Ausmaß die in Frage stehende Ausweitung des ‚fairen Werts' jeweils annehmen würde. Sie wäre demnach vor allem aus Effizienzerwägungen heraus „irrational", wenn sie eine Forderung nach „Gleichverteilung aller Grundgüter und nicht nur der Grundfreiheiten" einschließen würde (Rawls, 1998, S. 449). Darüber hinaus wäre eine solche Ausweitung schlicht „überflüssig", wenn sie jedem Bürger und jeder Bürgerin „ein fixes Bündel an Grundgütern" garantieren wollte – denn unter den Bedingungen des Differenzprinzips würde sich, so Rawls, schlechthin „jeder Anteil an den […] Grundgütern" für die am wenigsten Begünstigten gleichermaßen als öffentliche Zurschaustellung des „Ideal[s] der Verwirklichung des gleichen Wertes von jedermanns Freiheiten" interpretieren lassen (Rawls, 1998, S. 449). Dieser letzte Punkt ist undeutlich formuliert und erscheint mir auch der Sache nach zweifelhaft.[345]

[345] Rawls scheint hier andeuten zu wollen, dass es keinen Unterschied macht und somit dem Grundsatz theoretischer Sparsamkeit widerspricht, eine Art Minimum an gleichen Grundgütern für alle einzuführen, wo doch bereits die Vorschriften des Differenzprinzips selbst die ausreichende Sichtbarkeit eines Ideals der Freiheit und Gleichheit verbürgen. Mir scheint dieser Punkt etwas zu billig erkauft, denn was die Gerechtigkeit jenseits des ersten Grundsatzes fordert, kann doch wohl kaum damit abgegolten sein, welche hehren Idealvorstellungen sich in den Niede-

Mich interessiert hier freilich nur der dritte Einwand auf den hypothetischen Vorschlag, die Garantie des fairen Werts über den Bereich der politischen Grundfreiheiten hinaus auszuweiten: Rawls zufolge würde es mit hoher Wahrscheinlichkeit zu „soziale[r] Entzweiung" führen, wenn Grundgüter „in Übereinstimmung mit dem Inhalt bestimmter Interessen, die [je subjektiv; M. R.] für wesentlich gehalten werden", verteilt würden (Rawls, 1998, S. 449). Als ein plastisches Beispiel nennt er etwa „Wallfahrten zu entfernten Orten oder den Bau großartiger Kathedralen und Tempel" (Rawls, 1998, S. 449). Nur weil einige gläubige Bürger derlei kostspielige Aktivitäten zu ihren religiösen Pflichten zählen, kann ihren entsprechenden Interessen nach öffentlicher Förderung kein größeres Gewicht zukommen als den Wünschen derer, „deren religiöser Glaube zu mäßigeren materiellen Forderungen nötigt, […] weil sie viel schwächere religiöse Bedürfnisse haben" (Rawls, 1998, S. 449). Es geht dabei mit Nachdruck nicht um die Frage, ob ein Prinzip der Art „Jedem nach der Stärke seiner Bedürfnisse" ein adäquater Grundsatz der Gerechtigkeit wäre – ich vermute, Rawls würde diese Idee für absurd halten (vgl. Rawls, 1998, S. 103). Vielmehr ist das Argument, das er entfaltet, explizit einer Sorge um Stabilität geschuldet:

> Offensichtlich würde diese Art Garantie zur sozialen Entzweiung führen; sie liefert gleichsam das Rezept zur Anzettelung religiöser Auseinandersetzungen oder gar Unruhen. Ähnliche Konsequenzen ergeben sich […] immer dann, wenn die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption die Ansprüche der Bürger auf soziale Ressourcen so gegeneinander abwägt, dass einige mehr als andere erhalten und dies von den besonderen letzten Zielen und Loyalitäten abhängt, die zu ihrer Konzeption des Guten gehören. (Rawls, 1998, S. 449f.).

Hier bleibt meines Erachtens nur noch zu ergänzen, dass ein „Hauptgrund" dafür, die Auswahl der Grundsätze im Urzustand überhaupt nach Maßgabe einer „Liste von Grundgütern" vorzunehmen, für Rawls gerade in der Absicht liegt, „die soziale Entzweiung und die unversöhnlichen Konflikte auszuschließen", die damit einhergehen würden, die Ansprüche der Bürger auf Basis ihrer jeweils subjektiven „letzten Ziele und Loyalitäten" zu beurteilen (Rawls, 1998, S. 450; vgl. 1982). Nur wenn verlässlich ausgeschlossen ist, dass soziale Ressourcen nicht automatisch an diejenigen vergeben werden, die sozusagen am lautesten auf sich aufmerksam machen und die mit der größten

rungen der Grundstruktur als normativ ablesen lassen. Als Bürger möchte ich nicht nur wissen, welche soziale Welt meine Grundstruktur gleichsam als Idealzustand herbeisehnt; sondern ich will hier und heute wissen, worauf ich einen begründeten Anspruch habe. Es ist für mich nicht einerlei, ob ich als Schlechtgestellter nach Maßgabe des Differenzprinzips von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten profitiere oder auf ein garantiertes ‚Bündel' an Grundgütern zurückgreifen kann; denn in der Praxis ist beides nicht notwendig dasselbe. Aber welche dieser Alternativen auch gerechter sein mag, diese Frage macht doch wohl – und das ist hier der springende Punkt – einen materiellen Unterschied ganz und gar unabhängig davon, welches demokratische Ideal sie jeweils verkörpert, um meinen Gerechtigkeitssinn zu affizieren. Ich verfolge diese Überlegungen hier nicht weiter, da sie an meinen eigentlichen Interessen in dieser Arbeit vorbeiführen. Für eine etwas anders gerichtete Kritik an dieser Textstelle vgl. Hull, 2013, S. 42; Pogge, 1989, S. 136.

Emphase auf die vermeintlich naturgegebene Priorität ihrer Sonderwünsche hinweisen, lässt es sich unter sonst gleichen Umständen vermeiden, dass andere den Kooperationszusammenhang einfach aufkündigen werden und die Gesellschaft tatsächlich in einen hobbesschen Krieg aller gegen alle zurückfällt. Um aber gerade dies zu verhindern und darüber hinaus sicherzustellen, dass „der durch die Verfassung festgelegte faire politische Prozess jedem auf der Grundlage annähernder Gleichheit offensteht", beschränkt sich die Garantie des fairen Wertes daher auf den engeren Bereich der politischen Grundfreiheiten, und geht nicht darüber hinaus (Rawls, 1998, S. 450f.). Alles andere, meint Rawls, wäre geradezu ein „Rezept" dafür, „Unsicherheit und Feindseligkeit" zur Norm im politischen Leben und damit auch zum traurigen Alltag zu erheben (Rawls, 1998, S. 450, S. 253). Es fällt nicht nur mit einem Blick in die Gegenwart schwer, ihm hierin zu widersprechen.

Damit kommt nun auch die zweite Überlegung in den Blick, auf die ich zum Ende dieses Teilabschnitts hin noch eingehen möchte, und die – wie schon die Frage nach der Begründungslast des Stabilitätsarguments – an die Grenzen der politischen Philosophie führt, wie Rawls selbst deutlich macht. Worin bestehen hier diese Grenzen? Sie bestehen darin, dass die zur Garantie des fairen Werts der politischen Freiheiten nötigen Maßnahmen Rawls zufolge „außerhalb des Bereichs philosophischer Lehren" liegen und es daher deren ureigene Rolle „übersteigt […], bis in alle Einzelheiten zu überlegen, wie dieses Problem zu lösen ist" (Rawls, 1998, S. 447, S. 482).[346] Dies hält ihn freilich nicht davon ab, zumindest einige Andeutungen in diese Richtung zu machen. Dabei betont er vor allem das Erfordernis, dass „die politischen Parteien unabhängig [zu] bleiben" und die Gesellschaft „einen Großteil der Organisations- und Durchführungskosten des politischen Prozesses [zu] tragen" habe (Rawls, 1998, S. 447f.; vgl. S. 482f., 1997a, S. 225).

All dies erscheint durchaus plausibel. Als theoretisch interessant erachte ich aber vor allem den Umstand, dass Rawls nun gerade an dieser Stelle geltend macht, dass die Bedingungen für den Erhalt des fairen Werts politischer Freiheiten und der institutionellen Hintergrundgerechtigkeit letztlich eine empirische Frage seien. Für die Frage nach der Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes, die im Zentrum seines Stabilitätsarguments steht, gilt dies deutlich weniger: Hier geht es eher um die Analyse und Synthese von Begriffen und Grundsätzen im Verbund mit einer plausiblen Moral-

[346] Meines Erachtens hätte Rawls diese Grenzziehung noch zurückhaltender formulieren und sie ausdrücklich auf sein eigenes Philosophieverständnis und sein eigenes philosophisches Projekt beschränken sollen – auch wenn die Qualifizierung „bis in alle Einzelheiten" es gewiss erschwert, ihm hier völlig zu widersprechen (Rawls, 1998, S. 482). Es schadet seinem Vorhaben, wenn der nach meiner Auffassung fehlgeleitete Eindruck entsteht, Rawls wolle sich gleichsam als Schiedsrichter darüber aufspielen, welche Art der intellektuellen Beschäftigung als Philosophie zu gelten habe und welche nicht. Seinem eigenen Temperament, wie es sich in der Gesamtschau all seiner Schriften abzeichnet, entspricht eine solche Absicht jedenfalls mit Sicherheit nicht.

psychologie. Auch die quantitativ oder qualitativ arbeitende Sozialforschung, so könnte man daher resümieren, hat in diesem Projekt eine spezifische Rolle inne; und auch ihre Befunde zur Stabilität legitimer Institutionen und politischer Freiheitsgarantien werden gewiss in die vollständige und öffentliche Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption eingehen.[347]

Es erscheint angebracht, die weit verzweigten Überlegungen dieses Teilabschnitts zum Abschluss noch einmal kurz zusammenzufassen. Ich habe hier herauszuarbeiten versucht, welche Rolle die Vorstellung einer ‚Hintergrundgerechtigkeit' und der sie gewährleistenden Institutionen im Verbund mit dem sogenannten ‚fairen Wert' der politischen Freiheiten für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft spielt. Dabei ging es mir insbesondere darum zu profilieren, weshalb die Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur einerseits und die nur formelle und nicht „faire" Garantie des Wertes politischer Freiheiten andererseits eine ganz zentrale Quelle der Instabilität darstellen können. Dazu wurde zunächst aufgezeigt, inwiefern die Stabilität einer „rein formalen konstitutionellen Ordnung", wie sie etwa in Gestalt des nozickschen Minimalstaats entworfen wurde, aus Rawls' Sicht niemals „aus den richtigen Gründen" bestehen kann (Rawls, 1998, S. 59): Da eine solche Ordnung kein Kriterium der Reziprozität kennt, muss sie auch Institutionen ablehnen, die die aus einem Gefühl der Demütigung oder der Arroganz resultierenden Gefahren zumindest teilweise abfedern könnten.

Indem die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* demgegenüber eine institutionelle Garantie dafür enthält, dass „jedermann eine faire Chance hat, ein öffentliches Amt zu bekleiden und Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen" (Rawls, 1998, S. 447), ist sie vor solchen Quellen der Instabilität relativ gut gefeit. Diese Garantie ist jedoch auch deshalb von zusätzlicher Bedeutung, weil ihr Fehlen es zumindest erschweren würde, dass „gerechte Rahmeninstitutionen eingerichtet oder aufrechterhalten werden" (Rawls, 1998, S. 447). Um den Sinn dieser Bemerkung zu erhellen, habe ich an Rawls' Unterscheidung zwischen zwei Arten von Regeln und den ihnen zugehörigen Institutionen erinnert. Es gibt solche, bei denen die Teilnahme in einem unmittel-

[347] In diese Richtung äußerte sich Rawls bereits 1975 in einen postum veröffentlichten Briefwechsel mit James Buchanan: „The normative aspect is important for me; but the two-stage structure of the whole theory certainly allows for positive theory to be brought in. *Indeed the second stage requires this*." (Rawls, 2008b, S. 408; Herv. M. R.). Für den letztgenannten Punkt – die Sicherung des fairen Werts der politischen Freiheiten – sind beispielsweise die empirischen Untersuchungen von Thomas Ferguson (1983, 1995) zur Investmenttheorie des Parteienwettbewerbs besonders einschlägig. Diesen Hinweis verdanke ich dem zufälligen Fund eines Interviews mit Noam Chomsky (Primo Nutmeg, 2018), der diese Sorge mit Rawls teilt. Im Gegensatz zu diesem ist Chomsky freilich bereit, über die „Grenzen einer philosophischen Lehre" (Rawls, 1998, S. 482) hinauszugehen, um die Auswüchse einer zunehmend bloß formell erscheinenden Garantie der politischen Grundfreiheiten im Kontext der Vereinigten Staaten zu bekämpfen. Die Interessen der beiden Denker sind daher sehr unterschiedlich. Für Chomskys eigenes Urteil über Rawls – einen „persönlichen Freund" – vgl. Chomsky's Philosophy, 2017. Eine ähnliche Absicht im Hinblick auf den Schutz des fairen Wertes politischer Grundfreiheiten vor ungebührlicher Einflussnahme verfolgt auch Michael Walzer (1983).

baren Sinne freiwillig ist – Vereinigungen und Organisationen aller Art mit den lokal für sie kennzeichnenden Regeln –, und es gibt solche, bei denen es von Geburt an gerade nicht auf den eigenen Entschluss ankommt, ob man an ihnen teilhaben möchte oder nicht: die Institutionen und Regeln der Grundstruktur. Die letztere übt eine Art regulative Kontrolle über die erste Sorte von Regeln aus, da es den Bürgern aus Gründen der Einfachheit billig nicht zugemutet werden kann, die gerechtigkeitsspezifischen Folgen ihres Handelns auch über die Generationen hinweg zu überblicken – so zumindest Rawls' Argumentation.

Die Grundstruktur kann ihre Hintergrundgerechtigkeit jedoch selbst dann einbüßen, wenn „niemand unfair handelt" (Rawls, 1998, S. 378). Dies ist der Kern der Begründung dafür, dass eine ‚Zwangsmitgliedschaft' – wie ich es genannt habe – in ihren ureigenen Regeln und Prinzipien erst erforderlich ist. Dadurch grenzt sich der politische Liberalismus vor allem vom Libertarianismus nozickscher Prägung ab (vgl. Rawls, 1998, S. 376). Die Funktion des fairen Wertes der politischen Grundfreiheiten besteht vor diesem Hintergrund gerade darin, einen Zusammenbruch des gesamten Kooperationsgefüges zu verhindern, sobald es zu ersten Anzeichen der Unzufriedenheit kommt: Die institutionell verbürgte Absicherung der Meinungsfreiheit (und ihres fairen Werts) sorgt – zumindest in einem „leidlich gut regierten Staat" – dafür, dass solche Äußerungen rechtzeitig gehört und vom politischen System adäquat verarbeitet werden können (Rawls, 1998, S. 470). Für die anderen politischen Grundfreiheiten würden sich analoge Erklärungen finden lassen (vgl. Rawls, 1998, S. 258f., S. 331). Auch hierfür ist es laut Rawls wieder entscheidend, dass die Bewahrung der Rahmengerechtigkeit, wie sie nicht zuletzt durch die Garantie des fairen Werts politischer Grundfreiheiten zum Tragen kommt, für alle Beteiligten „öffentlich erkennbar" ist (Rawls, 1998, S. 488).

Dass es jedoch überhaupt nur die politischen, und nicht etwa auch die religiösen oder anderweitigen Grundfreiheiten sind, deren fairer Wert durch das Wirken gerechter Rahmeninstitutionen zu gewährleisten ist (vgl. Rawls, 1998, S. 447), geht vor allem daraus hervor, dass eine darüber hinausgehende Garantie nach Rawls schlicht zu „soziale[r] Entzweiung" führen würde (Rawls, 1998, S. 449). Eine Gerechtigkeitsvorstellung, die soziale Ressourcen etwa nach Maßgabe besonderer Loyalitäten und willkürlicher, aber besonders lautstark bekundeter Interessen verteilen würde, liefert demnach – um die bildhafte Formulierung zu wiederholen – ein „Rezept zur Anzettelung religiöser Auseinandersetzungen oder gar Unruhen" (Rawls, 1998, S. 450). Zugleich überschreitet es Rawls zufolge jedoch auch die „Grenzen einer philosophischen Lehre", bis in die letzten Details hinein anzugeben, durch welche Maßnahmen der faire Wert der politischen Freiheiten tatsächlich effektiv geschützt werden kann (Rawls, 1998, S. 482). Dies

ist, um auch das zu wiederholen, in erster Linie eine empirische Frage; es könnte auch gar nicht anders sein. Damit möchte ich es hier bewenden lassen.

2.3.3 Unvernünftige umfassende Lehren: Eindämmung oder Umformung?

Nachdem der größte Teil der Interpretationsarbeit geleistet ist, die damit einhergeht, die wichtigsten Quellen der Instabilität in *Political Liberalism* zu identifizieren, möchte ich zum Ende dieses Abschnitts noch auf ein Problem eingehen, das Rawls eher beiläufig behandelt: die Frage nämlich, inwiefern auch von *unvernünftigen* umfassenden Lehren eine „Bedrohung für demokratische Institutionen" ausgehen kann, wie er es später formuliert hat (Rawls, 2002, S. 217). Dies berührt natürlich besonders auch die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft, um die es Rawls ja immer geht. Das Thema ist für die vorliegende Untersuchung aus mindestens zwei Gründen von Belang: zum einen schlicht deshalb, weil Rawls an mehreren Stellen seines Werks von sich aus auf diese Problematik zu sprechen kommt, so dass eine möglichst umfassende Würdigung der Stabilitätsfrage die von ihm beklagte „Existenz der Unvernunft" (Rawls, 1998, S. 140) daher schon vom Textbefund her nicht einfach übergehen kann. Zum anderen drängt sich das Thema aber auch darum auf, weil sich ja eingangs gezeigt hat, dass die ‚philosophische' (und die zweite ‚grundlegende') Frage des politischen Liberalismus in ihrer zugespitzten Form darin besteht, wie auch nicht-liberale, aber gleichwohl vernünftige Bürger sowohl eine politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen als auch Andersdenkenden eine Haltung der reflektierten Toleranz angedeihen lassen können (vgl. Rawls, 1998, S. 35f., S. 67, S. 119). Ich meine, dass sich von hier aus auch die Frage nach dem Umgang mit ‚unvernünftigen' Bürgern und ihren umfassenden Lehren ganz natürlich aufdrängt.

Das Problem der Instabilität infolge unvernünftiger umfassender Lehren ist jedoch noch von einer dritten Perspektive her von Bedeutung. Wie Rawls bereits in der ersten Vorlesung von *Political Liberalism* anführt, besteht eine von zwei notwendigen – aber nicht hinreichenden – Bedingungen für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gerade darin, dass „unvernünftige umfassende Lehren […] keinen hinreichenden Einfluss gewinnen, um die wesentliche Gerechtigkeit der Gesellschaft zu untergraben" (Rawls, 1998, S. 109; vgl. 2003, S. 286).[348] Anders als bei der zweiten Stabilitätsbedingung – dem Bestehen eines übergreifenden Konsenses – entwickelt er hier jedoch keine ausgefeilte Argumentation, die sich in all ihren Details über das ganze Buch er-

[348] Die andere notwendige Bedingung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft lautet, dass „Bürger, die vernünftige, aber gegensätzliche umfassende Lehren bejahen, sich in einem übergreifenden Konsens befinden" (Rawls, 1998, S. 109). Ob diese Bedingung unter geeigneten Umständen erfüllt sein kann, ist eine Frage, der ich in Kapitel III.4 dieser Arbeit nachgehe.

strecken würde, sondern beschränkt sich auf einige wenige Andeutungen. Diesen will ich in dem vorliegenden Teilabschnitt nachgehen.

Zunächst einmal gilt es offenbar die Frage zu klären, was unter unvernünftigen umfassenden Lehren eigentlich genau zu verstehen ist. Anschließend untersuche ich, welche Gefahr von ihnen laut Rawls für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ausgeht, und diskutiere die beiden möglichen Antworten, die er zur Bewältigung dieser Gefahr in Erwägung zieht. Auch hier – wie schon bei der obigen Diskussion institutioneller Quellen der Instabilität – ist es unabdingbar, die Erörterung des Problems wenigstens in Grundzügen auch mit einer Untersuchung seiner Lösung zu verbinden, wie sie sich für Rawls darstellt. Die beiden folgenden Kapitel der vorliegenden Arbeit werden diese Themen größtenteils fallenlassen und sich nahezu ausschließlich mit den beiden ‚offiziellen' Teilfragen des Stabilitätsproblems beschäftigen – und zwar wie angekündigt im Lichte der Sorge über die Ungewissheit hinsichtlich der Absichten Dritter, wie sie für den Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft kennzeichnend ist.

Was also sind unvernünftige umfassende Lehren? Ich habe bereits zu Beginn herausgestellt, dass eine „umfassende Lehre" – sei sie vernünftig oder nicht – eine solche ist, die „Konzeptionen darüber [einschließt], was im menschlichen Leben von Wert ist", und die dabei entweder alle oder jedenfalls viele „anerkannte[] Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfasst" (Rawls, 1998, S. 78f.; vgl. oben Abschnitt III.1.2). *Vernünftig* ist eine solche Lehre dann, wenn sie einerseits mit der Bereitschaft einhergeht, „faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, dass andere dies ebenfalls tun", sowie andererseits mit der Bereitschaft, „die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen […] zu akzeptieren" (Rawls, 1998, S. 128). Eine umfassende Lehre ist also dann vernünftig, wenn ihre Anhänger sie widerspruchsfrei und ohne Preisgabe ihrer eigenen Integrität bejahen können, während sie zugleich in ihrem Denken und Handeln die beiden genannten Aspekte des Vernünftigen manifestieren (vgl. Rawls, 1998, S. 133; Copp, 1996, S. 197, Fn. 33). Eine solche Lehre erlaubt ihren Anhängern also einzusehen, dass „die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen" (Rawls, 1998, S. 136).

Demnach ist eine umfassende Lehre genau dann *unvernünftig*, wenn sie gerade dies nicht gestattet, sondern umgekehrt mit der Bereitschaft einhergeht oder diese gar begünstigt, politische Macht und Sanktionsgewalt einzusetzen, um „umfassende Ansichten zu unterdrücken, die nicht unvernünftig, aber von ihrer eigenen verschieden sind" (Rawls, 1998, S. 135). Anders gefasst: Unvernünftige umfassende Lehren fordern

ihre Anhänger gleichsam dazu auf, die „politische Macht der Öffentlichkeit“ zu nutzen, um diese Lehre auch gegen äußeren Widerstand „mit Zwang durchzusetzen“ (Rawls, 1998, S. 225; vgl. 2003, S. 280f., S. 292). Hier ist nun gleich zweierlei zu ergänzen: Zum einen weist Rawls darauf hin, dass derartige Auffassungen eine „beständige Tatsache des Lebens“ zu sein scheinen und es deren „viele“ gibt (Rawls, 1998, S. 138; vgl. S. 109). Seiner Ansicht nach „überrascht [es] niemanden“, dass gerade in Demokratien stets eine Vielzahl solcher unvernünftiger Lehren existieren wird (Rawls, 1998, S. 138). Ob man ihm hier zustimmen mag, wird sicherlich davon abhängen, wie sehr man selbst geneigt ist, ihm in seiner Demarkation des Vernunftbegriffs bis ins Letzte zu folgen. Rawls‘ erklärte Absicht lautet freilich, es möglichst zu „vermeiden, Lehren als unvernünftig auszuschließen, ohne starke Gründe dafür zu haben“ (Rawls, 1998, S. 134). Darüber, wie gut ihm dies gelingt, mögen die Urteile auseinandergehen.[349]

Zum anderen – und damit komme ich zum zweiten Punkt – hält Rawls es auch für möglich, dass umfassende Lehren nur „in bezug auf einen oder mehrere Streitpunkte“ unvernünftig sein können, also etwa nur in einem eng begrenzten Fall die Bürden des Urteilens ablehnen mögen, ohne darum jedoch gleich „als schlichtweg unvernünftig“ zu gelten (Rawls, 1998, S. 56, Fn. 31; vgl. S. 348f.). Rawls deutet diese Möglichkeit im Zusammenhang mit der Frage der Abtreibung an. Er erwähnt diese Thematik freilich nur, um zu illustrieren, dass eine umfassende Lehre „in dem Maße unvernünftig ist“, wie sie in Angelegenheiten des öffentlichen Vernunftgebrauchs außerstande ist, eine „vernünftige Abwägung politischer Werte“ auch nur zuzulassen (Rawls, 1998, S. 349). Dies aber ist keine Frage von Alles oder Nichts, selbst wenn Rawls leider nichts darüber mitteilt, ab welchem Maß an so verstandener Diskursverweigerung – ab welcher Menge von Fällen – eine ansonsten vernünftige Lehre aufhört, gerade das (nämlich vernünftig) zu sein. Ich vermute, dass er auch diese Frage der politischen Urteilskraft der Bürgerinnen und Bürger selbst anheimstellen möchte.

Ein letzter, vielleicht nachrangiger Punkt: Die sogenannten ‚Bürden des Urteilens‘ sind, wie schon gezeigt wurde (vgl. oben Teilabschnitt III.2.1.2), ein Teil von Rawls‘ Erklärung dafür, weshalb es selbst unter den günstigen Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft notwendig zu einem Pluralismus an vernünftigen umfassenden Lehren kommen wird. Die Bürden des Urteilens schweigen sich allerdings darüber aus, warum eigentlich auch *unvernünftige* Lehren unter diesen Voraussetzungen überhaupt entstehen oder erhalten bleiben und somit schlicht eine „unglückselige Bedingung des menschlichen Lebens“ (Rawls, 1998, S. 232) darstellen. Soweit ich sehen kann, äußert

[349] Vgl. Wenar, 1995. Die Implikationen dieser Festlegung für die Lösung des Gewissheitsproblems diskutiere ich im sechsten Teilstück von Teilabschnitt III.4.5.3.

sich Rawls in *Political Liberalism* nur ein einziges Mal zu dieser Frage. Im Rahmen seiner Erörterung des vernünftigen Pluralismus betont er mit Nachdruck, dass auch „unvernünftige Meinungsverschiedenheiten", wie sie etwa durch das Aufeinandertreffen unvernünftiger umfassender Lehren sichtbar werden, nicht einfach aus dem Nichts kommen, sondern ihre ganz eigenen „Quellen" haben, die im politischen Leben eine „allzu bekannte Rolle spielen" (Rawls, 1998, S. 131f.). Ich beschränke mich hier darauf, diese Quellen lediglich aufzuzählen: Rawls nennt „Vorurteile und Befangenheit, Eigen- und Gruppeninteressen, Blindheit und Halsstarrigkeit" (Rawls, 1998, S. 131). Ohne diese sechs Punkte im Einzelnen kommentieren zu wollen, ist es doch bemerkenswert, dass Rawls gerade diese Laster als Manifestationen und Quellen der *Unvernunft* herausgreift, und sie nicht einfach nur als moralische Defekte – als säkulare Sünden – im weitesten Sinne thematisiert. Vielleicht würde er sich aber trotzdem nicht dagegen verwehren, in diesem Katalog eine Art Prüfstein des Gewissens zu erblicken, in dessen Spiegel jeder Einzelne seinen moralischen Charakter zu studieren und zu beurteilen vermag.

Damit wende ich mich der zweiten Frage zu: Welche konkrete oder abstrakte Gefahr geht Rawls zufolge von unvernünftigen umfassenden Lehren für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft, ja einer konstitutionellen Demokratie überhaupt aus? Erstaunlicherweise äußert sich Rawls hierzu nicht sehr ausführlich. In gewisser Weise ist dies jedoch nachvollziehbar: Das Stabilitätsproblem besteht ja gerade darin zu zeigen, unter welchen Bedingungen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft einen ihr gemäßen Gerechtigkeitssinn entwickeln und dauerhaft (im Wege eines übergreifenden Konsenses) zur Ausübung bringen werden. Es fragt also gleichsam danach, weshalb und unter welchen Voraussetzungen vernünftige und rationale Bürger auch dauerhaft vernünftig agieren werden. Die Problematik unvernünftiger Personen und ihrer jeweiligen umfassenden Lehren liegt damit sozusagen unterhalb des Radars, wie er mit Blick auf die philosophischen Ziele des politischen Liberalismus von der Perspektive der Idealtheorie definiert wird (vgl. Rawls, 1975, S. 618).[350]

Trotzdem hat die Frage eine durchaus bestimmte Antwort: Die Existenz der Unvernunft kann Rawls zufolge „unter vielen historischen Bedingungen" die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses vernünftiger Lehren zerstören, weil, wie er weiter schreibt, „die Anstrengungen, ihn zu erreichen, durch unvernünftige oder sogar irrationale (und gelegentlich irrsinnige) umfassende Lehren zunichte gemacht werden" (Rawls, 1998, S. 212). Dies ist gewiss ein nicht zu vernachlässigendes Problem, zumal

[350] In *A Theory of Justice* ist hier der systematische Ort, an dem Rawls – unter dem Vorzeichen einer „unvollständigen Konformität" im Rahmen einer nicht-idealen Theoriebildung – die Fragen des Strafrechts und seiner Notwendigkeit unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft diskutiert (vgl. Rawls, 1975, S. 625; S. 302). In *Political Liberalism* geht er einen anderen Weg. Man darf nicht vergessen, welche Ziele Rawls mit seinem Buch verfolgt (vgl. oben Kapitel III.1).

wenn man Rawls' Auffassung teilt, dass ein übergreifender Konsens erstrebenswert ist und realisierbar sein muss, um – wie erhofft – die Fähigkeit des Menschen als Bürger zu sozialer Kooperation zu erweisen. Es ist aber nicht ohne Weiteres klar, in welcher Weise solche „Anstrengungen" denn nun durch unvernünftige Lehren genau „zunichte gemacht" werden können (Rawls, 1998, S. 212). Geht es auch hier wieder um die schon vom Gewissheitsproblem her bekannte Möglichkeit, dass das (in diesem Fall: unvernünftige) sichtbare Verhalten anderer die Bereitschaft der Bürger unterlaufen mag, ihren eigenen Gerechtigkeitssinn in adäquater Weise zu entwickeln und auszuüben? Vermutlich ja; aber Rawls wird diesbezüglich in seinem zweiten Buch leider nirgendwo konkreter.

Ein anderer Hinweis in diese Richtung findet sich gegen Ende seines Aufsatzes „The Idea of Public Reason Revisited" (1997b, dt. in 2002). Dort äußert sich Rawls über die Bedrohung, die von unvernünftigen umfassenden Lehren ausgeht, wie folgt:

> Unvernünftige Lehren sind eine Bedrohung für demokratische Institutionen, denn es ist unmöglich für sie, sich einer konstitutionellen Ordnung anders als in der Form eines *modus vivendi* zu fügen. Ihre Existenz setzt dem Ziel Grenzen, eine vernünftige demokratische Gesellschaft […] vollständig zu verwirklichen. (Rawls, 2002, S. 217)

Dies ist schon deutlich aufschlussreicher; und es fügt sich auch nahtlos in die Problemstellung des politischen Liberalismus überhaupt ein, wie ich sie auf diesen Seiten bisher herausgearbeitet habe. Das Problem mit unvernünftigen umfassenden Lehren ist demnach, dass sie von Haus aus außerstande sind, faire Bedingungen der sozialen Kooperation mehr als nur der Opportunität wegen zu achten und somit daran mitzuwirken, „Stabilität aus den richtigen Gründen" (Rawls, 1998, S. 39) zu erreichen, wie es ja für den Erweis der menschlichen Kooperationsfähigkeit definitionsgemäß erforderlich wäre. Sie bzw. ihre Anhänger warten sozusagen immer nur darauf, bis sich das Gleichgewicht der Kräfte innerhalb eines gegebenen Schemas der sozialen Zusammenarbeit zu ihren eigenen Gunsten verschiebt; und solange es sie gibt – und es wird sie wohl immer geben – bleibt die These des politischen Liberalismus daher mit dem Menetekel des Vorläufigen belastet. Darin, so möchte ich hier geltend machen, besteht der Kern des Problems, das sich für Rawls aus der Existenz unvernünftiger umfassender Lehren ergibt.

Was also tun? Rawls hat zwei Optionen im Sinn, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft – jedenfalls gemäß den Vorstellungen des politischen Liberalismus – mit dieser Bedrohung umgehen könnte. Ich habe eine davon bereits am Rande erwähnt; ich beginne hier jedoch mit der anderen, die auf den ersten Blick etwas schroff, und vielleicht nicht überaus tolerant erscheinen mag.[351] Wie Rawls an verschiedenen Stellen seiner

[351] Damit ist natürlich auch das Problem tangiert, welches Maß an Toleranz eine wohlgeordnete Gesellschaft gegenüber der Intoleranz aufbringen sollte (vgl. Rawls, 1975, S. 246–251). Daher mag hier der mehr als berechtigte

Überlegungen eher andeutet denn ausführt, besteht das Problem und die „praktische Aufgabe“ im Umgang mit unvernünftigen Lehren darin, sie „so einzudämmen, dass sie nicht die Einheit und die Gerechtigkeit der Gesellschaft untergraben“ (Rawls, 1998, S. 138, Fn. 19, S. 13). Das englische Verb „to contain“, das Rawls in diesem Zusammenhang verwendet (vgl. Rawls, 2005, S. xix) und das der Übersetzer ganz korrekt mit „eindämmen“ wiedergibt, ist jedoch von einer gewissen Mehrdeutigkeit – es teilt nichts Spezifisches darüber mit, welche Maßnahmen genau unter die so beschriebene Aktivität fallen mögen. Rawls vergleicht diese Aufgabe zwar mit dem Kampf gegen „Krankheiten oder Kriege“ (Rawls, 1998, S. 138, Fn. 19), aber auch diese Analogie trägt nicht wirklich dazu bei, die fragliche Vorstellung besonders anschaulich zu machen. Ein Hinweis findet sich aber dafür in der konkreten Zielvorstellung, die die ‚Eindämmung‘ unvernünftiger umfassender Lehren Rawls zufolge anleiten soll: Diese hat, wie eben angedeutet, so zu erfolgen, dass jene Lehren „nicht die politische Gerechtigkeit umstürzen können“ (Rawls, 1998, S. 139, Fn. 19). Wenn also die Eindämmung auf Kosten der Gerechtigkeit selbst geht und diese unrettbar beschädigt, so hat offenbar die Unvernunft selbst den Sieg davongetragen, um die etwas martialische Metaphorik hier noch weiter auszureizen.

In *Political Liberalism* finden sich darüber hinausgehend nur wenige Ausführungen dazu, wie diese Eindämmung unvernünftiger umfassender Lehren in der Praxis aussehen könnte – oder legitimerweise aussehen sollte. In der vierten Vorlesung skizziert Rawls in aller Knappheit eine Situation, in der jemand unter Verweis auf eine umfassende Lehre darauf „insistiert, bestimmte Fragen seien so grundlegend, dass die richtige Antwort auf sie politische Unruhen rechtfertige“ – sei es, weil die religiöse Erlösung einzelner Gläubiger, oder gar die eines ganzen Volkes davon abhänge (Rawls, 1998, S. 242). In dieser Situation, meint Rawls, bleibt den vernünftigen Bürgern keine andere Wahl, als ihrerseits eine Art von diskursiver Gewalt[352] auszuüben und somit wenigstens „auf gewissen Aspekten“ der eigenen umfassenden Lehre „zu bestehen“ (Rawls, 1998, S. 242). Sie werden dabei die exklusiven Wahrheitsansprüche, die von der unvernünftigen Lehre ausgehen, „explizit oder implizit bestreiten müssen“ – und somit genau jene Sorte von öffentlichen Urteilen auszusprechen haben, die der politische Liberalismus von Anfang an gerade hatte „vermeiden“ wollen (Rawls, 1998, S. 242).

Einwand aufkommen, dass Intoleranz ihren eigenen Anspruch auf Toleranz wesensgemäß verwirkt hat und intolerante Personen somit kein Recht haben, sich über anderer Leute Intoleranz ihnen gegenüber zu beklagen. Dies ist ungefähr die Auffassung, die Rawls in *A Theory of Justice* vertritt (vgl. Rawls, 1975, S. 246f.).

[352] Dass die so beschriebene Handlung einen Akt der ‚Gewalt‘ im Forum der öffentlichen Diskussion darstellt, ist nicht Rawls‘ Ausdrucksweise, sondern meine. Ich vermute aber, dass er diesen Begriff trotz seiner theoriepolitisch umkämpften Konnotationen nicht unbedingt zurückweisen würde.

Etwas deutlicher wird Rawls in *A Theory of Justice*: Auch wenn die Anhänger unvernünftiger oder (was das gleiche ist) intoleranter Lehren zwar das Recht verwirkt haben, sich über die Intoleranz anderer zu beklagen – denn man kann sich nur „über Verletzungen von Grundsätzen […] beklagen, die man selbst anerkennt" –, so ist hiervon doch die Frage zu unterscheiden, ob und inwiefern es darum seitens der Vernünftigen auch legitim sein kann, diese nachgerade „zu unterdrücken" (Rawls, 1975, S. 247f.). Eine Einschränkung ihrer Freiheit ist für den Rawls von *Theory* nur in dem Grenzfall erlaubt, wenn „die Toleranten aufrichtig und mit guten Gründen glauben, ihre eigene Sicherheit und die der freien Institutionen sei in Gefahr" (Rawls, 1975, S. 250). Aber selbst dann, so beeilt er sich zu betonen, darf die Freiheit der Intoleranten – der unvernünftigen Bürger – nicht etwa „im Namen der Maximierung der Freiheit" beschnitten werden; denn die Gerechtigkeit selbst „verbietet eine solche Denkweise" (Rawls, 1975, S. 250). Es kann zur Verteidigung der Freiheit gegenüber ihren Feinden nicht darum gehen, einigen Bürgern politische Freiheiten in der Absicht vorzuenthalten, „anderen eine größere Freiheit zu ermöglichen" (Rawls, 1998, S. 250). Auch in diesem Fall hätte nicht die Freiheit oder die Gerechtigkeit, sondern wieder die Unvernunft selbst den Sieg davongetragen – so Rawls noch in *Theory*.[353]

Bedeutet dies aber, dass die vom politischen Liberalismus anvisierte wohlgeordnete Gesellschaft sich nur in absoluten Grenzfällen – das heißt im Angesicht einer „klaren und gegenwärtigen Gefahr" für die demokratischen Institutionen und die Grundfreiheiten, und erst nach Ausschöpfung aller anderen Mittel – auch angemessen wehrhaft zeigen darf (Rawls, 1998, S. 481; vgl. S. 479f.)? Rawls scheint dieser Auffassung zuzuneigen, wie seine lebhafte Diskussion der amerikanischen Verfassungsjudikatur in Fragen der politischen Meinungsfreiheit zeigt (vgl. Rawls, 1998, S. 472–481). Ich möchte diese Überlegungen hier nicht im Einzelnen nachzeichnen, sondern nur festhalten, dass er bei einer möglichen Einschränkung etwa der Meinungsfreiheit in der Tat darauf besteht, die Voraussetzungen eines solchen Eingriffs (also das Vorliegen einer „Gefahr", die sowohl „klar" als auch „gegenwärtig" zu sein hat) besonders eng und hochschwellig zu fassen (vgl. Rawls, 1998, S. 481). Hier gilt ein weiteres Mal: Wo nichts weniger als die Freiheit selbst auf dem Spiel steht, da ist die Grenze zwischen ihrem Verlust und ihrer Bewahrung schmal.

Das bis hierher gezeichnete Bild ist jedoch in noch einem wichtigen Sinne unvollständig; und der vielleicht wirksamste Schutz, den Rawls gerade in einer wohlgeordneten Gesellschaft gegen die Bedrohungen durch unvernünftige umfassende Lehren

[353] Einen möglichen Grund dafür, dass Rawls in *Political Liberalism* zu dieser Frage deutlich weniger sagt als noch in *Theory*, sehe ich darin, dass er an seinen diesbezüglichen Auffassungen aus dem ersten Buch im Wesentlichen festhalten wollte und daher keine Veranlassung gesehen hat, diese einfach zu wiederholen.

ins Auge fasst, ist bislang nur am Rande erwähnt worden. Sowohl in *Political Liberalism* als auch in *A Theory of Justice* entwickelt Rawls – mit teils unterschiedlichen Begrifflichkeiten – einen Gedanken, der über die Vorstellung einer latent gewaltförmigen Eindämmung unvernünftiger Lehren weit hinausgeht. Ich zitiere seine These hier als Ganze:

> Eine vernünftige und wirksame politische Gerechtigkeitskonzeption mag eine Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin bewirken [im Orig.: ‚may bend comprehensive doctrines toward itself'] und sie nötigenfalls vom Unvernünftigen zum Vernünftigen umformen. (Rawls, 1998, S. 353; vgl. 2005, S. 246)

Der erste Teil dieses Zitats, den ich hier aufgrund seiner prägnanten Formulierung auch im englischen Original wiedergegeben habe, wird mich in Teilabschnitt III.4.4.2 dieser Arbeit bei der Diskussion der Frage beschäftigen, wie sich ein bloßer ‚Verfassungskonsens' laut Rawls zu einem übergreifenden Konsens entwickeln kann. Dort geht es jedoch vorrangig um solche umfassenden Lehren, die bereits vernünftig sind (vgl. Rawls, 1997a, S. 209). Für den aktuellen Zusammenhang interessanter ist hingegen der zweite Teil des Zitats: Demnach ist Rawls der Auffassung, dass eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption, sobald sie einmal „wirksam[]" ist, eine derartige Strahlkraft entfalten kann, dass auch bislang unvernünftige Lehren – bzw. deren Anhänger – gleichsam auf ihre Linie einschwenken und sich somit „vom Unvernünftigen zum Vernünftigen" hin entwickeln können (Rawls, 1998, S. 353; vgl. 1975, S. 249). Wie könnte das geschehen? Paul Weithman weist nach meiner Einschätzung mit Recht darauf hin, dass es sich bei einer so gefassten „doktrinären Evolution" um einen überaus komplexen und langwierigen Prozess handelt, zu dessen Verständnis in jedem Einzelfall „erhebliche […] historische, textliche und theologische Expertise" erforderlich ist – unabhängig davon, ob es sich jeweils um eine vernünftige oder um eine unvernünftige umfassende Lehre handelt (Weithman, 2010, S. 311; vgl. 2015c, S. 243).[354]

Auch hier hat man es also wieder mit einer Frage zu tun, die sich letztlich nur empirisch – mit den Mitteln einer hermeneutisch arbeitenden Geisteswissenschaft – und immer nur konkret anhand einer spezifischen Lehre beantworten lässt. Was die Philosophie selbst an begrifflichen Schemata zum Verständnis eines solchen Konvergenzvorgangs beitragen könnte, ist dagegen nicht ohne Weiteres einsichtig. Vielleicht ist das auch der Grund dafür, weshalb Rawls in *Political Liberalism* keine eigenständige Argumentation dafür anbietet, wie die Transformation einer umfassenden Lehre vom Unvernünftigen hin zum Vernünftigen in der Praxis aussehen könnte. Er spricht in diesem

[354] Als Musterbeispiel für einen solchen historischen Narrativ verweist Weithman etwa auf den *Essay in the Development of Christian Doctrine* von John Henry Newman (1845/2007). In der Gegenwart ließen sich die Arbeiten von Charles Taylor (1989, 2007) und Alasdair MacIntyre (1981, 1988) nennen – neben vielen anderen.

Zusammenhang auch nur von einer möglichen „Tendenz", die er bloß „unterstellen" möchte, ohne sich jedoch allzu sehr auf sie zu verlassen (Rawls, 1998, S. 353). Man erinnere sich: Im Kontext eines übergreifenden Konsenses befasst sich Rawls ausschließlich mit *vernünftigen* umfassenden Lehren, die von einem bloßen Verfassungskonsens zur Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption geführt werden können; von unvernünftigen Lehren ist dort nirgends mehr die Rede (vgl. Rawls, 1998, S. 249–261).[355]

Wieder ist es darum der Blick zurück in *A Theory of Justice*, der an dieser Stelle etwas mehr Aufklärung verheißt. Auch wenn Rawls in diesem Buch noch nicht mit der Unterscheidung zwischen einer politischen Konzeption und einer vernünftigen umfassenden Lehre arbeitet, finden sich hier doch etwas konkretere Ausführungen darüber, wie er sich die stabilisierende Wirkung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption auf die Bedrohung durch unvernünftige umfassende Lehren vorstellt. Ich sehe keinen Grund dafür, weshalb er sich in *Political Liberalism* mit Blick auf diese Fragestellung von seinen früheren Ausführungen hätte distanzieren wollen. Rawls' Überlegungen verdienen es daher, hier in einiger Länge wiedergegeben zu werden:

> Tritt eine intolerante Sekte in einer wohlgeordneten Gesellschaft auf, so sollten die anderen an die ihren Institutionen innewohnende Stabilität denken. Die Freiheiten der Intoleranten könnten diese von der Freiheit überzeugen, und zwar nach dem psychologischen Grundsatz, dass diejenigen, deren Freiheiten […] von einer gerechten Verfassung geschützt werden, unter sonst gleichen Umständen im Laufe der Zeit ihr gegenüber eine Treue entwickeln […]. Wenn also eine intolerante Sekte entsteht und nicht von Anfang an so stark ist, dass sie sich einfach durchsetzen kann, und wenn sie nicht so schnell wächst, dass der psychologische Mechanismus nicht Fuß fassen kann, dann wird sie allmählich ihre Intoleranz verlieren und die Gewissensfreiheit anerkennen. Das folgt aus der Stabilität gerechter Institutionen, denn Stabilität bedeutet: Wenn ungerechte Tendenzen aufkommen, so werden Kräfte wachgerufen, die die Gerechtigkeit des ganzen zu bewahren trachten. (Rawls, 1975, S. 249)

Offenbar ist Rawls der Auffassung, dass selbst unvernünftigen oder intoleranten Menschen eine gleichsam natürliche Tendenz zur Gegenseitigkeit im weiten Sinne innewohnt: eine „Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten" (Rawls, 1975, S. 537). Zugleich hält er es – ausweislich des obigen Zitats – für möglich, dass dieser Mechanismus „nicht Fuß fassen kann", wenn zum Beispiel das Wachstum einer unvernünftigen um-

[355] Diese Bemerkung soll nur deutlich machen, dass die beiden Zusammenhänge, in denen Rawls eine Art Entwicklung umfassender Lehren in Erwägung zieht, nicht ohne Weiteres miteinander vermengt werden dürfen: Die philosophische Skizze des Vorgangs, wie sich ein Verfassungskonsens hin zu einem übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren auszweiten vermag (vgl. Rawls, 1998, S. 249–261), erfordert offenbar eine andere Erklärung als der Prozess, durch den eine politische Gerechtigkeitskonzeption eine umfassende Lehre „nötigenfalls vom Unvernünftigen zum Vernünftigen umformen" kann (Rawls, 1998, S. 353). Beide Male findet irgendeine Veränderung einer umfassenden Lehre statt; aber ich beschäftige mich an dieser Stelle nur mit Fällen, die unter die letztgenannte Kategorie fallen. Die Fälle der erstgenannten Kategorie werden in Abschnitt III.4.4 dieser Arbeit in den Blick kommen.

fassenden Lehre überaus schnell vonstatten geht oder diese schon von Beginn an in einer Position der überwältigenden Stärke ist. In allen anderen Situationen – zumindest unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft – führt aber das Wesen der für sie typischen Stabilität gerade dazu, dass es „bei Verstößen […] stabilisierende Kräfte geben [wird], die weiteren Verstößen entgegenwirken und die Ordnung wiederherzustellen suchen", wie es gleich im ersten Abschnitt von *Theory* heißt (Rawls, 1975, S. 22). Genau diese Dynamik ist es ja, derentwegen eine wohlgeordnete Gesellschaft überhaupt als stabil, und nicht als *erstarrt* erwiesen werden soll: Es wäre schlicht abwegig anzunehmen, dass die gerechten Verhältnisse einer wohlgeordneten Gesellschaft schlechterdings nie hinterfragt und herausgefordert werden würden – und mehr noch: dass sie nur dann als stabil gelten dürften –, sondern ihre Stabilität erweist sich gerade daran, dass im Falle ihrer Infragestellung durch unvernünftige Lehren „Kräfte wachgerufen [werden], die die Gerechtigkeit des ganzen zu bewahren trachten" (Rawls, 1975, S. 249).

Was aber, wenn tatsächlich der schlimmste Fall eintritt und die „intolerante Sekte", wie Rawls sie in *Theory* nennt, „anfänglich so stark sein oder so schnell wachsen" sollte (Rawls, 1975, S. 249), dass diese stabilisierenden Kräfte mit Notwendigkeit wirkungslos bleiben? In diesem Fall, so Rawls, liegt „ein praktisches Dilemma vor, das die Philosophie allein nicht lösen kann." (Rawls, 1975, S. 249). Es ist schwer zu sehen, was er sonst sagen sollte. Sein ganzes Projekt ist ja von der Hoffnung getragen, dass die stets existierenden unvernünftigen Lehren „nicht stark genug sein [müssen], um die Gerechtigkeit der Ordnung im Kern zu untergraben" – aber, wie er unzweideutig betont: „eine Garantie dafür kann es nicht geben." (Rawls, 1998, S. 141; vgl. Weithman, 2016, S. 73). Wer könnte ihm hier wiedersprechen?

2.3.4 Zwischenfazit

Ich möchte auch diesen Abschnitt wieder mit einer kurzen Zusammenfassung dessen beschließen, was auf den vorhergehenden Seiten insgesamt herausgearbeitet wurde. Das Ziel der vorstehenden Ausführungen war, einen groben Überblick über die verschiedenen Gründe zu geben, aufgrund derer die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft für Rawls in *Political Liberalism* bedroht sein kann. Ich habe dabei vereinfachend von „Quellen" der Instabilität gesprochen, um deutlich zu machen, dass es eine relativ heterogene Menge von Phänomenen ist, die ein faires Schema der sozialen Kooperation in seinem Bestand bedrohen kann. Aus dem Blickwinkel des einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft äußert sich diese Gefahr vor allem in einer mangelnden Gewissheit über die Absichten Dritter. Auf der institutionellen Ebene kann die Gerechtigkeit der Grundstruktur jedoch auch dann bedroht sein, wenn es über län-

gere Zeit hinweg versäumt wird, den fairen Wert der politischen Grundfreiheiten zu garantieren. Zuletzt können auch unvernünftige umfassende Lehren eine wohlgeordnete Gesellschaft im ungünstigsten Fall derart aus dem Gleichgewicht bringen, dass ein übergreifender Konsens der vernünftigen Lehren unwahrscheinlicher wird und Stabilität bestenfalls in Form einer allseitigen Lauerstellung, also in Gestalt eines immer nur vorläufigen *modus vivendi* realisierbar erscheint. Ich resümiere hier kurz die wichtigsten Einsichten, die sich aus der Diskussion dieser Quellen der Instabilität ergeben haben.

Das Gewissheitsproblem hat Rawls in *A Theory of Justice* wesentlich gründlicher und ausführlicher vorgestellt als in seinem zweiten Hauptwerk. Dort ging es vor allem um die Frage, ob sich das Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft angesichts des beobachtbaren Verhaltens Dritter dazu veranlasst sehen wird, seine angeborenen Tendenzen zum Misstrauen und zur Eigennützigkeit zu überwinden und stattdessen seinen Gerechtigkeitssinn als maßgeblich für seinen jeweiligen Lebensplan zu behandeln. In *Political Liberalism*, so habe ich herausgearbeitet, steht diese Frage ebenfalls im Zentrum des Stabilitätsproblems, wird dort aber unter etwas anderen Vorzeichen behandelt: Dort wird das Gewissheitsproblem im Hinblick darauf virulent, ob das so genannte Reziprozitätskriterium, wie es für eine liberale Auffassung von sozialer Kooperation kennzeichnend ist, auch in der Praxis eingelöst werden kann. Gefragt wird also, ob sich die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft darauf verlassen können, dass andere es ihnen gleichtun werden, wenn sie unter Berücksichtigung der Bürden des Urteilens faire Bedingungen sozialer Kooperation vorschlagen und ihnen willentlich Folge leisten. Nur wenn dies plausibel gemacht werden kann, wäre auch die These des politischen Liberalismus als tragfähig erwiesen und könnte darauf hoffen, das Denken und Handeln der Bürgerinnen und Bürger einer konstitutionellen Demokratie in ihrem Sinne zu prägen.

Anschließend habe ich mich der Rolle der von Rawls so genannten ‚Hintergrundgerechtigkeit' und der sie gewährleistenden Institutionen zugewandt und die Frage aufgeworfen, weshalb diese im Verbund mit einer nur formellen Garantie der politischen Grundfreiheiten ihrerseits eine zentrale Quelle der Instabilität darstellen können. Anders als eine libertäre Ordnung, in der diese Grundfreiheiten ganz ohne Berücksichtigung ihres ‚fairen Werts' gewährleistet werden, hat in der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* jeder eine institutionell verbürgte, als ‚fair' zu bezeichnende Chance darauf „ein öffentliches Amt zu bekleiden und Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen" (Rawls, 1998, S. 447). Die Funktion dieser Garantie besteht primär darin, einen Zusammenbruch des gesellschaftlichen Kooperationsgefüges zu verhindern, sobald es zu ernsthaften Anzeichen der Unzufriedenheit kommt. Für die Bewahrung der Hintergrundgerechtigkeit, wie sie in dieser Garantie maßgeblich zum Ausdruck

kommt, ist jedoch gerade die öffentliche Erkennbarkeit dieses fairen Werts von zentraler Bedeutung. Zuletzt habe ich erläutert, dass es auch die Sorge um die Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft ist, derentwegen Rawls eine über das Politische hinausgehende Garantie der Grundfreiheiten nachdrücklich ablehnt. Wie diese Garantie jedoch im politischen Alltag genau effektiv geschützt und bewahrt werden kann, ist eine Frage, die ihm zufolge über den Horizont einer philosophischen Lehre hinausreicht und daher gewissermaßen nur von den Umständen selbst beantwortet werden kann.

Als Letztes bin ich der Frage nachgegangen, inwiefern für Rawls auch von unvernünftigen umfassenden Lehren – bzw. deren Anhängern – eine Bedrohung für „demokratische Institutionen“ (Rawls, 2002, S. 217) und für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ausgehen kann. Eine begriffliche Vergewisserung hat dabei zunächst ergeben, dass eine umfassende Lehre auch nur teilweise, das heißt bei der Diskussion gewisser Fragen intolerant – und damit unvernünftig – sein kann, aber als solche dennoch eine „beständige Tatsache des Lebens“ darstellt und notwendig im Plural auftreten wird (Rawls, 1998, S. 138). Die Gefahr, die von solchen unvernünftigen Lehren für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft ausgeht, wird von Rawls selbst nicht besonders klar benannt. Er weist nur darauf hin, dass die „Anstrengungen“, einen übergreifenden Konsens zu erreichen, „durch unvernünftige oder sogar irrationale (und gelegentlich irrsinnige) umfassende Lehren zunichte gemacht werden“ könnten (Rawls, 1998, S. 212). Ich habe vorgeschlagen, auch diese Bedrohung im Spiegel des Gewissheitsproblems zu verstehen. In seinem Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (1997b) hat Rawls diese Thematik jedoch noch um eine weitere Problembeschreibung ergänzt, derzufolge es für unvernünftige Lehren schlechterdings „unmöglich“ sei, sich „einer konstitutionellen Ordnung anders als in der Form eines *modus vivendi* zu fügen“ (Rawls, 2002, S. 217).

Zuletzt habe ich die beiden Antworten diskutiert, die Rawls als Entgegnung auf die destabilisierende Wirkung unvernünftiger umfassender Lehren präsentiert. Zum einen spricht er davon, dass diese schlicht „einzudämmen“ seien; er bleibt aber hinsichtlich der praktischen Implikationen dieser Forderung im Ungefähren (Rawls, 1998, S. 13). Er betont den unbedingten Vorrang der Gerechtigkeit, konkretisiert aber seine Auffassung nur dahingehend, dass vernünftige Bürger im Extremfall gezwungen sein könnten, wenigstens „auf gewissen Aspekten“ ihrer eigenen umfassenden Lehre „zu bestehen“ (Rawls, 1998, S. 242). Zum anderen rechnet Rawls offenbar mit der Möglichkeit, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption eine „Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin“ bewirken könnte und diese Lehren dabei gegebenenfalls „vom Unvernünftigen zum Vernünftigen umformen“ würde (Rawls, 1998, S. 353). Es wird

aber auch hier nicht recht deutlich, wie er sich diesen Vorgang genau vorstellt. In *A Theory of Justice* verweist Rawls in diesem Zusammenhang auch auf die „natürliche Stärke freier Institutionen“ (Rawls, 1975, S. 249) und erinnert daran, dass Stabilität hier nichts anderes bedeutet, als dass gerade im Falle des Aufkommens von ungerechten Tendenzen gegenläufige „Kräfte wachgerufen [werden], die die Gerechtigkeit des ganzen zu bewahren trachten“ (Rawls, 1975, S. 249). Insgesamt kann es jedoch, wie er offen eingesteht, keine „Garantie“ dafür geben, dass unvernünftige umfassende Lehren nicht doch „stark genug“ werden können, um die Stabilität und Gerechtigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft „im Kern zu untergraben“ (Rawls, 1998, S. 141). Was bleibt, ist jedoch die begründete Zuversicht, dass es vielleicht nicht so weit kommen muss.

2.4 Exkurs: Der Fehler in der Stabilitätsdiskussion von *A Theory of Justice*

Die Frage, welche Einsicht Rawls genau dazu bewogen hat, die in *A Theory of Justice* dargelegte Auffassung für korrektur- und ergänzungsbedürftig zu halten, ist von einigen der kundigsten Interpreten seines Werks bereits in höchst subtiler und überzeugender Weise untersucht worden (vgl. Weithman, 2010, 2016; Gaus, 2014; Hill, 2014). Ich stehe in der Schuld dieser Autoren und möchte in dieser Arbeit nicht versuchen, mit ihnen zu konkurrieren – jedenfalls nicht, was spezifisch die Veranlassung für die „politische Wende" (vgl. Weithman, 2010) anbelangt, die Rawls im Übergang von seinem ersten hin zu seinem zweiten Hauptwerk vollzogen hat. Meinen eigenen Vorschlag in diese Richtung habe ich in Teilabschnitt III.2.2.1 entfaltet, als es um Rawls' Unterscheidung zwischen der Aufgabenstellung der politischen Philosophie und der (nicht-politischen) Moralphilosophie ging. Weder wurde aber dort eine kleinteilige Fehlersuche unternommen, um im Detail zu rekonstruieren, aufgrund welcher Erwägungen er die in *Theory* vorgestellte Auffassung später für defizitär hielt und in ihr wohl eine „umfassende oder teilweise umfassende Lehre[]" zu sehen begann (Rawls, 1998, S. 12) – noch geht es mir in dieser Arbeit überhaupt darum, die genauen Gründe für die Entwicklungen des rawlsschen Denkweges im Zeitverlauf zu evaluieren. Vielmehr interessiere ich mich hier in erster Linie, wie bereits betont, für die einzelnen Stadien seines Stabilitätsdenkens um ihrer selbst willen – und zwar als jeweils in sich abgeschlossene Größen, anstatt in ihrer Evolution.

Rawls selbst äußert sich in *Political Liberalism* wie folgt über die Natur der möglichen Erklärungen dafür, weshalb sich seine Ansichten geändert haben mögen:

> Ich habe […] [in dieser ersten Einleitung; M. R.] nicht versucht, zu erklären, wie und warum diese Änderungen tatsächlich vorgenommen wurden. Ich glaube nicht, dass ich tatsächlich weiß, warum ich so vorgegangen bin, wie ich vorgegangen bin. Jede Geschichte, die ich dazu erzählen könnte, wäre wahrscheinlich Fiktion, lediglich ein Ausdruck dessen, was ich gerne glauben würde. (Rawls, 1998, S. 28)

Eine ganz ähnliche Bemerkung – allerdings mit Bezug auf die Entwicklung seiner religiösen Überzeugungen – findet sich auch in dem postum veröffentlichtem Text „On my Religion":

> I don't profess to understand at all why my beliefs changed, or believe it is fully possible to comprehend such changes. We can record what happened, tell stories and make guesses, but they must be taken as such. There may be something in them, but probably not. (Rawls, 2009, S. 261)

Ich möchte hier also nicht in die Glaskugel schauen und eine Geschichte erzählen, die Rawls selbst nicht anders denn als Ausdruck eines retrospektiven Wunschdenkens, als

ein letztlich aussichtsloses Bemühen um narrative Einheit[356] zu deuten bereit war, wo es vielleicht nicht mehr als eine Vielzahl von mehr oder weniger plausiblen, aber jedenfalls überlappenden Erzählfäden geben könnte. Schon gar nicht möchte ich meine Deutungen ins Psychologische abdriften lassen und mich in Spekulationen darüber verlieren, was ihn ‚innerlich' zu diesem oder jenem theoretischen Schachzug bewogen haben könnte; nur ganz am Ende dieser Untersuchung mache ich dazu einige vage Andeutungen. Meine Absicht ist aber durchgehend eine andere: Ich möchte Rawls soweit wie nur möglich „beim Wort nehmen" (Weithman, 2010, S. 268) – und das heißt auch, dass meine eigene Lesart seiner Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems um ihrer Glaubwürdigkeit willen an jeder Stelle darauf angewiesen ist, ihre Verwurzelung in den jeweiligen Texten selbst kenntlich machen zu können. Nur gelegentlich extrapoliere ich aus dem, worauf Rawls sich ausdrücklich festgelegt hat, und mache einige tentative Vorschläge in die Richtung, wie seine Absichten auch jenseits des Wortlauts seiner Ausführungen verstanden werden könnten – etwa dann, wenn mir dies besonders instruktiv erscheint oder ich mir auch in der Gesamtschau seiner Texte hinreichend sicher bin, wenigstens nicht allzu sehr daneben liegen zu können.

Weshalb dann also doch ein Exkurs über die Frage, worin nach Rawls' eigenem Dafürhalten die Fehler und Irrtümer seiner Stabilitätsdiskussion in *A Theory of Justice* gelegen haben mögen? Stellt dieser Abschnitt nicht insgesamt einen performativen Widerspruch zu dem dar, was ich mir in dieser Untersuchung zu tun und zu lassen vorgenommen habe? Ja und nein. Ich beharre darauf, dass die einzelnen Stufen des rawlsschen Stabilitätsdenkens – insbesondere die ‚umfassende' und die ‚politische', wie sie jeweils in *A Theory of Justice* und in *Political Liberalism* präsentiert werden – allesamt um ihrer selbst willen ausreichend interessant sind. Daher habe ich hier auch nicht die Absicht, ihre einzelnen Entwicklungslinien und Veränderungen im Zeitverlauf nachzuzeichnen – zumindest nicht als Selbstzweck, sondern allenfalls da, wo sich dies aus heuristischen Gründen zur Illustration anbieten mag. Gleichwohl führt aber doch kein Weg an der Einsicht vorbei, dass *Political Liberalism* in irgendeiner Weise eine Reaktion auf von Rawls selbst wahrgenommene Fehler und Mehrdeutigkeiten in *A Theory of Justice* darstellt, wie er in der ersten Einleitung zu seinem zweiten Hauptwerk erklärt:

> Um die Art und das Ausmaß dieser Unterschiede [zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism*; M. R.] richtig zu verstehen, muss man sehen, dass sie sich aus dem Versuch ergeben, ein ernstes internes Problem der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness zu lösen: die Erklärung der Stabilität im dritten Teil von *A Theory of Justice*

[356] Den Ausdruck ‚narrative Einheit' entlehne ich von Alasdair MacIntyre, der in der Erzählstruktur des menschlichen Lebens – in der Fähigkeit, auf Nachfrage einen kohärenten ‚roten Faden' der eigenen Biografie spinnen zu können – einen von drei Bestandteilen eines gelingenden Lebens erblickt (vgl. MacIntyre, 1995, S. 273–300). Auch in der isolierten Domäne der Theoriebildung darf eine solche Erzählbarkeit sicherlich als ein Kriterium der Angemessenheit gelten.

> ist nicht mit der Konzeption als ganzer vereinbar. Ich glaube, dass alle Unterschiede sich als Konsequenzen aus der Beseitigung dieser Inkonsistenz ergeben. (Rawls, 1998, S. 11f.)

Wenn ich also im Folgenden den Versuch unternehme, in groben Zügen einige der Probleme herauszuarbeiten, die Rawls vor allem im Kontext der Stabilitätsfrage in *Theory* zu seinem Neuanlauf veranlasst haben, so geschieht dies ausschließlich in der Absicht, das Projekt von *Political Liberalism* selbst noch etwas besser zu verstehen und insbesondere zu profilieren, was sich aus den vermeintlichen Fehlern des ersten Buchs für die Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems in dem zweiten Buch lernen lässt. Ich strebe dabei ausdrücklich keine Vollständigkeit an. Die hervorragende Studie von Paul Weithman (2010) entwickelt eine minutiöse, aber hochkomplexe und schwer lesbare Interpretation der Gründe, die Rawls insgesamt zu seiner ‚politischen Wende' veranlasst haben mögen. Einen solchen Anspruch verfolge ich hier nicht. Vielmehr geht es mir nur darum, mit Rawls einen kurzen Blick zurück auf *A Theory of Justice* zu werfen und dabei aus einer genuin werkgeschichtlichen Perspektive heraus einige neue Impulse freizulegen, die sowohl das Verständnis von *Political Liberalism* selbst weiter schärfen als auch die in diesem Buch enthaltene Antwort auf das Stabilitätsproblem zusätzlich erhellen können. Ich beschränke mich dabei größtenteils auf die skizzenhaften Erklärungen, die Rawls selbst an verschiedenen Stellen seines Werks gegeben hat, und verzichte im Wesentlichen darauf, über diese Andeutungen hinausgehende Spekulationen und Rekonstruktionsversuche anzustellen.

Neben den beiden Einleitungen zu *Political Liberalism* äußert sich Rawls vor allem in den Aufsätzen „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (1985), „The Domain of the Political and Overlapping Consensus" (1989), „The Idea of Public Reason Revisited" (1997) sowie in *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a) zu den Schwierigkeiten seines ersten Hauptwerks, die spezifisch im Kontext des Stabilitätsproblems verortet sind.[357] Ich diskutiere diese Äußerungen hier nicht chronologisch, sondern verfolge das Ziel, sie in einer systematisierenden Weise zusammenzuführen.

[357] Andere Veränderungen, die Rawls gegenüber der in *Theory* vorgestellten Konzeption vornehmen würde und die nicht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Stabilitätsproblem stehen, betreffen nach seiner Auskunft vor allem „Veränderungen der Formulierung und des Inhalts der beiden Gerechtigkeitsprinzipien" sowie „Veränderungen der Strukturierung der vom Urzustand ausgehenden Argumentation für diese Prinzipien" (Rawls, 2003, S. 15). Auch wenn dies ohne weitere Konkretisierung zunächst überaus umfangreich aussehen mag und gar den Eindruck erwecken könnte, als sollte gegenüber der früheren Konzeption kein Stein auf dem anderen bleiben, so sind doch auch Rawls' späte Bekenntnisse zu seinem ersten Hauptwerk im Gedächtnis zu behalten – und zwar im Sinne einer Warnung davor, die Bedeutung dieser Änderungen überzubewerten. In der Einleitung zur revidierten Ausgabe von *Theory* schreibt er: „[If] I were writing *A Theory of Justice* over again, I would not write, as authors sometimes say, a completely different book." (Rawls, 1999b, S. xi). In dieselbe Kerbe zielt auch eine mündliche Aussage von Rawls aus dem Jahre 1994, die Thomas E. Hill überliefert und die seine lapidare Antwort auf die Frage darstellt, welcher bleibende Wert dem Buch weiterhin zukomme: „The book is still on the shelf." (Hill, 2014, S. 214). Andernorts ergänzt Hill diese Anekdote um eine weitere: Rawls habe bei der gleichen Gelegenheit

Ein Rückblick auf A Theory of Justice

Es bietet sich an, mit einigen allgemeinen Bemerkungen darüber zu beginnen, wie Rawls in späteren Jahren die bleibenden Stärken und neu erkannten Schwächen von *A Theory of Justice* eingeschätzt hat. Zunächst ist festzuhalten, dass er seine Neuausrichtung explizit nicht als eine „Reaktion auf die Kritik der Kommunitaristen und anderer" verstanden wissen möchte (Rawls, 1998, S. 14, Fn. 6). Damit ist eine große Debatte aufgerufen, die – kantische und hegelsche Motive aktualisierend – vor allem in den 1980er Jahren stattgefunden hat und die ich hier weder rekapitulieren noch wiederzubeleben versuchen möchte (vgl. Mulhall und Swift, 1996; Forst, 1994).

Zum Hintergrund von Rawls' knapper Bemerkung daher nur soviel: Von den zahlreichen Kritikern, die unter dem (eher irreführenden als hilfreichen[358]) Etikett des „Kommunitarismus" verschiedene Einwände gegen eine vermeintlich individualistische Stoßrichtung von *A Theory of Justice* vorgebracht haben, greift Rawls stellvertretend nur einen einzigen heraus, um ein nach seinem Dafürhalten verbreitetes Missverständnis seines Ansatzes zu korrigieren. Dies ist die „wichtige Arbeit" von Michael Sandel (1982), nach dessen Lesart die Beschreibung der Parteien im Urzustand „eine besondere metaphysische Konzeption der Personen" voraussetze – etwa jene, dass das Wesen von Personen dort als „unabhängig von und vorgängig gegenüber ihren kontingenten Eigenschaften einschließlich ihrer letzten Ziele und Bindungen" vorgestellt werde (Rawls, 1998, S. 95). Rawls verwendet nicht viel Platz darauf, um zu begründen, weshalb es sich bei dieser Interpretation in seinen Augen um eine „Täuschung" handelt, die „daher rührt, dass der Urzustand nicht als ein Darstellungsmittel gesehen wird" (Rawls, 1998, S. 95; vgl. S. 27, 1994, S. 276f., Fn. 22).[359] Ich möchte diese andernorts zu Genüge verhandelten Fragen hier nicht diskutieren. Für die Zwecke dieser Arbeit reicht es herauszustellen, dass Rawls selbst jedenfalls ausdrücklich der Überzeugung war, die Verände-

die Auffassung vertreten, der Inhalt seines ersten Buches könne gemeinsam mit anderen umfassenden Lehren durchaus Teil eines übergreifenden Konsenses werden, denn, so Rawls wörtlich: „Why not?" (Hill, 2000, S. 259).

[358] Die Theoretikerinnen und Theoretiker, die gemeinhin unter diesem Etikett versammelt werden, sind meines Erachtens in ihren Absichten und Methoden schlicht zu divers, als dass diese Bezeichnung besonders hilfreich wäre. Sie verschleiert daher letztlich mehr, als sie erhellt.

[359] Er verweist stattdessen auf die Darstellung von Will Kymlicka im vierten Kapitel seines Buches *Liberalism, Community, and Culture* (1989b) und erklärt dessen Erwiderung auf die kommunitaristische Kritik am Liberalismus für „im ganzen befriedigend, auch wenn kleine Veränderungen nötig sein mögen […]." (Rawls, 1998, S. 95, Fn. 29). Etwas ausführlicher, und manch spätere Kritik vorwegnehmend, äußerte er sich jedoch bereits im Jahr 1972 in der „Reply to Lyons and Teitelman". Dort heißt es: „I should question Teitelman's description of the contractarian view as individualistic. The theory does not hold that human beings are self-sufficient; nor that social life is a means to individual ends. Persons' more particular desires and preferences are not thought to be given, but as Teitelman notes, to be shaped by social institutions and culture." (Rawls, 1972, S. 557). Ich hoffe, dass meine eigenen Ausführungen in dieser Arbeit wenigstens einen kleinen Teil dazu beitragen mögen, dieses in der Tat schiefe Bild des rawlsschen Denkens zu korrigieren.

rungen an seiner Theorie seien gerade nicht der kommunitaristischen Kritik geschuldet (vgl. Rawls, 1991a, S. 41).[360]

Was aber hat Rawls dann nach seinem eigenen Bekunden dazu veranlasst, die in *Theory* vorgestellte Konzeption in mehreren Hinsichten zu korrigieren und zu modifizieren? Und wie dachte er in späteren Jahren selbst über das, was ihm in diesem Buch misslungen und gelungen war? Bevor ich diese Fragen spezifisch im Kontext des Stabilitätsproblems in den Blick nehme, lohnt es sich, einen Grundtypus der rawlsschen Selbstkritik hervorzuheben, der der Aufmerksamkeit seiner Leserinnen und Leser leicht entgehen kann. Eine große Schwäche des ersten Buches sieht Rawls darin, dass die Exposition selbst – also die Form der Darstellung, mehr denn der Inhalt des Gesagten – durch „unklare und mehrdeutige Passagen […] Missverständnisse nahelegen" würde (Rawls, 1994, S. 256). Sehr häufig ist es also nicht so sehr die eigentliche Argumentation, sondern vielmehr die Art und Weise ihrer Präsentation, die Rawls für unzureichend und nachgerade fehlerhaft erklärt. Dies betrifft nicht bloß die in *Theory* gegebenen Darstellungen des Guten (vgl. Rawls, 1994, S. 292, Fn. 34, 1998, S. 269f., Fn. 3), sondern auch etwa die vom Urzustand ausgehende Argumentation für die beiden Gerechtigkeitsprinzipien (vgl. Rawls, 1999a, S. 418, 2003, S. 15) sowie die Diskussion der Grundfreiheiten und ihres Vorrangs. In diesem Zusammenhang erklärt er sogar, einer der „wichtigsten Irrtümer" der in *Theory* vorgelegten Erörterung bestehe darin, dass die Gründe für diesen Vorrang „nicht klar und deutlich aufgezählt" worden seien (Rawls, 1998, S. 498). Es scheint mir durchaus bemerkenswert, dass Rawls – zumindest bei näherem Hinsehen – also oftmals weniger den substantiellen Gehalt seiner Ideen infrage zu stellen scheint als vielmehr den Erfolg seiner Versuche, diese in einer möglichst klaren und unmissverständlichen Form darzustellen. Natürlich gibt es von diesem Grundtypus der rawlsschen Selbstkritik jedoch gewichtige Ausnahmen, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde.

Die genannte Beobachtung deckt sich allerdings auch damit, dass Rawls von vielen der in *Theory* vorgetragenen Ideen zeitlebens überzeugt blieb und sich mitnichten dazu gezwungen sah, diese aufgrund äußerlicher Mängel in der Darstellung rundum zu verwerfen. Im Vorwort zu seinem erst 2001 veröffentlichten Buch *Justice as Fairness: A Restatement* bekennt er sich beispielsweise dazu, „nach wie vor große Stücke" auf die Hauptideen der „in jenem Buch […] vorgelegten Gerechtigkeitskonzeption" zu halten

[360] So äußert er sich auch in dem von der Sekundärliteratur nur wenig beachteten Interview, das er 1991 dem *Harvard Philosophy Review* gab: „I don't see these articles [written since 1980; M. R.] mainly as replies to other people's objections, although I do make replies to important objections here and there, and in footnotes. […] But the main aim is to develop this other part of the view and then bring it together with the view of *A Theory of Justice.* As I see it, *the development is from within* – that is, I came to see there was something wrong, therefore I had to correct it." (Rawls, 1991a, S. 41; Herv. M. R.).

(Rawls, 2003, S. 13); und auch in einem 1987 für die französische Übersetzung von *Theory* verfassten Vorwort betont er, trotz der „vielen kritischen Diskussionen dieses Werks […] weiterhin seine wesentlichen Inhalte zu akzeptieren und dessen zentrale Lehren zu verteidigen“ (Rawls, 1999a, S. 415; fast wortgleich in 1999b, S. xi).[361] Es spricht also vorderhand wenig dafür, in der Umorientierung des späteren Rawls eine allumfassende Kehrtwende seines Denkens zu sehen – eine Lesart, die freilich schon aufgrund der zahlreichen, oftmals affirmativen Rückverweise auf das erste Buch kaum einen Halt im Wortlaut von *Political Liberalism* findet.

Neben den Unterschieden, die es selbstverständlich in ganz erheblichem Ausmaß gibt und auf die ich gleich noch eingehen werde, hat Rawls deshalb zu verschiedenen Gelegenheiten auch mit Nachdruck die Gemeinsamkeiten betont, die sein erstes und sein zweites Hauptwerk miteinander verbinden. In beiden Arbeiten, so führt er zum Beispiel in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* aus, werde gleichermaßen „versucht, die vernünftigeren Gerechtigkeitskonzeptionen für eine demokratische Ordnung zu skizzieren und eine als die vernünftigste vorzuschlagen“ (Rawls, 1998, S. 64; vgl. 2002, S. 162f.). Die beiden Bücher teilen also in jedem Fall das demokratietheoretische „Problem“ des politischen Liberalismus, wie ich es zu Beginn dieses Untersuchungsteils herausgearbeitet habe (Rawls, 1998, S. 14; vgl. S. 37; oben Abschnitt III.1.4). Damit ist ihnen auch die eng verwandte und „weitergehende[]“ Frage gemeinsam, wie eine „einigermaßen gerechte und wohlgeordnete demokratische Gesellschaft möglich ist“ (Rawls, 1998, S. 265, S. 61f.). Dass das erste Buch eine vielleicht unbefriedigende, jedenfalls nicht im richtigen Sinne ‚politische‘ Antwort auf diese Frage bzw. auf dieses Problem gibt, ändert also nichts daran, dass zumindest in dieser Hinsicht – aber nicht in jeder – das Anliegen des früheren und des späteren Rawls das gleiche geblieben ist.

Dies scheint mir besonders für diejenigen Deutungen eine wichtige Einsicht zu sein, die einen allzu starken Keil zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* treiben wollen. Und mehr noch: Unbeschadet der Veränderungen, die Rawls zwischen seinen beiden Hauptwerken vorgenommen hat und auf die ich sofort in aller Kürze zu sprechen kommen werde, gilt es ganz allgemein in Erinnerung zu behalten, dass auch für die Zwecke des zweiten Buchs, zumindest insoweit das Stabilitätsproblem nicht berührt ist, „Struktur und Inhalt von *A Theory of Justice* im wesentlichen erhalten bleiben“ und die darin enthaltene Gerechtigkeitskonzeption „nur geringfügig verändert werden“ muss (Rawls, 1998, S. 12, S. 40, Fn. 8). Gewiss sind die Änderungen in Ziel und Inhalt

[361] Vgl. oben Fn. 357 für die von Hill (2000, 2014) überlieferten mündlichen Äußerungen von Rawls in dieselbe Richtung. Deutlich vorsichtiger drückt er sich in dem bereits zitierten Interview mit dem *Harvard Philosophy Review* aus: „My own view […] is to grant that *A Theory of Justice* has some merit. I don’t know how much, and that is not for me to say.“ (Rawls, 1991a, S. 42). Der letzte Halbsatz dieses Zitats ist durchaus als philosophische Festlegung zu verstehen.

von *Political Liberalism* interessanter als die mannigfaltigen Kontinuitäten, die dieses Werk gegenüber seinem Vorgänger aufweist; aber es spricht doch einiges dafür, hierbei nicht die Proportionen aus den Augen zu verlieren (vgl. Hill, 2014, S. 210–213). Die beiden Bücher sind gewiss nicht radikal verschieden.

Der Unterschied zwischen A Theory of Justice und Political Liberalism

Worin besteht nun aber der wesentliche Unterschied zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism*, und durch welche Einsicht wurde diese Veränderung nach Rawls' eigenem Bekunden verursacht? Zunächst sei darauf hingewiesen, dass Rawls sich über die Natur dieses Unterschieds im Zeitverlauf nicht immer ganz konsistent geäußert hat. Vielleicht ist dies einer bleibenden Unentschlossenheit geschuldet, wie sie wohl jedem um Fixierung bemühten Rückblick auf den eigenen Denkweg zu eigen sein muss. Die Unklarheit, um die es geht, betrifft den Status der in *Theory* vertretenen Auffassung selbst sowie die Frage, in welchem Ausmaß es sich bei ihr um eine ‚umfassende Lehre' handelt, die wegen des Faktums des vernünftigen Pluralismus nicht auf die Zustimmung aller Bürger einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft hoffen kann – und die somit, wie erwähnt, auf Dauer nur durch den „repressiven Gebrauch der Staatsgewalt" durchgesetzt werden könnte (Rawls, 1998, S. 107).

Gewiss kann es keinen ernsthaften Zweifel daran geben, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zumindest in *Political Liberalism* ihrer Intention nach eine ‚politische' im rawlsschen Sinne sein soll – also eine solche, die auf die Grundstruktur einer Gesellschaft gerichtet ist; deren Darlegung insgesamt ‚freistehend', das heißt unabhängig von umfassenden Lehren entwickelt wird; und die in den Begriffen grundlegender Ideen aus der öffentlichen Kultur formuliert ist (vgl. Rawls, 1998, S. 76–79).[362] Dies alles wurde hier bereits in einiger Ausführlichkeit diskutiert. Allerdings ist Rawls' eigenen Äußerungen überraschenderweise nicht ohne Weiteres zu entnehmen, inwiefern er in Bezug auf *A Theory of Justice* auch den Umkehrschluss für uneingeschränkt zutreffend hält und die in diesem Buch vertretene Gerechtigkeitskonzeption somit ganz und gar eindeutig als eine „umfassende oder teilweise umfassende Lehre[]" betrachtet (Rawls, 1998, S. 12). Gibt es auch eine Lesart von *Theory*, die die in jenem Buch dargelegte Auffassung gerade *nicht* als eine umfassende Lehre wahrnehmen muss?

[362] Ich sage „ihrer Intention nach", weil einige Interpreten von *Political Liberalism* der Auffassung sind, dass Rawls dieses Ziel auch in seinem zweiten Buch verfehlt habe und die darin vertretene Konzeption weiterhin auf umfassenderen Annahmen beruht, als er sich dies gern eingestehen möchte (vgl. Habermas, 1997, S. 194; Wenar, 1995). Das mag wohl sein: Jede sprachlich gegliederte Äußerung ist in ein Netz von Präsuppositionen und Idealisierungen verwickelt; aber je allgemeiner diese sind, umso weniger muss dies für Rawls nach meinem Dafürhalten ein Problem darstellen. Dass etwa der Satz vom Widerspruch auch für eine politische Konzeption gilt, macht aus dieser gewiss noch keine umfassende Lehre.

Wie es scheint, möchte Rawls diese Option jedenfalls nicht kategorisch ausschließen. So spricht er an verschiedenen Stellen seines Werks nur von einer „Mehrdeutigkeit" in dieser Hinsicht (Rawls, 1998, S. 13, S. 270, Fn. 3, 2003, S. 15) und erklärt, die Leserinnen und Leser des Buches *könnten* „vernünftigerweise zu dem Schluss gelangen, dass *Gerechtigkeit als Fairness* als Teil einer […] umfassenden Lehre vorgestellt wird" (Rawls, 1994, S. 354; vgl. 2003, S. 16).[363] Dies ist aber offensichtlich etwas anderes als die Behauptung, die Lektüre des Werkes lasse mit Notwendigkeit nur diese und keine andere Schlussfolgerung zu. Besonders zurückhaltend äußert er sich diesbezüglich in seinem Aufsatz „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" von 1985 – und damit in der Arbeit, die zugleich die ‚politische Wende' seines Denkens einleiten sollte:

> Kurz gesagt, es geht darum, dass in einem demokratischen Verfassungsstaat das öffentliche Verständnis von Gerechtigkeit so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte. […] Ich möchte die Frage offenlassen, ob der Text von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* andere Lesarten als diejenige stützt, die ich hier umreiße. (Rawls, 1994, S. 255f.)

Hier scheint Rawls fast so weit zu gehen, eine nicht-politische oder ‚umfassende' Deutung der in *Theory* enthaltenen Gerechtigkeitskonzeption für ein Missverständnis auf Seiten seiner *Leser* zu halten. Die ganze Rhetorik des zitierten Aufsatzes weist tendenziell in die Richtung, als handle es sich schon bei der in diesem ersten Buch vorgestellten Auffassung um eine genuin politische Konzeption – und als habe Rawls es dort lediglich „versäumt, [dies] zu sagen oder zumindest hinreichend zu betonen" (Rawls, 1994, S. 257). Dies ist aber ein ganz anderer Tonfall als der, den Rawls an mehreren anderen Stellen anschlägt und an denen er den umfassenden Charakter der in *Theory* vertretenen Gerechtigkeitskonzeption offenbar für eine ausgemachte Sache hält. Diese Auffassung vertritt er etwa explizit in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism*, wo es ihm „klar zu sein" scheint, dass im Text von *Theory* sowohl der Utilitarismus als auch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* „als umfassende oder teilweise umfassende Lehren betrachtet werden" (Rawls, 1998, S. 12). Eine ähnliche Formulierung findet sich auch im vorletzten Absatz von „The Idea of Public Reason Revisited", wo Rawls ganz unumwunden schreibt, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in *Theory* „als eine umfassende liberale Lehre vorgestellt" worden sei (Rawls, 2002, S. 217; vgl.

[363] Hier ließe sich freilich einwenden, dass die Rede von einer ‚Mehrdeutigkeit' der in *A Theory of Justice* vertretenen Lehre nur einen vorübergehenden Entwicklungsschritt in Rawls' Denkweg verkörpern könnte. Gegen diese Interpretation spricht allerdings, dass er diesen Ausdruck noch in *Justice as Fairness: A Restatement* benutzt, um die in seinem ersten Buch enthaltene Auffassung zu kennzeichnen; und auch dort noch spricht er nur von einer Möglichkeit unter mehreren, wenn es heißt, der Leser könne „durchaus auf den Gedanken kommen", die Gerechtigkeitskonzeption von *Theory* als Teil einer umfassenden Lehre zu verstehen (Rawls, 2003, S. 16). Als zwangsläufig betrachtet Rawls diese Schlussfolgerung jedoch auch in seinem allerletzten Buch nicht.

1999a, S. 617). Mir scheint, dass diese ins Gewand von Tatsachenbehauptungen gehüllten Feststellungen nicht so recht zu der Deutungsoffenheit passen wollen, auf die Rawls – wie oben angeführt – an anderen Stellen insistiert hat. Diese Spannung gilt es wohl auszuhalten.

Wie dem auch sei, um nun aber die von Rawls vollzogene Abgrenzung zwischen *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* möglichst präzise und unverstellt in den Blick zu bekommen, ist es wichtig, zwei verschiedene Aspekte dieser Abgrenzung sorgfältig auseinander zu halten. Zum einen weist Rawls nämlich darauf hin, dass in dem ersten Buch „kein Unterschied zwischen Moralphilosophie und politischer Philosophie" gemacht worden sei und auch die „Unterscheidung zwischen einer umfassenden Lehre und einer politischen Konzeption" hier nicht etwa zugunsten der einen oder der anderen Option ausfalle, sondern schlichtweg nicht getroffen werde und somit keine Rolle spiele (Rawls, 1998, S. 11, S. 270, Fn. 3). In *Theory*, so betont Rawls mehrfach, werde diese Frage schlechterdings „nirgends […] erörtert" (Rawls, 2003, S. 16; vgl. 1994, S. 354). Eine korrekte Charakterisierung der dort entwickelten Gerechtigkeitskonzeption ist somit in der Tat darauf angewiesen, das nur implizit Gebliebene erst im Nachhinein explizit zu machen.

Zum anderen aber, und hier ist nun der Kern der Sache aufgerufen, trifft Rawls zufolge auf die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft in *Theory* genau das zu, was über die in dem Buch insgesamt entfaltete Lehre gerade nicht mit letzter Gewissheit ausgesagt werden kann: Gerade sie sind es nämlich, die kraft Voraussetzung alle „dieselbe umfassende Lehre vertreten" – und zwar eine solche, die „Aspekte des Kantischen umfassenden Liberalismus aufweist, zu dem die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness gehören könnten" (Rawls, 1998, S. 39).[364] Es ist also zu betonen, dass es spezifisch die in diesem Buch entwickelte Vorstellung einer wohlgeordneten Gesellschaft ist, für die gilt, dass alle ihre Mitglieder „dieselbe Gerechtigkeitskonzeption und auch, so scheint es, dieselbe umfassende Lehre akzeptieren" (Rawls, 1994, S. 354; vgl. 1991a, S. 40). Dieser Befund ist jedoch, so scheint Rawls jedenfalls nahelegen zu wollen, analytisch verschieden von der nicht so eindeutig feststellbaren Sachlage, ob auch *Theory* im Ganzen nicht anders denn als eine umfassende Lehre interpretiert werden kann.

Ich werde gleich in wenigen Strichen der Frage nachgehen, aufgrund welcher Kennzeichen genau diese Einigkeit der Bürgerinnen und Bürger in *Theory* tatsächlich eine Einigkeit über ihre umfassenden Lehren darstellt und wodurch ersichtlich wird, dass ihre Bejahung der Gerechtigkeitsprinzipien auch die Bejahung einer ganz spezifi-

[364] Man beachte auch hier wieder, wie Rawls durch die Verwendung des Konjunktivs (im Englischen: „might belong", Rawls, 2005, S. xlii) eine eindeutige Festlegung zu vermeiden sucht.

schen Lehre voraussetzt und mithin den Bereich des Politischen in unzulässiger Weise überschreitet. Entscheidender als diese Details ist aber Rawls' Einsicht, dass die schlichte Tatsache einer solchen Übereinkunft – worin sie auch konkret bestehen mag – unter den freien Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft schlechthin „unrealistisch" ist und somit eine Voraussetzung darstellt, die jedenfalls ohne Preisgabe ihrer Wohlgeordnetheit „nicht erfüllt sein kann" (Rawls, 1998, S. 13, S. 39).[365]

Der Fehler von A Theory of Justice

Von hier aus wird nun allmählich erkennbar, was Rawls als den (im Singular) zentralen „Fehler von *A Theory of Justice*" betrachtet, um den es, wie er in *Political Liberalism* schreibt, „in diesen Vorlesungen geht" (Rawls, 1998, S. 88). Wie sich bereits gezeigt hat, versucht er in beiden Werken die von ihm so genannte „grundlegende Frage der politischen Gerechtigkeit" zu beantworten (Rawls, 1998, S. 88) – eine Frage, die hier bereits wiedergegeben wurde, und die er wie folgt formuliert:

> Welche ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption, um faire Kooperationsbedingungen für Bürger zu formulieren, die als freie und gleiche und lebenslang uneingeschränkt kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden? (Rawls, 1998, S. 86; vgl. S. 67, S. 119)

Es ist genau diese – als „wirklich grundlegend" bezeichnete – Frage, in deren Antwort laut Rawls der konkrete Fehler liegt, um dessentwillen die in *Theory* vorgestellte Auffassung korrigiert werden musste (Rawls, 1998, S. 89). Präziser gesagt: Der Fehler liegt für Rawls nach meiner Lesart in der mit jener Konzeption verbundenen Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft, die in *Theory* implizit als pluralistisch und monistisch[366] *zugleich* beschrieben wird: als pluralistisch, weil eine Vielzahl von umfassenden Lehren „das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen" darstellt (Rawls, 1998, S. 22; vgl. S. 106f.); und als monistisch, weil ihre Mitglieder den eigenen Gerechtigkeitssinn aus Gründen bejahen, die zumindest teilweise in einer und derselben, das heißt in einer allgemein geteilten umfas-

[365] Die Voraussetzung einer solchen Einigkeit über die von den Bürgerinnen und Bürgern bejahten umfassenden Lehre ist deshalb unrealistisch, weil das Wirken der Grundstruktur einer solchen wohlgeordneten Gesellschaft – im Verbund mit den Bürden des Urteilens – notwendig zu einem vernünftigen Pluralismus führt, wie ich in Teilabschnitt III.2.1.2 herausgearbeitet habe. Der springende Punkt ist jedoch nicht der vernünftige Pluralismus als solcher, sondern – wie sich gleich zeigen wird – die Tatsache seiner Unvereinbarkeit mit der vorausgesetzten Einigkeit aller Bürger über eine geteilte umfassende Lehre. Man versteht das „ernste Problem" (Rawls, 1998, S. 12) von *Theory* deshalb meines Erachtens falsch, wenn man es einseitig im Faktum des vernünftigen Pluralismus verortet. Das Problem besteht vielmehr darin, dass sich die dort entwickelte Konzeption *gleichzeitig* auf einen Pluralismus und auf einen Monismus des Vernünftigen festlegt; diese Annahmen sind aber inkommensurabel und können daher nicht beide zugleich gültig sein.

[366] Den Ausdruck ‚monistisch' oder ‚Monismus' verwendet Rawls an keiner Stelle; vielleicht, um die metaphysischen Konnotationen zu vermeiden, die häufig mit seiner Verwendung einhergehen. Ich gebrauche diesen Ausdruck hier ohne weiteren Ballast als Gegenbegriff zum Pluralismus und zur Kennzeichnung des Gedankens, dass in einer bestimmten Gesellschaft nur eine einzige umfassende Lehre existiert, die von allen geteilt wird.

senden Lehre fundiert sind (vgl. Rawls, 1998, S. 38f.).[367] Insofern treffen also auf die in *Theory* skizzierte wohlgeordnete Gesellschaft zwei Dinge zu, die nicht beide zugleich wahr sein können.

Die vorletzte Bemerkung verlangt jedoch nach einer Klarstellung. Worin besteht genau die umfassende Lehre, über die Rawls zufolge in *Theory* eine Einigkeit aller Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft vorausgesetzt wird? Ist es, um nur ein Beispiel zu nennen, schon Ausdruck oder Folge einer umfassenden Lehre, wenn sie sich um ihre eigene Selbstachtung besorgt zeigen? Ich möchte dieses schwierige Problem hier nur insoweit in den Blick nehmen, als es für meine Zwecke erforderlich ist, und das heißt im Hinblick darauf, wie es das Projekt von *Political Liberalism* weiter zu erhellen imstande ist. Dazu wende ich mich kurz der Stabilitätsdiskussion im engeren Sinne zu, wie Rawls sie im dritten Teil von *Theory* recht ausführlich, aber – wie gesehen – auch einigermaßen dunkel behandelt hat. Dort hatte Rawls, wie er es in seinem Aufsatz „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" berichtet, „hauptsächlich drei Ziele" verfolgt: und zwar, erstens, eine „Darstellung des Guten als des [Rationalen] […] zu geben, welche die Grundlage dafür liefern soll, Grundgüter zu identifizieren"; zweitens, eine „Darstellung der Stabilität von Gerechtigkeitskonzeptionen […] und insbesondere von *Gerechtigkeit als Fairness*"; sowie drittens – und damit eng zusammenhängend – eine „Darstellung des Guten einer wohlgeordneten Gesellschaft" (Rawls, 1994, S. 291f., Fn. 34; Übers. angepasst; vgl. oben Kapitel II.3).

Zu jedem dieser drei Vorhaben benennt Rawls gleichenorts je einen zugehörigen Fehler, der ihm dabei – sei es in der Darstellung oder inhaltlich – unterlaufen sei. Ich beschränke mich hier auf das zweite Anliegen, demzufolge gezeigt werden sollte, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* „stabiler ist als andere traditionelle Konzeptionen, […] und dass sie stabil genug ist (Rawls, 1994, S. 292, Fn. 34).[368] (Man be-

[367] So formuliert, könnte das Problem natürlich zunächst undramatisch erscheinen: denn warum sollten es gerade die ‚umfassenden' Gründe sein, derentwegen sich die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft dazu entscheiden, den eigenen Gerechtigkeitssinn als regulativ für ihre rationalen Lebenspläne zu behandeln? Diese Frage verlangt nach einer ausführlicheren Antwort, als ich sie hier geben kann. Ich bemerke nur, dass offenbar nicht alle der von Rawls in *Theory* angeführten Gründe für die Entwicklung und dauerhafte Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes derart sind, dass sie nur im Lichte einer umfassenden Lehre bejaht werden könnten. Dies geht ja schon daraus hervor, dass er einige von ihnen auch in *Political Liberalism* wieder bei der Diskussion der Grundfreiheiten und ihres Vorrangs geltend macht (vgl. Rawls, 1998, S. 435, 1975, S. 541). Im Folgenden beschränke ich mich auf die offensichtlichsten Fälle und lasse die Frage größtenteils beiseite, weshalb Rawls den ‚umfassenden' Gründen ein derartiges Gewicht zuschreibt, dass ihr Scheitern offenbar zu einem weitgehenden Neuanlauf zwingt.

[368] Natürlich ist auch das dritte der von Rawls genannten Ziele in Teil III von *Theory* – die Darstellung des Guts einer wohlgeordneten Gesellschaft – aufs engste mit der Stabilitätsfrage verknüpft. Allerdings beschränkt sich Rawls' Selbstkritik hier überraschenderweise auf die Feststellung, den Gedanken einer wohlgeordneten Gesellschaft als einer sozialen Einheit sozialer Einheiten „nicht ausführlich genug erörtert" zu haben (Rawls, 1994, S. 292, Fn. 34). Sollte dies wirklich die einzige – oder die folgenschwerste – Kritik sein, die Rawls im neunten Kapitel von *Theory* bei seiner Diskussion einer Kongruenz des Rechten mit dem Guten auszumachen bereit war? Sicherlich nicht, denn seine Formulierung in der zitierten Fußnote legt es schon von der Wortwahl her nahe, dass er in seinen dortigen Ausführungen noch weitere Fehler gesehen haben muss. Es bleibt freilich zu bedauern, dass

achte, wie Rawls sich hier nun explizit dazu bekennt, sowohl an der relativen als auch an der absoluten Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption interessiert zu sein.) Seinen Fehler in der Stabilitätsdiskussion des dritten Teils von *A Theory of Justice* beschreibt Rawls an dieser Stelle wie folgt:

> [Die] Darstellung der Stabilität von *Gerechtigkeit als Fairness* [wurde im dritten Teil von *Theory*] nicht, wie es hätte sein sollen, auf den wichtigen Fall des übergreifenden Konsenses ausgedehnt, der hier im Text betont wird. Statt dessen war die Darstellung auf den einfachsten Fall [sc. eines übergreifenden Konsenses; M. R.] beschränkt, in dem der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption als einer Konzeption zugestimmt wird, die als solche hinreicht, Werte auszudrücken, die normalerweise im politischen Zusammenhang eines Verfassungsstaates alles überwiegen, was ihnen an Werten entgegengestellt werden könnte (vgl. die dritte Auffassung innerhalb des übergreifenden Konsenses, die hier im Text angedeutet wird). Im Hinblick auf die Erörterung in den Abschnitten 32–35 […] über die Freiheit des Gewissen ist die Ausdehnung auf den Fall des übergreifenden Konsenses wesentlich. (Rawls, 1994, S. 292, Fn. 34)

Zunächst das Offensichtliche: Es ist nicht ohne Weiteres klar, worauf Rawls mit dieser überaus schwierigen und einigermaßen elliptisch formulierten Textstelle genau hinaus will. Auch die Übersetzung selbst wirkt etwas holprig und ist zudem missverständlich formuliert, indem sie etwa nahelegt, der übergreifende Konsens selbst sei ein möglicher ‚Fall' unter mehreren – dies verschleiert das Gemeinte eher, als es zu erhellen. Auf Grundlage des bisher Gesagten kann die Überlegung, die Rawls hier anstellt, schlicht noch nicht aus sich selbst heraus verständlich sein.

Zur positiven Sinngebung daher an dieser Stelle nur soviel: Im vorletzten Absatz des hier zitierten Aufsatzes – und ähnlich wieder in der vierten Vorlesung von *Political Liberalism* (vgl. Rawls, 1998, S. 232f.) – unterscheidet Rawls zwischen drei Auffassungen, die in einem „Modellfall" für einen übergreifenden Konsens eingeschlossen sein mögen: eine, deren „religiöse[] Überzeugungen und […] Glaubensverständnis zu einem Grundsatz der Toleranz führen"; eine weitere, die die Gerechtigkeitskonzeption als „Konsequenz einer umfassenden liberalen Moralkonzeption wie der von Kant oder Mill" bejaht; und schließlich eine, die *Gerechtigkeit als Fairness* „nicht als Folge einer umfassenderen Lehre unterstützt, sondern sie für in sich hinreichend hält, Werte auszudrücken, die […] normalerweise alle Werte überwiegen, die ihnen entgegengesetzt werden mögen" (Rawls, 1998, S. 232, 1994, S. 291). Eine solche „pluralistische" Auffassung ist es, auf die sich die „Darstellung der Stabilität" in *A Theory of Justice* laut Rawls beschränkt haben soll (Rawls, 1998, S. 233, 1994, S. 292, Fn. 34).

Es handelt sich bei dieser Auffassung, wie er in *Political Liberalism* ergänzt, um eine Lehre, die „nur teilweise umfassend" ist und die – man höre und staune – „keine

Rawls diese nirgendwo ausdrücklich erwähnt, wenn man von einer kurzen Bemerkung zum Problem der Autonomie in *Political Liberalism* absieht (vgl. Rawls, 1998, S. 40, Fn. 8).

systematische Einheit“ bildet, da sie zugleich „eine große Familie nicht-politischer Werte“ einschließt (Rawls, 1998, S. 233). Es ist leicht zu übersehen, dass Rawls mit diesen dürren Worten tatsächlich eine Beschreibung der in *Theory* präsentierten Gerechtigkeitsvorstellung zu geben beansprucht. Dass es sich aber so verhält, ist meines Erachtens vom Wortlaut des eben ausführlich wiedergegebenen Zitats her nicht von der Hand zu weisen.

Was lässt sich diesen Erwägungen nun aber für die Frage entnehmen, welche (teilweise) umfassende Lehre Rawls im Rückblick auf *Theory* bei allen Mitgliedern der wohlgeordneten Gesellschaft gleichermaßen – und fatalerweise – vorausgesetzt sah? Zunächst wohl dies, dass er sich mit einer solchen Annahme „auf den einfachsten Fall“ beschränkt habe (Rawls, 1998, S. 292, Fn. 34). Es ist nicht klar, warum Rawls zu diesem Urteil gelangt: denn hatte er nicht in der Einleitung von *Political Liberalism* davon gesprochen, dass vielmehr der Fall eines Bürgers, der eine liberale umfassende Lehre wie etwa die von Kant oder Mill (oder Rawls?) bejaht, für die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption „unproblematisch“ sei (Rawls, 1998, S. 35; im Orig.: „an easy case“, Rawls, 2005, S. xxxix)? Ich bin mir nicht sicher, was aus dieser scheinbaren Unentschlossenheit zu machen ist – zumal Rawls ja den Mitgliedern der wohlgeordneten Gesellschaft von *Theory* an anderer Stelle ausdrücklich attestiert, jeweils „dieselbe umfassende Lehre [zu] vertreten, die Aspekte des *Kantischen* umfassenden Liberalismus aufweist“ (Rawls, 1998, S. 39; Herv. M. R.). Ich resümiere, dass seine Beschreibungen der (teilweise) umfassenden Lehre, wie er sie im Rückblick auf *Theory* den Mitgliedern der wohlgeordneten Gesellschaft zuschreibt, zutiefst uneinheitlich sind und zwischen einem Übermaß an Kantianismus einerseits und Intuitionismus oder Pluralismus andererseits – in dem Sinne, wie er diese Ausdrücke in dem ersten Buch gebraucht (vgl. Rawls, 1975, S. 53) – zu oszillieren scheinen.

Moralische und politische Autonomie

Um hier mehr Klarheit zu gewinnen, wäre es erforderlich, im Detail an den Text von *A Theory of Justice* zurückzugehen und insbesondere mit Blick auf den dritten Teil des Buches kleinteilig zu rekonstruieren, welche der dort entwickelten Überlegungen (wie sie den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft zugeschrieben werden) als Ausdruck einer „umfassenden liberalen moralischen Lehre wie der von Kant oder Mill“ verstanden werden müssen – oder welche demgegenüber eine „pluralistische Auffassung“ repräsentieren, in der sich, wie Rawls es ausdrückt, „jede Teilgruppe […] zur Begründung ihrer Werte auf Ideen beruft, die sie eigenständig entwickelt“ (Rawls, 1998, S. 233). Eine solche Darstellung liegt in der Studie von Paul Weithman (2010) jedoch

bereits vor, und ich wüsste nicht, was ich ihr an Substantiellem hinzufügen sollte.[369] Daher möchte ich, bevor ich zum Abschluss dieses Exkurses komme, noch kurz auf eine weitere, von Rawls selbst angeführte Problemlage von *A Theory of Justice* hinweisen, die speziell den kantischen Einschlag der dort entwickelten Auffassung stärker betont und in der er jedenfalls einen zentralen Grund für die später erfolgten Revisionen zu sehen scheint. Auch hier ist eine textnahe Interpretation erneut auf einige wenige Bemerkungen angewiesen, die Rawls über sein ganzes Werk hinweg verstreut.

Der Kontext, um den es hier geht, ist die Autonomie des Menschen – bzw. die des Bürgers – als ein Element von dessen konstitutiver Freiheit.[370] Warum Rawls an den verschiedensten Stellen seines Werkes – am ausführlichsten in den *Dewey Lectures* von 1980 – die Frage der menschlichen Selbstbestimmung thematisiert und sich ersichtlich darum bemüht, seine Gerechtigkeitskonzeption in allen ihren Stadien mit diesem schillernden und historisch überaus voraussetzungsreichen[371] Begriff zu vereinbaren, ist zunächst eine offene Frage. Ein Hauptgrund liegt sicherlich darin, dass das „erste Ziel" der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* ja von Anfang an darin besteht, „der Freiheit und Gleichheit der Bürger als Personen gerecht zu werden" – und somit, wie schon beschrieben, einen „toten Punkt in unserer jüngsten politischen Geschichte" zu überwinden (Rawls, 1998, S. 407, S. 416; vgl. 1994, S. 83, S. 158).

Es verwundert allerdings ein wenig, dass Rawls in seiner Diskussion der drei Hinsichten, in denen sich Personen gemäß seiner Konzeption als ‚frei' betrachten, die Idee der Autonomie zunächst mit keinem Wort erwähnt (vgl. Rawls, 1998, S. 98–104). Erst an einer späteren Stelle von *Political Liberalism* trifft er eine folgenschwere Unter-

[369] Wenn man sich einmal auch in der Gesamtschau vor Augen hält, wie wenig eigentlich Rawls selbst zu den Auslösern für seine ‚politische Wende' ausdrücklich mitgeteilt hat, kommt man kaum umhin, für die Arbeit von Weithman (2010) einen noch größeren Respekt zu empfinden.

[370] Die folgenden Ausführungen zum Autonomiebegriff und dessen systematischer Verortung innerhalb der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption sind sehr knapp gehalten und ohne eine gewisse Vertrautheit mit Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785/1911) vielleicht nicht aus sich selbst heraus verständlich. Kant entwickelt dort die Vorstellung einer „Autonomie des Willens" als dritte Formulierung des kategorischen Imperativs und bestimmt diese als „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von der Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist" (Kant, 1785/1911, S. 440). Die Autonomie des Willens fungiert bei Kant – nach einer Lesart, die ich selbst in einer früheren Arbeit entwickelt habe – als ein *Verbindungsstück* zwischen den beiden anderen Formeln des kategorischen Imperativs in seiner jeweils subjektiven und objektiven Variante. Sie steht somit zwischen der Aufforderung, „die Menschheit […] in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel" zu gebrauchen, und der Aufforderung, stets nur nach „derjenigen Maxime" zu handeln, durch die man „zugleich wollen" kann, dass sie „ein allgemeines Gesetz werde"; und sie *vereinigt* diese Formeln in sich als eine Bedingung ihrer beider Möglichkeit (Kant, 1785/1911, S. 429, S. 421; vgl. S. 436). Der Mensch als vernünftiges Wesen existiert nach meiner Lesart für Kant nur deshalb als Zweck an sich selbst, weil sich seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung eignen. Dies aber setzt es geradezu voraus, dass er in seiner Willensbestimmung autonom – und das heißt: frei – ist oder sein kann. Für Kant ist diese Autonomie „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur" (Kant, 1785/1911, S. 436). Dies ist (in aller Kürze) der philosophiegeschichtliche Hintergrund, vor dem Rawls' eigene Darlegungen zum Autonomiebegriff zu verstehen sind. Auch hier gilt es jedoch, sich an die begrenzten Ziele dieses Exkurses zu erinnern.

[371] Einen philosophiegeschichtlichen Überblick zum Autonomiebegriff gibt Schneewind (1998).

scheidung zwischen der „rationalen“ und der „vollen“ Autonomie der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft und erklärt, dass jede dieser Formen von Selbstbestimmung durch drei verschiedene Aspekte der Freiheit von Personen erst „ermöglicht“ bzw. – im Falle der vollen Autonomie – durch die Bejahung der Gerechtigkeitsgrundsätze im öffentlichen Leben[372] „verwirklicht“ werde (Rawls, 1998, S. 148f., S. 155).[373] Während laut Rawls die „rationale“ Autonomie der Bürger im Urzustand nur „durch die Art der Beratungen der Parteien“ modellhaft nachgebildet wird, entspricht ihre „volle“ Autonomie im Kontrast dazu den „strukturellen Eigenarten des Urzustandes“ und wird somit in exakt der gleichen Weise modelliert, wie schon ihre Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn oder das Vernünftige selbst (Rawls, 1998, S. 155; vgl. S. 186, S. 422f.).

Mich interessiert hier jedoch weniger, warum Rawls eigentlich meint, den inneren Zusammenhang zwischen Vernunft und Freiheit ausgerechnet in dieser Weise auszeichnen zu müssen. Man könnte zunächst durchaus auf die Idee kommen, dass die Idee der Autonomie seiner Personenkonzeption gleichsam aufgepfropft würde, ohne dass sofort ersichtlich wäre, welche funktionale – über eine reine Beschreibung hinausgehende – Rolle diese Kennzeichnung eigentlich innerhalb des gesamten Theoriegebäudes spielen soll. Eine Anregung von Paul Weithman (2010, S. 288–290) aufgreifend, werde ich in Teilabschnitt III.4.3.3 im Vorbeigehen geltend machen, dass die politische Autonomie der Bürger zu denjenigen Werten gehört, die „nicht ohne weiteres übergangen werden können“, und die insofern einen übergreifenden Konsens erst ermöglichen – und auf diese Weise auch, wie Rawls meint, zumindest bis auf Weiteres „die These des politischen Liberalismus bestätigen“ (Rawls, 1998, S. 225, S. 261).[374]

An dieser Stelle geht es mir jedoch um etwas anderes: Weshalb musste Rawls zu der Erkenntnis gelangen, dass die in *Theory* vertretene Lehre auf einen Begriff der Au-

[372] Weithman (2010, S. 289) weist darauf hin, dass Rawls noch in den *Dewey Lectures* stattdessen vom „täglichen“ Leben gesprochen hatte (Rawls, 1994, S. 97) – eine subtile Änderung, die in der Tat darauf zurückzuführen ist, dass die frühere Formulierung für Rawls noch zu stark mit einer umfassenden, die Lebensführung als Ganze strukturierenden Lehre konnotiert war. Die spätere Formulierung schränkt, wie ich noch ergänzen würde, die Verwirklichung der politischen Autonomie durch den Einzelnen auf das Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein.

[373] Da sie für die vorliegenden Überlegungen im Grunde nicht ausschlaggebend sind, nenne ich diese drei Aspekte der Freiheit von Personen hier nur der Vollständigkeit halber, ohne ihren Fundierungszusammenhang in *Political Liberalism* jedoch weiter zu thematisieren: Die Bürger eines demokratischen Verfassungsstaates, wie er innerhalb der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* durch die Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft modelliert wird, „verstehen sich […] in dreierlei Hinsicht als frei: *erstens* verfügen sie über das moralische Vermögen, eine Konzeption des Guten auszubilden, sie zu verändern und sie in rationaler Weise zu verfolgen; *zweitens* sind sie selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche; und *drittens* sind sie in der Lage, Verantwortung für ihre Ziele zu übernehmen.“ (Rawls, 1998, S. 149; Herv. im Orig.).

[374] Spätestens hier mag man sich an die Bemerkung erinnert fühlen, mit der Rawls die zweite Einleitung von *Political Liberalism* abschließt: „Zum Teil“, wie er an dieser Stelle schreibt, „erklärt […] die Konzentration auf diese Fragen den von vielen Lesern empfundenen abstrakten und weltfernen Charakter dieser Texte.“ (Rawls, 1998, S. 64). Ich bin nicht der Auffassung, dass eine Kennzeichnung seiner Theoriebildung als „weltfern“ fair wäre; aber dass sie in einem sehr hohen Grade „abstrakt“ ist, lässt sich aus meiner Sicht überhaupt nicht bestreiten. Die Interpretation kann nicht viel mehr tun, als ihm in den luftigen Höhen dieser Abstraktion zu folgen versuchen. „Dafür“, so Rawls weiter, „entschuldige ich mich nicht.“ (Rawls, 1998, S. 64).

tonomie festgelegt sei, der über die zulässigen Grenzen des Politischen hinausgehe – und somit, um an das Ausgangsproblem zu erinnern, nicht anders als im Wege der illegitimen Zwangsgewalt stabilisiert werden könnte? Dazu nur einige Bemerkungen. Wie Rawls in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* erklärt, wird der Autonomiegedanke in *Theory* noch nicht wie später in einem exklusiv politischen Sinne verstanden, das heißt als „rechtliche Unabhängigkeit von *Bürgern* […], garantierte politische Integrität und […] gleiche Beteiligung an der Ausübung politischer Macht" (Rawls, 1998, S. 41; vgl. 1999a, S. 586, 1997a, S. 221; Herv. M. R.).[375] Vielmehr nimmt Rawls nach seinem eigenen Bekunden in dem ersten Buch einen Autonomiebegriff in Anspruch, der „als moralische Autonomie im kantischen Sinne", und somit wiederum als Ausfluss einer (teilweise) umfassenden Lehre verstanden werden kann (Rawls, 1998, S. 40, Fn. 8).

Moralische Autonomie – im Unterscheid zu ihrer nur politischen Variante – zeigt sich laut Rawls „in einer bestimmten Lebensweise und in einer Form der kritischen Reflexion über unsere grundlegendsten Ziele und Ideale" (Rawls, 1998, S. 41; vgl. S. 180). Sie ist insofern nicht etwa nur auf die politische Existenz des Bürgers, sondern auf „das ganze soziale und individuelle Leben" bezogen (Rawls, 1998, S. 155). Ein spezifisch *kantisches* Gepräge nimmt die umfassende Lehre, der sie zugehört, genau dann an, wenn die „wirkliche oder ideale Tätigkeit der praktischen (menschlichen) Vernunft" für sie nicht nur eine bestimmte Ordnung der moralischen Werte *beglaubigt,* sondern diese sogar schlechthin *konstituiert* (Rawls, 1998, S. 181).[376] Mit all diesen Beschreibungen möchte ich mich keineswegs in den Strudel der kantischen Transzendentalphilosophie hineinziehen lassen, sondern nur einen Eindruck davon vermitteln, wie tief in der Tat die Problematik angesiedelt ist, mit der sich Rawls bei der Überarbeitung seiner ursprünglichen Gerechtigkeitskonzeption konfrontiert gesehen hat. Inwiefern ist nun aber

[375] Was Rawls in diesem Zusammenhang genau mit ‚politischer Integrität' meint, wird an dieser Stelle – oder an irgendeiner anderen – leider nicht ganz deutlich. In der „Reply to Habermas" ergänzt er diesen Gedanken jedoch dahingehend, dass politische Autonomie „in bestimmten Tugenden und im Denken und Handeln der Bürger" zum Ausdruck kommt, wenn sie „eine verfassungsmäßige Regierungsform realisieren" (Rawls, 1997a, S. 219). Damit wendet er sich gegen Habermas' Einwand, die rawlsschen Bürger könnten „den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen", weil ihnen die Theorie selbst schon die ganze Arbeit abgenommen habe, um ihrer demokratischen Verfassung die benötigte Legitimation einzuhauchen (Habermas, 1997, S. 191). Dies ist – folgt man Rawls – ein überaus instruktives Missverständnis. Denn nicht nur erliegt Habermas hier dem Irrtum, Rawls halte die Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen und demokratischen Idealen einseitig für das Geschäft des monologisierenden Philosophen; sondern er übersieht auch, wie eine wohlgeordnete Gesellschaft sich als ein fortlaufendes „Projekt" darstellen kann, an dessen Verwirklichung die Bürger durch die Anwendung ihres Gerechtigkeitssinnes jeden Tag aufs Neue beteiligt sein können – und zwar als politisch-autonome „Autoren" ihrer Verfassungsordnung, und eben nicht nur als deren fremdbestimmte Adressaten (Rawls, 1997a, S. 221; vgl. Habermas, 1992, S. 51f., S. 153, 1997, S. 191–193, 2005, S. 126). Mit dieser kurzen Zusammenfassung ist natürlich noch nicht genug gesagt, um Habermas' Kritik an Rawls gegebenenfalls zurückzuweisen (vgl. unten Kapitel IV.2).

[376] Zu diesem Thema vgl. oben Fn. 370 sowie die aufschlussreiche Dissertation von Hildt (2016), dort vor allem S. 152–165. Sein Vorschlag einer Retranszendentalisierung der rawlsschen Rechtfertigungslehre scheint mir freilich in einem Gegensatz zu Rawls' eigenen Absichten zu stehen.

die in *Theory* vorgestellte Lehre tatsächlich von einer solchen kantischen Form der moralischen Autonomie infiziert?

Hier ist es nun wieder – wie zu erwarten – die Stabilitätsdiskussion vor allem im dritten Teil des Buches, die sich in unzulässiger (weil den Bereich des Politischen überschreitender) Weise auf eine „Kantische Deutung" der gesamten Gerechtigkeitskonzeption stützt (Rawls, 1975, S. 283; vgl. S. 620, S. 622f.).[377] Zunächst noch recht unverfänglich spricht Rawls hier davon, dass jemand „nach Kant" genau dann autonom handelt, wenn er „die Grundsätze seiner Handlung als bestmöglichen Ausdruck seiner Natur als eines freien und gleichen Vernunftwesens gewählt hat" (Rawls, 1975, S. 284; vgl. S. 560). Genau diese Vorstellung von Autonomie – und hier erinnere man sich auch an die Beschreibungen, die Rawls später gegeben hat – nimmt er dann allerdings selbst in Anspruch, um zu erklären, weshalb die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft es als ihrem Wohl zugehörig empfinden werden, ihren je eigenen Gerechtigkeitssinn aufrechtzuerhalten (vgl. Rawls, 1975, S. 620; oben Teilabschnitt II.3.3.4). Ihr Gerechtigkeitssinn leitet sich gerade – so die Argumentation und der Beweisanspruch – „von dem Wunsch her, möglichst vollständig das auszudrücken, was […] [sie] sind oder sein können, nämlich freie und gleiche vernünftige Wesen" (Rawls, 1975, S. 288). Mehr noch: Auch wenn sie sich im Lichte des Gewissheitsproblems mit der Frage konfrontiert sehen, ob dieser Wunsch – neben anderen – „entscheidend" dafür sein soll, ihren eigenen Gerechtigkeitssinn tatsächlich als maßgeblich zu behandeln, müssen sie, so Rawls weiter, gewahr werden, dass ihnen die begehrte Verwirklichung ihrer Natur schlechterdings „keine andere Möglichkeit" lässt, als genau dies zu tun (Rawls, 1975, S. 620, S. 623; vgl. oben Teilabschnitt II.3.4.3):

> [Der] Wunsch, seine Natur als freies und gleiches Vernunftwesen auszudrücken, lässt sich nur erfüllen, wenn man gemäß den mit höchstem Vorrang versehenen Grundsätzen des Rechten und der Gerechtigkeit handelt. […] Es ist nicht möglich, seine Natur zu verwirklichen, indem man einem Plan folgt, der den Gerechtigkeitssinn nur als ein Bedürfnis unter anderen sieht, das gegen diese abgewogen werden muss. Denn diese Gesinnung zeigt, wer einer ist […]. (Rawls, 1975, S. 623)

Ich kann und möchte hier nicht der Frage nachgehen, in welchem Ausmaß das Argument für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft in *Theory* darauf beruht, dass ihre Mitglieder sich diese beiden Überlegungen zu eigen machen und somit in ihrer gesamten Persönlichkeit ein Ideal der moralischen Autonomie zum Ausdruck bringen wollen, das direkt der umfassenden Lehre Kants entspringt. Entscheidend ist jedoch, wie Rawls

[377] Der Ausdruck ‚Deutung' (im Orig.: „interpretation"), den Rawls hier heranzieht, wirft natürlich wieder die Frage auf, inwiefern sie mit einer gewissen Zwangsläufigkeit einhergeht oder sozusagen nur eine mögliche Option darstellt, die aber verzichtbar ist. Wie sich gleich erweisen wird, ist die „Kantische Deutung" in Teil III von *Theory* durchaus keine Frage des Geschmacks.

in *Political Liberalism* bemerkt, dass viele „gläubige Bürger" eine solche Form der Autonomie „für ihre Lebensweise" ablehnen – und zwar ohne, dass sie darum gleich als schlechthin unvernünftig gelten könnten, denn eine solche Reaktion ist in einem Kontext freier Institutionen zu erwarten und muss ihrerseits nicht notwendig mit einem Mangel an Toleranz einhergehen (Rawls, 1998, S. 42). In diesem umfassenden Sinne verstanden, „scheitert" das Ideal der moralischen Autonomie daher am „Reziprozitätskriterium für vernünftige politische Grundsätze" und disqualifiziert sich somit dafür, in eine Gerechtigkeitskonzeption eingenistet zu werden, die als Inbegriff fairer Kooperationsbedingungen nach einer Stabilitätsform strebt, die eben nicht auf Intoleranz, Unterdrückung oder illegitime Zwangsausübung angewiesen ist (Rawls, 1998, S. 42).

Offenbar hielt Rawls den Wegfall dieser beiden ‚kantischen' Gründe für eine Kongruenz des Guten und des Rechten für derart schwerwiegend, dass das Stabilitätsargument im dritten Teil von *Theory* ohne diese Überlegungen nicht länger auf eigenen Beinen stehen konnte. Vielleicht hielt er auch die anderen, hier nicht rekapitulierten Gründe für die Aufrechterhaltung eines Gerechtigkeitssinnes für einer umfassenden Lehre zugehörig – dazu hat er sich, soweit ich sehen kann, nie geäußert. In jedem Fall aber konnte es nicht damit getan sein, die strittigen Bezüge auf Kant und sein Ideal der moralischen Autonomie einfach aus dem Buch herauszustreichen; das Problem einer mangelnden Gewissheit über die Absichten Dritter sowie die zugehörigen Versuchungen des Eigennutzes und des Misstrauens gegenüber anderen wäre dann ohne ausreichende Antwort geblieben (vgl. Rawls, 1975, S. 371). Aus diesem Grund – und weil er durchgängig das Ziel verfolgte, zu zeigen, wie unter freien und gleichen Bürgern „eine einigermaßen gerechte und wohlgeordnete demokratische Gesellschaft möglich ist" (Rawls, 1998, S. 61f.) – sah Rawls sich dazu veranlasst, mit *Political Liberalism* einen systematischen Neuanlauf zu unternehmen.

Fazit

Zum Abschluss dieses Exkurses möchte ich nochmals das Offensichtliche betonen: Die vorstehenden Ausführungen sind ersichtlich sehr kondensiert und geben keine auch nur annähernd vollständige oder abschließende Antwort auf die Frage, worin Rawls denn nun *genau* den Fehler seines ersten Hauptwerks gesehen haben mag. Ich habe mich hier mit Absicht darauf beschränkt, Rawls' eigene und recht sparsame Erklärungen für diesen Sinneswandel heranzuziehen, und auf darüber hinaus gehende Rekonstruktionsversuche weitgehend verzichtet. Dies geschah nicht zuletzt aus dem Impuls heraus, Rawls' gefestigte Überzeugung von der Begrenztheit solcher Erklärungsversuche ernst zu nehmen, und um nicht im Interesse eines möglichst glattgebügelten Nar-

rativs mehr zu sagen, als sich – nach Rawls‘ eigenem Empfinden – mit hinreichender Gewissheit sagen lässt (vgl. Rawls, 1998, S. 28, 2009, S. 261).

Es hat sich aber immerhin soviel gezeigt, dass Rawls in der Tat eine sehr uneinheitliche Charakterisierung jener ‚umfassenden Lehre‘ gibt, die er in *Theory* vorausgesetzt haben will und deren Unvereinbarkeit mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus schließlich zur Revision des Ganzen geführt haben soll. Dass es aber vor allem – wenn auch vielleicht nicht nur – das dort vorausgesetzte Ideal einer moralischen Autonomie im kantischen Sinne ist, das die Hauptlast einer Erklärung für den später erkannten Änderungsbedarf trägt, scheint mir mit dem hier Gesagten jedenfalls einsichtig. Für die Zwecke meiner Arbeit ist dies ausreichend.

Es bleibt also für den Gang dieser Untersuchung nur die Frage offen, inwiefern die vorstehende Skizze ihr Ziel erreicht hat, das Projekt von *Political Liberalism* selbst noch etwas weiter zu erhellen und verständlicher zu machen. Darüber bin ich mir nicht sicher; diese Frage mag der Leser und die Leserin für sich selbst beurteilen. Zumindest aber scheint mir die Tragweite der Bemerkung deutlicher geworden zu sein, mit der ich dieses Kapitel eröffnet habe und die Rawls in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism* abgibt: „Ich hatte unterschätzt, wie tief das Problem angesiedelt war, *A Theory of Justice* kohärent zu machen […].“ (Rawls, 1998, S. 28).

3 Die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes in *Political Liberalism*: Zur Idee einer vernünftigen Moralpsychologie

3.1 Die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems: Zur Struktur der Antwort

> Um die erste der beiden […] Fragen [des Stabilitätsproblems; M. R.] zu beantworten, versuchen wir zu zeigen, dass unter bestimmten Annahmen einer vernünftigen Psychologie des Menschen und unter den normalen Bedingungen des menschlichen Lebens diejenigen, die unter gerechten Institutionen aufwachsen, einen für deren Stabilität hinreichenden Gerechtigkeitssinn und ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu ihnen entwickeln. Anders ausgedrückt, der Gerechtigkeitssinn der Bürger ist angesichts ihrer Charakterzüge und Interessen, wie sie sich innerhalb einer gerechten Grundstruktur ausbilden, stark genug, um den normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit entgegenzuwirken. Die Bürger handeln bereitwillig so, dass sie einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren lassen. (Rawls, 1998, S. 230)

Dieses Kapitel ist Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems gewidmet, wie ich sie in Teilabschnitt III.2.2.2 herausgearbeitet habe. Zur Erinnerung: Dort hatte sich gezeigt, dass diese Frage auf die *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft abzielt und diesen Vorgang vor allem mit Blick auf die Genese der Fähigkeit untersucht, sich normalerweise „wirksam von dem Wunsch bewegen [zu] lassen", den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen" zu folgen (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 228). Die nachgeordnete Frage, ob unter denselben Bedingungen auch die tätige *Ausübung* des Gerechtigkeitssinnes (etwa im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs) durch die Gewissheit um die Existenz eines übergreifenden Konsenses begünstigt werden kann, ist von dieser moralpsychologischen Problematik systematisch unterschieden; sie wird mich daher erst im nächsten Kapitel beschäftigen. Hier geht es mir zunächst nur um die erstgenannte Fähigkeit, die Rawls mit dem Gerechtigkeitssinn verbindet.

Bevor ich einleitend die Grobstruktur von Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems in Erinnerung rufe, sei aber noch auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen, die sich bei der Rekonstruktion der in *Political Liberalism* vertretenen Moralpsychologie mit einiger Notwendigkeit einstellen werden und die es in diesem Kapitel fortwährend im Blick zu behalten gilt. Zum einen betrifft dies den Umstand, dass Rawls hier weite Teile seiner einschlägigen Ausführungen aus *Theory* unangetastet lässt und an entscheidenden Stellen seines zweiten Buchs lediglich auf die dort niedergelegten Ideen verweist, anstatt sie von Neuem auszuführen (vgl. Rawls, 1998, S. 230, Fn. 9). Die Erörterungen zur ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* sind also in einem wichtigen Sinne lückenhaft und stützen sich über weite Strecken auf Überlegungen, die sich nur im ersten Hauptwerk finden und hier nicht eigens wiederholt

werden. Ich setze es mir in diesem Kapitel dennoch zum Ziel, Rawls' Erörterungen zur Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes so weit wie möglich nur im Hinblick auf *Political Liberalism* nachzuvollziehen. Wo es sich aber aufdrängt, weise ich gelegentlich auch auf allfällige Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den beiden Werken hin.[378]

Zum anderen aber ist die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems stets von dem genannten Umstand her zu betrachten, dass ihre Beantwortung keineswegs schon das Ende aller Schwierigkeiten darstellt. Rawls hat sich ja – zum Verdruss mancher Interpreten[379] – auch nach diesem Schritt noch dazu veranlasst gesehen, die Bedingungen der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses umfassender vernünftiger Lehren zu untersuchen. Man wird daher sicherlich wissen wollen, warum mit der Skizze zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes noch nicht alle Probleme erledigt sein sollen, die es für den Nachweis der voraussichtlichen Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft plausiblerweise zu bewältigen gilt. Eine Antwort auf diese Frage zu geben, und somit auch die Existenzberechtigung des anschließenden Kapitels zu untermauern, stellt daher das Hauptziel der vorliegenden Ausführungen dar.

Wie lautet also in einem ersten Zugriff die Struktur der Antwort, mittels derer Rawls erweisen will, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft im Zuge ihres Heranwachsens auch einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn herausbilden werden? Was genau meint er einsichtig machen zu müssen, um die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems affirmativ beantworten zu können? Nach der Lesart, die ich hier im Anschluss an das eingangs zitierte Textstück entwickeln werde, gilt es drei verschiedene Teilziele zu unterscheiden, die Rawls mit seiner Argumentation erreichen möchte (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Was er zunächst glaubhaft machen will, ist dass die Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft „unter bestimmten Annahmen" – und zwar vor allem denen einer vernünftigen Moralpsychologie und der „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" – unter ihren Mitgliedern eine Reihe von „Charakterzüge[n]" und „Interessen" hervorbringen wird, die ihren Wunsch, den Gerechtigkeitsgrundsätzen um ihrer selbst willen zu folgen, zunächst einmal entzünden und dann so erstarken lassen werden, dass er insgesamt drei verschiedene, aber in praktischer Hinsicht eng verwandte Wirkungen zeitigen wird (Rawls, 1998, S. 230). Diese Wirkungen sind – so das Argumentationsziel – die folgenden: Erstens, sie entwickeln zu den gerechten Institutionen, unter denen sie aufwachsen, ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl", das zumindest für die Stabilität dieser Institutionen selbst hinreichend ist; zweitens, dieser Wunsch

[378] Die Ausdrücke ‚Gerechtigkeitssinn' und ‚wohlgeordnete Gesellschaft' verwende ich in diesem Kapitel stets mit Bezug auf die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* als einer illustrativen Form des politischen Liberalismus. Wo es sich anders verhält, mache ich dies eigens kenntlich.
[379] Für einige Kritiken in diese Richtung vgl. Baier, 1998, S. 775; Barry, 1995, S. 914; Harte, 2003.

ist „stark genug, um den normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit entgegenzuwirken"; und drittens, sie handeln „bereitwillig so, dass sie einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren lassen" (Rawls, 1998, S. 230).

Diese Trias, so möchte ich im Folgenden herausarbeiten, deckt praktisch den gesamten Umfang der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems ab – wobei ich es zunächst noch offen lassen möchte, inwiefern die genannten Wirkungen auch trennscharf voneinander unterschieden werden können, oder sich womöglich in der Praxis nicht allzu leicht auseinander halten lassen. Rawls will also – um es noch einmal zu wiederholen – zeigen, dass die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft unter bestimmten Voraussetzungen sowohl den Charakter (die Tugenden) als auch die Interessen ihrer Mitglieder dahingehend formen wird, dass diese ihren Gerechtigkeitssinn im Regelfall als einen hinreichend starken Wunsch erfahren werden, sich nicht nur gerechten Institutionen gegenüber dauerhaft loyal zu verhalten, sondern auch ‚normalen Tendenzen' zur Ungerechtigkeit zu widerstehen und dabei zugleich auch Dritten die ihnen gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Um diesen nicht leicht zu durchschaubaren Argumentationsgang im Folgenden möglichst detailgetreu am Wortlaut von *Political Liberalism* nachzuzeichnen und dabei auch aufzuklären, weshalb das Stabilitätsproblem aus Rawls' eigener Sicht mit dieser Diskussion noch nicht hinreichend abgearbeitet ist, gehe ich in vier Schritten vor. Zunächst wende ich mich den genannten Voraussetzungen zu, unter denen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft dem Vernehmen nach die besagten Charaktereigenschaften und Interessen überhaupt herausbilden werden (Abschnitt III.3.2). Im Anschluss frage ich, worin diese Charaktereigenschaften und Interessen genau bestehen, und ob sie in der Tat als plausible Folgeerscheinungen der genannten Annahmen betrachtet werden dürfen (Abschnitt III.3.3). Schließlich untersuche ich, wie sich diese Wirkungen – die Zulässigkeit ihrer Ableitung einmal vorausgesetzt – in die verschiedenen Manifestationen des Gerechtigkeitssinnes übersetzen, von denen eben mehrfach die Rede war: in die Loyalität gegenüber gerechten Institutionen, in die Resilienz gegen Tendenzen zur Ungerechtigkeit, und zuletzt in den Wunsch, auch Dritten die ihnen gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (Abschnitt III.3.4).[380] Aus dieser Rekon-

[380] Ich möchte betonen, dass ich diese drei Manifestationsformen des Gerechtigkeitssinnes insgesamt als Ausdruck der mit ihm konstitutiv verbundenen Fähigkeit betrachte, sich „wirksam von dem Wunsch bewegen [zu] lassen", den Gerechtigkeitsgrundsätzen „um ihrer selbst willen" zu folgen (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 85). In Teilabschnitt III.2.1.3 habe ich auf den Umstand hingewiesen, dass Rawls daneben noch zwei weitere Fähigkeiten mit der Beschreibung des Gerechtigkeitssinnes verbindet; und zwar die, Gerechtigkeitsgrundsätze als faire Bedingungen sozialer Kooperation einerseits „zu verstehen", und sie andererseits „anzuwenden" (Rawls, 1998, S. 418). Diese letztgenannte Fähigkeit wiederum – die Fähigkeit zur ‚Anwendung' von Gerechtigkeitsgrundsätzen – ist meines Erachtens weitgehend identisch mit der dritten hier genannten Art und Weise, in der sich das Motiviert-Sein durch Gerechtigkeitsgrundsätze manifestieren kann: und zwar mit der Bereitschaft der Bürger, „einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen" (Rawls, 1998, S. 230). Wie sich im vorigen Kapitel bereits in

struktion heraus sollte sich ein einigermaßen umfassendes Gesamtbild der Moralpsychologie herauskristallisieren, die Rawls in *Political Liberalism* für die Beantwortung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems zugrunde legt. Von der so erarbeiteten Grundlage aus wird es zuletzt möglich sein, die übergeordnete Fragestellung dieses gesamten Kapitels zu beantworten: Welche Quelle der Instabilität bleibt selbst dann noch bestehen, wenn die Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft bereits einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn herausgebildet haben – und weshalb ist das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus mit diesem Nachweis noch nicht zufriedenstellend aufgelöst (Abschnitt III.3.5)?

Ansätzen gezeigt hat, verwirklichen die Bürger diesen Wunsch vor allem durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. Rawls, 1998, S. 253, S. 327). Weil dieser Wunsch aber erst im Kontext des Gewissheitsproblems und bei der Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses verstanden werden kann, werde ich diese Wirkung des Gerechtigkeitssinnes erst im folgenden Kapitel in der geforderten Breite diskutieren und mich hier auf das Wesentlichste beschränken (vgl. unten Teilabschnitt III.3.4.3).

3.2 Drei Voraussetzungen für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes

Im zweiten Abschnitt der vierten Vorlesung zu *Political Liberalism* führt Rawls die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems, um die es im vorliegenden Kapitel gehen soll, mit den folgenden Worten ein:

> Das Stabilitätsproblem wirft zwei Fragen auf. Die erste lautet, ob Menschen, die unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen. […] Die erste Frage wird dadurch beantwortet, dass wir eine Moralpsychologie darlegen (2. Vorlesung, § 7), in Übereinstimmung mit der die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft einen normalerweise hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich an deren gerechte Regelungen halten. (Rawls, 1998, S. 228; vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.2)

Hier ist zunächst der bloße Umstand bemerkenswert, dass diese Frage im Ganzen durch die ‚Darlegung' einer bestimmten Moralpsychologie beantwortet werden soll; einer Moralpsychologie, von der Rawls an anderer Stelle sagt, dass sie auf die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft „zutreffen muss, wenn sie eine einigermaßen gerechte Gesellschaft dauerhaft unterstützen sollen" (Rawls, 1998, S. 64).[381] Nur wenige Absätze später gibt er jedoch eine ergänzende und zu Beginn dieses Kapitels bereits zitierte Beschreibung der zu entwickelnden Antwort, bei der die Moralpsychologie nur noch als eine von mehreren Voraussetzungen dafür präsentiert wird, dass es seitens der Bürger einer solchen Gesellschaft zur Entwicklung eines sie stabilisierenden Gerechtigkeitssinnes kommen wird:

> Um die erste der beiden […] Fragen zu beantworten, versuchen wir zu zeigen, dass unter bestimmten Annahmen einer vernünftigen Psychologie des Menschen und unter den normalen Bedingungen des menschlichen Lebens diejenigen, die unter gerechten Institutionen aufwachsen, einen für deren Stabilität hinreichenden Gerechtigkeitssinn und ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu ihnen entwickeln. (Rawls, 1998, S. 230)

Neben die Annahme einer „vernünftigen Psychologie des Menschen" tritt hier nun also die Voraussetzung, dass – zunächst ohne weitere Spezifizierung – auch die „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" gegeben sowie „gerechte[] Institutionen" bereits in der Gesellschaft verwirklicht sein müssen, damit die erhoffte Herausbildung eines Gerechtigkeitssinnes unter ihren Mitgliedern auch tatsächlich eintreten wird (Rawls, 1998, S. 230). In diesem Abschnitt gehe ich der Frage nach, wie diese drei Voraussetzungen genauer zu verstehen sind und ob sie für die philosophischen Zwecke einer politischen Gerechtigkeitskonzeption auch tatsächlich als erfüllt betrachtet werden dürfen. Ob diese Voraussetzungen jedoch in der Praxis einer wohlgeordneten Gesellschaft wirk-

[381] Auch die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems, auf die ich erst im nächsten Kapitel zu sprechen kommen werde, ist Rawls zufolge „unter Voraussetzung derselben vernünftigen Moralpsychologie" zu beantworten (Rawls, 1998, S. 230).

lich dazu führen werden, dass die Interessen und Charakterzüge des Einzelmenschen durch die Wirkweise einer gerechten Grundstruktur auf die Entwicklung seines Gerechtigkeitssinnes hin geformt werden, ist eine Frage, die von der Zulässigkeit dieser Voraussetzungen selbst losgelöst ist und die daher erst in den späteren Abschnitten dieses Kapitels in den Blick kommen wird.

3.2.1 Eine vernünftige Moralpsychologie: Zwischen Theorie und Praxis

Welches Vorgehen empfiehlt sich, um nicht nur die Konturen der in *Political Liberalism* vorausgesetzten Moralpsychologie selbst in angemessenem Umfang zu erfassen, sondern auch ihre systematische Stellung innerhalb des politischen Liberalismus sowie den mit ihr verbundenen Geltungsanspruch möglichst klar und deutlich herausarbeiten zu können? Mir scheint es sinnvoll, zur Vermeidung von Missverständnissen zunächst den spezifischen Charakter dieser Moralpsychologie als ein ‚Gebilde der Vernunft'[382] zu vergegenwärtigen, ehe ich den Inhalt dieser Konzeption selbst skizziere. Dabei werde ich auch zu ermessen versuchen, in welchem Sinne diese Moralpsychologie überhaupt eine legitime Voraussetzung darstellt, die Rawls billig zur Lösung der ersten (und der zweiten) Teilfrage des Stabilitätsproblems heranziehen darf, ohne sich dem naheliegenden Vorwurf der Zirkularität auszusetzen.[383] Dieses Problem scheint mir von eminenter Wichtigkeit zu sein.

Eine weitere Vorbemerkung: Mit Blick auf den Textbestand von *Political Liberalism* ist zunächst gar nicht ohne Weiteres klar, welche Lehrstücke genau in den von Rawls als ‚Moralpsychologie' bezeichneten Fundus an Zuschreibungen und Gesetzmäßigkeiten hineingehören, und welche nicht. Unstreitig ist freilich, dass die Moralpsychologie vor allem in der zweiten – mit „Die Vermögen der Bürger und ihre Darstellung" betitelten – Vorlesung des Buches entfaltet wird; aber Rawls macht zum Beispiel keine präzisen Angaben darüber, ob nur der siebte oder auch die ersten drei Abschnitte dieser Vorlesung als Teil der Moralpsychologie für die „begrenzten Zwecke einer Erklärung der Stabilität" heranzuziehen sind, wie er an einer Stelle bemerkt (Rawls, 1998, S. 122, Fn. 2; vgl. S. 64, Fn. 41, S. 228). Auch bleibt vom Textbefund her zunächst unklar, wie sich die Konzeption des vernünftigen und rationalen Bürgers in ihren einzelnen Elementen zu der Idee einer bestimmten Moralpsychologie verhält – stellt jene nur einen

[382] Rawls verwendet diesen Ausdruck zur Kennzeichnung des Urzustandes und der ihn bevölkernden Parteien; aber wie sich noch zeigen wird, könnte er ebenso gut zur Beschreibung der in *Political Liberalism* herangezogenen Moralpsychologie Anwendung finden (vgl. Rawls, 1998, S. 152).

[383] Dieser Vorwurf würde in einer trivialen Form etwa so lauten, dass Rawls in einem ersten Schritt die Wahrheit oder Vernünftigkeit bestimmter Annahmen schlicht postuliert, die dann in einem zweiten Schritt als das zu Beweisende ausgezeichnet werden. Die Herausforderung besteht meines Erachtens darin zu zeigen, inwiefern dieses Verständnis zu kurz greift.

Teil von dieser dar, oder gehen die beiden Konzeptionen vollständig ineinander auf (vgl. Rawls, 1998, S. 165)? Mir geht es hier auch darum, etwas Licht in das Dickicht dieser rawlsschen Unterscheidungen hineinzutragen.

Wovon ist also die Rede, wenn Rawls in seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems von einer „vernünftigen Psychologie des Menschen" spricht, die für die Herausbildung eines Gerechtigkeitssinnes unter anderem vorausgesetzt werden müsse (Rawls, 1998, S. 230)? Ein wertvoller Anhaltspunkt in diese Richtung findet sich gleich zu Beginn der ersten Einleitung zu *Political Liberalism*, wo es heißt, dass die mit der Moralpsychologie befassten Textabschnitte der zweiten Vorlesung – neben der dritten Vorlesung in ihrer Gesamtheit – den „allgemeinen philosophischen Hintergrund des politischen Liberalismus in der praktischen Vernunft" entfalten (Rawls, 1998, S. 10).[384] Der Ausdruck ‚praktische Vernunft' in dieser Formulierung sollte meines Erachtens zunächst ganz unbefangen als Abgrenzung zum Begriff der ‚theoretischen Vernunft' in dem Sinne verstanden werden, wie Kant diese beiden Vermögen des menschlichen Geistes in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* unterschieden hat: nämlich, um Rawls' eigene Formulierung aufzugreifen, als die Fähigkeit zur „Hervorbringung von Gegenständen gemäß einer Vorstellung von diesen Gegenständen" im Unterschied zu der Fähigkeit einer „Erkenntnis gegebener Objekte" (Rawls, 2004, S. 289f.; vgl. Kant, 1788/1913, S. 15). Damit ist freilich noch nicht allzu viel gesagt. Es geht mir hier aber nicht darum, den außerordentlich komplexen Begriff der praktischen Vernunft bei Kant sowie das Ausmaß seiner Aktualisierung bei Rawls zu würdigen; meine Absichten an diesem Punkt sind bescheidener. Ich möchte nur kenntlich machen, welchen Anspruch Rawls durch diese Beschreibungen mit dem – noch zu entfaltenden – Inhalt seiner Moralpsychologie verbindet: Sie ist, in aller Vorläufigkeit gesagt, offenbar als ein Produkt der Vernunft und zugleich als ein Stück Philosophie zu verstehen. Aber was genau soll das bedeuten?

Was die rawlssche Moralpsychologie (im Verbund mit dem Begründungsverfahren des politischen Konstruktivismus, den ich hier beiseite lassen kann) als den „philosophischen Hintergrund des politischen Liberalismus" qualifiziert, lässt sich zunächst einmal von dem Umstand her einsehen, was sie nach Rawls' eigenem Bekunden gerade nicht ist und nicht sein soll: und zwar eine empirische Disziplin, die „ihren Ursprung in

[384] Hier findet sich leider wieder eine Diskrepanz zwischen dem englischen Original und der deutschen Übersetzung. In der englischen Fassung von *Political Liberalism* benennt Rawls die Abschnitte 1, 3, 7 und 8 der zweiten Vorlesung als jene, die den ‚philosophischen Hintergrund' des politischen Liberalismus enthalten; in der deutschen Ausgabe wird dagegen statt des dritten der zweite Abschnitt der zweiten Vorlesung in dieser Weise ausgezeichnet (vgl. Rawls, 1998, S. 10, 2005, S. xiv). Ich vereinfache meine Darstellung hier dahingehend, dass ich über diese Inkonsistenz hinwegsehe und insgesamt die moralpsychologischen Lehrstücke mit dem philosophischen Hintergrund des politischen Liberalismus identifiziere.

der Wissenschaft von der menschlichen Natur hat“ und die insofern mit dem Anspruch auftritt, nach dem Modell der Naturwissenschaften eine möglichst akkurate, mit der objektiven Realität korrespondierende Beschreibung der menschlichen Psyche zu geben (Rawls, 1998, S. 10, S. 166; vgl. 2004, S. 397). Es geht hier, konsequent kantisch gesprochen, zunächst überhaupt nicht um die Erkenntnis irgendeines Gegenstandes, der in der sinnlich-empirischen Anschauung gegeben sein mag, und damit ebensowenig um die Herstellung eines theoretisch oder empirisch verbürgten Wissens. Stattdessen handelt es sich bei der Moralpsychologie, so Rawls, um ein „System von Begriffen und Grundsätzen“ – also um eine Konzeption oder eine Theorie –, für die insgesamt kennzeichnend ist, dass sie „eine bestimmte Konzeption der Person und ein Ideal des Bürgers“ zum Ausdruck bringt (Rawls, 1998, S. 166; vgl. Baldwin, 2008). Die Entscheidung für diese oder jene Moralpsychologie folgt also nicht den kalten Imperativen des Faktischen, sondern ist immer schon Ausweis der Bejahung eines bestimmten Ideals, das in der Praxis wirksam werden soll; sie ist eine normative Zuschreibung viel mehr als eine empirische Zwangsläufigkeit – kurzum, mit Kant gesprochen: ein Gebilde der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft.

Hier drängen sich natürlich – vor jeder inhaltlichen Festlegung – gleich mehrere Rückfragen auf (vgl. oben Abschnitt II.2.3). Was berechtigt Rawls eigentlich dazu, der von ihm vertretenen Moralpsychologie die spezifische Gestalt zu geben, die sie in *Political Liberalism* auszeichnet – muss sie nicht dennoch irgendeinen Halt in der Wirklichkeit, zumindest in der vorwissenschaftlichen Evidenz der Alltagserfahrung haben, wenn sie die von ihr vorgesehene Rolle einnehmen können soll? Und selbst falls diese Frage ganz zu verneinen sein sollte – welchen Standards der Angemessenheit müsste sie dann genügen, wenn Rawls dem Vorwurf entgehen will, er lege sich die menschliche Natur einfach so zurecht, wie er dies für die Stützung seiner gesamten Theorie eben benötigt? Rawls‘ (prophylaktische) Entgegnung auf diesen Vorwurf lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig, definiert aber zugleich auch einen Maßstab, an dem er sich für alles Weitere messen lassen muss: „Wir können“, so betont er unmissverständlich, „nicht einfach sagen, was wir wollen […].“ (Rawls, 1998, S. 166). Wenn es sich aber so verhält – und wie wollte man das sinnvoll bestreiten? –, dann ist an dieser Stelle der Rekonstruktion zunächst das Problem zu beantworten, aufgrund welcher Überlegungen sich Rawls legitimiert fühlt, aus dem Ozean an beobachtbaren menschlichen Verhaltensmustern gerade jene herauszuwählen und zu moralpsychologischen ‚Grundsätzen‘ zu erheben, die er für die weiteren Zwecke seiner Gerechtigkeitskonzeption zu benötigen meint. Zugleich muss aber auch gefragt werden, woran – wenn nicht ausschließlich an ihrer Korrespondenz mit den Befunden der empirischen Psychologie – überhaupt zu erkennen

sein soll, welches System an Begriffen und Grundsätzen das beste oder jedenfalls das relativ vorzugswürdigste Verständnis der menschlichen Moralpsychologie ist: Wenn nicht anhand der (natur-)wissenschaftlichen Methode und der empirisch gestützten Validität ihrer Begriffsschemata, wie sonst könnte sich eine bestimmte Moralpsychologie als die angemessenste unter all denjenigen Alternativen erweisen, auf die sich eine politische Gerechtigkeitskonzeption guten Gewissens stützen kann und darf?

Die Frage nach der *empirischen* Angemessenheit der Moralpsychologie beantwortet Rawls mit dem knappen Hinweis, dass die menschliche Natur, so wie sie sich in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit präsentiert, und ihre natürliche Psychologie „vieles zu[lassen]" und daher die „Klasse der realisierbaren Konzeptionen" zwar vielleicht begrenzen, aber nicht schon von vorneherein ein bestimmtes Ideal des Bürgers und die zu seiner Verwirklichung vorauszusetzende Psychologie präjudizieren (Rawls, 1998, S. 166). Rawls scheint sich hier auf den durchaus plausiblen Gedanken zu stützen, dass es eine ganze Reihe von denkbaren Moralpsychologien gibt, die von der Wirklichkeit jedenfalls nicht sofort falsifiziert werden, und die daher zumindest als mögliche Kandidaten für die motivationale Fundierung einer Gerechtigkeitskonzeption in Frage kommen. Da Rawls jedoch zuallererst Theoriebildung (und nicht empirische Sozialforschung) betreibt, nimmt er für sich auch das Recht in Anspruch, selbst darüber zu bestimmen, welche dieser Alternativen für seine eigenen Zwecke die geeignetste sein könnte. Die Befunde der empirischen Psychologie, so seine Feststellung, „schreiben uns nicht vor, welche von ihnen wir [bei der Ausarbeitung einer politischen Konzeption; M. R.] übernehmen müssen" – jedenfalls solange nicht, wie die von ihr als Möglichkeit zugelassenen Begriffe und Grundsätze für die Erklärung der menschlichen Motivation „den praktischen Erfordernissen des politischen Lebens und des begründeten Nachdenkens darüber" genügen (Rawls, 1998, S. 166).

Ob dies in der Tat der Fall ist, muss sich freilich erst weisen – aber dass eine bestimmte Moralpsychologie gleichsam a priori oder auch nur nach soundso vielen gescheiterten Testfällen als konklusiv widerlegt gelten muss, dürfte nur sehr schwer und mit viel historischer Einsicht zu begründen sein. Aus diesem Grund legt die Empirie dem Philosophen zunächst einmal nur wenig Steine in den Weg, wenn er sich daran macht, ein bestimmtes Ideal des Bürgers und die Bedingungen zu seiner Verwirklichung zu artikulieren. Umgekehrt gilt freilich auch, wie Rawls betont, dass eine solche Konzeption notgedrungen immer schon „ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur" als korrekt voraussetzt und ein anderes verwirft (Rawls, 1998, S. 167). Aber gerade weil die Geschichte der menschlichen Sozialität so uneindeutig ist und sich in ihr für alle möglichen Konzeptionen des Menschseins so reichhaltiges Anschauungsmaterial

finden lässt, kann der Philosoph letztlich nicht anders vorgehen, als sich im Stadium der Theoriebildung[385] beherzt für diese oder jene Moralpsychologie zu *entscheiden* und alle anderen performativ abzulehnen. Es liegt im Wesen dieser menschlichen Geschichte selbst, dass sie sich einer eindeutigen Dechiffrierbarkeit durch die politische Philosophie notwendig entzieht.

Wenn dem aber so ist, lassen sich dann wenigstens aus einer Perspektive der *normativen* Angemessenheit Maßstäbe dafür entnehmen, welches ‚System von Begriffen und Grundsätzen' am besten als moralpsychologische Fundierung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption geeignet ist? Hier ist Rawls eindeutig: Ob eine bestimmte Moralpsychologie, wie er es formuliert, „für unsere Zwecke die richtige ist", legt wiederum nicht der Philosoph am Schreibtisch fest, sondern es erweist sich nirgendwo anders als in der Praxis selbst sowie anhand des Vorliegens von insgesamt drei Bedingungen: Erstens, „wir" – die Adressatinnen und Adressaten der Theorie, deren Standpunkt durch die Beschreibung der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft modelliert wird – müssen in der Lage sein, diese Psychologie „erlernen und verstehen [zu] können"; wir müssen zweitens dazu imstande sein, die zu ihr gehörigen Grundsätze und Ideale „im politischen Leben" – das heißt bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs – auch „anwenden und bejahen [zu] können"; und drittens ist es für ihre normative Angemessenheit erforderlich, dass wir auch die zu ihr gehörige Gerechtigkeitskonzeption im Ganzen „nach gebührendem Nachdenken für akzeptabel halten", sie also aus der Perspektive eines irgendwann erreichten Überlegungsgleichgewichts ein zureichendes Maß an Kohärenz in die Gesamtheit unserer Urteile bringt (Rawls, 1998, S. 166; vgl. S. 147).

Man beachte zunächst, dass laut Rawls' eigener Formulierung die ersten beiden dieser Anforderungen nur Kann-Voraussetzungen darstellen: Wir *müssen* weder die Moralpsychologie in all ihren Verästelungen verstehen und nach Art eines Katechismus irgendwie auswendig lernen, noch müssen wir, um ihre Angemessenheit für die Zwecke einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu erweisen, auch tatsächlich stets die Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs einhalten und unseren Gerechtigkeitssinn auch anderweitig als handlungsleitend betrachten – sondern es genügt in all diesen Fällen der Nachweis, dass wir es unter geeigneten Umständen zumindest *könnten* und uns die einschlägigen Dispositionen nicht immer schon wesensfremd sind. Noch einmal: Hier geht es nur um die Frage, welchen Kriterien eine bestimmte Moralpsychologie genügen

[385] Auch von diesem Ende her lässt sich wieder erahnen, was Rawls in *A Theory of Justice* mit seiner geheimnisvollen Bemerkung gemeint haben könnte, dass „eine Theorie der Gerechtigkeit jedenfalls in ihren Anfangsstadien eben dies ist: eine Theorie." (Rawls, 1975, S. 70). Der Theoretiker oder die Theoretikerin kann gar nicht anders, als den psychologischen Unterbau der zu entwickelnden Konzeption zunächst einmal zu postulieren: die Theoriebildung käme sonst buchstäblich nicht vom Fleck.

muss, um als protoempirische Grundlage für die Erklärung der menschlichen Motivation gelten zu dürfen, wie sie jede Gerechtigkeitskonzeption um ihrer selbst willen in der einen oder anderen Form voraussetzen muss. Gewiss ist es, wie man hier vielleicht einwenden mag, letzten Endes doch wieder der Theoretiker Rawls selbst, der diese Kriterien zunächst einmal eigenmächtig für seine Gerechtigkeitskonzeption festlegt; aber es obliegt nicht ihm und es kann nicht ihm obliegen, darüber zu befinden, wann diese Kriterien auch eingelöst, mithin durch die Wirklichkeit ein für alle Mal validiert worden sind. Und wie sollte es auch?

Es ist allerdings durchaus bemerkenswert, dass Rawls die dritte der von ihm genannten Angemessenheitsbedingungen nicht wie die anderen beiden als bloß optional, als Inbegriff einer Möglichkeit statt als notwendiges Faktum darstellt: Es muss sich, wenn man ihn beim Wort nimmt, in der Tat so verhalten (und sich nicht nur so verhalten können), dass wir die zur Moralpsychologie gehörige Gerechtigkeitskonzeption „nach gebührendem Nachdenken für akzeptabel halten", wenn diese auch „für unsere Zwecke die richtige [sein soll]" (Rawls, 1998, S. 166). Diese Anforderung bereitet mir allerdings einige Schwierigkeiten; denn was sollte Rawls daran hindern, mir – seinem Leser – im entgegengesetzten Falle einfach vorzuhalten, ich hätte noch nicht ‚gebührend' über die Gerechtigkeitskonzeption nachgedacht, und mein eigenes Nachdenken sei daher noch nicht auf dem Niveau seines eigenen Überlegungsgleichgewichts angekommen? Ohne Frage hätte Rawls mit diesem Vorwurf de facto Recht, aber das fundamentale Problem bleibt meines Erachtens bestehen, dass der Philosoph sich hier doch noch durch die Hintertür zum Richter über seine eigene Gerechtigkeitskonzeption aufschwingen könnte – eine Möglichkeit, die er sicherlich gerne vermeiden möchte, aber vielleicht nicht völlig umgehen kann.

Ich möchte diese Spekulationen nicht allzu weit treiben. Mir geht es an dieser Stelle nur darum, in ausreichender Deutlichkeit zu profilieren, welchen Geltungsanspruch Rawls mit seiner Moralpsychologie verbindet und weshalb er sich dazu berechtigt sieht, aus der Fülle an möglichen Erklärungen der menschlichen Motivation eben jene herauszugreifen, die er für seine eigenen Zwecke zu benötigen meint. Ich komme zu dem vorläufigen Schluss, dass seine Moralpsychologie – noch vor jeder inhaltlichen Ausformung – einen janusköpfigen Charakter hat: Zwar ist sie zunächst nur ein Gebilde seiner Fantasie – seiner Vernunft? –, also ein Stück Theoriebildung, weil es anders gar nicht sein könnte und es nicht das eine psychologische Begriffsschema gibt, das die Empirie der Theorie zwingend zur Verwendung vorschreiben könnte; aber zugleich ist die nachträgliche Autorisierung zu dieser Theoriebildung doch nicht etwas, das der Philosoph selbst (im Wege des Erlasses) einfach verfügen könnte – sondern nur die Praxis

unseres eigenen Denkens und Handelns kann im Laufe der Zeit und a posteriori erweisen, in welchem Maße das ganze Konstrukt tragfähig ist und somit ein Ideal des demokratischen Bürgers repräsentiert, in dem wir uns alle gerne zum Ausdruck gebracht sehen würden.

Setzt Rawls also, kurz gesagt, mit seiner Moralpsychologie genau das voraus, was er erst noch beweisen möchte? In gewisser Weise ja; aber ihm daraus einen Vorwurf zu machen, hieße meines Erachtens systematisch zu verkennen, dass seiner eigenen Auffassung nach nicht er selbst es ist, der diesen ‚Beweis' – schon dieser Begriff scheint mir unpassend – zu erbringen berechtigt und in der Lage ist. Vielmehr ist es, um es hier noch einmal zu sagen, nur die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs selbst (mit ihren zugehörigen Tugenden), über die jede und jeder Einzelne von uns jeden Tag aufs Neue darüber mitbestimmt, ob die Theorie nur Theorie bleiben muss oder auch gelebte Wirklichkeit werden kann (vgl. Rawls, 1998, S. 243).

Nach diesen Vorüberlegungen möchte ich nun dazu übergehen, den *Inhalt* dieser Moralpsychologie in wenigen Zügen zu umreißen und dabei herauszustellen, welche Elemente zu dieser Lehre genau hinzugehören und welche nicht. Rawls entfaltet die Moralpsychologie in mehreren aufeinanderfolgenden Schritten, und es ist nicht ganz leicht, ihm dabei zu folgen. Er beginnt damit, den Bürgern eine Reihe von moralischen und intellektuellen Fähigkeiten oder Vermögen zuzuschreiben, von denen einige hier bereits mehrfach und zum Teil sehr ausführlich angesprochen worden sind. Es lohnt sich aber dennoch, sie gleich noch einmal kurz gemeinsam in den Blick zu nehmen.[386] Eines dieser Vermögen – die „moralische Sensibilität des Vernünftigen", in Rawls' eigener Diktion – zerfällt seinerseits in vier bzw. fünf „besondere Merkmale", deren letzteres schließlich jenes System an Begriffen und Grundsätzen darstellt, das Rawls als eine „vernünftige Moralpsychologie" bezeichnet (Rawls, 1998, S. 160). Von diesem System teilt Rawls wiederum mit, dass seine Bestandteile sich aus allen anderen Merkmalen des Vernünftigen, wie sie mit der Konzeption des Bürgers verbunden sind, als dessen „Konsequenz" ergeben und auch von diesen her erst ihre (vorläufige, das heißt theorieinterne) Rechtfertigung erhalten (Rawls, 1998, S. 165).[387] Das System der Moralpsychologie selbst besteht sodann in der Tat aus einigen relativ klar identifizierbaren ‚Grundsätzen' sowie aus einer Reihe an begrifflichen Zuschreibungen, die nun aber ihrerseits mit

[386] Man bedenke hier auch, dass die gesamte Konzeption des Bürgers in all ihren Details nur ein Spiegelbild der Konzeption der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation darstellt, die ich in den Kapiteln III.1 und III.2 beschrieben habe. Die beiden grundlegenden Ideen der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption – die der Gesellschaft und die der Person bzw. des Bürgers – stehen symmetrisch zueinander und bestimmen sich wechselseitig.

[387] Die Einfügung in Klammern soll daran erinnern, dass sich die endgültige Rechtfertigung der Moralpsychologie, wie oben gezeigt, nur aus der Praxis ergeben kann (vgl. Rawls, 1998, S. 166f.).

Bestimmungsstücken zusammenfallen, die schon von der Konzeption des Bürgers her geläufig sind. Ohne Zweifel handelt es sich hier also um ein einigermaßen verschachteltes Gefüge, dessen Gestalt eher an die einer russischen Puppe erinnert als an jene „gotische Kathedrale", die das rawlssche Gedankengebäude dem geflügelten Wort nach ebenfalls verkörpert (Chapman, 1975, S. 588).

Ich will versuchen, etwas Ordnung in dieses recht unübersichtliche Wirrwarr an Zuschreibungen und Ableitungen hineinzubringen, die Rawls mit seiner Konzeption des Bürgers und der zugehörigen Moralpsychologie verbindet. Der Reihe nach: Mit dem Begriff des vernünftigen und rationalen Bürgers bzw. der Person ist zunächst, wie angedeutet, eine ganz bestimmte Gruppe von Fähigkeiten assoziiert. Die wohl unproblematischste unter diesen stellt Rawls zufolge eine „notwendige Voraussetzung für die Ausübung der moralischen Vermögen" dar; und sie umfasst ganz konkret die „intellektuellen Vermögen des Urteilens, Denkens und Schlussfolgerns" – oder, wie man sagen könnte, all jene Fähigkeiten, die unter den theoretischen Vernunftgebrauch, das Erkenntnisvermögen und die Anwendung der Logik fallen (Rawls, 1998, S. 159).

Neben diese intellektuellen Vermögen treten – als das Herzstück der rawlsschen Personenkonzeption – die beiden moralischen: die „Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn" sowie die „Befähigung zu einer Konzeption des Guten" (Rawls, 1998, S. 160). Letztere beinhaltet – als Inbegriff des ‚Rationalen' – die Fähigkeit, eine bestimmte Konzeption des Guten „auszubilden, sie zu verändern und sie in rationaler Weise zu verfolgen" (Rawls, 1998, S. 149; vgl. S. 98f.). Sie bezieht sich also darauf, wie die „ureigensten Zwecke und Interessen" eines einzelnen Akteurs „angeeignet und bejaht werden", in welcher Rangordnung sie zueinander stehen, und welches die wirksamsten Mittel zu ihrer Erreichung sowie die Bedingungen ihrer Kongruenz mit dem „Lebensplan als Ganze[n]" sind (Rawls, 1998, S. 123).

An dieses rationale Vermögen, eine Konzeption des Guten überhaupt haben zu können – mit allen Implikationen, auf die hier das Wort ‚haben' verweist –, schließt als weiteres Element die Zuschreibung an, dass Bürger auch tatsächlich über eine ‚bestimmte' solche Konzeption verfügen. Sie besteht Rawls zufolge in der Regel aus einem „mehr oder weniger artikulierten System letzter Ziele", aus „persönlichen Bindungen und Loyalitäten" gegenüber Individuen und Assoziationen, sowie zuletzt auch aus einer ‚vernünftigen umfassenden Lehre' in Gestalt einer zur Tradition verfestigten Deutung ihrer „Stellung in der Welt, in deren Lichte [sie] den Wert und die Bedeutung [dieser] Ziele und Bindungen verstehen" (Rawls, 1998, S. 86; vgl. S. 133, S. 418, S. 428). Hinzu tritt außerdem die mit verschiedenen Komplikationen behaftete Annahme, dass die Bürger pauschal über all jene Fähigkeiten verfügen, die erforderlich sind, um „während ih-

res ganzen Lebens normale und kooperative Gesellschaftsmitglieder […] sein [zu können]“ (Rawls, 1998, S. 159; vgl. S. 86–88, S. 277–279, 1999a, S. 368f.).[388]

All diese Zuschreibungen – und die möglichen Probleme, die sich bei ihrer Ausarbeitung im Detail ergeben – möchte ich hier beiseite lassen und mich stattdessen auf jenes Element konzentrieren, das in der rawlsschen Konzeption des Bürgers die Grundlage für die hier zu entfaltende Moralpsychologie darstellt: die bereits erwähnte ‚Anlage‘ zu einem Gerechtigkeitssinn als Inbegriff und Ausdruck des ‚Vernünftigen‘ (vgl. Rawls, 1998, S. 82–86, S. 120–123, S. 127–129, S. 159f.). Auch hier ist die begriffliche Gemengelage einigermaßen unübersichtlich, wie nicht selten beklagt wird.[389] Ich habe in Teilabschnitt III.2.1.3 bereits auf die unterschiedlichen Fähigkeiten oder Aktivitäten hingewiesen, die Rawls mit der Idee eines Gerechtigkeitssinnes verbindet – nämlich die, eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit zu verstehen, sie tätig anzuwenden und sich dabei nicht zuletzt auch wirksam von ihr motivieren zu lassen (vgl. Rawls, 1998, S. 300, S. 418). Es sollte hier nicht aus dem Blick geraten, dass mich in diesem ganzen Kapitel Rawls‘ Antwort auf die Frage interessiert, ob Menschen, die „unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln“, der sie dazu führt, sich „im allgemeinen diesen Institutionen [zu] fügen“ (Rawls, 1998, S. 228). Die ‚Anlage‘ zu einem solchen Gerechtigkeitssinn, wie Rawls ihn der Konzeption des Bürgers (als Ausweis von seiner Vernünftigkeit) einschreibt, ist dabei natürlich noch nicht mit dessen tatsächlicher Entwicklung und dauerhafter Ausübung zu verwechseln – andernfalls hätte Rawls in der Tat einen billigen Taschenspielertrick angewendet und schlicht das vorausgesetzt, was erst noch zu erweisen wäre.

Woran zeigt sich aber diese Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn, wenn sie nicht einfach mit den eben genannten Tätigkeiten gleichgesetzt werden kann, in denen sich dessen aktive Entwicklung und Ausübung manifestiert? Welches Potential schlummert in den mit einer solchen Anlage ausgestatteten Personen, noch bevor die Frage aufer-

[388] Mit dieser Annahme schließt Rawls kraft Setzung all jene Widerfährnisse aus, aufgrund derer Bürger „entweder zeitweilig (wegen Krankheiten oder Unfällen) oder dauerhaft“ nicht dazu imstande sind, ein gewisses „Minimum an moralischen, intellektuellen und physischen Fähigkeiten“ aufzubringen, das für ihre uneingeschränkte Mitwirkung an einem Schema der sozialen Kooperation erforderlich ist (Rawls, 1998, S. 88, S. 278). Auf die bleibenden Probleme, die sich aus dieser Festlegung für die Rechte von Menschen mit Behinderung (bzw. deren Begründung) ergeben, habe ich an anderer Stelle bereits hingewiesen (vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.2; dort auch der Hinweis auf Nussbaum, 2010). Rawls‘ eigene, eher tentative Erwiderung geht dahin, dass die Ansprüche von Menschen mit infolge Unfalls oder Krankheit unzureichenden physischen Fertigkeiten gegebenenfalls erst „auf der Ebene der Gesetzgebung“ zu berücksichtigen wären, sofern nur „die Art und Häufigkeit solcher Unglücksfälle und die Kosten ihrer Behandlung bekannt sind und sie ins Verhältnis zu allen anderen Staatsausgaben gesetzt werden können“ (Rawls, 1998, S. 279; vgl. Daniels, 1981, 1985). In seinem Aufsatz „Social Unity and Primary Goods“ von 1982 deutet er allerdings die Möglichkeit an, dass die ganze Idee der Grundgüter als Basis legitimer Erwartungen in letzter Konsequenz womöglich fallen gelassen werden müsste, falls sich eine solche Lösung nicht auch systematisch befriedigend ausarbeiten lasse (vgl. Rawls, 1999a, S. 368f.).

[389] So etwa bei Wenar (1995).

stehen kann, ob sie auch Grund und Anlass haben, diese Anlage tatsächlich zu verwirklichen? Hier benennt Rawls nun – in einem zweiten Schritt – mit Blick auf die motivationale Ausstattung der Bürger insgesamt vier verschiedene Merkmale, die er als „Aspekte ihrer Vernünftigkeit und ihres Besitzes dieser moralischen Sensibilität" versteht (Rawls, 1998, S. 160). Ich unterstelle hier, dass diese Merkmale in ihrer Gesamtheit eine Beschreibung dessen abgeben, was Rawls sich unter der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn vorstellt; er selbst teilt dies jedoch nirgendwo ausdrücklich mit. Die vier Merkmale des Vernünftigen umfassen also: *Erstens*, die Bereitschaft der Bürger, „faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und zu achten" (und zwar unter der Voraussetzung, dass sie sich „darauf verlassen können, dass andere ebenso handeln" – dazu bald mehr); *zweitens* ihre Bereitschaft, „die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen zu achten", und zwar namentlich als „Grenzen dessen […], was man anderen gegenüber rechtfertigen kann"; *drittens* den Gedanken, dass sie „nicht nur normale und voll kooperative Gesellschaftsmitglieder sind, sondern solche Mitglieder auch sein und als solche anerkannt werden wollen", um nämlich auf diese Weise „in ihrer Person das Ideal des Bürgers zu verwirklichen"; und *viertens* schließlich die Annahme, auf die sich meine ganze Darstellung hier Schritt für Schritt zubewegt: dass auf die Bürger, in Rawls' eigenen Worten, „eine ‚vernünftige Moralpsychologie' [zutrifft]" (Rawls, 1998, S. 120, Fn. 1, S. 160, S. 163).

Zu jedem dieser Punkte ließe sich an dieser Stelle natürlich sehr vieles sagen; und manches ist auch schon in den vorhergehenden beiden Kapiteln dieser Arbeit ausführlich zur Sprache gekommen. Insbesondere die ersten beiden Merkmale des vernünftigen Bürgers, wie Rawls ihn hier beschreibt, machen aber deutlich, dass es sich bei alledem um eine Konzeption handelt, die als spiegelbildliches Gegenstück zur Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation verstanden muss, wie ich sie dort nachgezeichnet habe. Für das Stabilitätsproblem wird später noch die in das erste Merkmal eingebaute Konditionalität eine besondere Bedeutung erlangen, wenn es um die Frage geht, ob die Bürger sich denn in der Tat mit hinreichender Sicherheit „darauf verlassen können", dass andere ebenso handeln werden wie sie, wenn sie sich für die Entwicklung und dauerhafte Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes entscheiden (Rawls, 1998, S. 160; vgl. unten Abschnitt III.4.5).[390]

Für den Moment interessiert mich aber nur, was denn nun der spezifische Inhalt dieser mit vielen Worten angekündigten Moralpsychologie ist, die Rawls sowohl bei der ersten als auch bei der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems als vorläufig zugestan-

[390] Um die Antwort hier vorwegzunehmen, die ich im nächsten Kapitel entfalten werde: es sind die „im Konsens zum Ausdruck kommenden gebührenden Überlegungen der Bürger", wenn sie sich des öffentlichen Vernunftgebrauchs befleißigen, die diese Sicherheit im höchstmöglichen Maße garantieren (Rawls, 1998, S. 310).

den betrachtet. Wie bereits angedeutet, ist er der Auffassung, dass die ersten drei (bzw. vier[391]) Merkmale der Konzeption eines vernünftigen Bürgers, wie er sie zunächst kraft Setzung einfach nur verkündet hat, es auch „rechtfertigen", den Bürgern darüber hinaus noch eine vernünftige Moralpsychologie zuzuschreiben, deren einzelne Elemente sich „als Konsequenzen aus diesen Merkmalen ergeben" (Rawls, 1998, S. 165). Ich verzichte hier darauf, der Frage nachzugehen, ob die einzelnen Elemente dieser Moralpsychologie auch tatsächlich in der von Rawls behaupteten Weise aus den zuvor angeführten Merkmalen deduziert werden können; dies würde am Kern der Sache vorbeiführen. Stattdessen zitiere ich seine kurze Skizze dieser Psychologie – denn um mehr als eine Skizze handelt es sich kaum – der Einfachheit halber in voller Länge:

> (I) Neben der Befähigung zu einer Konzeption des Guten haben Bürger die Befähigung, Konzeptionen der Gerechtigkeit und Fairness auszubilden, und den Wunsch, in Übereinstimmung mit diesen Konzeptionen zu handeln.
> (II) Wenn sie überzeugt sind, dass Institutionen oder soziale Praktiken (im Sinne dieser Konzeptionen) gerecht oder fair sind, sind sie bereit und geneigt, ihren Teil zu diesen Arrangements beizutragen, wenn sie einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun.
> (III) Wenn andere sich in offen erkennbarer Weise bemühen, ihren Teil zu gerechten oder fairen Arrangements beizutragen, werden Bürger dazu neigen, ihnen gegenüber Vertrauen und Zuversicht zu entwickeln.
> (IV) Vertrauen und Zuversicht werden stärker und umfassender, wenn erfolgreiche kooperative Arrangements über längere Zeit bestehen bleiben.
> (V) Dasselbe gilt für grundlegende Institutionen zum Schutz unserer grundlegenden Interessen (die Grundrechte und Freiheiten), in dem Maße, in dem sie zunehmend fester und bereitwilliger anerkannt werden. (Rawls, 1998, S. 165f.; Absätze hinzugefügt)

Ich will zunächst den Umstand herausstellen, dass es sich bei dieser Skizze in der Tat – wie von Rawls behauptet – um ein „System von Begriffen und Grundsätzen" handelt (Rawls, 1998, S. 166). Das erstgenannte Element dieser Liste präzisiert und erweitert nur den Begriff des Bürgers, indem es zu dessen Beschreibung einerseits die „Befähigung" hinzufügt, Konzeptionen der Gerechtigkeit (und der Fairness?[392]) überhaupt auszubilden, und ihn andererseits mit dem „Wunsch" ausstattet, sodann „in Übereinstimmung mit diesen Konzeptionen zu handeln" (Rawls, 1998, S. 165). Man beachte, dass es gemäß dieser Moralpsychologie tatsächlich eine *Konzeption* und nicht nur eine Reihe von Prinzipien ist, an denen der Bürger sein Handeln auszurichten wünscht – dies wird bei der Unterscheidung zwischen einem Verfassungskonsens und einem übergrei-

[391] Im gleichen Atemzug mit dem Merkmal, dass vernünftige Bürger bereit sind, „die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen zu achten", ergänzt er – noch unter derselben Nummerierung –, dass sie auch „ausschließlich vernünftige umfassende Lehren" bejahen (Rawls, 1998, S. 160; vgl. S. 165). Ich bin der Meinung, dass diese beiden Kriterien für Rawls praktisch identisch sind – das eine zu tun, ist nach außen hin ununterscheidbar davon, das andere zu tun. So erkläre ich mir den Umstand, dass er nur von „vier besondere[n] Merkmale[n]" spricht, auch wenn er in der folgenden Aufzählung nicht weniger als fünf aufzählt (Rawls, 1998, S. 160).
[392] Die Bedeutung dieses Zusatzes erschließt sich mir nicht ganz.

fenden Konsens, auf die ich im nächsten Kapitel eingehe, noch besondere Bedeutung erlangen (vgl. Rawls, 1998, S. 161–163).

Die anderen vier Elemente der Moralpsychologie (II-V) bestehen allesamt aus zum Prinzip erhobenen Konditionalsätzen, die als solche das Eintreten einer bestimmten Wirkung an das Vorliegen einer bestimmten Bedingung knüpfen. Wie ich hier noch geltend machen werde, sieht Rawls die Notwendigkeit für die Idee eines übergreifenden Konsenses zur Lösung des Stabilitätsproblems unter anderem darin begründet, dass all diese Bedingungen jedoch nicht schlicht als erfüllt vorausgesetzt werden können, sondern durchweg eine eigenständige Argumentation zu ihren Gunsten erfordern. Es muss also, mit anderen Worten, erst *gezeigt* werden, dass die über ihren Gerechtigkeitssinn deliberierenden Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft „einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun"; es muss erst *gezeigt* werden, dass „andere sich in offen erkennbarer Weise bemühen, ihren Teil […] beizutragen", usw. (Rawls, 1998, S. 165f.). Die erfreulichen, für die Stabilität und die Gerechtigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft zuträglichen Wirkungen der vorausgesetzten Moralpsychologie können nur dann tatsächlich eintreten, wenn auch die hierfür nötigen Garantien in ausreichendem Maße gegeben sind. Darin besteht, um es hier einmal vorwegzunehmen, die Pointe der *zweiten* Teilfrage des Stabilitätsproblems und der Antwort, die Rawls auf dieses Problem durch die Einführung der Ideen des übergreifenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu geben versucht hat.

Weil in diesem Kapitel aber zunächst die *erste* Teilfrage des Stabilitätsproblems in den Blick kommen soll und ich dezidiert herausarbeiten will, weshalb Rawls mit seiner Antwort auf diese Frage die ganze Thematik noch nicht für erledigt hält, lohnt es sich allerdings erneut daran zu erinnern, welche Rolle die Moralpsychologie an dieser frühen Stelle der Argumentation spielt. Wie ich zu Beginn dieses Kapitels herausgearbeitet habe, gehört die Moralpsychologie zu den zunächst als unproblematisch vorausgesetzten Annahmen, aufgrund derer Rawls sich legitimiert sieht zu behaupten, dass ein typisches Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft von deren Grundstruktur dahingehend beeinflusst würde, dass seine so geformten Charaktereigenschaften und Interessen sich in der Entwicklung eines normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinnes manifestieren würden – und zwar zunächst noch nicht in dessen angewandter Form durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs, sondern (so meine Deutung) in Gestalt des Wunsches, einer Gerechtigkeitskonzeption „um ihrer selbst willen zu folgen" (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 230). Diesen Nachweis zu erbringen stellt, wie sich gezeigt hat, Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems dar; und es ist zugleich seine Erklärung dafür, wie und ob es unter den Bedingungen einer

wohlgeordneten Gesellschaft mit Blick auf den Einzelnen tatsächlich zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes kommen kann. Eine vernünftige Moralpsychologie ist allerdings nur eine der drei Voraussetzungen, die er bei dieser Erklärung zugrunde legt – den beiden anderen wende ich mich jetzt zu.

3.2.2 Normale Bedingungen des menschlichen Lebens

In diesem und im nächsten Teilabschnitt kann ich mich kürzer fassen, als dies bei der soeben erfolgten Einordnung der rawlsschen Moralpsychologie der Fall war. Wie dort geht es mir jedoch auch hier in allererster Linie darum, das Geflecht an Bedingungen herauszuarbeiten, das Rawls zur Beantwortung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems als gegeben bzw. erfüllt voraussetzt. Ich führe hier ein weiteres Mal das Zitat an, dessen systematischer Entfaltung sämtliche Ausführungen in diesem Abschnitt gewidmet sind:

> Um die ersten der beiden […] genannten Fragen [in die das Stabilitätsproblem zerfällt; M. R.] zu beantworten, versuchen wir zu zeigen, dass unter bestimmten Annahmen einer vernünftigen Psychologie des Menschen und *unter den normalen Bedingungen des menschlichen Lebens* diejenigen, die unter gerechten Institutionen aufwachsen, einen für deren Stabilität hinreichenden Gerechtigkeitssinn […] entwickeln. (Rawls, 1998, S. 230; Herv. M. R.)

Dieses Zitat ist zwar unvollständig, aber es enthält den gesamten Dreiklang der „Annahmen", die Rawls seiner Erklärung dafür zugrunde legt, dass sich unter den Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft ein für die Stabilität ihrer gemeinsamen Institutionen[393] „hinreichende[r] Gerechtigkeitssinn" entwickeln wird: die im vorigen Teilabschnitt skizzierte Voraussetzung einer „vernünftigen Psychologie des Menschen"; sodann die Voraussetzung des Aufwachsens „unter gerechten Institutionen", mit der ich mich erst im nächsten Teilabschnitt beschäftigen werde; und schließlich die Voraussetzung der „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" (Rawls, 1998, S. 230). Mit dieser letztgenannten Formulierung möchte ich mich hier in wenigen Strichen auseinandersetzen, um zumindest in Umrissen beurteilen zu können, welche Rolle dieser Annahme im Gesamtgefüge von Rawls' Antwort auf das erste Teilproblem zukommt.

Was Rawls allerdings genau unter ‚normalen Bedingungen des menschlichen Lebens' versteht, ist nicht ganz eindeutig. Sicherlich geht es ihm nicht darum, diese Kate-

[393] Ich betone, dass es nur die Institutionen der Grundstruktur sind, für deren Stabilität aus Rawls' Sicht bereits die bloße Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes hinreichend sein soll. Für den Erweis der voraussichtlichen Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft müssen aber auch noch ihre anderen Bestimmungsstücke in den Blick geraten und sich als inhärent stabil herausstellen können – allen voran, wie sich noch zeigen wird, die von den Bürgern untereinander betriebenen Praktiken der Rechtfertigung von Ansprüchen, wie sie in der regelmäßigen Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Ausdruck kommen (vgl. Rawls, 1998, S. 105). Diesem Thema ist insgesamt das Kapitel III.4 dieser Untersuchung gewidmet.

gorie mit einer Reihe von kontraintuitiven Bedeutungen aufzuladen – schon der Ausdruck ‚normal' deutet meines Erachtens darauf hin, dass es sich hier nicht um Voraussetzungen handeln kann, die in irgendeiner Weise die Überraschung des Lesers oder der Leserin hervorrufen sollen. Es ist allerdings auffällig, dass er in *Political Liberalism* auch bei näherem Hinsehen keine präzisen Angaben dazu macht, welches Gefüge an Tatsachen des ‚Common Sense' – denn um solche muss es sich ja handeln – nach der Moralpsychologie die zweite Voraussetzung dafür darstellen soll, dass ein Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft im Zuge seines Heranwachsens einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn ausbilden wird.

Die Begründung dafür, weshalb die Identifizierung von gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens keine so leichte Sache ist, wie man vielleicht meinen könnte, gibt Rawls selbst: „Die Geschichte", so stellt er lakonisch fest, „ist voller Überraschungen." (Rawls, 1998, S. 167). Weil es sich aber so verhält und es mitnichten klar ist, welche „allgemeinen Tatsachen der menschlichen Natur und der Gesellschaft" in der Tat als unstrittig oder konklusiv erwiesen gelten dürfen, gibt es bei der Suche nach einer geeigneten empirischen Basis für die normative Theoriebildung „nicht viel […], worauf man sich stützen kann" (Rawls, 1998, S. 167). Lediglich die mehr oder weniger eindeutigen „Lehren der geschichtlichen Erfahrung" und „bruchstückhafte[] Einsichten" über die Seltenheit edler Motive oder überragenden Intellekts können, so Rawls weiter, in diese Richtung eine gewisse Orientierung geben (Rawls, 1998, S. 167). Was lässt sich dann aber überhaupt – gestützt auf diese eher unzuverlässigen Quellen – mit hinreichender Gewissheit darüber mitteilen, was im menschlichen Leben als ‚normal' zu gelten hat, und als solches auch Eingang in die Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems finden darf?

Nicht mit Blick auf das menschliche Leben als solches, aber spezifisch für den Sonderfall der „politische[n] Kultur einer demokratischen Gesellschaft" führt Rawls in *Political Liberalism* insgesamt fünf „allgemeine[] Tatsachen" ins Feld, die für diesen Zweck in Frage kommen (Rawls, 1998, S. 106). Es sind diese Tatsachen, aufgrund derer die mögliche Unterstützung durch einen übergreifenden Konsens ihm zufolge eine „notwendige Bedingung" für die Angemessenheit jeder politischen Gerechtigkeitskonzeption darstellt (Rawls, 1998, S. 106). Welche spezifische Rolle diesen Tatsachen darüber hinaus aber auch in der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems zukommt, darüber äußert sich Rawls an dieser Stelle leider nicht. Die ‚Tatsachen', um die es hier geht – sie wurden in Teilabschnitt III.2.2.2 bereits genannt –, sind die folgenden:

Erstens, die Tatsache, dass ein Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren ein „dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie" verkörpert;

zweitens, die Tatsache, dass „ein dauerhaftes gemeinsames Verständnis einer umfassenden […] Lehre nur durch den repressiven Gebrauch der Staatsgewalt aufrechterhalten werden kann";

drittens, die Tatsache, dass eine „dauerhafte und sichere demokratische Ordnung" um ihrer Stabilität willen „zumindest von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden muss"[394];

viertens, die Tatsache, dass der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft „für gewöhnlich zumindest stillschweigend gewisse grundlegende intuitive Ideen" eingeschrieben sind, die es dem Philosophen erlauben, von ihnen ausgehend „eine […] politische Gerechtigkeitskonzeption auszuarbeiten"; sowie

fünftens, die Tatsache, dass viele der Urteile, die die Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft zu fällen haben, unter Bedingungen zustande kommen, die „nicht erwarten lassen, dass alle gewissenhaften und völlig vernünftigen Personen zu denselben Ergebnissen gelangen werden" – also die bereits geläufigen „Bürden des Urteilens" (Rawls, 1998, S. 106–108, S. 132; vgl. oben Teilabschnitt III.2.1.2).

Nun ist beim Blick auf diese allgemeinen Tatsachen gewiss nicht ohne Weiteres klar, ob sie in der Tat das zum Ausdruck bringen sollen, was Rawls in der kurzen Skizze seiner Antwort auf das erste Stabilitätsproblem in dieser Allgemeinheit als die „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" bezeichnet (Rawls, 1998, S. 230). Darüber lassen sich aus meiner Sicht leider nur Spekulationen anstellen, die zudem für jede einzelne der genannten Tatsachen gesondert erwogen werden müssten. Ich selbst würde eher dazu tendieren, sie *nicht* zu dieser Kategorie hinzuzählen; denn es fehlt ihnen nach meinem Dafürhalten das intuitiv Naheliegende, das für diese Qualifikation erforderlich wäre; und zudem decken sie ja auch ersichtlich nur einen kleinen Teil des menschlichen Lebens ab und haben somit nicht die universelle, unser Dasein als Ganzes erfassende Reichweite, die wir mit der von Rawls gewählten Formulierung auf Anhieb assoziieren würden. Aber es mag durchaus sein, dass Rawls dies anders sieht.

Vor diesem Hintergrund ist es jedoch bemerkenswert, dass eine verwandte Form der ersten und der fünften allgemeinen Tatsache (also grob gesagt, der Befund des vernünftigen Pluralismus und die Skizze seiner Ursachen) bereits in *A Theory of Justice* angelegt ist und hier – allerdings wieder unter den Bedingungen einer konstitutionellen Demokratie – von Rawls als eine „normale Erscheinung des menschlichen Lebens" charakterisiert wird: und zwar der „Zusammenstoß politischer Meinungen und der ihnen zugrundeliegenden Interessen und Einstellungen" (Rawls, 1975, S. 253). Hier ist also

[394] Mit der Rede von „politisch aktiven" Bürgerinnen und Bürgern spielt Rawls meines Erachtens auf diejenigen Personen an, die sich im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs an der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen beteiligen (Rawls, 1998, S. 108).

noch nicht explizit von einem vernünftigen, wohl aber von einem rationalen Pluralismus die Rede. Wie Rawls allerdings anmerkt, gehört der Befund einer mangelnden „Einmütigkeit […] auch zwischen ehrlichen Leuten" sogar zu den „Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit", mithin also zu jenen Bedingungen, die dafür ursächlich sind, dass es bei menschlicher Zusammenarbeit überhaupt je zu Verteilungs- und Gerechtigkeitsfragen kommt (Rawls, 1975, S. 253; vgl. S. 150, 1998, S. 141).[395] Diese Anwendungsverhältnisse wiederum sind, wie Rawls bereits in *Theory* ausdrücklich festhält, ihrerseits zu den „Bedingungen des menschlichen Lebens" zu zählen; und sie dürften somit wohl in der Tat als Teil jenes empirisch unproblematischen Wissens gelten, das neben der Moralpsychologie auch in *Political Liberalism* zu den Voraussetzungen für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes gerechnet werden muss (Rawls, 1975, S. 290).

Neben den hier genannten Kategorien – also den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit und den allgemeinen Tatsachen einer demokratischen Kultur – führt Rawls in *Theory* allerdings weit verstreut noch einige weitere Punkte an, die er in der einen oder anderen Weise als „normale Erscheinung[en] des menschlichen Lebens" bezeichnet und die, so steht zu vermuten, auch den Übergang hin zum Stabilitätsargument in *Political Liberalism* im Großen und Ganzen unbeschadet überstanden haben dürften (Rawls, 1975, S. 302; vgl. S. 276, S. 477, S. 503, S. 530f., S. 583). Ich erwähne sie hier nur um der Vollständigkeit willen kurz der Reihe nach.

Zunächst ist der Umstand zu nennen, dass für Rawls auch in einer wohlgeordneten Gesellschaft – schon allein ihrer Größe wegen – ein ganz natürlicher Bedarf an einer zwangsbewehrten Durchsetzung der in ihr geltenden Regeln bestehen wird. Er gibt sich nirgendwo der Vorstellung hin, dass selbst unter günstigsten Bedingungen die Notwendigkeit nach einer geeigneten Form des Strafrechts oder ähnlichem irgendwann einmal erlöschen würde (vgl. Rawls, 1975, S. 302).[396]

Eine weitere Begleiterscheinung des menschlichen Lebens sieht er darin, dass die „Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft" ebenso wie „vielfältige Zusammenarbeit"– im englischen Original: „being a member of some community and engaging in many forms

[395] Zu den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit, die Rawls in seinem ersten Hauptwerk unterscheidet, gehören vor allem die objektive Bedingung der Güterknappheit und die subjektive Bedingung der Gegensätzlichkeit von Interessen; aber auch der Umstand, dass die Menschen „nicht nur verschiedene Lebenspläne, sondern auch ganz verschiedene philosophische, religiöse, politische und gesellschaftliche Anschauungen [haben]." (Rawls, 1975, S. 150; vgl. 1998, S. 141). Diese Formulierung lässt die oft verbreitete These noch etwas merkwürdiger oder in jedem Fall als verkürzt erscheinen, dass Rawls durch eine plötzliche Einsicht in das Faktum des Pluralismus an Konzeptionen des Guten zu einer Revision seiner Gerechtigkeitstheorie veranlasst worden sei.

[396] Man vergegenwärtige sich dazu auch die dritte der in *Political Liberalism* genannten ‚allgemeinen Tatsachen', derzufolge lediglich eine „beträchtliche Mehrheit" der „politisch aktiven Bürger" regelmäßig ihre Zustimmung zu einer demokratischen Ordnung signalisieren muss (Rawls, 1998, S. 108). Wie sich in Teilabschnitt III.2.3.3 gezeigt hat, ist Rawls nicht der Auffassung, dass *unvernünftige* umfassende Lehren eines Tages völlig aus dem Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft verschwinden werden.

of cooperation“ – den Normalfall der menschlichen Existenz darstellt (Rawls, 1975, S. 477, 1999b, S. 384). Wie sich in Teilabschnitt II.3.3.3 und ansatzweise auch in Teilabschnitt III.2.2.3 gezeigt hat, ist dieser Befund im Kontext des Stabilitätsproblems jedoch vor allem für die Idee einer ‚sozialen Einheit sozialer Einheiten‘ von Bedeutung (vgl. Rawls, 1975, S. 572, 1998, S. 302f., S. 440).

Daneben erwähnt Rawls auch den Umstand, dass jede menschliche Gesellschaft – sei sie nun wohlgeordnet oder nicht – wesentlich durch eine „Aufeinanderfolge der Generationen“ gekennzeichnet ist, woraus er eine intrinsische Notwendigkeit dahingehend ableitet, den Heranwachsenden mit einer gewissen Autorität „moralische Gesinnungen […] zu lehren“ – und seien es auch, wie er ergänzt, „noch so einfache“ (Rawls, 1975, S. 503; vgl. S. 276). Auch diese Tatsache beschreibt er als ein „Grundverhältnis des menschlichen Lebens“ (Rawls, 1975, S. 503).

Zuletzt hebt Rawls noch hervor, dass es sich auch bei den „moralischen Gefühle[n]“ – wie etwa Groll und Empörung, Beschämung und dem Ruf des Gewissens – gleichermaßen um eine „gewöhnliche Erscheinung des menschlichen Lebens“ handelt (Rawls, 1975, S. 530; vgl. oben Teilabschnitt II.3.3.2). Damit will er an dieser Stelle jedoch nicht so sehr die Häufigkeit, Verbreitung oder Intensität derartiger Empfindungen kommentieren, sondern vielmehr betonen, dass natürliche, im Laufe des Heranwachsens erworbene Bindungen des Vertrauens, der Freundschaft und der Liebe zu anderen für ihre vollständige Beschreibung auch eine Darstellung der moralischen Empfindungen verlangen, anhand derer sie sich im Ernstfall manifestieren; eine Darstellung, die ihrerseits wiederum nicht ohne Rekurs auf spezifische Grundsätze der Gerechtigkeit erbracht werden kann (vgl. Rawls, 1975, S. 529–532). Hier geht es Rawls also weniger um eine Beschreibung von Strukturen der Lebenswelt einer menschlichen Gesellschaft als darum, dass verschiedene Aspekte unserer „Menschlichkeit“ sich schlechthin nicht artikulieren lassen, ohne dass wir uns dabei auf „vernünftige Grundsätze des Rechten und der Gerechtigkeit“ berufen (Rawls, 1975, S. 532). Inwiefern diese These – oder handelt es sich um eine Tatsache? – jedoch auch in *Political Liberalism* noch als implizite Prämisse innerhalb der Argumentation dafür fungiert, wie das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn erwerben kann und wird, steht auf einem anderen Blatt. Vielleicht ist hier auch der Bereich berührt, von dem Rawls in seiner Erläuterung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* sagt, er habe ihn bereits „in *A Theory of Justice*, insbesondere Kapitel VIII, besprochen“ (Rawls, 1998, S. 230, Fn. 9).

Unabhängig davon lässt sich hier allerdings resümieren, dass Rawls offenbar eine ganze Reihe von Faktoren im Sinn hat, wenn er von den „normalen Bedingungen des

menschlichen Lebens“ spricht, die bei seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems in Rechnung gestellt werden sollen (Rawls, 1998, S. 230). Neben den Tatsachen, die mit dem Spezialfall einer demokratischen politischen Kultur verbunden sind – also etwa dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus oder der öffentlichen Verfügbarkeit gewisser Ideen –, führt er vor allem in *Theory* auch einige Punkte an, deren spezifisch politischer Charakter (im rawlsschen Sinne des Wortes) auf Anhieb weniger einsichtig ist; so etwa die Verstrickung des Einzelnen in mannigfache Gemeinschaften oder auch die mäßige Knappheit der zur Verteilung stehenden Güter.[397]

Eine andere Frage ist freilich, welche Rolle all diese Faktoren denn im Rahmen dieser Argumentation auch tatsächlich spielen sollen. Eine vorsichtige Antwort scheint mir darin zu bestehen, dass Rawls mit diesen Bedingungen die von ihm entwickelte Begründung für die Herausbildung eines Gerechtigkeitssinnes nicht so sehr präjudizieren will als vielmehr die Anforderungen, denen seine Erklärung zu genügen hat, in einer nur scheinbar paradoxen Weise gerade dadurch verschärft, dass er sie den Gegebenheiten des normalen Lebens unterwirft. Er macht sich sein Vorhaben durch diese Anforderungen gewiss nicht leichter, sondern schwerer, als es sein könnte – was er freilich auch muss: denn wenn sich die Theorie weder um die tatsächliche Realität des Lebens noch um die mögliche Realität ihrer Verwirklichung zu kümmern bräuchte, dann wäre das Projekt des politischen Liberalismus bereits von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Mehr, so scheint mir, ist dazu im Augenblick nicht zu sagen.

3.2.3 Aufwachsen unter gerechten Institutionen: Wege der Idealtheorie

Zum Abschluss dieses Überblicks über die Voraussetzungen, die Rawls bei seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* als vorläufig zugestanden betrachtet wissen will, wende ich mich nun in aller Kürze einer Bedingung zu, die mit Blick auf das von ihm angestrebte Erkenntnisziel fast tautologisch wirkt. Die Rede ist davon, dass Rawls die Begründung für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes spezifisch für die Position eines typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft erbringen will – einer Gesellschaft also, in der gerechte Institutionen bereits verwirklicht sind und gewissermaßen den sozialen Rahmen des Heranwachsens abgeben (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Der Tautologieverdacht mag sich hier deshalb aufdrängen, weil – auch wenn Rawls es an dieser Stelle nicht erneut erwähnt – neben den Institutionen in einer wohlgeordneten Gesellschaft stets auch ihre Bürgerinnen und Bürger in ihren Praktiken kraft Definition den Forderungen der Gerechtigkeit

[397] Die letzteren Beispiele können offensichtlich auch auf Gesellschaften zutreffen, die weder liberal noch demokratisch sind und durch die Regeln einer umfassenden Lehre reguliert werden.

genügen und bereits einen „normal wirksamen Gerechtigkeitssinn“ haben (Rawls, 1998, S. 105). Wenn es sich aber so verhält, dass ‚alle‘ in dieser Gesellschaft bereits über den geforderten Gerechtigkeitssinn verfügen – welchen Sinn hat es dann überhaupt noch zu fragen, ob auch der Einzelne im Zuge seines Heranwachsens in dieser Weise einen Geschmack an der Gerechtigkeit entwickeln wird?

Die Antwort enthält gegenüber dem Bisherigen nichts Neues und lautet in *Political Liberalism* nicht anders als in *A Theory of Justice:* Hier wie dort geht es darum zu zeigen, dass die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes für den Einzelnen im Hinblick auf seine eigenen Interessen und Ziele „die beste Reaktion auf das gerechte Verhalten seiner Mitmenschen ist“ und es für ihn nicht die bessere Wahl wäre – sei es zur Durchsetzung der eigenen umfassenden Lehre oder aus anderen Gründen –, den eigenen Beitrag zur Aufrechterhaltung gerechter Institutionen gerade dann zurückzuhalten, wenn die anderen sichtbar den ihren leisten (Rawls, 1975, S. 540; vgl. S. 141, S. 615; Weithman, 2010, S. 64). Die Frage also, ob ein typischer Heranwachsender in einer wohlgeordneten Gesellschaft es sich zur Gewohnheit machen wird, den Keim zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes in sich wachsen zu lassen und diesen als Teil seines Gesamtgefüges an Wünschen und Neigungen zu verankern, ist immer schon vor dem Hintergrund des Zweifels zu betrachten, ob ein allfälliger Ausstieg aus dem gesellschaftlichen Kooperationszusammenhang seiner eigenen Konzeption des Guten nicht viel eher zuträglich wäre. Die Voraussetzung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems, gemäß derer die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes also spezifisch unter den Bedingungen einer bereits als ‚gerecht‘ vorgefunden Gesellschaft plausibel gemacht werden soll, ist demnach auch als Explizierung des klassischen Trittbrettfahrerproblems zu betrachten. Sie geht mit der Forderung einher, das Stabilitätsthema zuallererst als ein strategisches Puzzle zu betrachten, bei dem das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft zu einem Urteil darüber zu gelangen versucht, welches Verhalten die adäquate Antwort auf den Umstand darstellt, dass seine Mitbürgerinnen und Mitbürger ihm gegenüber dem Anschein nach bereits alle Forderungen der Gerechtigkeit erfüllen – sei es in Gestalt des öffentlichen Vernunftgebrauchs, oder auch mit Blick auf die zahlreichen anderen Regeln und Pflichten, die ihnen die verschiedenen Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur auferlegen (vgl. Weithman, 2010, S. 46f., S. 327f.).

Auf diese Weise, so möchte ich außerdem geltend machen, kehrt auch das bereits aus *Theory* bekannte Problem einer Kongruenz des Rechten mit dem Guten stillschweigend in *Political Liberalism* wieder: Weil das Stabilitätsproblem zuvörderst die Aufgabe stellt, das gerechte Denken, Fühlen und Handeln des Einzelnen als eine Disposition zu erweisen, die gerade als Erwiderung auf das gerechte Handeln Dritter der eigenen

Konzeption des Guten jedenfalls nicht abträglich sein wird, ist auch ein Argument dafür erforderlich, weshalb die aktive Teilnahme an einer wohlgeordneten Gesellschaft ihrerseits etwas Gutes ist und in der Regel auch bestimmte Werte verwirklicht, die, wie Rawls es formuliert, „gegenüber allen Werten, die mit ihnen in Konflikt geraten können, den Ausschlag geben" (Rawls, 1998, S. 225; vgl. S. 247, S. 299–306). Inwiefern dies tatsächlich der Fall ist, werde ich erst in Abschnitt III.4.3 etwas ausführlicher diskutieren können. Hier möchte ich nur vorwegnehmen, dass die gewiss idealisierende Annahme einer wohlgeordneten Gesellschaft zur Beantwortung des ersten Stabilitätsproblems mitnichten die vermeintliche Irrelevanz der ganzen Frage illustriert, sondern vielmehr dazu einlädt, sie im Kontext eines stetig andauernden Spiels zu sehen, bei dem die Teilnehmer Zug um Zug ihre Gründe dafür evaluieren, mit Kooperation oder Kooperationsentzug auf das scheinbare Wohlverhalten der Anderen zu reagieren – in der vorläufigen Annahme, dass diesem Schein auch in der Tat vertraut werden kann.

Ich will mich an dieser Stelle nicht auf Diskussionen darüber einlassen, ob der so beschriebene Weg einer *Idealtheorie* – also die Ausarbeitung einer Gerechtigkeitskonzeption für eine Gesellschaft, in der jeder Einzelne „gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt" – tatsächlich der beste, wenn nicht sogar der einzige Weg ist, den die politische Philosophie um ihrer selbst willen beschreiten sollte (Rawls, 1975, S. 24f.; vgl. 1998, S. 397–399). Diese Frage und ihre mannigfaltigen Implikationen sind Gegenstand lebhafter Debatten, zu denen ich mit Blick auf Rawls nichts Nennenswertes beizutragen habe.[398] Mir selbst scheint es naheliegend, den tiefen Gräben, die diese Frage in der politischen Philosophie evoziert hat, mit einer Haltung der Gelassenheit zu begegnen und die aus ihr hervorgehende Lagerbildung als das zu sehen, was sie ist: ein Ausdruck der produktiven Vielgestaltigkeit dessen, was sich heute unter dem Dach der politischen Philosophie zu sammeln vermag. Ich vermute, dass Rawls selbst dieser Einschätzung nicht widersprechen und ebenfalls dazu neigen würde, die politische Philosophie gleichermaßen als Raum für ideale und wie für nichtideale Theoriebildung zu betrachten. Was die jeweils angemessene Zugangsweise ist, kann aus dieser Sicht immer nur von den spezifischen Projekten bzw. von den philosophischen Zielen her bestimmt werden, die mit der Theoriebildung überhaupt verfolgt werden. Dies aber ist in einer demokratischen und freien Gesellschaft jedem und jeder selbst überlassen.[399]

[398] Ihren Ausgang nahm diese Debatte in jüngerer Zeit mit Simmons (2010). Eine sehr hilfreiche Überblicksdarstellung findet sich bei Valentini (2012); zu Rawls' eigener Auffassung vgl. Stemplowska und Swift (2014) sowie Thomas (2017). Zu beachten ist nur, dass Rawls mit seiner Position eher in der Mitte liegt als an den Extremen, die zur einen Seite hin etwa von Geuss (2010, 2011), zur anderen von Cohen (2000, 2008) besetzt werden.

[399] Ich danke David Enoch für erhellende Diskussionen und Einsichten zu dieser Frage.

Wenn meine Darstellung der These des politischen Liberalismus, die ich zu Beginn dieses Untersuchungsteils entwickelt habe, triftig ist und Rawls in *Political Liberalism* in der Tat mit dem Aufweis der menschlichen Fähigkeit zu sozialer Kooperation in einer demokratischen Gesellschaft befasst ist, dann erscheint es mir aber jedenfalls aus seiner Sicht durchaus naheliegend, mit der Artikulierung eines bestimmten Ideals zu beginnen – und erst in einem zweiten Schritt zu fragen, ob und wie sich dieses Ideal jedenfalls unter günstigen Bedingungen auch in die Motivationsstruktur des Einzelnen einnisten und in ihr wirksam werden könnte. Nichts anderes aber liegt der von Rawls formulierten Annahme zugrunde, dass die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes für die Zwecke des Stabilitätsproblems stets unter der Voraussetzung des Heranwachsens „unter gerechten Institutionen“ zu bedenken ist (Rawls, 1998, S. 230). Damit möchte ich es an dieser Stelle bewenden lassen.

3.3 Die Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf den Einzelmenschen

Nachdem ich nun die drei Voraussetzungen, die Rawls bei seinen Überlegungen zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes zugrunde legt, nacheinander herausgearbeitet und wenigstens in Ansätzen kritisch diskutiert habe, wende ich mich jetzt – in einem zweiten Rekonstruktionsschritt – den verschiedenen *Wirkungen* zu, die er diesen Voraussetzungen mit Blick auf die Moralentwicklung des Einzelnen zuschreibt. Rawls' Argumentationsziel läuft ja nach meiner Lesart auf den Nachweis hinaus, dass der Gerechtigkeitssinn der Bürger gerade „angesichts ihrer Charakterzüge und […] Interessen, wie sie sich innerhalb einer gerechten Grundstruktur ausbilden", ausreichend stark sein soll, um sich beim Vorliegen der genannten Voraussetzungen in Gestalt bestimmter Neigungen zu manifestieren, die als Ausdruck der Fähigkeit gelten können, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 230, S. 418). So jedenfalls meine etwas umständliche, aber – wie ich meine – weitgehend textgetreue Interpretation von Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems.

Hier und im Folgenden geht es daher um die Frage, wie diese dritte mit dem Gerechtigkeitssinn verbundene Fähigkeit – also die Fähigkeit des Sich-Motivieren-Lassens durch die Gerechtigkeit selbst – durch den Einfluss begünstigt wird, den eine gerechte Grundstruktur sowohl auf den *Charakter* als auch auf die *Interessen* des Einzelnen ausübt.[400] Dazu gilt es zunächst einmal möglichst genau auszuloten, worin diese Charaktereigenschaften und Interessen überhaupt bestehen, und ob sie in der Tat als plausible Folgeerscheinungen der oben genannten Voraussetzungen betrachtet werden dürfen. Ich beginne mit den Eigenschaften des Charakters, die Rawls den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft auf Grundlage seiner Annahmen zuzuschreiben zu dürfen meint, und diskutiere erst im Anschluss daran auch die Frage nach ihren Interessen. Erst wenn diese beiden fundamentalen Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf den Einzelmenschen geklärt sind, wird es auch möglich sein, die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes überhaupt als Genese der Fähigkeit zu verstehen, sich um der Gerechtigkeit selbst willen zu einer bestimmten Form des Denkens, Fühlens und Handelns bewegen zu lassen.[401] Diese geht der Fähigkeit, den Gerechtigkeitssinn durch die Anwendung gewisser Gerechtigkeitsgrundsätze auch dauerhaft zur Ausübung zu bringen, nach meinem Dafürhalten sachlogisch voraus. Da ich in diesem Kapitel aber vor allem

[400] Noch einmal zur Erinnerung: Die beiden anderen Fähigkeiten, die für das Vermögen des Gerechtigkeitssinnes konstitutiv sind, bestehen darin, Gerechtigkeitsgrundsätze als faire Bedingungen sozialer Kooperation „zu verstehen" und „anzuwenden" (Rawls, 1998, S. 418). Die Fähigkeit zur *Anwendung* von Gerechtigkeitsgrundsätzen manifestiert sich nach meiner Lesart, wie schon angedeutet, vor allem in der Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

[401] So lautet auch in Kurzform eine These dieses gesamten Kapitels.

herausarbeiten möchte, weshalb Rawls das Stabilitätsproblem mit diesem ersten Teilargument noch nicht für vollständig abgegolten hält und sich aus diesem Grund genötigt sieht, die Ideen eines übergreifenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuführen, muss ich hier auch diesen ersten Schritt seiner Antwort in einiger Breite ausleuchten.

3.3.1 Wirkungen auf die Tugenden: Zur Manifestation des Vernünftigen

Auf welche Eigenschaften oder ‚Tugenden' des Charakters beruft sich Rawls also, wenn er die Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf den Einzelnen mit Blick auf die Entwicklung der Fähigkeit beschreibt, Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 230)? Oder anders gefragt: Inwiefern wird spezifisch der Charakter dieses Individuums durch sein Heranwachsen in einer wohlgeordneten Gesellschaft so geprägt, dass es seine Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn zunächst als den lebhaften Wunsch erleben wird, den Forderungen der Gerechtigkeit aus bloßer Achtung vor ihnen Genüge zu tun – und stellt ein solcher Vorgang auf Grundlage der Prämissen, die Rawls dieser Diskussion zugrunde legt, überhaupt eine plausible Erwartung dar? Dies sind die Fragen, denen ich im vorliegenden Teilabschnitt in möglichst systematischer Form nachgehen möchte. Meine Darstellung ist dabei sowohl deskriptiv, insofern sie zunächst nur die Rolle und den Inhalt der von Rawls angeführten Charakterzüge anführt und in ihrem inneren Zusammenhang verortet, als auch – in einem begrenzten Sinne – normativ, und zwar insofern sie zugleich Rawls' Berechtigung zu all diesen Zuschreibungen (vor dem Hintergrund der dabei vorausgesetzten Moralpsychologie) wenigstens in Ansätzen überprüfen möchte.

Eine gewisse Schwierigkeit, die ich gleich zu Beginn herausstellen möchte, besteht allerdings darin, dass der Begriff des ‚Charakters' offensichtlich vage ist und von Rawls, soweit ich sehen kann, nirgendwo mit hinreichender Klarheit definiert wird. In *Theory* scheint er noch davon auszugehen, dass die Eigenschaften eines moralisch wertvollen Charakters in (mindestens) zwei Gruppen zerfallen: zum einen in die „moralischen Tugenden", die er als jene „Gesinnungen und Gewohnheiten" bestimmt, die den Einzelnen „zum Handeln gemäß bestimmten Grundsätzen des Rechten veranlassen"; und zum anderen in die „natürlichen Gaben", die er dort auch als „natürliche Fähigkeiten" beschreibt, die sich nur „durch Erziehung und Übung" kultivieren lassen (Rawls, 1975, S. 476). Als Beispiele für die letztere Gruppe nennt er „Intelligenz und Einbildungskraft, Stärke und Ausdauer" (Rawls, 1975, S. 475).

In *Political Liberalism* ist dagegen von solcherlei natürlichen Gaben in diesem Zusammenhang kaum mehr die Rede (vgl. aber Rawls, 1998, S. 381). Stattdessen be-

kennt sich Rawls hier nur noch dazu, dass es spezifisch die zu einer Konzeption gehörigen „politischen Tugenden" seien, vermöge derer ihre Grundsätze „im menschlichen Charakter verankert" würden (Rawls, 1998, S. 236). An einer anderen Stelle ergänzt er etwas dunkel, dass seine Liste der Tugenden lediglich „durch die Notwendigkeit bestimmter Charaktereigenschaften der Bürger […] bestimmt und gerechtfertigt" werde (Rawls, 1998, S. 292, Fn. 29). Nicht nur scheint es also – noch vor jeder inhaltlichen Ausformung – einen internen Zusammenhang zwischen dem Charakter eines Menschen und jenen zur Gewohnheit geronnenen Verhaltensdispositionen zu geben, die Rawls als ‚Tugenden' (oder im Falle ihrer Unvereinbarkeit mit fairen Kooperationsbedingungen: als ‚Laster') bezeichnet – sondern es sieht sogar so aus, als würde er seine Beschreibung eines moralischen Charakters im ersten Stabilitätsargument von *Political Liberalism* nahezu vollständig in Begriffen der Tugend- und der Lasterhaftigkeit geben, ohne dabei in irgendeiner Form von darüber hinausgehenden Kennzeichnungen Gebrauch zu machen (vgl. Rawls, 1998, S. 291, S. 53, Fn. 28).

Aus diesem Grund (und weil es sich auch vom Textbestand her gar nicht anders anbietet) halte ich es für zulässig und sogar geboten, die nachfolgenden Ausführungen zur Wirkung einer wohlgeordneten Gesellschaft auf den ‚Charakter' des Einzelnen ebenfalls mit Blick auf die rawlssche Tugendlehre zu strukturieren. Wenn Rawls also davon spricht, dass die Bürger innerhalb einer gerechten Grundstruktur gewisse „Charakterzüge" ausbilden, aufgrund derer sich ihr Gerechtigkeitssinn zunächst als die Fähigkeit manifestiert, Gerechtigkeitsgrundsätzen „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen, dann kann er mit diesem Ausdruck meines Erachtens nichts anderes meinen als das Gewebe an Verhaltensdispositionen, das er an verschiedenen Stellen unter dem Oberbegriff der ‚politischen Tugenden' versammelt (Rawls, 1998, S. 230, S. 418). Jedenfalls werde ich ihn im Folgenden genau so auffassen. Damit ist natürlich noch nichts Inhaltliches über das Wesen und Wirken dieser Tugenden ausgesagt und auch nichts darüber, ob ein von ihnen geprägter Charakter in der Tat das Ergebnis eines Sozialisationsprozesses wäre, wie er unter den im vorigen Abschnitt benannten Voraussetzungen im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft stattfindet. Diesen weitergehenden Fragen werde ich mich jetzt zuwenden.

Worin bestehen also die politischen Tugenden, die Rawls mit den typischen Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft assoziiert, und inwiefern gelingt es ihm aufzuzeigen, dass deren Herausbildung gleichsam die natürliche Folge des Aufwachsens unter gerechten Institutionen wäre? Noch etwas allgemeiner gefragt: Was leisten solche Tugenden überhaupt, und welcher Anlass besteht aus Rawls' Sicht zu der Vermutung,

dass sie unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft eine normale Begleiterscheinung des menschlichen Heranwachsens wären?

Zunächst ist festzuhalten, dass sich die Rolle der politischen Tugenden für Rawls keineswegs schon darin erschöpft, unter geeigneten Bedingungen als Vehikel des Wunsches zu fungieren, einer Konzeption der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen Folge zu leisten. Vielmehr sind die entsprechenden Handlungsdispositionen aus seiner Sicht auch aufs engste mit der Idee eines stabilen Verfassungskonsenses sowie mit den Werten des öffentlichen Vernunftgebrauchs verknüpft, auf die ich ausführlich erst im nächsten Kapitel eingehen kann. Hier beschränke ich mich zunächst auf wenige Andeutungen.

Rawls ist also der Auffassung, dass die Tugendhaftigkeit der Bürger auch den Prinzipien einer gerechten Verfassungsordnung (noch vor ihrer philosophischen Grundierung in einer Gesellschafts- oder Personenkonzeption) ein bestimmtes Maß an Stabilität verschaffen kann – und zwar unter der doppelten Voraussetzung, dass diese Prinzipien „den Inhalt gewisser politischer Grundrechte und Freiheiten […] von der politischen Tagesordnung [nehmen]“ und ihre Anwendung bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zugleich „durch eine gewisse Einfachheit gekennzeichnet [ist]“ (Rawls, 1998, S. 253f.). Wenn diese Voraussetzungen beide erfüllt sind und auch die hierfür nötigen Institutionen über längere Zeit hinweg „wirksam und erfolgreich arbeiten“, dann, so Rawls weiter, werden damit auch all jene „kooperativen Tugenden des politischen Lebens“ gefördert, die zur „Aufrechterhaltung eines demokratischen Verfassungsstaates“ – und mithin für die Stabilität eines Verfassungskonsenses – erforderlich sind (Rawls, 1998, S. 255, S. 304; vgl. S. 254).[402]

Eine vielleicht noch wichtigere Rolle spielen die politischen Tugenden jedoch auf dem Niveau eines übergreifenden Konsenses, der sich ja von Haus aus nicht bloß über bestimmte Prinzipien, sondern auch über deren Fundierung in geeigneten Konzeptionen der Person und der Gesellschaft erstreckt (vgl. Rawls, 1998, S. 236, S. 256). Aus dieser Perspektive gehören die politischen Tugenden, so Rawls, zu den so genannten „Werte[n] des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ und stellen mithin eine unhintergehbare Voraussetzung dafür dar, dass die Grundsätze einer politischen Gerechtigkeitskonzeption überhaupt „im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht“ werden können und die mit ihnen verbundenen „Formen des Urteilens und Verhaltens“ sich als hinreichende

[402] Dass dies in der Tat jedenfalls für solche Prinzipien der Fall ist, wie sie beispielhaft etwa von der *Gerechtigkeit als Fairness* vorgestellt werden, begründet Rawls bereits auf dem vorkonzeptionellen Stadium eines Verfassungskonsenses mit der oben skizzierten Moralpsychologie sowie vor allem damit, dass die Bürger einander durch ihren öffentlichen Vernunftgebrauch gegenseitig signalisieren, dass „ihre politischen Institutionen und demokratischen Verfahren bereitwillig akzeptiert werden“ (Rawls, 1998, S. 255). Wie er vielsagend hinzufügt, ist es „diese Anerkennung – diese offen erkennbare Absicht –, von der so vieles abhängt“ (Rawls, 1998, S. 255). Diese kurze Bemerkung wird mich im folgenden Kapitel erneut beschäftigen.

Garantie für die moralische Authentizität eines übergreifenden Konsenses deuten lassen (Rawls, 1998, S. 226, S. 236, S. 291).[403] Ohne handfeste Anzeichen dafür, dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft auch tatsächlich über solche Tugenden verfügen, hätten sie also – mit anderen Worten – keinerlei Gewissheit darüber, ob die Grundlage ihrer sozialen Einheit versteckterweise nicht doch nur in einem Verfassungskonsens über bestimmte Prinzipien oder gar nur in einem *modus vivendi* verankert sein könnte.[404] In beiden Fällen aber – und darin liegt wieder der springende Punkt – bliebe die fundamentale These des politischen Liberalismus, wie ich sie eingangs dieses Untersuchungsteils herausgearbeitet habe, unbestätigt oder müsste gar als vorläufig widerlegt gelten (vgl. Rawls, 1998, S. 326, S. 361, 2003, S. 290f.).

Darüber hinaus repräsentieren die politischen Tugenden für Rawls zuletzt auch einen Teil der Begründung dafür, dass die so genannten „Werte des Politischen" – also die Werte der Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs – in ihrer Gesamtheit hinreichend stark sein sollen, um im Falle eines Konflikts mit den nicht-politischen Werten einer umfassenden Lehre „nicht ohne weiteres übergangen werden [zu] können" (Rawls, 1998, S. 225). Mit dieser Argumentationslinie, die nicht zufällig an das Kongruenzargument in *A Theory of Justice* erinnert, versucht er noch von einem anderen Ende her plausibel zu machen, dass der politische Liberalismus im Ganzen kein Ding der Unmöglichkeit sein muss. Sofern die politischen Tugenden „in der Gesellschaft weit verbreitet sind und deren politische Gerechtigkeitskonzeption unterstützen", stellen sie aus dieser Sicht ein „sehr großes öffentliches Gut" dar, dessen Vorzüge – so Rawls' Hoffnung – im Normalfall all jene Werte übertrumpfen dürften, die explizit „im Gegen-

[403] Diese Bemerkung wird an dieser Stelle vielleicht noch etwas obskur anmuten. Ich werde aber vor allem in Abschnitt III.4.5 – bei der Diskussion der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems – vertiefend auf die hier aufgeworfene Frage eingehen, wie die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs als gegenseitige Rückversicherung und somit als Signal für die Unbedenklichkeit einer dauerhaften Ausübung des Gerechtigkeitssinnes dient. Der Ausdruck ‚moralische Authentizität' zur Kennzeichnung des überrechtlichen, auf der Bejahung normativ-moralischer Ideen beruhenden Charakters eines übergreifenden Konsenses stammt von mir (vgl. Rawls, 1998, S. 256).

[404] Hier mag sich die Frage anschließen, wie das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft in der Praxis beurteilen soll, ob das tugendhafte Verhalten seiner Mitbürger im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs eher als Signal für ihre Loyalität zu bestimmten *Prinzipien* oder gar als Sympathiebekundung zu einer diese Prinzipien fundierenden *Konzeption* der Gesellschaft und der Personen zu deuten ist. Anders gefragt: Wie lässt sich aus der Teilnehmerperspektive heraus ein übergreifender Konsens über eine Gerechtigkeitskonzeption von einem bloßen Verfassungskonsens über Gerechtigkeitsprinzipien unterscheiden? Wenn ich richtig sehe, hält Rawls diese Frage jedoch im Grunde für müßig; denn, wie er betont: „[ein] Verfassungskonsens auf der Ebene der Grundsätze, den wir losgelöst von allen zugrundeliegenden Konzeptionen der Gesellschaft und der Person betrachteten […], ist im wörtlichen Sinne ein Konsens und nicht mehr." (Rawls, 1998, S. 258). Ihm fehlen daher, so Rawls weiter, „die begrifflichen Mittel, zu sagen, wie die Verfassung verändert und interpretiert werden sollte." (Rawls, 1998, S. 258). Das kann wohl nur heißen: Um im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs – also bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen – überhaupt irgendetwas sagen oder kritisieren zu können, kommen wir gar nicht umhin, in noch so primitiver Form auf *Konzeptionen* zurückzugreifen (oder sie erst zu entwickeln), mit deren Hilfe wir die von uns bevorzugten Maßnahmen „anderen gegenüber erklären und rechtfertigen können" (Rawls, 1998, S. 257). Es scheint, als würde ein Verfassungskonsens also immer schon den Keim zu seiner eigenen Überbietung in sich tragen. Ich diskutiere diese und ähnliche Fragen in Teilabschnitt III.4.4.2.

satz zu […] den Bedingungen stehen, die faire soziale Kooperation auf der Grundlage gegenseitiger Achtung ermöglichen“ (Rawls, 1998, S. 248; vgl. S. 208f.). Dabei ist es nicht zuletzt das bloße Faktum einer „Anerkennung des hohen Wertes der politischen Tugenden“ in einer wohlgeordneten Gesellschaft, aufgrund dessen ein übergreifender Konsens erst seine Funktion erfüllen kann, die Bürger zur „Befolgung […] [ihrer] Gerechtigkeitsgrundsätze“ zu bewegen – oder die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes zumindest von der Sorge zu befreien, dass sie für das eigene Wohlverhalten im Raum des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch noch bestraft und ausgenutzt werden könnten (Rawls, 1998, S. 264f.).

Dass all diese Zuschreibungen jedoch in der Tat auch die Kultur einer liberalen wohlgeordneten Gesellschaft abbilden und die Werte des Politischen bei der Affizierung des Gerechtigkeitssinnes wirklich einen gewissen Vorrang einnehmen werden, kann Rawls natürlich nicht einfach ohne Weiteres postulieren, auch wenn es gelegentlich so erscheinen mag. Vielmehr macht er es meines Erachtens an der kniffligen Frage fest, ob die mit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption verbundenen Tugenden (im Verbund mit den zu ihr gehörigen Institutionen) auch „ausreichend Platz“ für solche Lebensweisen bieten, die es „uneingeschränkt wert sind, dass die Bürger ihnen die Treue halten“ (Rawls, 1998, S. 266f.; vgl. S. 294–297, S. 309f.; unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 6). Da ihm aber zur Beantwortung dieser Frage der Rückgriff auf eine umfassende Lehre aus Neutralitätsgründen verwehrt ist – denn der politische Liberalismus sollte sich ja kein eigenes Urteil darüber anmaßen, welche umfassende Lehre die besondere Treue ihrer Anhänger verdient –, bleibt ihm als Ausweg wieder einmal nur der Blick in die Praxis. Hier erweist sich nun auch das Gewicht der politischen Tugenden schließlich daran, ob das Bestehen eines übergreifenden Konsenses durch die „[in ihm] zum Ausdruck kommenden gebührenden Überlegungen der Bürger“ bestätigt wird (Rawls, 1998, S. 310; vgl. S. 289f.). Nur der öffentliche Vernunftgebrauch – und nicht der isolierte Philosoph am Schreibtisch – kann also, mit anderen Worten, dafür Sorge tragen, dass die politischen Tugenden im Laufe der Zeit ein öffentliches Ansehen entwickeln werden, aufgrund dessen sie als verlässlicher Beleg für das Vorliegen eines übergreifenden Konsenses, und somit für die Möglichkeit des politischen Liberalismus überhaupt, gelten dürfen (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3, Abschnitt III.4.6).

Die vorangegangenen Absätze sollten nur – in hochgradig kondensierter und vorläufiger Form – verdeutlichen, dass Rawls‘ Konzeption der politischen Tugenden in ihrer systematischen Relevanz offenbar weit über den begrenzten Kontext hinausweist, der sich in der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems verbirgt. An diesem Schritt der Rekonstruktion ist nun eine kurze Darstellung dessen verlangt, wie sich die Wirkungen

einer gerechten Grundstruktur – im Zuge der Entwicklung der Fähigkeit, Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen – denn überhaupt in den charakterlichen Tugenden des Einzelnen niederschlagen (Rawls, 1998, S. 418). Ich glaube bisher gezeigt zu haben, dass Rawls' Tugendlehre an den unterschiedlichsten Orten des Stabilitätsproblems eine zentrale und gewiss nicht leicht zu erfassende Rolle spielt. Nun gilt es aber endlich aufzuklären, worin die von Rawls mit dem Sammelbegriff der ‚politischen Tugenden' ausgezeichneten Handlungsdispositionen eigentlich ganz konkret bestehen – es ist augenfällig, dass die vorstehenden Erörterungen durchweg ohne eine Antwort auf diese Frage auskamen –, und es ist das Ausgangsproblem dieses Teilabschnitts zu bedenken, ob ein in diesem Sinne tugendhafter Charakter in der Tat als eine gleichsam natürliche Folgeerscheinung der im vorhergehenden Abschnitt diskutierten Voraussetzungen gelten darf.

Dass es aus Rawls' Sicht spezifisch die politischen Tugenden sind, durch die die „Grundsätze [der Gerechtigkeit] im menschlichen Charakter verankert" werden, habe ich eingangs bereits herausgestellt (Rawls, 1998, S. 236). Ein Problem besteht jedoch darin, dass er außer der gelegentlichen Auflistung einzelner Tugenden nur sehr wenig Hinweise darauf gibt, wie diese sich zu ausgewachsenen „Konzeptionen" zusammenfügen, die ja in ihrer Gesamtheit zuletzt sogar ein „Ideal des demokratischen Staatsbürgers" zum Ausdruck bringen sollen (Rawls, 1998, S. 361, S. 316). Weder gibt Rawls irgendwo eine ausführliche und in sich geschlossene Darstellung dessen, was er unter den einzelnen Tugenden jeweils versteht, noch erlaubt es seine eigene Begriffsverwendung, diese mit besonderer Trennschärfe voneinander abzugrenzen. Mein eigener Vorschlag zu einer Systematisierung seiner Tugendlehre setzt daher mit der unscheinbaren Beobachtung an, dass Rawls in *Political Liberalism* nirgendwo mehr als *vier* solcher Tugenden im Zusammenhang anführt. Darüber hinaus will ich auch den Umstand würdigen, dass er im Hinblick auf diese Tugenden – wie gerade angedeutet – ausdrücklich von „Konzeptionen" (und nicht nur von Konzepten oder Begriffen) spricht, was es erlauben sollte, die einzelnen Tugenden auch als intern ausdifferenziert, und mithin im Ganzen als ein „System von Begriffen und Grundsätzen" zu verstehen (Rawls, 1998, S. 361, S. 166). Unterstellt man darüber hinaus, dass Rawls die verschiedenen Auflistungen der Tugenden im Regelfall nicht redundant angelegt hat und somit nicht im gleichen Atemzug mehrere Kennzeichnungen für eine und dieselbe Verhaltensdisposition vergeben hat, dann ergibt sich ein Schema, das ungefähr die folgende Gestalt aufweist und – mit leicht unterschiedlichen Konnotationen – insgesamt vier verschiedene Tugenden unterscheidet:

Erste Tugend	Zweite Tugend	Dritte Tugend	Vierte Tugend	Nachweis
„Toleranz“	„gegenseitige Achtung“	„Sinn für Fairness“	„Sinn für Bürgerlichkeit“	Rawls, 1998, S. 207
„Toleranz“	„gegenseitige Achtung“	„Sinn für Fairness“	„Sinn für Bürgerlichkeit“	Rawls, 1998, S. 208f.
–	„Vernünftigkeit“	–	„gerechte Denkungsart“ [im Orig.: ‚fair-mindedness‘]	Rawls, 1998, S. 226; vgl. 2005, S. 139
„Toleranz“	„Vernünftigkeit“	„Sinn für Fairness“	„Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen“	Rawls, 1998, S. 248
–	„Vernünftigkeit“	„Sinn für Fairness“	„Bereitschaft, anderen auf halbem Wege entgegenzukommen“; „Kompromissneigung“ [im Orig.: ‚spirit of compromise‘]	Rawls, 1998, S. 255; vgl. 2005, S. 163
„Toleranz“	„Vernünftigkeit“	„Sinn für Fairness“	„Höflichkeit“ [im Orig.: ‚civility‘]	Rawls, 1998, S. 291; vgl. 2005, S. 194
–	–	–	Bereitschaft, die „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ zu erfüllen	Rawls, 1998, S. 317
–	„Vernünftigkeit“	–	„Bereitschaft, die […] Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen“	Rawls, 1998, S. 326
–	–	–	Bereitschaft, das „Ideal eines demokratischen Bürgers“ zu achten	Rawls, 1998, S. 361

Tabelle 2: Die Tugendlehre von *Political Liberalism.* Eigene Darstellung.

Über die ersten drei Tugenden, die hier sichtbar werden – jene der Toleranz, der Vernünftigkeit und des Sinns für Fairness –, möchte ich an dieser Stelle nicht allzu viel sagen; sie sind an anderer Stelle (sei es implizit oder explizit) bereits ausgiebig behandelt worden.[405] Die Tugend der Toleranz habe ich schon zu Beginn dieses Untersuchungsteils bei der Erörterung der zweiten „grundlegende[n] Frage“ des politischen Liberalismus diskutiert und sie dort als das Vermögen ausgedeutet, nicht nur eine politische Gerechtigkeitskonzeption, sondern darüber hinaus auch die Zumutung der Existenz

[405] Dazu nur eine Randbemerkung: In der einschlägigen Sekundärliteratur hat die rawlssche Tugendlehre in ihrer Eigenständigkeit nur sehr wenig Aufmerksamkeit gefunden (allenfalls wurde Rawls von republikanischer Seite das Fehlen einer solchen Lehre vorgeworfen oder der Umstand, dass sie zu schmal sei). Ein wertvolle Übersicht zu systematischen Fragen in diesem Zusammenhang findet sich bei Dagger (2014).

von *Andersdenkenden* schlichtweg zu ertragen – und zwar selbst dann noch, wenn sogar die eigene umfassende Lehre dadurch in ihrem Fortbestand bedroht sein mag[406] und der Dialog auf beiden Seiten durch ein „transzendentes Element" erschwert wird, das im Grunde „keinen Kompromiss zulässt" (Rawls, 1998, S. 67, S. 23; vgl. S. 119, 2002, S. 185; oben Teilabschnitt III.1.4.2). Wer über die Tugend der Toleranz im rawlsschen Sinne verfügt, wird es daher konsequent ablehnen, politische Macht zur Unterdrückung von umfassenden Lehren einzusetzen, die „nicht unvernünftig, aber von [der] eigenen verschieden" sind (Rawls, 1998, S. 135).

In die gleiche Richtung weist nicht zufällig die Tugend der Vernünftigkeit, die ich nach meiner Lesart weitgehend mit der Tugend der gegenseitigen Achtung in eins setzen würde.[407] Als eine Eigenschaft von Personen betrachtet, besteht sie zum einen in der Bereitschaft, die „Bürden des Urteilens" sowie deren „Konsequenzen" beim öffentlichen Vernunftgebrauch anzuerkennen; und zum anderen darin, faire Kooperationsbedingungen „vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, dass andere dies ebenfalls tun" (Rawls, 1998, S. 127f.; vgl. S. 120). Wie Rawls ergänzt, manifestiert sich diese Tugend zudem – genau wie die einer „gerechten Denkungsart" – in der „Beachtung der Kriterien und Verfahren der *Common-sense*-Erkenntnis ebenso […] wie in der Anerkennung der unstrittigen Methoden und Ergebnissen der Wissenschaften" (Rawls, 1998, S. 226; Herv. im Orig.). Schließlich erscheint es mir nur recht und billig, zuletzt auch die rawlssche Tugend eines Sinns für Fairness mit dem Gerechtigkeitssinn als Ganzem zu identifizieren – und das heißt mit der dreifachen Fähigkeit, eine Gerechtigkeitskonzeption „zu verstehen", sie „anzuwenden", sowie sich normalerweise „wirksam von dem Wunsch bewegen zu lassen, [ihr] um ihrer selbst willen zu folgen" (Rawls, 1998, S. 418; vgl. oben Teilabschnitt III.2.1.3).[408]

Schon von hier aus wird vielleicht die besondere Weisheit erkennbar, die meines Erachtens darin liegt, dass Rawls die Wirkweise der einzelnen Tugenden oftmals nicht gesondert ausdifferenziert hat, sondern vereinheitlichend auch von „Formen des mora-

[406] Freilich nur, insofern sie vernunftwidrig ist, mithin ihrerseits weder die Bürden des Urteilens noch eine geeignete Konzeption fairer Kooperationsbedingungen anzuerkennen willens oder in der Lage ist (vgl. Rawls, 1998, S. 127f., 2002, S. 185).

[407] Und zwar nicht allein deshalb, weil Rawls diese beiden Tugenden nie gleichzeitig in derselben Aufzählung erwähnt, sondern vor allem mit der Begründung, dass sich die Tugend der Vernünftigkeit und die Tugend des gegenseitigen Respekts für ihn in der Praxis auf identische Weise manifestieren: nämlich als gelebte Einsicht in die Grenzen dessen, was „vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann" (Rawls, 1998, S. 136; vgl. 1975, S. 373). In *Theory* setzt Rawls dieser Tugend noch eine schöne Note hinzu: „Achtung zeigt sich auch in der Bereitschaft zu kleinen Diensten und Aufmerksamkeiten [im Orig.: ‚small favors and courtesies'], nicht weil sie irgendeinen materiellen Wert hätten, sondern weil sie unser Interesse für die Gefühle und Strebungen des anderen passend ausdrücken." (Rawls, 1975, S. 373; vgl. 1999b, S. 297).

[408] Hier zeigt sich auch wieder der Umstand, dass Rawls' Begriffsbildung ganz buchstäblich sehr verschachtelt ist und nicht als ein streng deduktives System von Schlussfolgerungen zu verstehen ist: Der Gerechtigkeitssinn – und mit ihm die Struktur der praktischen Vernunft, deren Produkt er ist – bringt sich im Grunde selbst hervor. In dieser Hinsicht bleibt Rawls gewiss Kantianer.

lischen Charakters“ spricht, um die Eigenschaften eines tugendhaften Bürgers insgesamt zu kennzeichnen (Rawls, 1998, S. 291). Wer im rawlsschen Sinne *tolerant* ist, der oder die erweist sich gerade dadurch auch als *vernünftig* und gibt zugleich zu erkennen, dass er oder sie zudem über einen gewöhnlich wirksamen *Gerechtigkeitssinn* verfügt. Die ersten drei Tugenden sind also in der Theorie selbst zwar größtenteils auf unterschiedliche Begriffe gegründet; sie werden sich aber in der Praxis, wie ich meine, in den seltensten Fällen deutlich auseinanderhalten lassen.[409]

Etwas anders verhält es sich dagegen mit der vierten Tugend, die Rawls unter verschiedenen Bezeichnungen einführt und die vor allem für die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs konstitutiv ist: die Tugend eines Sinns für Bürgerlichkeit (vgl. Rawls, 1998, S. 207–209, S. 317f.). Hier ist nun ein Charakterzug des demokratischen Bürgers angesprochen, der von den anderen Tugenden sichtbar unterschieden ist und von Rawls mit einem Maß an Binnendifferenzierung gewürdigt wird, das man sich zum Beispiel auch bei der Tugend der Toleranz gewünscht hätte. Der Sinn für Bürgerlichkeit ist eine politische Tugend, die in mindestens drei weitere Dispositionen zerfällt und sich als die Bereitschaft zur Erfüllung bestimmter Pflichten manifestiert: Erstens, die Pflicht, gegenüber Dritten „erklären [zu können], inwiefern die […] in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und politischen Vorhaben von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden“ (Rawls, 1998, S. 317); zweitens, die aktive Zurschaustellung der Bereitschaft, „dem zuzuhören, was andere zu sagen haben“ (Rawls, 1998, S. 361; vgl. S. 317); und drittens, die sichtbare Bereitschaft, „anderen auf halbem Wege entgegenzukommen“, wann immer es darüber zu befinden gilt, ob wir vernünftigerweise „Zugeständnisse an die Auffassungen anderer“ machen sollten (Rawls, 1998, S. 255, S. 318; vgl. S. 226, S. 361). Diese drei Pflichten, die nach der hier vorgelegten Deutung in der Gesamtschau das zum Ausdruck bringen, was Rawls als die Tugend des ‚Sinns für Bürgerlichkeit‘ bezeichnet, sind ersichtlich anderer, teils auch fasslicherer Natur als die bisher besprochenen Tugenden des Charakters. Dass sich die Bürger demnach im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wo nötig, *zu erklären* in der Lage sein sollen und angehalten sind, anderen Personen bei der Artikulierung ihrer jeweiligen Position aufmerksam *zuzuhören* sowie ihnen gegebenenfalls auch in der Sache *entgegenzukommen*, ist als Beschreibung für den Habitus eines tugendhaften Bürgers meines Erachtens viel leichter nachzuvollziehen als etwa die Vorstellung, die Rawls konkret mit seiner Idee der Toleranz verbindet. Dennoch gilt auch für die Tugend

[409] Dies rechtfertigt zugleich auch im Nachhinein die hier gewählte Darstellungsform, zunächst einmal hypostasierend die ‚Tugendhaftigkeit‘ von Bürgern überhaupt zu diskutieren und die Erörterung der ‚politischen Tugenden‘ im Einzelnen – als Ausweis ihres moralischen Charakters im Ganzen – hintenanzustellen (vgl. Rawls, 1998, S. 291).

eines Sinns für Bürgerlichkeit, dass Rawls die mit ihr verbundenen Vorstellungen nur in äußerster Knappheit skizziert; und insbesondere seine Beschreibung der Fähigkeit, anderen im Bedarfsfall eine Erklärung darüber geben zu können, wie die eigenen Auffassungen in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen „von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden", bedarf sicherlich noch weiterer Erläuterung (Rawls, 1998, S. 317; vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 4).[410]

Ich möchte es hier aber bis auf Weiteres bei dieser Skizze belassen und mich stattdessen zum Ende dieses Teilabschnitts der Frage zuwenden, ob die hier herausgearbeitete Systematik an politischen Tugenden (oder ‚Charakterzügen') denn auch für sich in Anspruch nehmen kann, als Beschreibung der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft in der Tat aus den eingangs angeführten Voraussetzungen ableitbar zu sein. Man erinnere sich: Es geht mir hier überall nur um die Frage, ob die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft spezifisch „angesichts ihrer *Charakterzüge* […], wie sie sich innerhalb einer gerechten Grundstruktur ausbilden", aller Voraussicht nach einen Gerechtigkeitssinn entwickeln werden, der sich zuerst in Gestalt der Fähigkeit manifestiert, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 230, S. 418; Herv. M. R.). Dies ist nach meiner Lesart der erste Argumentationsstrang, den Rawls (eher implizit als explizit) zur Lösung der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems entwickelt. Der zweite – zu den Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf die *Interessen* der Bürger – wird mich erst im nächsten Teilabschnitt beschäftigen. Was also lässt sich nach dem bisher Gesagten zu dieser Frage festhalten? Sind die politischen Tugenden, wie ich sie hier kurz skizziert habe, tatsächlich ein natürliches Resultat des Aufwachsens unter gerechten Institutionen – zumindest wenn man, wie von Rawls gefordert, zugleich auch eine „vernünftige[] Moralpsychologie" und die „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" als zugestanden voraussetzen darf (Rawls, 1998, S. 230)?

Zunächst ist meines Erachtens zu betonen, dass ein explizit gemachtes Argument für die Gültigkeit dieser Ableitung in *Political Liberalism* in der Tat mit der Lupe gesucht werden muss. Dies mag die Frage aufwerfen, ob Rawls' einschlägige Überlegungen zu diesem Thema vielleicht insgesamt in *A Theory of Justice* zu finden sind und in den drei Stufen der Moralentwicklung, die er im achten Kapitel dieses Buches skiz-

[410] Insbesondere wird hier von Interesse sein, was genau unter einem ‚Bedarfsfall' zu verstehen ist, der die entsprechende Pflicht gleichsam aktiviert und der Rawls lediglich davon sprechen lässt, die Bürger müssten nur „in der Lage […] sein", eine solche Erklärung abgeben zu können (Rawls, 1998, S. 317). Ich komme auf diese Frage in Abschnitt III.4.5 vor allem unter Bezug auf die Arbeit von Thrasher und Vallier (2015) zurück.

ziert.[411] Dort spricht Rawls davon, dass ein „Bedürfnis, die Gerechtigkeitsgrundsätze anzuwenden und ihnen gemäß zu handeln", mit psychologischer Notwendigkeit aus der Einsicht hervorgehe, „wie die ihnen entsprechenden gesellschaftlichen Regelungen das eigene Wohl wie auch das der Mitmenschen fördern"; und erst auf dieser letzten Stufe der moralischen Entwicklung werde daher auch eine „Bindung an diese höchsten Grundsätze selbst erlangt" (Rawls, 1975, S. 514f.). Ich bin mir aber nicht sicher, ob Rawls in dieser Hinsicht in *Political Liberalism* tatsächlich so sehr auf den Ausführungen seines ersten Hauptwerks aufbaut (oder aufbauen möchte), wie er dies selbst bekundet, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen beschreibt er den Gerechtigkeitssinn dort noch nicht ausdrücklich als den Wunsch, nach Grundsätzen zu handeln, die „als zu einer bestimmten rationalen oder vernünftigen *Konzeption* oder zu einem *politischen Ideal* gehörig angesehen werden" (Rawls, 1998, S. 162; vgl. 1975, S. 515; Herv. M. R.).[412] Damit beraubt er sich der Ressourcen, die nötig wären, um später systematisch zwischen einem Verfassungskonsens und einem übergreifenden Konsens (der allein die These des politischen Liberalismus bestätigen kann) unterscheiden zu können.

Zum anderen stützt sich Rawls an dieser Stelle in *Theory* auch erklärtermaßen auf die „Kantische Deutung" der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* und damit auf den vermeintlichen Wunsch der Menschen, durch die Befolgung von Gerechtigkeitsgrundsätzen zugleich „ihre Eigenart als freie und gleiche Vernunftwesen aus[zu]drücken" (Rawls, 1975, S. 518). Wenn ich richtig sehe, steht ihm aber eine solche Argumentationsstruktur in *Political Liberalism* nicht mehr uneingeschränkt zur Verfügung, so dass die Erklärung für die Herausbildung von politischen Tugenden vielleicht doch etwas anders ansetzen muss. Ich will mich hier darum in erster Linie auf die Erläuterungen stützen, die Rawls in *Political Liberalism* selbst gegeben hat. Anstelle einer rein deduktiven Beweisführung sehe ich dort insgesamt vier eher assoziative, auf intuitive Überzeugungskraft angelegte Ideen, die Rawls zur Stützung seiner Entwicklungsgeschichte des tugendhaften Bürgers anführt.

Den ersten Punkt habe ich bereits bei der Erklärung des vernünftigen Pluralismus in Teilabschnitt III.2.1.2 und anderswo angeführt. Er betrifft die so banale wie folgenreiche Einsicht, dass die Grundstruktur einer jeden Gesellschaft „tiefgreifende und langfristige soziale Wirkungen" auf die „Persönlichkeit der Bürger, ihre Absichten, ihre per-

[411] Rawls selbst spricht in einer Fußnote zu *Political Liberalism* davon, dass er die Entwicklung von „ausreichende[n] Motivationen der angemessenen Art" bereits in seinem ersten Buch, also in „*A Theory of Justice*, insbesondere Kapitel VIII, besprochen [habe]" (Rawls, 1998, S. 230, S. 230, Fn. 9).

[412] Um diese Behauptung hinreichend zu belegen, wären erheblich ausführlichere Untersuchungen notwendig, als ich sie hier anstellen kann. Ich beschränke mich daher auf die Feststellung, dass Rawls in *A Theory of Justice* zumeist nur von der Herausbildung einer Loyalität zu Gerechtigkeits*grundsätzen* spricht und die von ihm dafür in Anspruch genommenen Ideale nach seiner späteren Beschreibung ‚umfassender' und nicht nur politischer Natur sind (vgl. oben Abschnitt III.2.4).

sönlichen Ideale und das, wonach sie streben", hat (Rawls, 1998, S. 143). Ich habe auch bereits erwähnt, dass dieser Umstand nach Rawls' Auffassung von „jedermann" anerkannt wird (Rawls, 1998, S. 380). Insofern spricht auch schon auf der vorreflexiven Stufe der bloßen Intuition einiges dafür, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft zumindest im Normalfall tatsächlich die Tugenden herausbilden werden, von denen oben die Rede gewesen ist. Vielleicht ist es ja aus Rawls' Sicht sogar müßig, auf diese Frage überhaupt eine theoretisch-argumentativ abgesicherte Antwort verlangen zu sollen?

Eine zweite Andeutung in die gewünschte Richtung ergibt sich jedoch aus der nicht uneleganten Überlegung, dass gerechte Institutionen und die politische Tugend von Bürgern einander in der Praxis wechselseitig stützen können und werden (vgl. Rawls, 1998, S. 360). Ich zitiere Rawls' Gedankengang hier in voller Länge:

> Eine wohlgeordnete Gesellschaft, die öffentlich und wirksam von einer anerkannten politischen Konzeption reguliert wird, erzeugt ein Klima, das die Bürger einen Gerechtigkeitssinn ausbilden lässt, der sie geneigt sein lässt, ihre Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen und keine gegenläufigen Interessen zu entwickeln. Umgekehrt werden die Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft dadurch gestärkt, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs fest im Verhalten der Bürger verankert ist. Ob diese Annahmen freilich richtig sind und ob sie mit Hilfe der oben skizzierten Moralpsychologie […] begründet werden können, sind weitgehende Fragen, die ich hier nicht verfolgen kann. (Rawls, 1998, S. 360)

Auch hier findet sich kein Argument im strengen Sinne, sondern vielmehr ein Appell an die Intuition sowie ein weiterer Hinweis darauf, dass es plausiblerweise die gesellschaftlichen Institutionen selbst sein müssen, die einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der politischen Tugend leisten – und zwar über eine Art Feedbackschleife, die die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit immer wieder selbst aufs Neue hervorbringen muss.[413] Ob sie dies auch tun werden, ist eine andere Frage. Entscheidend ist aber, wie Rawls betont, dass „für die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness […] erhebliche Schwierigkeiten entstünden", falls sich diese Annahmen zuletzt „als falsch erweisen sollten" (Rawls, 1998, S. 361).

Ein dritter, mit dem bisher Gesagten eng verwandter Punkt bezieht sich wieder auf die Voraussetzungen für einen liberalen Verfassungskonsens, die ich hier bereits mehrfach thematisiert habe. Rawls spricht – wie schon gezeigt – davon, dass die Entwicklung von „kooperativen Tugenden des politischen Lebens" nur dann als „dritte Voraussetzung für einen stabilen Verfassungskonsens" fungieren könne, wenn auch die ersten beiden Bedingungen für einen solchen erfüllt seien (Rawls, 1998, S. 254f.). Ich verstehe das so, dass Rawls zufolge auch diese Tugenden selbst nur dann aus dem Wir-

[413] Dazu gehört auch die Institution der Familie (vgl. Rawls, 1998, S. 297f., 2003, S. 242, S. 259f.).

ken gerechter Institutionen hervorgehen können sollen, wenn jene anderen Bedingungen ebenfalls verwirklicht sind.[414] Diese Bedingungen wurden hier schon genannt: Sie bestehen zum einen in der Forderung, dass die Verfassungsgrundsätze „den Inhalt gewisser politischer Grundrechte und Freiheiten ein für allemal festzulegen und ihnen einen besonderen Vorrang zu geben" haben, wodurch sie „von der politischen Tagesordnung genommen und dem Kalkül der sozialen Interessen entzogen" werden; und zum anderen in der Forderung, dass auch ihre „Anwendung" im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs „durch eine gewisse Einfachheit gekennzeichnet" zu sein hat (Rawls, 1998, S. 253f.). Damit sich die politischen Tugenden also in der Kultur eines demokratischen Verfassungsstaates einnisten können, muss laut Rawls ein bestimmter Kernbereich an Grundrechten und -freiheiten dem manipulativen Zugriff der öffentlichen Meinung dauerhaft entzogen sein; und es muss umgekehrt sichergestellt sein, dass die Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen keine allzu großen Hürden aufstellt für all diejenigen, die sich (im Lichte einer bereits vorhandenen Verfassung, und als Agenten ihrer diskursiven Aktualisierung und Fortschreibung[415]) auf diese Weise am politischen Leben beteiligen wollen. Etwas von dieser Art scheint Rawls jedenfalls vorzuschweben.

Ein vierter und letzter Punkt findet sich schließlich in Rawls' Bemerkung, dass die Herausbildung der politischen Tugenden im Rahmen einer gerechten Gesellschaft „nicht nur von den bestehenden politischen und sozialen Institutionen", sondern mindestens ebenso sehr „von den Erfahrungen der Bürger insgesamt und von ihrer Kenntnis der Vergangenheit" abhängig sei (Rawls, 1998, S. 248, Fn. 23).[416] Insbesondere der letztgenannte Aspekt scheint mir auch in concreto von einiger Überzeugungskraft zu sein, wenn man sich einmal vergegenwärtigt, wie die politische Kultur einer jeden Gesellschaft oft gerade da leidet und zur Unvernunft tendiert, wo sie sich ihrer eigenen Geschichte möglichst nachhaltig zu entledigen sucht.[417] Die Beispiele für einen solchen Zusammenhang liegen, wie ich meine, auf der Hand.

[414] Es wäre gemäß dieser Deutung also nicht nur ihre Eignung zur Stabilisierung eines Verfassungskonsenses, sondern das bloße Vorhandensein der politischen Tugenden, das an die Erfüllung der beiden anderen Bedingungen geknüpft wäre. Der Wortlaut von Rawls' Ausführungen ist hier nicht ganz eindeutig.

[415] Vgl. zu diesem Einschub meine Darlegungen in Teilabschnitt IV.2.3.2 über Rawls' Begriff der politischen Autonomie, wie er ihn in seiner „Reply to Habermas" (1995, dt. 1997a) entfaltet.

[416] Rawls vergleicht die politischen Tugenden in diesem Zusammenhang auch mit einer besonderen Form des ‚Kapitals', da sie so wie dieses „konstant erneuert werden [müssen], indem man sie bestätigt und ihnen gemäß in der Gegenwart handelt." (Rawls, 1998, S. 248, Fn. 23). Wieder einmal sieht sich der Philosoph also mit Notwendigkeit außerstande, der gelebten Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs die Arbeit des selbständigen Rechtfertigens abzunehmen.

[417] George Santayana (1863-1952) hat diesem Gedanken seine wohl bekannteste Form verliehen: „Those who cannot remember the past are condemned to repeat it." (Santayana, 1905, S. 284).

Damit möchte ich meinen Überblick über Rawls' Skizze der politischen Tugenden im Rahmen der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems abschließen. Ich will nicht behaupten, dass er (oder ich) konklusiv gezeigt hätte, wie sich das Heranwachsen in einer gerechten Gesellschaft – unter Voraussetzung einer vernünftigen Moralpsychologie und der „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" – mit Notwendigkeit in der Entwicklung bestimmter politischer Tugenden äußern muss, die ihrerseits konstitutiv für die Fähigkeit sein sollen, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 230, S. 418). Stattdessen habe ich hier vor allem die verschiedenen Kontexte herausgearbeitet, innerhalb derer die Tugenden bei der Lösung des Stabilitätsproblems eine gewisse Rolle spielen, und einen Versuch zu ihrer Systematisierung unternommen. Eine alle Zweifel beilegende, streng deduktive Beweisführung, der gemäß ein tugendhafter Charakter tatsächlich als natürliche Folge der eingangs dieses Kapitels untersuchten Voraussetzungen gelten darf, konnte ich dagegen nicht ausfindig machen – und ich vermute, es gibt keine.

Was es jedoch gibt, ist ein hohes Maß an Plausibilität für die Vermutung, dass es sich in der Tat so verhalten *könnte*. Ohnehin darf ja der Theoretiker bei der Artikulierung eines demokratischen Ideals zunächst einmal sehr vieles sagen und muss es letztlich den Mitwirkenden der zugehörigen Praxis anheimstellen, ob und wie sie sich dieses Ideal auch normativ zu eigen machen möchten. Auch gilt es nicht zu vergessen, dass die Rekonstruktion noch bei der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems steht und auch hier nur im ersten von mindestens zwei Argumentationssträngen, die Rawls – unter den Bedingungen einer liberalen und demokratischen wohlgeordneten Gesellschaft – für die Entwicklung (aber nicht auch schon für die Ausübung) eines Gerechtigkeitssinnes geltend macht. Ob der zweite Argumentationsstrang, der sich mit den Wirkungen der Grundstruktur auf die *Interessen* der Bürgerinnen und Bürger beschäftigt, die vorläufige Plausibilität von Rawls' Ausgangsthese noch weiter bekräftigen kann, möchte ich im nun folgenden Teilabschnitt überprüfen.

3.3.2 Wirkungen auf die Interessen: Zur Manifestation des Rationalen

Die bisherigen Ausführungen darüber, wie das Aufwachsen in einer gerechten Gesellschaft – unter geeigneten Bedingungen – zur Kultivierung von politischen *Tugenden* führen kann, in denen etwas von der motivierenden Kraft eines Gerechtigkeitssinnes erkennbar wird, sind innerhalb der rawlsschen Personenkonzeption ersichtlich auf die Idee des *Vernünftigen* bezogen gewesen. Wenn ich jetzt der Frage nachgehe, wie sich ein ganz ähnlicher Effekt auch in den *Interessen* zeigt, die sich Rawls zufolge „innerhalb einer gerechten Grundstruktur" ausbilden, dann ist damit nun umgekehrt die Idee des

Rationalen aufgerufen – und somit das moralische Vermögen eines jeden Bürgers, eine bestimmte Konzeption des Guten „auszubilden, zu überprüfen und rational zu verfolgen“ (Rawls, 1998, S. 230, S. 418; vgl. S. 86). Diese Unterscheidung gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn ich mich im Folgenden mit der Frage beschäftige, welche Rolle die Vorstellung von bestimmten Interessen im Gesamtgefüge der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems spielt.

Ich gehe so vor, dass ich zunächst herausarbeite, was Rawls ganz grundsätzlich mit dem Begriff eines ‚Interesses‘ verbindet und welchen systematischen Ort diese Vorstellung im Rahmen seiner Personenkonzeption überhaupt einnimmt. Hier wird insbesondere die Idee einer „Hierarchisierung“ von Interessen für alles Weitere wegweisend sein (Rawls, 1998, S. 494; vgl. 1975, S. 209, S. 589, Fn. 12a). Anschließend erörtere ich Rawls‘ Beschreibung der höher- und höchstrangigen Interessen eines Bürgers und arbeite heraus, weshalb diese nicht so sehr – wie die Tugenden – aus der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs in einer wohlgeordneten Gesellschaft entspringen, sondern vielmehr ein Artefakt der Theoriebildung darstellen und sich aus dem Design des Urzustandes sowie aus dem Zweck einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ergeben. Von hier aus wird zuletzt deutlich werden, weshalb auch die Interessen des Einzelnen, so wie sie von einer gerechten Grundstruktur geformt werden, sich zumindest teilweise in der Entwicklung der Fähigkeit widerspiegeln, den Grundsätzen der Gerechtigkeit – um die häufig gebrauchte Formulierung aufzugreifen – „um ihrer selbst willen […] folgen“ zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Damit wird auch der zweite Schritt meiner Rekonstruktion von Rawls‘ Skizze zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes abgeschlossen sein.

Wovon ist also – zunächst einmal ohne jede inhaltliche Festlegung – die Rede, wenn Rawls in den verschiedensten Zusammenhängen seiner Theorie von bestimmten ‚Interessen‘ spricht, die diese oder jene Akteure in ihrem Tun verfolgen? Und welche Rolle spielt dieser Begriff überhaupt innerhalb des systematischen Gefüges seiner Gerechtigkeitskonzeption und ihres gedanklichen Rahmens, dem politischen Liberalismus? Wenn ich richtig sehe, hat Rawls den Begriff in all seinen philosophischen Schriften nur ein einziges Mal mit einer ausdrücklichen Definition versehen. Vielleicht war er der Auffassung, dass seine Leserinnen und Leser schon ein ausreichend präzises Vorverständnis davon haben würden, was unter einem ‚Interesse‘ genau zu verstehen ist. Die Definition, an die ich denke, findet sich in einem Aufsatz, den der junge Rawls auf Grundlage seiner Dissertationsschrift erarbeitete und der seine erste philosophische Veröffentlichung im engeren Sinn darstellt: in dem Text „Outline of a Decision Procedure for Ethics“ (1951a). Dort beschreibt Rawls den Begriff des Interesses wie folgt:

> The term „interest" is understood as follows: an interest is thought to be any need, want, or liking for some good, of any type; and […] we are to think of this need, want, or liking as having been made articulate by means of an express claim […], and the claim is conceived of as asking for the possession of a good (if a thing), or as seeking the permission to exercise it (if an activity). Thus we may think of a claim as articulating an interest before a forum wherein its merits are to be weighed.
> (Rawls, 1999a, S. 13)

An dieser Definition fällt zunächst ihre inhaltliche Offenheit ins Auge – ein Interesse kann alles sein, das von irgendjemandem gebraucht, gewollt oder begehrt wird; und indem es geäußert wird, nimmt es die Form eines explizit gemachten Anspruchs an, um dessen Verwirklichung ersucht wird. Ein Interesse an etwas – einem Ding oder einer Tätigkeit – zu haben, bedeutet also, gegebenenfalls eine Forderung an ihm geltend zu machen, sobald es den Bereich des nur Privaten verlässt und seine Artikulierung die Gelegenheit zu einer Beurteilung seines relativen Gewichts eröffnet. In *Theory* drückt Rawls diesen Gedanken auch so aus, dass es – neben den grundlegenden Zielen des Einzelnen – spezifisch auch seine „Interessen" sind, um derentwillen er sich überhaupt „zu Ansprüchen gegenüber den anderen berechtigt fühlt" (Rawls, 1975, S. 588). Damit ist freilich noch nichts darüber mitgeteilt, wie solche Interessen eigentlich entstehen; und noch weniger darüber, wann sie auch legitim sind bzw. einen bindenden Anspruch auf ihre Befriedigung begründen. (Vielleicht ist der Begriff auch inhaltlich zu breit und zu vage, als dass es auf die Frage nach der Genese von Interessen eine allgemeingültige Antwort geben könnte.)

Erst in *Political Liberalism* finden sich, soweit ich sehen kann, weitere Präzisierungen dessen, was Rawls mit dem Begriff eines Interesses in bloß formaler Hinsicht verbunden wissen möchte. So spricht er hier etwa davon, dass eine gewisse „Ordnung letzter Ziele und Interessen" stets einen konstitutiven Bestandteil der Konzeptionen des Guten bilden wird, die die Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft im Laufe ihres Lebens „zu verwirklichen [suchen]" müssen – denn ohne solche Zielbestimmungen wären, wie er betont, „die gerechten sozialen Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft" von vorneherein „zwecklos" (Rawls, 1998, S. 454).[418] Damit ist zugleich gesagt, dass auch die Idee des *Rationalen* – wie eingangs bemerkt, und anders als die Idee des Vernünftigen – unmittelbar mit der Vorstellung von Interessen verknüpft ist: denn sie

[418] Der hier angelegte Gedanke, dass der sogenannte ‚Vorrang' des Rechten vor dem Guten nicht bedeuten kann, substantielle Ideen des Guten überhaupt aus der Moralphilosophie (oder aus der politischen Philosophie) zu verbannen, stammt von Kant und findet sich am deutlichsten in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) ausformuliert: „So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten […]." (Kant, 1793/1907, S. 6; Herv. im Orig.).

bezieht sich schon von Haus aus auf die Art und Weise, in der Interessen „angeeignet und bejaht werden" sowie auf die Frage, „welche von ihnen Vorrang vor anderen haben" (Rawls, 1998, S. 123). Wer in dem so beschriebenen Sinne rational ist und damit über die Fähigkeit verfügt, eine je bestimmte Konzeption des Guten „ausbilden, revidieren und in rationaler Weise verfolgen zu können", der oder die wird diese Eigenschaft daher immer auch als das Vermögen erfahren, sich über seine „ureigensten Zwecke und Interessen" gewahr zu werden, denen das eigene Tun und Lassen dienbar gemacht werden soll (Rawls, 1998, S. 86, S. 123).

Das ist jedoch noch nicht alles: Rawls betont auch, was vielleicht selbstverständlich ist – und zwar dass Interessen ihrer Natur nach notwendig im Genitiv auftreten und insofern stets die „Interesse[n] eines Selbst" sind; und er hebt hervor, dass ein Interesse zwar immer konkret das Interesse „an einem Vorteil" ist, dieser Vorteil jedoch nicht zwingend dem Subjekt gelten muss, um dessen Interesse es sich handelt (Rawls, 1998, S. 123).[419] Schließlich zeichnen sich Interessen noch durch den Umstand aus, dass sie als grundlegender Bestandteil des menschlichen Strebens in aller Regel im Plural begegnen und es somit zu den unhintergehbaren Lebensnotwendigkeiten und -fähigkeiten jedes Menschen gehört, eine „Hierarchisierung" derselben vorzunehmen (eine Idee, die Rawls auf Mill zurückführt) und somit bei ihrer Verwirklichung gewisse Prioritäten in Kauf zu nehmen bzw. diese anzustreben (Rawls, 1998, S. 494; vgl. 1975, S. 589, Fn. 12a).[420]

Mit diesen begrifflichen Vorklärungen ist das Rüstzeug bereitet für die Frage, welche systematische Rolle die Vorstellung von bestimmten Interessen sowohl in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* als auch ganz allgemein im Rahmen des politischen Liberalismus spielt, wie Rawls ihn in seinem zweiten Buch entfaltet. Um zunächst vielleicht das Offensichtliche zu betonen: Weder die Parteien im Urzustand, die gemäß dieser Konzeption mit der Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen betraut sind, noch Rawls selbst im Zuge seiner Theoriebildung, noch wir als seine Leserinnen und Leser, die wir über seinen Vorschlag nachdenken, kennen die allermeisten oder auch nur besonders viele der Interessen, die die Bürgerinnen und Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft jeweils für sich ausbilden und verfolgen werden. Es ist ja gerade der Witz der gesamten Konstruktion des Urzustandes, die Bedingungen fairer sozialer

[419] Mit anderen Worten: Rational Handelnde können, wie Rawls ausführt, vermöge ihrer Interessen „alle Arten von Zuneigung für Personen und Zugehörigkeit zu Gemeinschaften und Örtlichkeiten […] empfinden"; ihnen fehlt *als Rationalen* jedoch der „Wunsch […], sich an fairer Kooperation als solcher zu beteiligen", wie er für *Vernünftige* kennzeichnend ist (Rawls, 1998, S. 123).

[420] Die Fußnote in *A Theory of Justice*, auf die ich mich hier für die Referenz zu Mill beziehe, ist von Rawls eigens für die deutsche Übersetzung seines Buchs eingefügt worden und findet sich auf Englisch erst in der „revised edition" von 1999, nicht aber in der Originalausgabe von 1971.

Kooperation in weitgehender Unkenntnis all dessen zu bestimmen, wonach die Mitglieder einer Gesellschaft im Einzelnen streben (vgl. Rawls, 1998, S. 91–93, 1975, S. 159). Dies ist oft gesagt worden und braucht mich hier nicht weiter zu beschäftigen.[421] Alle folgenden Ausführungen sind also unter dem Vorbehalt zu sehen, dass die Interessenlage jedes Einzelnen von einer komplexen, hierarchischen Struktur gekennzeichnet ist und somit die Gestalt eines Rankings[422] aufweist, dessen einzelne Elemente zum allergrößten Teil für die Zwecke der Philosophie unbekannt sind bzw. die – als Ausdruck der Freiheit der Person – nicht vollumfänglich auch Thema einer politischen Gerechtigkeitskonzeption sein können.

Weil Rawls aber mit seinem Darstellungsmodell des Urzustands die Idee des Vernünftigen gerade über das Bild eines ‚Schleiers des Nichtwissens' illustriert und den Parteien in ihrer künstlichen Entscheidungssituation somit alle konkreten Informationen darüber nimmt, woran sie sich bei der Findung von Gerechtigkeitsgrundsätzen für die von ihnen repräsentierten Bürger orientieren könnten, bleibt ihnen – und dem Theoretiker, der sich diese Konzeption ausdenkt – zu diesem Zweck allein der Rekurs auf gewisse „grundlegende[]" Interessen, von denen plausiblerweise anzunehmen ist, dass sie den von ihnen Vertretenen insgesamt gemeinsam sein werden (Rawls, 1998, S. 139; vgl. 1975, S. 589). „An dieser Stelle", so erklärt Rawls, „führen wir die Idee der Grundgüter ein" – und damit die Vorstellung, dass die zur Auswahl stehenden Gerechtigkeitsgrund-

[421] Etwas weniger geläufig ist vielleicht der Umstand, dass ein so verstandener Pluralismus an Interessen mitnichten das Problem darstellt, auf das Rawls mit seiner politischen Wende zu reagieren versucht hat; ganz so, als wäre ihm erst mit Verspätung eingefallen, dass die Bürger einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft über eine Vielzahl an bestimmten Konzeptionen des Guten verfügen würden. (Mehr noch: Als eine *liberale* Theorie ist die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* immer schon darum bemüht, auf dieses Faktum angemessen zu reagieren.) Wie ich oben in Teilabschnitt III.2.1.2 geltend gemacht habe, war es nach meiner Lesart vielmehr die Einsicht in den Pluralismus des *Vernünftigen* – im Sinne einer Vielzahl von Wegen, zu fairen Bedingungen der sozialen Kooperation zu gelangen –, die Rawls dazu bewogen hat, seine frühere Konzeption aufgrund einer internen Inkonsistenz zu überdenken. Es wäre ein fatales Missverständnis, die Verschiedenheit der menschlichen Ziele überhaupt für die Quelle dieses Reparaturbedarfs zu halten.

[422] Einer der bedeutendsten Einwände, der sich meines Erachtens gegen die Anlage der rawlsschen Personenkonzeption vorbringen lässt, geht dahin, dass sich Interessen mitnichten in dieser Weise strukturieren lassen, weil die Idee eines hierarchisierten Rankings derselben die Vorstellung eines einheitlichen Maßstabes voraussetze, entlang dessen sie miteinander kommensurabel sein müssten. Formal gesprochen: Interessen, Präferenzen und Wünsche höherer Ordnung lassen sich überhaupt nicht sinnvoll auf einer Ordinal- oder Intervallskala abbilden, sondern sind wesentlich nominalskaliert und entziehen sich somit jeder eindeutigen Quantifizierbarkeit. Diese Idee wurde, wenn ich richtig sehe, zuerst von Harry G. Frankfurt (1971) mit seinem Konzept von ‚höherstufigen Wünschen' artikuliert. Eine besondere Schlagkraft als Argumentation gegen eine bestimmte Form des Liberalismus erhielt sie nach meinem Eindruck jedoch erst durch Charles Taylors Rede von „starke[n] Wertungen" als einem konstitutivem Merkmal der menschlichen Handlungsfähigkeit (Taylor, 1996, S. 17; vgl. 1985; Rosa, 1998). Ob Rawls' Unterscheidung von höher- bzw. höchstrangigen Interessen, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde, von diesem Einwand empfindlich getroffen wird, ist eine schwierige Frage, auf die ich hier nicht adäquat eingehen kann. Ich vermute aber, dass er Taylors Beschreibung bejahend aufnehmen würde, ohne in ihr freilich ein systematisches Problem für seine eigene Personenkonzeption wahrzunehmen. Dies legt sich schon von seiner Ablehnung einer intuitionistischen Motivationstheorie her nahe, aus deren Sicht „[der] Sinn für das Rechte […] der Bevorzugung von Tee statt Kaffee [entspricht]" (Rawls, 1975, S. 519). Aber passt diese Analogie auch für die Befähigung zu einer Konzeption des Guten, und falls nicht, was würde daraus folgen?

sätze nur anhand ihrer Eignung dafür zu beurteilen sind, als „allgemeine Mittel für die Verwirklichung aller […] rationalen Ordnungen von Zielen“ zu dienen (Rawls, 1998, S. 153, S. 390, Fn. 13). Die Parteien müssen sich also, mit einem Wort – und stets von ihrem Standpunkt als bloß rationale Kunstfiguren aus betrachtet – überlegen, welche Interessen die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft vermutlich alle (oder meistenteils) entwickeln werden; und diese Interessen – welche es auch sein mögen – in optimaler Weise zu schützen, stellt für sie letztlich der einzige Maßstab dar, anhand dessen sie verschiedene mögliche Gerechtigkeitsgrundsätze zu beurteilen und zu vergleichen imstande sind.

Hier gilt es nun erneut daran zu erinnern, dass das gesamte Gemälde des Urzustandes und der ihn bevölkernden Parteien nichts anderes als ein Kunstgriff ist, um eine politische Konzeption der Gesellschaft und der Person anschaulich zu machen, die ihrerseits philosophischen Charakters ist und als solche zunächst selbst nicht begründet, sondern vom Philosophen nur „dargelegt“ und dem Publikum zur Begutachtung anheimgestellt wird (Rawls, 1998, S. 185; vgl. S. 91–96). Vor diesem Hintergrund sind auch die fixen, allgemein geteilten Interessen, die Rawls den Parteien im Urzustand zuschreibt, und jene, die mit seiner Konzeption des Bürgers in einer wohlgeordneten Gesellschaft verknüpft sind, letztlich zwei Seiten einer und derselben Medaille. Lässt sich vor deren inhaltlicher Bestimmung aber noch mehr darüber sagen, welche Aufgabe sie innerhalb der ganzen Theorie erfüllen – neben der hier bereits genannten, als Instrument für die rationale Bestimmung von Grundgütern und Prinzipien der Gerechtigkeit zu fungieren (vgl. Rawls, 1998, S. 281f.)? Gibt es vor allem weitere Gründe außer den schon genannten, weshalb die von einer gerechten Grundstruktur geformten Interessen auch für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft von Bedeutung sein sollen?

Ich meine, ja – und ich möchte diese hier nur kurz anführen, ohne diese Bezüge in großer Ausführlichkeit zu vertiefen. Ein solcher Aspekt besteht darin, dass der Wunsch der Bürger, ihre „höherrangigen Interessen“ in der Form zu verwirklichen, wie sie ihnen von der politischen Konzeption als regulativ zugeschrieben werden, von Rawls auch als Ausdruck ihrer „rationale[n] Autonomie“ betrachtet wird (Rawls, 1998, S. 150f.). Wie ich im nächsten Teil dieser Untersuchung bei der Diskussion von Rawls‘ „Reply to Habermas“ (1995) zeigen werde, ist es nicht zuletzt auch diese Form der Autonomie, deren Ausübung im Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft unter anderem verstetigt werden soll und die daher – neben der Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes – eine weitere, philosophisch gleichberechtigte Dimension des Stabi-

litätsproblems darstellt.[423] Ein anderer, damit verwandter Bezug zum Stabilitätsproblem wird von dem Umstand her sichtbar, dass Rawls die „höherrangigen Interessen" von Bürgern (ich komme auf diesen Ausdruck sofort zurück) auch als diejenige Kraft bezeichnet, durch die sie – in Verbindung mit ihren moralischen Vermögen – maßgeblich zum Handeln „motiviert" werden (Rawls, 1998, S. 152). Da mich hier beständig die Frage beschäftigt, wie sich die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes schließlich in der Genese der Fähigkeit zeigen wird, den Vorschriften der Gerechtigkeit nicht nur „gemäß" zu handeln, sondern ihnen auch „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen, ist dieser Zusammenhang natürlich von allergrößtem Interesse (Rawls, 1998, S. 155, S. 418).

Bevor ich auf diesen Punkt jedoch vertiefend eingehe, will ich noch zwei weitere Theoriestücke wenigstens erwähnen, an denen sich das Problem der Stabilität und die den Bürgern zugeschriebenen Interessen berühren. Zum einen sieht Rawls eine von zwei grundlegenden Bedingungen für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft darin, dass „die Forderungen der Gesellschaft nicht zu sehr *mit denjenigen wesentlichen Interessen der Bürger in Konflikt geraten*, die von ihren sozialen Einrichtungen geformt und gefördert werden" (Rawls, 1998, S. 219; vgl. S. 360; Herv. M. R.).[424] Diese Formulierung hat zunächst etwas Befremdliches an sich – denn wie ist es zu verstehen, dass es zwischen den Forderungen der Gesellschaft und den von ihr erst begünstigten Interessen überhaupt einen Widerspruch geben könnte?[425] Das Stabilitätsproblem ist aber auch von dieser alternativen Beschreibung her als die inzwischen wohlvertraute Frage zu betrachten, wie die Bürger einer gerechten Gesellschaft überhaupt ein Interesse an einer Auf-

[423] Ich gehe diesem komplexen Problem in einigen Ansätzen in Teilabschnitt IV.2.3.2 nach und stelle es hier vorerst zurück, weil Rawls in *Political Liberalism* nicht sehr viele Anhaltspunkte für eine umfassende Rekonstruktion des Stabilitätsproblems im Lichte der Autonomiefrage gibt. Ich vermute aber, dass sich das Stabilitätsproblem im Ganzen auch entlang der Frage aufschlüsseln ließe, wie und ob die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihre rationale und vollständige Autonomie auf Dauer stellen können. Ein anderer Weg, dieselbe Geschichte zu erzählen, könnte auch über die so genannten „Werte des Politischen" gehen und Rawls' Argumentation dafür nachzeichnen, dass es sich bei diesen um „sehr bedeutende Werte" handelt, die „nicht ohne weiteres übergangen werden können" – und zwar in einer Weise, die auch von der „Geschichte der Religion und der Philosophie" bestätigt wird (Rawls, 1998, S. 225, S. 227; vgl. oben Abschnitt I.4.5). Ich wähle in dieser Studie jedoch einen dritten Zugang – und zwar den, das Stabilitätsproblem von einer Beschreibung der Gründe für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes her aufzurollen. Um eine Geschichte handelt es sich freilich immer.

[424] Die andere Bedingung besteht darin, dass „die im [übergreifenden] Konsens eingeschlossenen Lehren von den politisch aktiven Bürgern der Gesellschaft bejaht werden" (Rawls, 1998, S. 219). In dieser Formulierung ist buchstäblich jedes einzelne Wort von Bedeutung; und meine Bemühungen in Kapitel III.4 dieser Untersuchung können insgesamt als der Versuch gelesen werden, diesen Bedeutungen vertiefend auf den Grund zu gehen.

[425] Was Rawls hier meines Erachtens zu zeigen versucht, ist, dass eine liberale wohlgeordnete Gesellschaft „ein Klima [erzeugt], das die Bürger einen Gerechtigkeitssinn ausbilden lässt, der sie *geneigt macht,* […] *keine gegenläufigen Interessen zu entwickeln*." (Rawls, 1998, S. 360; Herv. M. R.). Um dies plausibel zu machen, müsste er wohl ein Argument dafür vorlegen, warum die von ihm als ‚höherrangig' bezeichneten Interessen dies in der Tat auch sind – oder zumindest sein können. Ich versuche hier nicht, diesem Argument explizit in all seinen Verästelungen zu folgen (vgl. aber unten Teilabschnitt III.3.4.2). Es zeigt sich freilich auch von dieser Seite wieder, dass das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus durchaus auf mehreren Ebenen angegangen werden kann.

rechterhaltung derselben erlangen, und diesen Wunsch auch in der Praxis als handlungsleitend erfahren können – und zwar gegebenenfalls um den Preis der Nicht-Verwirklichung anderer Wünsche oder Interessen, die sie im Lichte ihrer umfassenden Lehren herausbilden und die mit den „Werte[n] des Politischen" in einem sichtbaren Widerspruch stehen mögen (Rawls, 1998, S. 225). Ich möchte dieses Thema hier nicht vertiefen, sondern bemerke nur, dass es auch von dieser Warte her ersichtlich eine ganze Reihe von Möglichkeiten gibt, um das Problem der Stabilität begrifflich und konzeptionell überhaupt zu erfassen.

Zum anderen stellt Rawls bei seiner Diskussion der Idee eines *übergreifenden Konsenses* heraus, dass dessen ‚Bestimmtheit' – also die „Spannweite" des Spektrums an liberalen Konzeptionen, die sich als sein Fokus aus „grundlegenden Ideen der Gesellschaft und der Person" entwickeln lassen –, nicht zuletzt auch aus der Gegensätzlichkeit der Interessen resultieren wird, die zwischen den verschiedenen Konzeptionen entstehen können und die jeweils „von einer durch sie regulierten stabilen Grundstruktur gefördert werden" (Rawls, 1998, S. 259f.).[426] Damit scheint er ausdrücken zu wollen, dass jede politische Gerechtigkeitskonzeption von Haus aus die Herausbildung von bestimmten „sozialen und ökonomischen Interessen" besonders begünstigt – und es im Einzelfall auch von der Vereinbarkeit dieser Interessen abhängen wird, wie unspezifisch der Gegenstand eines übergreifenden Konsenses noch sein darf, ohne auf das Niveau eines bloßen Verfassungskonsenses zurückzufallen (Rawls, 1998, S. 260). Damit führt Rawls gleichsam durch die Hintertür eine zusätzliche Voraussetzung für die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses ein: denn ein solcher kann, wie er ergänzt, schlechterdings nicht zustande kommen, wenn die verschiedenen liberalen Konzeptionen, die sich aus den in der öffentlichen Kultur enthaltenen Ideen ausformulieren lassen, in ihrer ganzen Breite „von zutiefst gegensätzlichen Interessen gestützt werden und diese fördern", ohne dass dem etwas entgegengesetzt werden könnte (Rawls, 1998, S. 260; vgl. S. 261). Dieser auf den ersten Blick recht esoterisch anmutende Gedanke erinnert daran, dass ein übergreifender Konsens ohne jede entgegenkommende politische Kultur und eine gewisse Konvergenz der von ihr beförderten Interessen in der Tat utopisch bleiben muss; und er lässt sich gewiss auch als ein weiteres Bekenntnis dazu lesen, dass die politische Philosophie die Bedingungen zu ihrer eigenen Verwirklichung nicht vollständig aus sich selbst heraus schöpfen kann, sondern sie ein Stück weit schlicht in der öffentlichen Kultur – als ein Resultat ihrer Geschichte – vorfinden muss.

[426] Diese Überlegung gehört, wie ich oben in Teilabschnitt III.1.4.3 ausgeführt habe, zum zweiten „Hauptziel" von *Political Liberalism* und ist somit ein Teil von Rawls' Erklärung dafür, wie wir „eine wohlgeordnete Gesellschaft verstehen können, in der es *mehrere* vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt" (Rawls, 1998, S. 34; vgl. S. 46; Herv. M. R.).

Nach diesem Seitenblick kann ich mich jetzt endlich der Frage zuwenden, welche konkreten Interessen Rawls den Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft als ‚höherrangig' zuschreibt, um die Vermutung zu erhärten, dass sich die Entwicklung ihres Gerechtigkeitssinnes zunächst in dem Wunsch manifestieren wird, den Gerechtigkeitsgrundsätzen „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Hierbei fällt zunächst ins Auge, dass er zwischen ‚höher-' und ‚höchstrangigen' Interessen unterscheidet. Als ein „höchstrangiges Interesse" bezeichnet er dabei eine für die „Freiheit moralischer Personen"[427] konstitutive Absicht, „alle ihre anderen Interessen, selbst ihre grundlegenden, durch Vernunft zu regulieren" – und mithin, wie er ergänzt, „durch rationale und vernünftige Grundsätze, die Ausdruck ihrer Autonomie sind" (Rawls, 1998, S. 393). Dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft also mehr als alles andere ein Interesse an ihrer Freiheit nehmen und diese dadurch zu verwirklichen suchen, dass sie zumindest ihrem politischen Leben – also ihrer Mitwirkung an Diskussionen über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen – eine Form geben möchten, die ihrer (rationalen) Konzeption des Guten ebenso zuträglich ist wie ihrem (vernünftigen) Bedürfnis nach Gerechtigkeit, setzt Rawls schlicht als gegeben voraus. Das heißt, er argumentiert nicht eigentlich für diese Vorstellung, sondern er bringt mit ihr meines Erachtens lediglich ein Artefakt seiner Theoriebildung zum Ausdruck, das – ebenso wie die in der öffentlichen Kultur verfügbaren Ideen, derer er sich dazu bedient – selbst nur artikuliert und nicht konstruiert wird (vgl. Rawls, 1998, S. 191).

[427] Der Ausdruck ‚moralisch' ist hier weder präskriptiv noch evaluativ zu verstehen, sondern dient lediglich der Kennzeichnung von Personen, die „eine Konzeption des Guten […] und die Fähigkeit haben, eine Gerechtigkeitskonzeption zu verstehen und ihr zu folgen (einen Gerechtigkeitssinn)" (Rawls, 1998, S. 393). Da Rawls diese Betrachtungsweise als „einer kantischen Auffassung" zugehörig bezeichnet, mag hier die Frage entstehen, ob er sich mit dieser Personenkonzeption nicht doch wieder unwillkürlich auf eine strittige umfassende Lehre stützt, anstatt im Bereich des Politischen zu verbleiben (Rawls, 1998, S. 393). Dieser Einwand verkennt meines Erachtens, dass diese Konzeption der moralischen Persönlichkeit in allen drei Hinsichten das Kriterium für ihre Qualifizierung als ‚politisch' erfüllt: Sie ist auf die Bürger einer demokratischen Gesellschaft bezogen; sie ist „in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt", die als „Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur" einer solchen Gesellschaft angesehen werden; und ihre Begründung ist, wie sich noch zeigen wird, im Letzten nicht von einer spezifischen Lehre abhängig, sondern erweist sich vollständig erst an dem kontingenten Faktum ihrer Anerkennung in der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs; so jedenfalls Rawls' eigener Anspruch (Rawls, 1998, S. 79; vgl. S. 76–78, S. 142f., S. 243). Ob der politische Liberalismus von einer Personenkonzeption ausgeht, die zunächst in den Begriffen einer kantianisch anmutenden Lehre formuliert sein mag, ist daher eine andere Frage als die, ob ihre Bejahung auch in unzulässiger Weise die Wahrheit jener Lehre voraussetzt. Die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses wird nicht schon von vorneherein durch den Umstand versperrt, dass die Artikulierung des Ganzen notwendig mit Ideen ansetzen muss, die als Teil der öffentlichen Kultur zur Tradition des demokratischen Denkens gehören oder aus ihr hervorgehen werden; wäre es anders, dann wäre die Vorstellung einer genuin ‚politischen' Konzeption bereits in sich inkohärent. Aus meiner Sicht versteht man die Pointe des Ausdrucks ‚politisch' bei Rawls falsch, wenn man die Idee einer ‚freistehenden' Begründung von Gerechtigkeitskonzeptionen für inkommensurabel mit der Idee einer öffentlichen Kultur hält, die als „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze" zur Artikulierung ebenjener Konzeptionen dient (Rawls, 1998, S. 79; vgl. S. 78). Rawls ist keineswegs der Auffassung, dass der politische Liberalismus keine Geschichte hätte, aus deren Quellen er sich zu seiner Formulierung bedienen dürfte und müsste. Er steht ganz in einer Tradition, wie andere Lehren auch.

Neben diesem höchstrangigen Interesse daran, alle nachgeordneten Interessen in einer Weise regulieren zu wollen, die ihre ‚volle' Autonomie öffentlich beglaubigt[428] und sichtbar zum Ausdruck bringt, schreibt Rawls den Bürgern noch drei weitere, als ‚höherrangig' bezeichnete Interessen zu, auf die ich sofort zu sprechen kommen werde. Es ist allerdings schon dieses erste, als höchstrangig eingestufte Interesse an voller (und nicht bloß ‚rationaler', das heißt nur auf die Verwirklichung einer Konzeption des Guten zielender) Autonomie, das Rawls zufolge jene motivierende Kraft des Gerechtigkeitssinnes verbürgt, um die es mir hier überall geht:

> [Volle Autonomie bedeutet, dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft] nicht nur den Gerechtigkeitsgrundsätzen *gemäß* handeln, sondern dass sie diesen Grundsätzen folgen, *weil* sie gerecht sind […]. [Die Bürger verwirklichen diese Autonomie durch] die öffentliche Anerkennung und informierte Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze in ihrem politischen Leben […]. (Rawls, 1998, S. 155; Herv. M. R.)

Bereits hier wird also erkennbar, wie sich das Interesse des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft in seine – für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes konstitutive – Fähigkeit übersetzt, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Insofern sein höchstes Interesse darin besteht, all seine anderen Interessen im Lichte einer Lebensform zu regulieren, die durch ihren „Genuss der Grundrechte und Freiheiten" sowie durch die „Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten einer Gesellschaft" seine politische Autonomie als Bürger einer demokratischen Gesellschaft verwirklicht, hat er sich schon als Besitzer eines Gerechtigkeitssinnes entpuppt, dessen Entwicklung in dem Wunsch sichtbar wird, den Gerechtigkeitsgrundsätzen gerade deshalb „folgen [zu wollen], *weil* sie gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 155; Herv. M. R.).

Rawls' Argumentation ist auch an dieser Stelle im besten Sinne zirkulär: Der Wunsch, die eigenen Ziele und Interessen in den Dienst eines höchstrangigen Interesses an der Verwirklichung der eigenen Autonomie als Bürger einer demokratischen Gesellschaft zu stellen, ist in praktischer Hinsicht ununterscheidbar von dem Wunsch, den Grundsätzen der Gerechtigkeit auch „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Beides – das höchstrangige Interesse an politischer Autonomie, und die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes – manifestiert sich in einer demokratischen Gesellschaft nicht zuletzt über die „fortlaufende Teilnahme an ihrer kollektiven Selbstbestimmung", wie sie in der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Aus-

[428] Diese Formulierung ist wichtig, denn sie verdeutlicht die agnostische Haltung des politischen Liberalismus in der Frage, ob die Autonomie der Bürger durch die entsprechende Lebensform auch *konstituiert* wird. Würde sich der politische Liberalismus hier festlegen und darauf beharren, dass alle Grundsätze der praktischen Vernunft nicht nur „sich selbst hervorbringen und beglaubigen", sondern sogar erst „die Ordnung der Werte konstituieren", dann hörte er Rawls zufolge sofort auf, eine politische Konzeption zu sein, und wäre von Kants moralischem Konstruktivismus – einer umfassenden Lehre – ununterscheidbar (Rawls, 1998, S. 181; vgl. aber Hildt, 2016).

druck kommt (Rawls, 1998, S. 155). Ob diese Möglichkeit tatsächlich von Dauer sein kann und die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes auch in dessen informierte und dauerhafte Anwendung umschlagen wird, ist jedoch noch von weitergehenden Garantien abhängig, die mich erst im nächsten Kapitel dieser Arbeit beschäftigen werden.

Von hier aus kann es allerdings kaum mehr überraschen, worin laut Rawls die anderen drei „höherrangigen Interessen" der Bürger bestehen, von denen schon so oft ohne weitere Erklärung die Rede gewesen ist: Es handelt sich bei diesen zunächst um die Interessen an der „adäquate[n] Entwicklung und uneingeschränkte[n] Ausübung ihrer beiden moralischen Vermögen" (also der Befähigung zu einer Konzeption des Guten und der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn) sowie – diesen nachgeordnet – um das konkrete Interesse an ihrer „zu einem bestimmte[n] Zeitpunkt vertretene[n] Konzeption des Guten" (Rawls, 1998, S. 282, 1997a, S. 259, Fn. 56; vgl. 1998, S. 151f.). Wie ich schon gesagt habe, sind diese Interessen die einzigen, an denen sich die Parteien im Urzustand bei der Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen orientieren können, da sie ja bekanntlich nur ein begrenztes Wissen über die von ihnen vertretenen Personen haben (vgl. Rawls, 1998, S. 427; oben Teilabschnitt III.2.2.3). Die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft haben also ein höherrangiges Interesse daran, ihre Befähigung zu einer je eigenen Konzeption des Guten ebenso zu befördern wie diese Konzeption selbst, sowie auch daran, ihre Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn, wie Rawls schreibt, „in angemessener Weise zu entwickeln und uneingeschränkt auszuüben" (Rawls, 1998, S. 154). Erst die Verwirklichung dieser drei Interessen erlaubt es ihnen, „Personen im vollen Sinne zu werden" (Rawls, 1998, S. 154). Ohne diese Interessen blieben sie ein Niemand, eine Hülle ohne Kern.

Auch an diesem Punkt ist wieder zu konstatieren, dass sich der spezifische Inhalt dieser Interessen aus der philosophischen Anlage der Personenkonzeption insgesamt sowie – damit einhergehend – aus dem Design des Urzustandes und den gerechtigkeitstheoretischen Zwecken ergibt, die Rawls mit seiner Konzeption im Ganzen verfolgt. Dass es sich bei diesen Interessen zudem in der Tat um ‚höherrangige' handelt, ist wiederum eine Festlegung, für die Rawls nicht eigentlich argumentiert, sondern die sich mit innerer Notwendigkeit erst aus der von ihm vorausgesetzten Moralpsychologie legitimiert. Er legt in *Political Liberalism* meines Erachtens auch keine eigenständige Erzählung dafür vor, wie sich diese Interessen spezifisch unter den Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft in der Motivationsstruktur des Einzelnen einnisten (oder wie eine ungerechte Gesellschaft ihre Herausbildung unterminieren würde). Stattdessen begnügt er sich mit dem oben angeführten Hinweis, dass schlechthin jede Gerechtigkeits-

konzeption über eine durch sie regulierte Grundstruktur zur Entstehung von ihr gemäßen Interessen beiträgt und diese fördert (vgl. Rawls, 1998, S. 260, S. 219).

Es hat sich damit jedoch immerhin gezeigt, dass für Rawls schon das höchstrangige Interesse des Bürgers an seiner vollen (politischen) Autonomie als Beleg für dessen Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes hinreicht (vgl. Rawls, 1998, S. 155). Ob aber auch die weiteren, höherrangigen Interessen an der Entwicklung und Ausübung der beiden moralischen Vermögen im Sinne des Wunsches verstanden werden können, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen, ist eine Frage, bei der es zu differenzieren gilt (Rawls, 1998, S. 418). Für das Interesse an der Entwicklung und Ausübung eines *Gerechtigkeitssinnes* grenzt dieser Zusammenhang meines Erachtens fast schon an den Bereich des Tautologischen: denn wer ein Interesse an der Ausbildung eines Gerechtigkeitssinnes hat, der oder die kann damit gar nichts anderes wollen, als sich von geeigneten Grundsätzen der Gerechtigkeit auch zum Handeln motivieren zu lassen. Es erscheint inkohärent, ein gewisses Interesse an der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes zu nehmen, ohne gegebenenfalls auch wenigstens die Fähigkeit herausbilden zu wollen, sich von diesem selbst maßgeblich zum Handeln bewegen zu lassen.

Schwieriger ist es dagegen mit dem höherrangigen Interesse, eine *bestimmte Konzeption des Guten* „auszubilden, zu überprüfen und rational zu verfolgen", sowie dazu überhaupt in der Lage sein zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Denn wer ein solches Interesse besitzt, der oder die wird in einer wohlgeordneten Gesellschaft zwar gleichermaßen die tätige Anerkennung von Gerechtigkeitsgrundsätzen anstreben – jedenfalls insofern diese Haltung eine Reihe von Ideen des Guten verwirklicht, die dem politischen Liberalismus inhärent sind[429] –, aber er oder sie wird den eigenen Gerechtigkeitssinn eben darum, und nur in dieser Hinsicht, wesentlich als ein Mittel zum Zweck betrachten und den Grundsätzen der Gerechtigkeit daher nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Verwirklichung einer Konzeption des Guten die Gefolgschaft erweisen. Es kann also zumindest bei diesem höherrangigen Interesse – wegen seines instrumentellen Charakters – nicht sinnvoll davon gesprochen werden, dass es den (für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes typischen) Wunsch verkörpert, den Gerechtigkeitsgrundsätzen gerade deshalb „[zu] folgen, *weil* sie gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 155; Herv. M. R.).

Damit möchte ich die Erörterung der Interessen, die sich Rawls zufolge aus dem Aufwachsen in einer wohlgeordneten Gesellschaft ergeben und die in Gestalt der Fähig-

[429] Ob es sich so verhält, ist von weitergehenden Überlegungen abhängig, die in ihrer Gesamtheit die vom politischen Liberalismus bejahten Ideen des Guten als kongruent mit der Idee des Rechten ausweisen und ihnen eine hinreichend starke Bedeutung zuschreibt, um allfällige Tendenzen zur Ungerechtigkeit übertrumpfen zu können (vgl. Rawls, 1998, S. 219, S. 269). Dieser Frage im Detail nachzugehen, würde hier zu weit führen, zumal Rawls' einschlägige Gedanken auch an vielen anderen Enden seiner Theorie – und ihrer Rekonstruktion – auftauchen.

keit sichtbar werden, von den Gerechtigkeitsgrundsätzen selbst zum Handeln motiviert zu werden, für die Zwecke der vorliegenden Fragestellung abschließen. Mir ging es hier nur darum aufzuzeigen, dass neben den politischen Tugenden auch die höherrangigen Interessen des Einzelnen – zumindest teilweise – in einer wohlgeordneten Gesellschaft als Beleg für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes und dessen motivierende Kraft aufgefasst werden können. Wie genau dies möglich ist, wurde in den vorstehenden Ausführungen vor allem anhand des höchstrangigen Interesses der Bürger deutlich, ihre konstitutive Freiheit als moralische Personen – ihre politische Autonomie – durch die „öffentliche Anerkennung und informierte Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze in ihrem politischen Leben" inszenieren und beglaubigen zu wollen (Rawls, 1998, S. 155).

Inwiefern auch die weiteren höherrangigen Interessen an der Entwicklung und Ausbildung der beiden moralischen Vermögen in diesem Sinne als Beleg für die motivierende Kraft des Gerechtigkeitssinnes zu verstehen sind, ist meines Erachtens nur im Falle der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn ohne Weiteres einleuchtend. Im Falle der Befähigung zu einer bestimmten Konzeption des Guten hat sich hingegen gezeigt, dass diese Schlussfolgerung nicht bloß von weitergehenden Erörterungen abhängig ist, sondern auch insgesamt durch den Umstand untergraben wird, dass ein Interesse an dieser Fähigkeit nur in einer instrumentellen Beziehung zum Gerechtigkeitssinn stehen kann – und diesen zwar vielleicht durchaus zu verwirklichen trachtet, aber eben nicht als Ausweis der mit ihm verbundenen Fähigkeit, den Gerechtigkeitsgrundsätzen auch „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418).

Für Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems ist dies jedoch auch nicht nötig bzw. stellt keinen Schaden dar – denn sein Verweis auf das höchstrangige Interesse der Bürger an einer Verwirklichung ihrer politischen Autonomie genügt bereits, um die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes auch von dieser Seite her (und nicht nur mit Blick auf die politischen Tugenden) als die Genese ihrer Fähigkeit zu verstehen, Grundsätzen der Gerechtigkeit im Regelfall „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Dass dieser Zusammenhang zuletzt als eine wenigstens plausible Folgeerscheinung der im vorigen Abschnitt beleuchteten Voraussetzungen gelten darf, ist aus meiner Sicht nichts, was Rawls durch eine eigenständige Argumentation nachweisen würde. Wie die politischen Tugenden, so sind auch die Interessen der Bürger letztlich nichts anderes als ein Teil ihrer Beschreibung im Rahmen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die ihre eigenen Begriffe mit Notwendigkeit aus sich selbst hervorbringt – und diese nicht selbst begründet, sondern sie zunächst nur entfaltet und ihre Rechtfertigung der politischen Urteilskraft des Einzelnen und der Gesellschaft überlässt. Mehr gibt es dazu, wie mir scheint, im Moment nicht zu sagen.

3.4 Die dritte Fähigkeit des Gerechtigkeitssinnes: Formen des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst

Mit den vorstehenden Erörterungen ist der zweite Schritt meiner Rekonstruktion von Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems abgeschlossen. Ich habe in den vorigen Abschnitten nacheinander herausgearbeitet, inwiefern die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft zum einen „angesichts ihrer Charakterzüge und ihrer Interessen, wie sie sich innerhalb einer gerechten Grundstruktur ausbilden", zum anderen unter der Annahme einer „vernünftigen Psychologie des Menschen" und der „normalen Bedingungen des menschlichen Lebens" einen normalerweise wirksamen Gerechtigkeitssinn herausbilden, der sich, so meine These, zuallererst in Gestalt ihrer Fähigkeit manifestieren wird, den Grundsätzen der Gerechtigkeit darum „folgen [zu wollen], weil sie gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 230, S. 155). Dabei hat sich nach und nach herauskristallisiert, dass Rawls die Entwicklung der entsprechenden Tugenden und Interessen nicht in einem strengen Sinne beweist oder sie im Wege der Deduktion ableitet, sondern sie als zu seiner Konzeption des Bürgers gehörig vorstellt und ihre Begründung der Überzeugungskraft des Ganzen sowie den diskursiven Praktiken des öffentlichen Vernunftgebrauchs überantwortet.

In diesem Abschnitt möchte ich nun den unterschiedlichen Formen des Gerechtigkeitssinnes näher auf den Grund gehen, die Rawls in diesem Zusammenhang mit der Fähigkeit verbindet, den Gerechtigkeitsgrundsätzen „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen (Rawls, 1998, S. 418). Wie oft bemerkt, ist es nach meiner Deutung gerade diese Fähigkeit, dank derer sich die Wirkungen einer gerechten Grundstruktur auf den Einzelmenschen – auf dessen Tugenden und Interessen – überhaupt in der *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes manifestieren; und gerade in dem Aufweis dieser Entwicklung liegt, ja, wie ich gezeigt habe, Rawls' ganze Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems. Die *Ausübung* bzw. Anwendung des Gerechtigkeitssinnes ist dagegen, wie ich hier ebenfalls zeigen möchte, von diesem Gedankengang gesondert zu betrachten und wird daher erst im nächsten Kapitel im Mittelpunkt meiner Diskussion der Idee eines übergreifenden Konsenses stehen.

Worin zeigt sich also ganz konkret der von Rawls behauptete Effekt der politischen Tugenden und der Interessen auf die motivierende Kraft des Gerechtigkeitssinnes? Anders gefragt: Welche *Formen* des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst unterscheidet er, um die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes als Ausdruck und Folge dieser Tugenden und Interessen plausibel zu machen? Ich zitiere hier ein weiteres Mal im Ganzen die zentrale Textstelle, um die die meisten meiner Überlegungen in diesem Kapitel kreisen:

> Um die erste der beiden […] Fragen [des Stabilitätsproblems; M. R.] zu beantworten, versuchen wir zu zeigen, dass unter bestimmten Annahmen einer vernünftigen Psychologie des Menschen und unter den normalen Bedingungen des menschlichen Lebens diejenigen, die unter gerechten Institutionen aufwachsen, einen für deren Stabilität hinreichenden Gerechtigkeitssinn und ein *begründetes Zugehörigkeitsgefühl* zu ihnen entwickeln. Anders ausgedrückt, der Gerechtigkeitssinn der Bürger ist angesichts ihrer Charakterzüge und ihrer Interessen, wie sie sich innerhalb einer gerechten Grundstruktur ausbilden, stark genug, um den *normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit* entgegenzuwirken. Die Bürger handeln bereitwillig so, dass sie *einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren* lassen. (Rawls, 1998, S. 230; Herv. M. R.)

Ich verstehe diese Textstelle wie gesagt so, dass Rawls die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems durch den Nachweis beantworten will, wie sich im einzelnen Bürger durch das Aufwachsen unter gerechten Institutionen gewisse politische Tugenden und höherrangige Interessen verfestigen, die dessen Fähigkeit, den Grundsätzen der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen folgen zu wollen, in einer wohlgeordneten Gesellschaft auf insgesamt dreierlei Art zum Ausdruck bringen: Erstens, in der Loyalität gegenüber gerechten Institutionen – dem „begründete[n] Zugehörigkeitsgefühl“ zu ihnen; zweitens, in seiner Resilienz gegenüber „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit“; und drittens schließlich in der Gewohnheit, auch Dritten die ihnen gebührende „Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen“ (Rawls, 1998, S. 230). Diese drei Tendenzen gilt es meines Erachtens zu unterscheiden, wenn die Frage aufgeworfen wird, woran die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes – als die Genese der Fähigkeit, sich um der Gerechtigkeit willen zu einer bestimmten Form des Denkens, Fühlens und Handelns bewegen zu lassen – in der Praxis überhaupt erkennbar sein soll. Es sind diese drei Tendenzen, mit denen ich mich im Folgenden etwas näher auseinandersetzen möchte.

Dies geschieht hier jedoch nicht um seiner selbst willen oder auch nur deshalb, weil Rawls in ihrem Nachweis gleichsam den letzten Schritt seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems erblickt.[430] Vielmehr möchte ich auch zu einem Verständnis dessen gelangen, warum Rawls mit dieser Frage das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus insgesamt noch nicht für abgegolten hält und sich – auch mit Blick auf das Faktum eines vernünftigen Pluralismus – dazu veranlasst sieht, zur vollständigen Lösung des Stabilitätsproblems noch die Ideen eines übergreifenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuführen. Erst wenn hinreichend deutlich geworden ist, warum der Nachweis einer Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes (immer in Gestalt der Fähigkeit, sich von Grundsätzen der Gerechtigkeit selbst zum

[430] Zur Erinnerung – diese erste Teilfrage des Stabilitätsproblems beschreibt Rawls wie folgt: „Das Stabilitätsproblem wirft zwei Fragen auf. Die erste lautet, ob Menschen, die unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen.“ (Rawls, 1998, S. 228; vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.3). Das vorliegende Kapitel ist im Ganzen der Antwort auf diese Frage gewidmet.

Handeln motivieren zu lassen) aus Rawls‘ Sicht noch nicht genügt, um die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft – und damit ja die ganze These des politischen Liberalismus[431] – als eine realistische Möglichkeit zu erweisen, ist der Zweck des vorliegenden Kapitels erreicht. Die folgenden Ausführungen sind insgesamt der Absicht gewidmet, diesem Ziel näherzukommen.

3.4.1 Ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu gerechten Institutionen

Die erste Form, in der sich nach meiner Lesart die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes anhand der Fähigkeit zeigt, den Grundsätzen der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen folgen zu wollen, besteht darin, dass die unter gerechten Institutionen lebenden Bürger – ausweislich ihrer Tugenden und Interessen – ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl“ zu ebenjenen Institutionen entwickeln werden (Rawls, 1998, S. 230). So jedenfalls die Behauptung. In diesem Teilabschnitt möchte ich kurz der Frage nachgehen, was Rawls unter dieser Vorstellung genau versteht und inwiefern sie sich tatsächlich als eine zusätzliche Beschreibung für die motivierende Kraft eines Gerechtigkeitssinnes verstehen lässt, wie er dem Vernehmen nach aus dem Heranwachsen in einer liberalen wohlgeordneten Gesellschaft (und beim Vorliegen der anderen Voraussetzungen) hervorgehen wird. Dabei will ich auch wie angekündigt fragen, ob denn von dieser Perspektive her bereits einsichtig werden kann, warum Rawls mit dem Erweis eines solchen Zugehörigkeitsgefühls noch nicht zufrieden ist und das Stabilitätsproblem im Ganzen noch um die Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses erweitert. Wie sich zeigen wird, fehlt dem Zugehörigkeitsgefühl zu gerechten Institutionen jeder (für soziale Kooperation schlechthin konstitutive) Bezug auf die Idee eines gegenseitigen Vorteils, die zu ihrer Entfaltung wiederum eine Konzeption des vernünftigen und rationalen Bürgers voraussetzt. Eine solche kann aus Sicht des politischen Liberalismus nur durch die Praktiken des öffentlichen Vernunftgebrauchs anschaulich gemacht werden.

Zuerst gilt es aber zu betonen, dass ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl“ zu gerechten Institutionen schon auf den ersten Blick etwas durchaus anderes sein muss als die von Rawls im gleichen Atemzug angeführte Neigung der Bürger, „einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen“ (Rawls, 1998, S. 230). Wiewohl es sich bei beiden Dispositionen gleichermaßen um Formen des Gerechtigkeitssinnes handelt, in denen auf dieser ersten Stufe des Arguments zunächst einmal nur dessen *Entwicklung* manifest wird (und zwar über die Sichtbarmachung seiner motivierenden Kraft), so ist es doch offensichtlich, dass eine Haltung der Solidarität gegenüber den Mitbürgern nicht

[431] Vgl. dazu wieder die Ausführungen oben in Abschnitt III.1.2.

einfach das gleiche sein kann wie eine gleichwie zu fassende Loyalität gegenüber den institutionellen Regelsystemen, vor deren Hintergrund sich die einzelnen Transaktionen des zwischenmenschlichen Privatverkehrs abspielen. Somit unterscheiden sich wenigstens zwei der drei von Rawls in diesem Zusammenhang angeführten Neigungen allein schon durch ihre Bezugsgröße hinreichend stark voneinander, um ihre getrennte Behandlung im Zuge dieser systematischen Rekonstruktion zu rechtfertigen. Ob dagegen auch die Resilienz gegenüber „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" – und damit die dritte Form, in der laut Rawls die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes sichtbar wird – von den anderen beiden trennscharf abzugrenzen ist, wird sich erst nach näherer Betrachtung zeigen können (Rawls, 1998, S. 230; vgl. unten Teilabschnitt III.3.4.2).

Leider gibt Rawls, soweit ich sehen kann, nirgendwo Auskunft darüber, was genau er unter dem Begriff eines ‚Zugehörigkeitsgefühls' (im Orig.: ‚allegiance') verstanden wissen will; und der Ausdruck ist in der deutschen Übersetzung sicherlich nicht weniger vage und unbestimmt als im englischen Original. Da, wo er von diesem Gefühl spezifisch mit Bezug auf Institutionen spricht – und nicht, wie andernorts, mit Blick auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption oder eine umfassende Lehre (vgl. etwa Rawls, 1998, S. 261, S. 295f.) –, da assoziiert er es aber unstreitig mit einer gewissen Neigung zur Befolgung derjenigen Regeln und Grundsätze, die in diesen Institutionen verkörpert sind und durch die jene allererst konstituiert werden (vgl. Rawls, 1998, S. 252). Ob er darüber hinaus mit diesem Gefühl auch einen Akt der normativen Aneignung und Identifizierung verbindet, so wie es sich etwa vom alltäglichen Sprachgebrauch her nahelegt, muss freilich mit Blick auf den Wortlaut seiner Ausführungen offenbleiben. Nicht unerheblich ist allerdings, dass Rawls ein Gefühl der Zugehörigkeit zu bestimmten Institutionen nur dann auch als eine Beschreibung des Gerechtigkeitssinnes (und als Beleg für dessen motivierende Kraft) kennzeichnet, wenn sich dieses Gefühl nach dem Urteil seines Trägers als ein „begründetes"[432] erweist und die in Frage stehenden Institutionen der ihnen entgegengebrachten Loyalität mithin als *würdig* gelten dürfen (Rawls, 1998, S. 230).

Lässt sich mit Rawls etwas darüber sagen, wie eine solche Loyalität – ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl[433] – zu den Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft zustande kommen kann? Ein Teil der Antwort liegt natürlich in den Ausführun-

[432] Der englische Ausdruck ist „*reasoned* allegiance" (Rawls, 2005, S. 142; Herv. M. R.). Eine bessere Übersetzung von ‚reasoned' wäre vielleicht ‚durchdacht' oder ‚reflektiert' (anstatt ‚begründet') gewesen, wodurch sich die Bezugsgröße dieser Zuschreibung von ihrem Objekt – der Institution, die eine solche Loyalität verdient – auf subtile Weise hin zu ihrem Subjekt – dem Bürger, dessen Loyalität zu dieser Institution das Resultat seiner eigenen Denkleistung ist – verschoben hätte. Ob zwischen beidem ein besonderer Unterschied besteht, möchte ich hier aber nicht entscheiden.

[433] Ich verwende diese und ähnliche Ausdrücke im Folgenden synonym. Im englischen Original ist in diesem Zusammenhang stets von ‚allegiance' die Rede.

gen der vorherigen Abschnitte, auch wenn Rawls ihren inneren Zusammenhang in *Political Liberalism* kaum explizit macht und sich auch hier wieder auf wenige Andeutungen beschränkt. Bevor er dazu auf diejenigen „Grundlagen der Loyalität" gegenüber gerechten Institutionen eingeht, die spezifisch „aus liberalen Gerechtigkeitsgrundsätzen erwachsen", benennt er eine Reihe von Faktoren, die noch jenseits der motivationalen Kraft eines Gerechtigkeitssinnes stehen und dieser, wie ich meine, auch in einem entwicklungslogischen Sinne vorausgehen müssen (Rawls, 1998, S. 252):

> Natürlich kann Loyalität gegenüber Institutionen und den sie regulierenden Grundsätzen in langfristigen Eigen- und Gruppeninteressen, in Gebräuchen und traditionellen Einstellungen ebenso begründet liegen wie in dem Wunsch, dem zu entsprechen, was erwartet und normalerweise getan wird. Weitverbreitete Loyalität kann auch durch Institutionen gefördert werden, die für alle Bürger die politischen Werte des von Hart so genannten „Minimalgehalt des Naturrechts" gewährleisten. (Rawls, 1998, S. 252)

All diese möglichen Begründungen dafür, weshalb ein Gefühl der Zugehörigkeit zu politischen und sozialen Institutionen – seien sie nun gerecht oder nicht – überhaupt entstehen kann, wären einer vertieften Betrachtung würdig. Rawls scheint hier vor allem die natürlichen Wirkungen des Egozentrismus, des Konservatismus und des Konformismus im Sinn zu haben, wenn er in dem Verweis auf das bloße Eigeninteresse sowie in der Bejahung von Tradition, Sitte und Konvention (als eigenständigen Quellen gültiger Ansprüche) die gleichsam primordiale Ursache dafür erblickt, dass eine bestimmte Institution die feste Loyalität ihrer Anhänger zu generieren vermag. Ähnliches gilt für die auf H. L. A. Hart zurückgehende Minimalvariante eines Naturrechts: Auch hier liegt – in Gestalt derjenigen Normen, die für eine bloße Sicherung des menschlichen Überlebens erforderlich sind – eine Menge an gleichsam protomoralischen Kriterien dafür vor, wann eine solche Institution ein gewisses Maß an Gefolgschaft und Loyalität wird hervorrufen können (vgl. Hart, 1973b, S. 266–274).

Allerdings kann schlechterdings keine dieser Loyalitätsformen – und darauf kommt es hier an – für sich in Anspruch nehmen, auch als Beleg für die Entwicklung eines fortgeschrittenen Gerechtigkeitssinnes zu dienen. Damit ein einmal herausgebildetes Zugehörigkeitsgefühl gegenüber den Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft in diesem Sinne als Ausweis der Bereitschaft gelten kann, Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen zu folgen", muss es vielmehr auf die begründete Einsicht gestützt sein, dass es „liberale Grundsätze" sind, die jene Institutionen „wirksam regulieren" (Rawls, 1998, S. 418, S. 252). Ist dies der Fall, dann sind – so Rawls – zugleich auch die drei bekannten Voraussetzungen dafür erfüllt, dass sich das Loyalitätsempfinden des Einzelnen gegenüber solchen Institutionen auf den Allgemeinheitsgrad eines ‚Verfassungskonsenses' auswächst: denn ein solcher Konsens ist ja *nichts anderes* als die gefühlsmäßige Treue Aller zu einem konstitutionellen Institutionensystem, des-

sen regulative Grundsätze „schlicht als Grundsätze, das heißt ohne eine Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person“ anerkannt werden (Rawls, 1998, S. 249; vgl. S. 252).[434] Ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl“ zu gerechten Institutionen und ein Verfassungskonsens über Grundsätze, die jene Institutionen wirksam regulieren, sind somit zwei Seiten einer und derselben Medaille – die subjektive und die objektive Form des gleichen Phänomens (Rawls, 1998, S. 230; vgl. S. 249).

Wenn dieser Zusammenhang – der von Rawls nirgendwo ausdrücklich erwähnt wird, mir aber naheliegend und fast zwingend erscheint – einmal erfasst ist, dann wird jedoch nicht nur deutlich, weshalb ein solches Zugehörigkeitsgefühl das gleichsam subjektive Abbild zu einem Verfassungskonsens ist, bei dem gerechte Institutionen spezifisch aufgrund der sie regulierenden *Grundsätze* (und ihrer Effekte auf den politischen Wettstreit im weitesten Sinne[435]) unterstützt werden. Vielmehr wird von hier aus zugleich auch die innere Begrenztheit eines solchen Gefühls sichtbar, wenn es um die Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft sowie um die (stets nur vorläufige) Bestätigung der These des politischen Liberalismus geht. Denn gerade weil sich ein Verfassungskonsens und das ihn begleitende Gefühl einer „Loyalität gegenüber [gerechten] Institutionen“ ja, wie gesagt, notwendig in der Zustimmung zu bestimmten Grundsätzen der Gerechtigkeit *erschöpft*, erreicht er auch nicht die Tiefe, ab derer er – vermöge seiner „Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person“ – gegebenenfalls als Ausweis für das Bestehen eines übergreifenden Konsenses sowie für die moralische Qualität des damit erreichten Stabilitätsniveaus gelten könnte (Rawls, 1998, S. 252, S. 249).[436]

Die im Rahmen eines Verfassungskonsenses geübte Loyalität gegenüber gerechten Institutionen ist daher für Rawls nicht mehr als nur der Ausdruck einer „*koordinierten sozialen Betätigung*, die durch öffentlich anerkannte Regeln wirksam organisiert und geleitet wird“ (Rawls, 1998, S. 416; Herv. M. R.). Damit liegt sie aber noch unterhalb dessen, was zum Erweis der menschlichen Fähigkeit zu sozialer Kooperation gefordert wäre, um den es ihm ja nach meiner Lesart mit dem Projekt des politischen Liberalismus

[434] Diese drei Voraussetzungen für die Begründung und Stabilität eines Verfassungskonsenses sind – um es hier noch einmal zu erwähnen – die folgenden: Durch die Festlegung „gewisser politischer Grundrechte und Freiheiten“ werden die zu ihnen gehörigen Garantien erstens „von der politischen Tagesordnung genommen und dem Kalkül der sozialen Interessen entzogen“; zweitens ermöglichen sie es, dass ihre Anwendung in Fragen des öffentlichen Vernunftgebrauchs „durch eine gewisse Einfachheit gekennzeichnet“ ist; und drittens fördern sie „die kooperativen Tugenden des politischen Lebens“ (Rawls, 1998, S. 253–255).

[435] Diese Formulierung soll auf die drei Merkmale eines Verfassungskonsenses anspielen, die in der vorherigen Fußnote aufgezählt wurden.

[436] Man erinnere sich: Als eine liberale Konzeption, die von der These der menschlichen Kooperationsfähigkeit ausgeht und diese zu erhärten sucht, interessiert sich die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* immer für die „besondere Art der Stabilität, [für] das Wesen der Kräfte, die sie gewährleisten.“ (Rawls, 1998, S. 229f.). Die bloße Eigenschaft der Dauer genügt nicht.

stets geht (vgl. oben Abschnitt III.1.2 und Teilabschnitt III.2.3.1). Von sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil kann nämlich – zumindest aus Sicht der philosophischen Lehre des Liberalismus, so wie Rawls sie versteht[437] – sinnvoll nur dann gesprochen werden, wenn die betreffende Aktivität zu ihrer Beschreibung eine Idee des „rationale[n] Vorteils der Beteiligten" ebenso voraussetzt wie eine „gemeinsame Vorstellung davon, was faire Kooperationsbedingungen sind" – mit anderen Worten: wenn sie eine bestimmte *Konzeption* der Person mit ihren moralischen Vermögen der Rationalität und der Vernünftigkeit zum Ausdruck bringt (Rawls, 1998, S. 416; vgl. S. 82). Beides ist aber in der bloßen Loyalität gegenüber Institutionen – und sei sie noch so freiwillig, und auch nicht bloß instrumentell motiviert – buchstäblich nicht erkennbar. Es ist einem solchen Zugehörigkeitsgefühl schlechterdings nicht anzusehen, inwiefern ihm auch eine Vorstellung von *Reziprozität*, das heißt eine Vorstellung von der Bereitschaft zur wechselseitigen Anerkennung vernünftiger Kooperationsbedingungen, innewohnt (vgl. Rawls, 1998, S. 41, S. 82).

Daher kann sich aber auch die moralische Qualität eines übergreifenden Konsenses, die ja aus Sicht des politischen Liberalismus allein zum Erweis der These von der menschlichen Kooperationsfähigkeit geeignet ist, nirgendwo anders manifestieren als in den expliziten Begründungen und Garantien, die sich die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft wechselseitig in ihren Praktiken des öffentlichen Vernunftgebrauchs anbieten.[438] In diesem Umstand besteht, wie ich meine, ein wesentlicher Grund dafür, dass Rawls mit dem Nachweis der bloßen Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes das Problem der Stabilität noch nicht für gelöst erklären kann. Soziale Kooperation zum wechselseitigen Vorteil ist aus dieser (etwas zugespitzten) Sicht überhaupt nur zwischen Personen – und nicht zwischen Personen und Institutionen – möglich; und das heißt in der Art und Weise, in der sie sich im Raum des Öffentlichen wechselseitig über ihre jeweiligen Ziele, Interessen und Absichten verständigen. In und durch Institutionen findet im liberalen Sinne gar keine soziale *Kooperation*, sondern allenfalls regelbasierte *Koordination* statt – und auch ein noch so begründetes oder authentisches Zugehörigkeitsgefühl zu diesen Institutionen vermag an diesem Befund nichts zu ändern (Rawls, 1998, S. 230; vgl. S. 416). Damit aber, so lässt sich hier resümieren, ist ein solches Ge-

[437] Wie ich oben in Teilabschnitt III.2.3.1 bemerkt habe, können faire Kooperationsbedingungen aus Sicht etwa einer religiösen Auffassung auch in den Begriffen einer „Vorstellung der Unparteilichkeit, die altruistisch ist", definiert werden; oder aus libertär-utilitaristischer Sicht in den Begriffen einer Idee des gegenseitigen Vorteils, die diesen bloß im Sinne einer „Verbesserung für jeden im Verhältnis zu seiner gegenwärtigen […] Situation" aufzufassen bereit ist (Rawls, 1998, S. 82, S. 122). Beides sind aber nicht die Auffassungen des politischen Liberalismus – denn aus dessen Sicht gilt, um es zu wiederholen: „Die vernünftige Gesellschaft ist weder eine Gesellschaft von Heiligen noch eine Gesellschaft von Egozentrikern." (Rawls, 1998, S. 127).

[438] In der hier vorgelegten Form und auf Grundlage des bisher Gesagten ist dieser Satz natürlich nicht viel mehr als eine bloße Behauptung, die im Verlauf des nächsten Kapitels noch weiter zu substantiieren sein wird.

fühl niemals hinreichend, um schon für sich alleine die These des politischen Liberalismus bekräftigen zu können. Gilt das Gleiche auch für andere Formen des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit?

3.4.2 Resilienz gegen Tendenzen zur Ungerechtigkeit: Die Werte des Politischen

Im vorhergehenden Teilabschnitt hat sich gezeigt, dass ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu gerechten Institutionen zwar durchaus als Beleg für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes gedeutet werden kann und in ihm auch etwas von der motivierenden Kraft der zugehörigen Gerechtigkeitsgrundsätze zutage treten mag. Vor allem aber wurde ersichtlich, dass ein solches Gefühl für sich genommen nicht dazu hinreicht, um die fundamentale These des politischen Liberalismus zu erhärten. Soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil kann sich aus Rawls' Sicht – in aller Vorläufigkeit gesagt – nur in Gestalt eines übergreifenden Konsenses zwischen vernünftigen umfassenden Lehren manifestieren. Daher ist jede Form der Loyalität zu noch so gerechten Institutionen bloß auf dem Niveau eines Verfassungskonsenses über bestimmte Grundsätze der Gerechtigkeit angesiedelt (wie sollte es anders sein?) und verfehlt somit isoliert betrachtet jene spezifische Art der Stabilität, deren Möglichkeit zu erweisen das grundlegende Problem des politischen Liberalismus überhaupt darstellt (vgl. Rawls, 1998, S. 14; oben Abschnitt III.1.3). So oder ähnlich lautet der Ertrag dessen, was im vorigen Teilabschnitt über die erste von drei Formen des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst herausgearbeitet wurde, mit denen Rawls seine Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems abschließt.

Jetzt möchte ich mich der zweiten Art und Weise zuwenden, in der sich nach der von mir entwickelten Lesart die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes als die Fähigkeit zeigt, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" (Rawls, 1998, S. 418). Wie sich oben bereits angedeutet hat, bin ich der Ansicht, dass die von Rawls angeführte Resilienz gegenüber „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" in diesem Sinne als eine weitere Form des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst betrachtet werden muss (Rawls, 1998, S. 230).[439] Es ist jedoch nicht ganz leicht anzugeben, in welchem Verhältnis eine solche Disposition zu den anderen Formen des Gerechtigkeitssinnes (in Gestalt seiner motivierenden Kraft) steht, von denen Rawls in seiner Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems Gebrauch macht. Während die oben skizzierte Form eines „begründete[n] Zugehörigkeitsgefühls" zu gerechten Institutionen ersichtlich auf die Regeln der gesellschaftlichen

[439] Den Ausdruck ‚Resilienz' verwende ich hier ohne besonderes Gepäck als Synonym für ‚Widerstandsfähigkeit'. Mein Begriffsverständnis geht nicht über den Standardgebrauch hinaus.

Grundstruktur bezogen ist – und die noch zu erörternde Neigung der Bürger, „einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen", nichts als den Privatverkehr der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft beschreiben kann –, ist es für die Abwehr von „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" nicht so ohne Weiteres klar, wo sie entlang dieses Spektrums zu verorten sein wird (Rawls, 1998, S. 230). Im Folgenden möchte ich dennoch in wenigen Worten eine Vorstellung davon vermitteln, was Rawls unter dieser zusätzlichen Beschreibung des Gerechtigkeitssinnes versteht und inwiefern zuletzt auch von dieser Warte her zu konstatieren ist, dass das Problem der Stabilität mit dem Erweis der *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes noch nicht vollständig abgeschlossen sein kann.

Worin bestehen also – in einem ersten Zugriff – die „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit", von denen Rawls behauptet, dass ihnen ein ausgebildeter Gerechtigkeitssinn entgegenwirken wird (Rawls, 1998, S. 230)? Auch hier ist wieder zu beklagen, dass sich im Text von *Political Liberalism* nur sehr wenig Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage finden. Zunächst einmal ist es sicher naheliegend, eine solche Tendenz im Verhalten und Charakter des einzelnen *Bürgers* zu verorten; sie kann aus meiner Sicht – als ‚Gegenspielerin' des Gerechtigkeitssinnes – nicht sinnvoll in den Institutionen der Grundstruktur oder in den gesellschaftlichen Verhältnissen überhaupt beheimatet sein, sondern muss ihren Ort gleichsam im Inneren der Person haben, deren Gerechtigkeitssinn sich durch sie herausgefordert sieht. Zu ihrem Ursprung äußert sich Rawls dagegen, soweit ich sehen kann, kaum.[440] Nur in *Theory* spricht er davon, dass Ungerechtigkeit „natürlich viele Gründe haben [kann]" und ungerechtes Handeln nicht selten in der Überzeugung geschieht, „einer höheren Sache zu dienen" (Rawls, 1975, S. 276). Erst von dieser letzten Bemerkung her eröffnet sich meines Erachtens ein etwas spekulativer Weg zum Verständnis dessen, was Rawls auch in *Political Liberalism* mit der Rede von „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" im Sinn haben könnte (Rawls, 1998, S. 230). Ich möchte hier vorschlagen, dass er mit diesem Ausdruck eine gewisse Anfälligkeit dafür bezeichnet, dass es im theoretischen wie im praktischen Urteil des Einzelnen zu einer Spannung zwischen den *politischen Werten* einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und den *nicht-politischen Werten* einer umfassenden Lehre über die Frage kommen kann, wie die spezifischen „Ziele und Bindungen" seiner individuellen Konzeption des Guten jeweils gewichtet und „verstanden werden" sollten (Rawls, 1998, S. 454; vgl. S. 133).

Ich will betonen, dass es sich bei dieser Lesart um einen Deutungsvorschlag handelt, der sich nicht auf eine explizite Äußerung von Rawls selbst stützen kann, der mir

[440] Vgl. aber die Ausführungen zu Kants Religionsschrift in Rawls, 2004, S. 389–394.

aber – auch mangels plausibler Alternativen – durchaus geeignet erscheint, um seiner (impliziten) These von ‚normalen', das heißt in unserer Natur angelegten Tendenzen zur Ungerechtigkeit einen inhaltlichen Sinn zu verleihen. Ein als *Resilienz* gegenüber derartigen Tendenzen beschriebener Gerechtigkeitssinn würde sich also umgekehrt daran erweisen, dass im Falle eines Konflikts zwischen genuin ‚politischen' Werten und solchen Werten, deren Autorität sich primär aus den Quellen der eigenen umfassenden Lehre speist, zumindest im Regelfall die Verwirklichung ersterer anstelle der Verwirklichung letzterer bevorzugt wird.

Damit ist ausdrücklich nicht gesagt, dass nicht-politische Werte – also solche, deren Geltung stets umstritten sein wird und deren Ausgriff nicht auf die Grundstruktur und den öffentlichen Vernunftgebrauch einer demokratischen Gesellschaft beschränkt ist – dass also solche Werte stets ungerecht seien oder der Verwirklichung von politischen Werten notwendig im Wege stehen müssten. Vielmehr ist Rawls mit Nachdruck der Auffassung, dass es in einer wohlgeordneten Gesellschaft – ebenso wie im wirklichen Leben – „viele vernünftige umfassende Lehren" geben wird, aus deren Sicht der weite Bereich aller Werte überhaupt mit den politischen Werten einer demokratischen Ordnung „übereinstimmt, diese stützt oder jedenfalls nicht in Konflikt mit ihnen gerät" (Rawls, 1998, S. 261; vgl. S. 75f., S. 227).[441] Nur im Falle eines tatsächlichen Konflikts zwischen diesen beiden Bereichen zeigt sich die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes daran, dass die ‚Werte des Politischen' gegenüber denen einer umfassenden Lehre als ausschlaggebend angesehen werden; und die entsprechende Disposition darf daher wohl zumindest als ein starker Indikator für die Fähigkeit gelten, Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" (Rawls, 1998, S. 418). Wer sich im Zweifelsfall sogar gegen die Werte der eigenen umfassenden Lehre entscheidet – wovon, wenn nicht von der Liebe zur Gerechtigkeit selbst, sollte er oder sie denn sonst motiviert sein?[442]

So lautet jedenfalls die Deutung, auf die ich mich hier ohne letzte Garantie festlegen möchte. Ich betone nochmals, dass Rawls die Verbindung zwischen einer Resilienz gegenüber ‚normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit' und einem möglichen Konfliktfall zwischen politischen und nicht-politischen Werten nirgends selbst explizit

[441] Ich vermute, dass in der Praxis vor allem die letztgenannte Kategorie die Beziehung zwischen politischen und nicht-politischen Werten charakterisieren dürfte, wenn man sich einmal vor Augen hält, dass umfassende Lehren oftmals eher expressiv-ästhetische oder jedenfalls symbolhafte Werte zum Ausdruck bringen, die auch aus der Binnenperspektive heraus in einem kategorialen Nicht-Verhältnis zum Bereich des Politischen stehen. Man muss sich vielleicht davor in Acht nehmen, im Verhältnis zwischen Religion und Staat immer sofort an die Extremfälle zu denken.

[442] Das ist keine rhetorische Frage, auch wenn dieser Eindruck hier entstehen mag. Wer das relative Gewicht seiner Ziele und Bindungen notfalls sogar im Widerspruch zu der eigenen umfassenden Lehre zu definieren bereit ist, weil die Gerechtigkeit ersichtlich anderes verlangt, der oder die kann, wie mir scheint, schon rein logisch kein bloß instrumentelles Interesse an ihr haben.

macht. Meines Erachtens kann er aber mit diesen Tendenzen wie gesagt gar nichts anderes meinen als die Bereitschaft, bei der Abwägung von Gründen für oder gegen eine Handlung die Werte der eigenen umfassenden Lehre höher zu veranschlagen als die einer politischen Gerechtigkeitskonzeption (Rawls, 1998, S. 230; vgl. S. 262). Wie es aber überhaupt möglich sein könnte, ebenjene Tendenz umzukehren und eine politische Konzeption in der Tat selbst dann noch zu bejahen, wenn die eigene umfassende Lehre unter ihrer Ägide „nicht gedeihen […] und womöglich sogar untergehen" würde, habe ich ja in Teilabschnitt III.1.4.2 als die „philosophische Frage" identifiziert, die nach Rawls' Bekunden „in *Political Liberalism* beantwortet werden soll" (Rawls, 2002, S. 185, 1998, S. 35). Diese Antwort brauche ich hier nicht im Detail nachzuzeichnen. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt eine knappe Skizze. Mir geht es nur darum zu erhellen, inwiefern eine so verstandene Resilienz gegenüber ungerechten Neigungen (also gegenüber der Bereitschaft zu einer latent gewaltförmigen Priorisierung der eigenen umfassenden Lehre) aus Rawls' Sicht die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes anzeigt und damit zugleich auch etwas von der intrinsisch motivierenden Kraft der ihm entsprechenden Gerechtigkeitsgrundsätze erkennen lässt.

Zunächst ist es vielleicht hilfreich, hervorzuheben, dass das Aufkommen von Wertekonflikten der beschriebenen Art für Rawls keine Sache ist, die für sich schon auf einen irgendwie defekten Gerechtigkeitssinn oder einen anderweitigen Mangel an Vernunft hindeuten würde. „Nur Ideologen und Visionäre", so erklärt er an einer Stelle, „erleben keine tiefgehenden Konflikte […] zwischen politischen Werten auf der einen und nicht-politischen Werten auf der anderen Seite." (Rawls, 1998, S. 116). Wer ohne Widersprüche lebt – sei es nun wegen ideologischer Verblendung[443] oder dank einer visionär inspirierten Klarsicht des Denkens[444] –, dessen Charakter ist also nicht notwen-

[443] Ideologische Verblendung zeigt sich für Rawls – vielleicht erstaunlicherweise – darin, die gesamte Lebensführung, oder jedenfalls einen wesentlichen Teil davon, als die bloße Anwendung von vorgängig gegebenen Prinzipien zu betrachten: „[It] would be a mistake to apply one's principles all the time. You need to examine things apart from them, *else you risk becoming an ideologue*. People who have opinions on everything derived from their so-called principles are not to be trusted." (Rawls, 1991a, S. 45; Herv. M. R.). Was würde Raymond Geuss (2011) wohl dazu sagen?

[444] Eine solche Klarsicht, wie sie etwa für Visionäre vom Typus des Religionsstifters charakteristisch ist (ich denke an Figuren wie Jesus, Mohammed oder Buddha), ist für Rawls ersichtlich von der geistigen Enge des Ideologen zu unterscheiden und auch nicht, wie jene, ausschließlich negativ konnotiert. Dafür spricht sowohl seine Anspielung auf eine „Vision" von den „Zielen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit" gleich zu Beginn von *Theory* wie auch der berühmte Schlussabsatz jenes Buches, der die Tugend einer „Reinheit des Herzens" mit einer bestimmten „Form des Denkens und Empfindens" in eins setzt – und zwar mit der Einnahme eines „Blickwinkel[s] der Ewigkeit", von dem aus sich „klar sehen" und „mit Anmut und Souveränität handeln" lässt (Rawls, 1975, S. 26, S. 637f.). Auch der gesamte Aufwand philosophischer Theoriebildung rechtfertigt sich für Rawls erst daraus, nach gebührendem Überlegen „unseren Blick geklärt [im Orig.: ‚to have cleared our vision']" sowie „unsere wohlüberlegten Urteile systematischer gemacht" zu haben (Rawls, 1975, S. 400; vgl. 1999b, S. 320, 1999a, S. 302). Meines Erachtens wäre es ein Versäumnis, die Bedeutung dieser platonisierenden, auf eine Art Ideenschau hinweisenden Metaphern für Rawls' philosophisches Projekt zu ignorieren. Man sollte sie freilich auch nicht überhöhen: Das Reich der rawlsschen Ideen ist ganz und gar von dieser Welt – als Ausdruck einer Vision, die sich „vernunftgelei-

dig all jenen überlegen, die in ihrem Inneren beständige Kämpfe zwischen ihrer Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und der Loyalität zu ihrer umfassenden Lehre austragen müssen. Der Grund dafür, dass solche Konflikte sogar in der Gesellschaft als Ganzer bei der öffentlichen Gewichtung von nicht-politischen und politischen Werten auftreten und eine normale Begleiterscheinung des täglichen Lebens darstellen, liegt Rawls zufolge vor allem darin, dass „die Art und Weise, in der wir […] moralische und politische Werte gewichten, von unserer gesamten bisherigen Erfahrung geprägt [ist]" – und das heißt: von „unserem Lebensweg bis heute" (Rawls, 1998, S. 130). Dementsprechend sind es auch nicht die einer politischen Konzeption oder umfassenden Lehre zugehörigen Werte selbst, deren Bejahung im Einzelnen schon die Entwicklung oder Unterdrückung eines Gerechtigkeitssinnes anzeigen würde; sondern es ist erst das relative Gewicht, das diesen oder jenen Werten *im Konfliktfall* eingeräumt wird, anhand dessen eine solche Diagnose überhaupt sinnvoll gestellt werden kann.[445]

Ob der politische Liberalismus vor diesem Hintergrund eigentlich „möglich" sei, ist daher eine Frage, die für Rawls mit dem Problem identisch ist, wie es zugehen könnte, dass „die Werte des besonderen Bereichs des Politischen […] normalerweise gegenüber allen Werten, die mit ihnen in Konflikt geraten können, den Ausschlag geben" (Rawls, 1998, S. 225). Auch hier kann er wieder nichts anderes als die Disposition des Einzelnen im Sinn haben, in der beschriebenen Weise zu urteilen und zu handeln. Es ist somit nur der Gerechtigkeitssinn selbst, dessen Entwicklung und regelmäßige Ausübung darüber bestimmen wird, wie die Antwort auf die Frage des politischen Liberalismus ausfallen kann.

Wovon ist aber eigentlich die Rede, wenn die Vorzugswürdigkeit der „Werte des Politischen" gegenüber allfälligen Gegenkandidaten als reale Möglichkeit ausgewiesen werden soll (Rawls, 1998, S. 261)? Welche Werte sind mit dieser Formulierung überhaupt gemeint? Hier gibt Rawls klar Auskunft: Die Werte des Politischen zerfallen in ihrer Gesamtheit in zwei Gruppen und sind entweder der politischen Gerechtigkeit einer institutionellen Grundstruktur oder aber dem öffentlichen Vernunftgebrauch, wie er bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zur Anwendung kommen soll, zugeordnet (vgl. Rawls, 1998, S. 326, S. 361). Zu den Werten der politischen Gerechtigkeit gehören „die Werte der gleichen politischen und bürgerlichen Frei-

tete Menschen *in der Welt* zu eigen machen können" – und es hat darum nicht metaphysischen, sondern stets nur praktisch-politischen Charakter (Rawls, 1975, S. 637f.; Herv. M. R.).

[445] Ebensowenig werden auch die „politischen Werte einer konstitutionellen Demokratie" selbst als irgendwie auf bestimmte Tugenden oder Interessen der Bürger reduzierbar vorgestellt; sondern sie entspringen Rawls zufolge vollständig „aus der grundlegenden Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen, vernünftigen und rationalen Bürgern" und werden erst von dieser Idee her im Einzelnen „entwickelt" (Rawls, 1998, S. 211f.).

heiten und der Chancengleichheit, die Werte der sozialen Gleichheit und wirtschaftlichen Gegenseitigkeit“ sowie „die Werte des Gemeinwohls und […] alles für die Verwirklichung der genannten Werte Notwendige“ (Rawls, 1998, S. 326). Zu den Werten des öffentlichen Vernunftgebrauchs dagegen zählen „Richtlinien für öffentliche Untersuchungen, die diese frei und öffentlich werden lassen“, sowie außerdem „die politischen Tugenden der Vernünftigkeit und der Bereitschaft, die (moralische) Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen“ (Rawls, 1998, S. 326).[446]

Ohne diese Beschreibungen ausführlich thematisieren zu wollen, lässt sich ihnen doch soviel entnehmen, dass die Priorisierung solcher Werte gegenüber den nicht-politischen Werten einer umfassenden Lehre in der Tat ein Ausdruck der Fähigkeit sein dürfte, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]“ – wie es ja nach meiner Interpretation zum Erweis der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes gefordert ist (Rawls, 1998, S. 418). Denn wenn auch die Tugenden der ‚Vernünftigkeit‘ und des ‚Sinns für Bürgerlichkeit‘ von Rawls als politische Werte sui generis ausgezeichnet werden, dann lässt sich schon von hier aus erahnen, inwiefern der ausgebildete Charakter des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft dazu neigen muss, zumindest eine Auswahl dieser politischen Werte zu realisieren – und dabei zugleich auch „den normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit entgegenzuwirken“ (Rawls, 1998, S. 230). Aber findet sich für diese Ahnung auch ein Argument?

In der Tat: Eine stringent entfaltete Argumentation für den hier angedeuteten Zusammenhang sieht natürlich anders aus. Dass politische Werte gegenüber nicht-politischen Werten im Falle eines Konflikts zwischen beiden die Oberhand gewinnen können – und dieser Sachverhalt auch den intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinn der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft beschreibt –, dafür legt Rawls nur die Umrisse einer Begründung vor, die auszufüllen weitgehend dem Leser oder der Leserin überlassen bleibt. Ein Teil dieser Begründung besteht in seiner These, dass die Werte des Politischen als solche „sehr bedeutende Werte sind, über die man nicht ohne weiteres hinweggehen kann“ (Rawls, 1998, S. 261; vgl. S. 225). Der andere Teil besagt, dass

[446] Rawls benennt an anderer Stelle neben diesen beiden Gruppen auch noch eine Reihe von weiteren ‚Werten des Politischen‘, deren Zuordnung zur politischen Gerechtigkeit einer Grundstruktur oder zum öffentlichen Vernunftgebrauch auf den ersten Blick eher unklar ist – und zwar „[unser] eigenes Wohl und das Wohlergehen zukünftiger Generationen“, der Wert einer „Erweiterung unseres […] Wissens“, der Wert der „öffentlichen Erholung“, sowie zuletzt die „Freuden eines tieferen Verständnisses der Welt“ (Rawls, 1998, S. 352). Er erwähnt all diese Werte im Kontext einer Überlegung über den „Status der natürlichen Welt und unser angemessenes Verhältnis zu ihr“ und versteht sie als eine Art Handreichung dazu, wie auch die „Ansprüche der Tiere und der Natur“ im Lichte politischer Werte zumindest in manchen Fällen auf eine Weise beurteilt werden können, die „schon vielen vernünftig erschien“ (Rawls, 1998, S. 351). Im Folgenden spielt diese Gruppe der politischen Werte keine eigenständige Rolle; aber sie kann vielleicht dafür sensibilisieren, dass Rawls‘ Liste keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und ihr implizit auch eine Menge an weiteren Werten zugehören mag, die für die Verwirklichung eines Systems der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil erforderlich und geeignet sind (so etwa auch der Wert der politischen Autonomie; vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.2).

es – ausweislich der „Geschichte der Religion und der Philosophie" – eine ganze Reihe an vernünftigen Wegen gibt, den „weiteren Bereich der Werte" so zu deuten, dass er „mit den von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption […] formulierten politischen Werten übereinstimmt, diese stützt oder jedenfalls nicht in Konflikt mit ihnen gerät" (Rawls, 1998, S. 227, S. 261). Die bloße Abwesenheit eines hobbesschen Krieges aller gegen alle, so könnte Rawls vielleicht ergänzen, ist hierfür schon ein beachtenswert gewichtiges Indiz.

Für den ersten Teil dieser Begründung – deren Kern auch im dritten Epigraph der vorliegenden Arbeit zum Ausdruck gebracht wird[447] – begnügt er sich dagegen mit einer bloßen „Darlegung" der politischen Werte und überlässt es den Anstrengungen der einzelnen Bürgerinnen und Bürger, sich nötigenfalls selbst Klarheit darüber zu verschaffen, „welche Beziehungen zwischen den Werten des politischen Bereichs und anderen Werten in ihren umfassenden Lehren bestehen" (Rawls, 1998, S. 226f.). Um den großen Wert einer politischen Gerechtigkeitskonzeption aber wenigstens zu plausibilisieren, verweist er selbst ausdrücklich auf die „Tugenden der politischen Kooperation", die ich oben als ein Vehikel für die Entwicklung eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes gedeutet habe (Rawls, 1998, S. 248; vgl. S. 226). Auch die Erkenntnis, dass „die vernünftigste politische Gerechtigkeitskonzeption" ihrer Natur nach eine „im weiteren Sinne *liberale* Konzeption" sein muss und sie daher – zur Bewahrung der „Grundlagen sozialer Kooperation" – einen besonderen Schutz der Grundrechte sowie eine Garantie ihres fairen Wertes vorsehen wird, trägt aus Rawls' Sicht entscheidend zu diesem Gesamturteil bei (Rawls, 1998, S. 247; Herv. M. R.). Beide Überlegungen gemeinsam – also die Vorzüge einer liberalen Konzeption sowie der ihr gemäßen Tugenden – sprechen meines Erachtens in erster Annäherung zumindest dafür, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ein rationales Interesse an der Entwicklung ihres Gerechtigkeitssinnes nehmen werden (vgl. oben Teilabschnitt III.3.3.2).

Die Einsicht, dass die Werte des Politischen somit in der Tat „sehr bedeutende Werte sind, die nicht ohne weiteres übergangen werden können", ist jedoch für die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht bloß aus instrumentellen Erwägungen heraus Grund genug, einen gewöhnlich wirksamen Gerechtigkeitssinn herauszubilden (Rawls, 1998, S. 225). Vielmehr sind sie ja *als Tugendhafte* geradezu bestrebt, etwa den „Vorschriften für vernünftige politische Diskussionen" in einer Weise ihre Achtung zu erbieten, die ihr eigenes Handeln sogar als von der Gerechtigkeit selbst motiviert ausweist – oder bei ihren Mitbürgern jedenfalls einen authentischen Eindruck in diese Rich-

[447] Dieses lautet: „[Die Werte des Politischen] bestimmen das Grundgerüst des sozialen Lebens – die eigentliche Grundlage unserer Existenz […]." (Rawls, 1998, S. 225).

tung erweckt (Rawls, 1998, S. 226; vgl. S. 310). Damit kommt der zweite Teil der oben genannten Begründung dafür ins Spiel, dass die Werte des Politischen „normalerweise gegenüber allen Werten, die mit ihnen in Konflikt geraten können, den Ausschlag geben" dürften – und der politische Liberalismus somit zumindest nicht von vorneherein ein Ding der Unmöglichkeit sein muss (Rawls, 1998, S. 225). Zugleich zeichnet sich, wie ich nun zeigen möchte, von hier aus wieder ab, warum das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus mit der Antwort auf dessen erste Teilfrage noch nicht abgegolten sein kann und zu seiner endgültigen Auflösung zuletzt auch den Erweis der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses verlangt. Was hat es mit alledem auf sich?

Um noch von dieser anderen Seite her zu illustrieren, wie sich die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes in dem Verzicht darauf zeigen kann, nicht-politische oder umfassende Werte gegebenenfalls auf Kosten politischer Werte zu verwirklichen (oder in meiner Lesart: in der Fähigkeit, „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" zu widerstehen), stellt sich Rawls zuletzt auf den Standpunkt, dass die bloße Möglichkeit schwerwiegender Konflikte mit nicht-politischen Werten im Ganzen „sehr reduziert" sei, wenn – ein sehr großes Wenn! – „ein übergreifender Konsens die politische Konzeption stützt" (Rawls, 1998, S. 230, S. 248; vgl. S. 227). Zur Bekräftigung dieser These beruft er sich, wie gesagt, ausdrücklich auf die „Geschichte" und darauf, dass diese in ihrer ganzen Ungeordnetheit die Existenz „eine[r] Vielzahl nicht unvernünftiger umfassender Lehren" bezeuge – und somit zumindest Anlass zu der Hoffnung gebe, dass eine politische Konzeption jedenfalls nicht zwingend als „unverträglich mit grundlegenden religiösen, philosophischen und moralischen Werten" betrachtet werden müsse (Rawls, 1998, S. 227, S. 248).

Sollte sich aber analog zu dieser Erfahrung auch im Urteil des einzelnen Bürgers einer wohlgeordneten Gesellschaft der Eindruck verfestigen, dass ein (vielleicht stillschweigender) Konsens über eine politische Konzeption ja de facto besteht – und zwar aufgrund zureichender Indizien, die sich an einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion" ablesen ließen –, dann hätte dies aus Rawls' Sicht den erfreulichen Nebeneffekt, dass der politische Liberalismus nicht länger gezwungen wäre, „die Ansprüche der politischen Gerechtigkeit […] gegen die Ansprüche dieser oder jener umfassenden Lehre abzuwägen" (Rawls, 1998, S. 348, S. 248; vgl. S. 243). Die theorieinterne Schwierigkeit, möglichst exakt das relative Gewicht von politischen Werten im Verhältnis zu den nicht-politischen Werten einer umfassenden Lehre zu erfassen (eine Aufgabe, die durch das Faktum des Pluralismus nur weiter erschwert wird), wäre dann bereits durch den Umstand entschärft, dass sich ausreichend viele umfassende Lehren zumindest dem Anschein nach, und bis zum Erweis des Gegenteils, mehr oder minder pro-

blemlos mit den Werten des Politischen vereinbaren ließen. Der authentische *Eindruck* eines übergreifenden Konsenses würde nicht nur den tatsächlich existierenden „Konflikt zwischen politischen und anderen Werten" abmildern und ihm Vieles von seiner Bedrohlichkeit nehmen; sondern er würde auch den politischen Liberalismus selbst von dem Zwang entbinden, mit Blick auf diese oder jene umfassende Lehre etwas „sagen zu müssen", was er laut Rawls gerade „zu vermeiden [hofft]" (Rawls, 1998, S. 227, S. 248). Noch etwas anders gewendet: Die Bürger selbst hätten beim Bestehen eines solchen Konsenses eine „durch ihre Erfahrungen […] begründete Sicherheit" darüber, dass auch ihre eigene umfassende Lehre die Einhegung durch eine politische Konzeption nicht zu scheuen braucht – denn auch alle anderen würden ja „mit offen erkennbaren Absichten" signalisieren, dass sie den Werten des Politischen einen Vorrang gegenüber ihren sonstigen, umfassenderen Werten einzuräumen bereit sind (Rawls, 1998, S. 261).

Ob es freilich auch in der Tat so kommen wird oder so kommen kann, ist eine andere Frage, der ich erst im nächsten Kapitel in einiger Ausführlichkeit nachgehen werde. Hier will ich nur darauf hinaus, dass die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses für das Problem der Stabilität wohl auch deshalb von Bedeutung ist, weil die Berufung auf die Werte des Politischen und ihr erhofftes Übergewicht gegenüber den Werten einer umfassenden Lehre zu vage und zu unsicher, in jedem Fall zu abhängig von glücklichen Umständen ist, um allein die ganze Last des politischen Liberalismus schultern zu können. Dass die Werte des Politischen in der Tat „sehr bedeutende Werte" sein mögen und sich ihre Wertschätzung als Beleg für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes und dessen intrinsisch motivierende Kraft deuten lässt, ist zu diesem Zweck jedenfalls nicht hinreichend (Rawls, 1998, S. 225). Es muss auch in geeigneter Weise öffentlich zum Ausdruck gebracht werden. Aber wie? Das wird sich jetzt zeigen.

3.4.3 Gegenseitige Gerechtigkeit

Bei meinem Rundgang durch die verschiedenen Formen, in denen sich die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes nach meiner Deutung in der Fähigkeit zeigt, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen" zu wollen, habe ich bisher zuerst ein „begründetes Zugehörigkeitsgefühl" gegenüber gerechten Institutionen in den Blick genommen und anschließend auch das Vermögen thematisiert, den „normalen Tendenzen zur Ungerechtigkeit" durch die Priorisierung von ‚Werten des Politischen' entgegenzuwirken (Rawls, 1998, S. 418, S. 230). In beiden Fällen haben sich einige Hinweise darauf ergeben, weshalb Rawls die Stabilitätsfrage auch über diesen Punkt hinaus zu erörtern gezwungen sein könnte: Im Falle der Loyalität zu gerechten Institutionen vor allem deshalb, weil das Stabilitätsniveau eines Verfassungskonsenses

nicht ausreicht, um die These des politischen Liberalismus zu bekräftigen; und zuletzt im Falle der Resilienz gegenüber Neigungen zur Ungerechtigkeit deshalb, weil nur ein übergreifender Konsens die Vereinbarkeit von politischen mit nicht-politischen Werten öffentlich zum Ausdruck bringen kann, ohne dabei explizit auf den spezifischen Inhalt einer umfassenden Lehre Bezug nehmen zu müssen. Nur die am öffentlichen Vernunftgebrauch ablesbare Bindung des Einzelnen an eine politische Gerechtigkeitskonzeption kann, mit anderen Worten, auch als letztgültiger Beleg für die Entwicklung eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes betrachtet werden – gesetzt natürlich, dass eine solchermaßen zur Schau gestellte Bürgertugend nicht in den Ruch des Unauthentischen gerät und sich ihrerseits von der ruhigen Gewissheit getragen weiß, auch von dritter Seite her regelmäßig in gleicher Münze erwidert zu werden.

Diese beiden Argumentationsfäden – und mit ihnen der Übergang von der ersten zur zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems – laufen in der dritten und letzten Form des Gerechtigkeitssinnes zusammen, mit der ich mich in diesem Abschnitt beschäftigen möchte: in der tätigen Bereitschaft der Bürger, „einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen“ (Rawls, 1998, S. 230). In einer solchen Disposition *kumulieren* meines Erachtens nicht nur die verschiedenen Beschreibungen des Wunsches, den Gerechtigkeitsgrundsätzen gerade deshalb „folgen [zu wollen], weil sie gerecht sind“ (Rawls, 1998, S. 155). Vielmehr wirft sie auch auf geradezu natürliche Weise die Frage nach den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit auf – und damit exakt die Frage, die im zweiten Teil des Stabilitätsproblems angesprochen ist, und die der politische Liberalismus durch die Idee eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren zu beantworten versucht. Weil mich diese Frage aber mit vielen Einzelheiten erst im nächsten Kapitel dieser Untersuchung beschäftigen wird, beschränke ich mich hier im Wesentlichen auf eine Problemanzeige. Im vorliegenden Teilabschnitt will ich daher nur herausarbeiten, was Rawls unter der genannten Form des Gerechtigkeitssinnes überhaupt versteht und wie sich auch hier wieder die Genese der Fähigkeit manifestiert, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen zu wollen“ (Rawls, 1998, S. 418). Zugleich will ich fragen, weshalb von hier aus schließlich das Erfordernis erkennbar wird, neben der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes auch dessen regelmäßige Ausübung im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs in den Blick zu nehmen. Erst wenn all dies geleistet ist, werde ich im anschließenden Fazit dieses Kapitels eine Antwort auf die Frage geben können, welche Quelle der Instabilität mit der bloßen Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes noch nicht beseitigt ist; und erst dann wird sich auch wenigstens in Umrissen zeigen können, weshalb sich Rawls – nach seinem eigenen Bekunden, und sensibilisiert durch das Faktum eines vernünftigen Pluralismus – für die

Beilegung des Stabilitätsproblems gezwungen sieht, zusätzlich noch die Ideen eines übergreifenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuführen (vgl. Rawls, 1998, S. 44).

Was bedeutet es also, wenn die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft – wie Rawls behauptet – „bereitwillig so [handeln], dass sie einander dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren lassen" (Rawls, 1998, S. 230)? In welchen Formen des Denkens, Fühlens und Handelns kommt diese Bereitschaft ganz konkret zum Ausdruck? Da ich mich im Folgenden fast ausschließlich auf diejenige Art der Gerechtigkeit konzentrieren werde, die sich die Bürger gegenseitig im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs angedeihen lassen, möchte ich zunächst betonen, dass eine gewisse „Form der öffentlichen Diskussion" durchaus nicht der einzige Modus ist, in dem die Bürger einander ihren guten Willen und die intrinsisch motivierende Kraft ihres Gerechtigkeitssinnes demonstrieren können (Rawls, 1998, S. 348). Vielmehr erklärt Rawls ganz unmissverständlich, dass neben den Erfordernissen des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch die vom ersten Grundsatz geschützten Grundfreiheiten eine eigenständige Sphäre von Pflichten konstituieren, die es dem Einzelnen nachgerade „verbieten", nach Gutdünken in die Privatautonomie von Dritten „einzugreifen" (Rawls, 1998, S. 445; vgl. S. 329f., S. 348, 1975, S. 135–139).[448]

Gewiss gehört daher auch die bereitwillige Achtung der Grundfreiheiten und der legitimen Ansprüche Dritter zu den vielen Formen, in denen sich der Gerechtigkeitssinn als die Neigung zu gegenseitiger, das heißt intersubjektiv ausgeübter Gerechtigkeit manifestieren kann. Es kann aber keinen Zweifel geben, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zumindest in Rawls' eigener Darstellung die wichtigste Gestalt ist, die die Bereitschaft zu gegenseitiger Gerechtigkeit – und zwar wieder als Beleg für die Entwicklung eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes – annehmen kann. Dies ergibt sich schon allein daraus, dass Rawls diese anderen Pflichten in *Political Liberalism* kaum erwähnt und sich stattdessen auf eine knappe Darstellung der politischen Tugenden beschränkt, die ich hier bereits in systematisierender Absicht wiedergegeben habe (vgl. oben Teilabschnitt III.3.3.1). Hinzu kommt, dass der so genannte

[448] Deutlich ausführlicher als in *Political Liberalism* – und nicht nur, wie hier, zum Großteil auf den öffentlichen Vernunftgebrauch bezogen – beschreibt Rawls den Inhalt und Umfang der natürlichen Pflichten in *Theory* als eine zusätzliche Art und Weise, in der sich die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gegenseitig Gerechtigkeit widerfahren lassen. Dort heißt es: „Beispiele für natürliche Pflichten sind […] die Pflicht, einem anderen zu helfen, wenn er in Not oder Gefahr ist […]; die Pflicht, einem anderen keinen Schaden und kein Unrecht anzutun; die Pflicht, kein unnötiges Leiden hervorzurufen." (Rawls, 1975, S. 135f.). Ich erwähne diesen Katalog hier nur, weil er verdeutlicht, dass die Bereitschaft der Bürger, einander „dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen", mitnichten nur auf den Bereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs und somit auf die Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen beschränkt sein muss (Rawls, 1998, S. 230). Für das Problem der Stabilität ist die Bereitschaft, auch diesen weitergehenden Pflichten nachzukommen, jedoch zumindest in Rawls' eigener Darstellung ohne nennenswertes Gewicht – und man mag sich vielleicht fragen, warum dies so ist.

‚Sinn für Bürgerlichkeit' sowie die Tugenden der ‚Toleranz' und der ‚gegenseitigen Achtung' letztlich ja nur verschieden akzentuierte Beschreibungen dafür sind, wie sich die Gerechtigkeit auch im Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder untereinander niederschlagen kann (vgl. Rawls, 1998, S. 207–209).[449] Der gemeinsame Nenner all dieser Tugenden spiegelt sich sozusagen normativ in der „Forderung" des öffentlichen Vernunftgebrauchs – und das heißt in der Erwartung, dass alle Bürger imstande sein sollten, „unter vernünftiger Abwägung öffentlicher politischer Werte zu *begründen*, wofür sie in grundlegenden Angelegenheiten stimmen" (Rawls, 1998, S. 348; Herv. M. R.). Gegenseitige Gerechtigkeit zeigt sich, kurzum, in der Fähigkeit des öffentlichen Begründens in Begriffen fairer Bedingungen sozialer Kooperation – und zwar immer dann, wenn dazu Anlass und Nachfrage besteht.

Eine weitere Möglichkeit, die Bereitschaft zu gegenseitiger Gerechtigkeit als eine intrinsisch motivierende Form des Gerechtigkeitssinnes zu verstehen, deutet Rawls an etwas unerwarteter Stelle im Zusammenhang seiner Diskussion der Ideen des *Guten* an. Hier spricht er davon, dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft neben einigen anderen Zielen auch das Ziel teilen werden, „einander gegenseitig politisch gerecht zu behandeln" – jedenfalls dann, wenn diese Gesellschaft durch Grundsätze reguliert ist, die „in einem übergreifenden Konsens allseitig anerkannt werden", und mithin nicht nur durch die Stabilität eines Verfassungskonsenses oder eines „bloße[n] modus vivendi" zusammengehalten wird (Rawls, 1998, S. 307). In einer solchen Gesellschaft, so Rawls, stellt die Bereitschaft zur gegenseitigen Gerechtigkeit sogar ein eigenständiges und gegenseitiges *Gut* dar – und zwar deshalb, weil der normalerweise vorhandene Wunsch eines jeden, „von *allen anderen* gerecht behandelt zu werden", sich ihm zufolge auch als Teil eines rationalen Lebensplans von Personen beschreiben lässt, die sich selbst „als freie und gleiche Bürger verstehen" (Rawls, 1998, S. 307f.; Herv. M. R.).

Soweit, so gut. Wenn aber die gerechte und faire Behandlung durch Dritte in der Tat zu den „grundlegenden Interessen" der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft zählen kann – und zugleich eine Bedingung dafür darstellt, dass ihr eigenes Handeln gemäß den Gerechtigkeitsprinzipien überhaupt vernünftig und nicht bloß selbstlos wäre –, dann drückt sich darin, so Rawls' Überlegung, auch ihr Selbstverständnis als

[449] Damit soll nicht gesagt sein, dass all diese Tugenden auch begrifflich aufeinander reduzierbar wären – denn dass der Gerechtigkeitssinn nichts anderes sei als der Wunsch, „das Rechte und Gerechte um seiner selbst willen zu tun", er sich daher nicht weiter analysieren lasse und für ihn „jede andere Beschreibung […] unangemessen" sei, ist ja eine Vorstellung, gegen die sich Rawls mit Nachdruck zur Wehr setzt (Rawls, 1975, S. 519; vgl. S. 617; Weithman, 2016, S. 35f.). Meine eigene Interpretation geht hier deshalb überall davon aus – es ist geradezu ihre Pointe –, dass die mit dem Gerechtigkeitssinn verbundene Fähigkeit, den Grundsätzen der Gerechtigkeit deshalb „[zu] folgen, *weil* sie gerecht sind", sich in der praktischen Umsetzung in eine ganze Reihe von Tätigkeiten aufschlüsseln lässt (Rawls, 1998, S. 155; vgl. S. 418; Herv. M. R.). Diesen Tätigkeiten im Einzelnen vertieft auf den Grund zu gehen, ist das ganze Anliegen dieses Abschnitts.

Freie und Gleiche in einer Weise aus, die den genuin *moralischen* Charakter ihres übergreifenden Konsenses – seine Bejahung „aus moralischen Gründen" – verdeutlicht: Wer nämlich selbst fair im Sinne der Gerechtigkeitsgrundsätze behandelt werden möchte und unter dieser Voraussetzung bereit ist, auch anderen „dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen", der oder die nährt mit diesem Wunsch zugleich den Verdacht, mit der eigenen Zustimmung zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption auch eine bestimmte Konzeption der Person zu bejahen – ein Verständnis dessen, *wer man ist* und wie man gesehen werden möchte, nämlich als freier und gleicher Bürger (Rawls, 1998, S. 307f., S. 230; vgl. S. 236, 1975, S. 475).[450]

Das aber – und hier gehe ich etwas über das von Rawls selbst Gesagte hinaus – ist nur ein weiterer Beleg dafür, wie in der Bereitschaft zu gegenseitiger Gerechtigkeit auch die intrinsisch motivierende Kraft eines Gerechtigkeitssinnes erkennbar wird. Meines Erachtens ist die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption „aus moralischen Gründen", das heißt aufgrund der Strahlkraft der in ihr angelegten Konzeptionen der Gesellschaft und der Person, in praktischer Hinsicht ununterscheidbar von dem Wunsch, ihr und ihren Grundsätzen auch „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" (Rawls, 1998, S. 236, S. 418). Zwar lässt sich der letztgenannte Wunsch in der Theorie auch ohne Zuhilfenahme von Konzeptionen oder Idealen beschreiben und ist um seiner selbst willen nicht unbedingt darauf angewiesen, in dieser Weise auf ein komplexeres Artikulationsniveau geführt zu werden. Umgekehrt lässt es sich aber, wenn ich richtig sehe, kaum bestreiten, dass die Unterstützung eines übergreifenden Konsenses gerade *wegen* der in ihm eingeschlossenen Gesellschafts- und Personenkonzeption nicht anders denn als Beleg für die intrinsisch motivierende Kraft der zugehörigen Grundsätze gedeutet werden kann (vgl. Rawls, 1998, S. 161–164). Auch von hier aus zeigt sich also über manche Umwege, dass die Bereitschaft zu gegenseitiger Gerechtigkeit ein starker Indikator für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes ist – und insbesondere für die mit ihm verbundene Fähigkeit, den Gerechtigkeitsgrundsätzen gerade deshalb „[zu] folgen, *weil* sie gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 155; Herv. M. R.).

Damit ist hier von zwei verschiedenen Seiten her deutlich geworden, wie sich die Wirkungen einer gerechten Grundstruktur im Laufe der Sozialisation des einzelnen Bürgers in seinem Wunsch niederschlagen, die Gerechtigkeitsgrundsätze *um ihrer selbst willen* auf eine Weise zu befolgen, die auch im Verkehr mit Dritten allen Beteiligten die ihnen gebührende Achtung erweist. Zum einen sind die politischen Tugenden der Toleranz und des Sinns fürs Bürgerlichkeit letztlich nur verschiedene Formen der Bereit-

[450] Rawls zufolge „vertieft" diese Überlegung den Gedanken, dass „eine von einem übergreifenden Konsens getragene politische Konzeption eine moralische Konzeption ist, [das heißt eine solche,] die aus moralischen Gründen bejaht wird" (Rawls, 1998, S. 308). Um eine Vertiefung handelt es sich, wie mir scheint, in der Tat.

schaft, bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auch Anderen gegenüber die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuhalten; und zum anderen lässt sich das grundlegende Interesse der Bürger, ihrerseits eine gerechte Behandlung durch Dritte zu erfahren, in einer demokratischen Gesellschaft als Ausfluss ihres Selbstverständnisses als Freie und Gleiche betrachten – was im Falle ihrer Unterstützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption auch den genuin moralischen Charakter eines übergreifenden Konsenses, und somit zugleich die intrinsisch motivierende Kraft der ihn umfassenden Grundsätze unterstreicht (vgl. Rawls, 1998, S. 136, S. 207f., S. 307f., S. 327–330). In dieser etwas sperrigen und zweifellos sehr verdichteten Argumentation ist meines Erachtens der Kern dessen enthalten, was Rawls mit der Rede von ‚gegenseitiger Gerechtigkeit' als einer Manifestationsform eines entwickelten Gerechtigkeitssinnes zu sagen beansprucht (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Aber lässt sich von dieser Perspektive her auch einsehen, weshalb das Stabilitätsproblem mit dem Erweis der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes noch nicht als abgeschlossen gelten kann?

In der Bereitschaft der Bürger, einander „dauerhaft Gerechtigkeit widerfahren [zu] lassen", kommen nach meiner Lesart für Rawls noch von einer dritten Seite her die Grenzen des Versuchs in den Blick, die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft allein dadurch als realistische Möglichkeit zu erweisen, dass ihren Mitgliedern (in noch so begründeter Weise) die *Entwicklung* einer geeigneten Motivation nachgewiesen wird – also die Fähigkeit, Gerechtigkeitsgrundsätzen „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" (Rawls, 1998, S. 230, S. 418). Vielmehr ist hierfür auch eine Erklärung dazu erforderlich, warum aus Sicht der Bürgerinnen und Bürger dieser Gesellschaft auch die tatsächliche *Ausübung* dieses Wunsches – das heißt die tätige Anwendung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption – kein unzumutbares Risiko darstellt, das sie nach gebührendem Überlegen nur um den Preis einer Verleugnung ihrer eigenen Identität, ihrer Konzeption des Guten eingehen könnten.

Gegenseitige Gerechtigkeit – sei es nun im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder bei der anderweitigen Mitwirkung an der Aufrechterhaltung gerechter Institutionen – kann, anders vielleicht als ein begründetes Zugehörigkeitsgefühl zu gerechten Institutionen oder eine Resilienz gegenüber Tendenzen zur Ungerechtigkeit, mit innerer Notwendigkeit niemals bloß *Gesinnung* bleiben. Stattdessen muss sie sich – als „offen erkennbare Absicht" des Einzelnen – auch in geeigneter Weise im öffentlichen Raum des Zwischenmenschlichen *manifestieren*, wenn sie mehr sein soll als ein bloßes Phantom, das im Verborgenen wirkt (Rawls, 1998, S. 255). Anders gesagt: Die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft kann nicht allein darauf beruhen, dass ihre Mitglie-

der den noch so lebhaften *Wunsch* verspüren, ihren konstitutiven Grundsätzen und Verfassungsinhalten Folge zu leisten; sondern *sie müssen es auch können,* ohne dabei ihre Selbstachtung, ihre Freiheit und letztlich alles, was ihnen lieb und teuer ist, aufs Spiel zu setzen. Diesen Nachweis zu erbringen – soweit es eben möglich ist –, ist das Ziel der Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems, mit der ich mich im folgenden Kapitel beschäftigen werde. Vielleicht wird dieser Nachweis bereits in der Theorie scheitern, vielleicht auch erst in der Praxis – das bleibt abzuwarten. Aber dass gegenseitige Gerechtigkeit zwischen den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft jedenfalls nicht einfach postuliert werden kann, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit vielmehr eine eigenständige Argumentation zu ihren Gunsten erfordert, lässt sich kaum bestreiten.

Erst wenn dargelegt worden ist, wie sich die motivierende Kraft eines entwickelten Gerechtigkeitssinnes auch in seine regelmäßige Ausübung übersetzen kann, hat das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus seine vollständige – wenn auch immer nur vorläufige – Antwort erhalten. Ob sich, mit dieser philosophischen Antwort im Gepäck, schließlich aber auch die These von der Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation zu bewahrheiten vermag – das kann sich, wie noch zu zeigen sein wird, nur in dem Maße erweisen, in dem diese Antwort auch unser *eigenes* Denken, Fühlen und Handeln gleichsam modelliert und von uns selbst jeden Tag aufs Neue (sei es wissentlich oder unwissentlich) im öffentlichen Leben einer demokratischen Gesellschaft aktualisiert wird.

3.5 Fazit: Welche Quelle der Instabilität bleibt bestehen?

Zum Ende dieses langen Kapitels möchte ich davon absehen, den hier dargelegten Argumentationsgang nochmals im Einzelnen zusammenzufassen. Ich habe hier durchgängig zwei Ziele verfolgt. Zum einen ging es mir darum, im Wege einer systematischen Rekonstruktion Schritt für Schritt die philosophische Antwort nachzuzeichnen, die Rawls – soweit erkennbar – in *Political Liberalism* auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems gibt. Diese Frage lautet bekanntlich wie folgt:

> [Werden] Menschen, die unter gerechten Institutionen (wie sie von der politischen Konzeption definiert werden) aufwachsen, normalerweise einen hinreichend starken Gerechtigkeitssinn entwickeln, so dass sie sich im allgemeinen diesen Institutionen fügen[?] (Rawls, 1998, S. 228)

Die nicht leicht zu entwirrende Antwort auf diese Frage entfaltet Rawls nach der hier vorgelegten Interpretation in drei Schritten: Zunächst gibt er eine Darstellung der diversen moralpsychologischen, empirischen und theoretischen Annahmen, die zu ihrer Beantwortung vorausgesetzt sind (vgl. oben Abschnitt III.3.2). Anschließend zeigt er, wie unter diesen Bedingungen das Aufwachsen unter gerechten Institutionen beim Einzelmenschen zu einem bestimmten Gefüge an politischen Tugenden und Interessen führen wird (vgl. oben Abschnitt III.3.3); und zuletzt legt er dar, wie sich diese Wirkungen einer gerechten Grundstruktur in insgesamt drei Formen des Motiviert-Werdens durch die Gerechtigkeit selbst übersetzen werden (vgl. oben Abschnitt III.3.4). Man versteht Rawls jedoch meines Erachtens falsch, wenn man nach einer streng deduktiven Begründung für diese einzelnen Argumentationsschritte und ihre Abfolge sucht. Vielmehr hat sich auch hier wieder gezeigt, dass die einzelnen Teile dieser Antwort in ein komplexes Netz an begrifflichen und konzeptionellen Zuschreibungen verwoben sind, dessen Überzeugungskraft nur mit Blick auf das Ganze erfasst werden kann und das an keiner Stelle mit dem Anspruch auftritt, mehr zu sein als ein „System von Begriffen und Grundsätzen", das seinerseits nur „eine bestimmte politische Konzeption der Person und ein Ideal des Bürgers" zum Ausdruck bringen soll (Rawls, 1998, S. 166; vgl. S. 97, S. 175, S. 288).[451]

[451] Aus genau diesem Grund, und weil Rawls sich zu einer „Idee [des] vernünftigen Begründens als einer praktischen und nicht epistemologischen […] Aufgabe" bekennt, wäre es auch irreführend, die (vermeintlich) fehlende Übereinstimmung dieses Systems mit der empirischen Realität zum Ausgangspunkt einer Kritik an ihm zu machen (Rawls, 1998, S. 116; vgl. S. 136). Dieser Punkt kann in meinen Augen kaum stark genug betont werden. Es geht Rawls nirgendwo um die Begründung von propositionalen Wissensansprüchen, sondern stets nur um die Artikulierung einer Konzeption, die „von den Bürgern als Basis einer begründeten, wohlinformierten und einvernehmlichen politischen Übereinkunft geteilt werden kann" (Rawls, 1998, S. 74; vgl. oben Abschnitt I.4.4). Unbeschadet dessen, dass Rawls nach meiner Lesart um den Erweis der Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation bemüht ist, wäre es daher ein großer Fehler, den nicht-epistemischen Charakter seiner Theoriebildung zu übersehen. Der politische Liberalismus tritt seinem Publikum zuallererst in der Modalität des *Könnens* gegenüber; so jedenfalls sein Anspruch (vgl. Laden, 2003, S. 383f.; oben Abschnitt I.4.5).

Das andere Ziel dieses Kapitels bestand darin, nach und nach ein Verständnis dafür freizulegen, weshalb Rawls mit dieser ersten Antwort – also mit seiner Skizze dessen, wie und in welcher Form die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft einen gewöhnlich wirksamen Gerechtigkeitssinn entwickeln werden – das Problem der Stabilität im Ganzen noch nicht als abgegolten betrachten kann. Anstatt daher im Detail zu rekapitulieren, ob und inwiefern die von Rawls geltend gemachten Voraussetzungen in einer wohlgeordneten Gesellschaft tatsächlich zur Herausbildung bestimmter Tugenden und Interessen führen, in denen auf verschiedene Weise die intrinsisch motivierende Kraft liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze sichtbar wird, will ich zum Ende dieses Kapitels noch einige Überlegungen zu dieser weitergehenden Frage zusammentragen. Warum sieht sich Rawls – nach seinem eigenen Bekunden – dazu gezwungen, in einem zweiten Schritt die Idee eines übergreifenden Konsenses sowie die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzuführen? Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems, die er ja unter Rückgriff auf diese beiden Ideen zu beantworten sucht, lautet – auch dies hier nur zur Erinnerung – wie folgt:

> [Kann] angesichts der allgemeinen Tatsachen, welche die öffentliche politische Kultur einer Demokratie charakterisieren, und insbesondere angesichts der Tatsache eines vernünftigen Pluralismus die politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden[?] (Rawls, 1998, S. 228)

Im Folgenden möchte ich geltend machen, dass es – mit Blick auf das bisher Gesagte, und über das Faktum des (vernünftigen) Pluralismus hinaus – mindestens drei Gründe dafür gibt, weshalb sich eine solche Frage für den politischen Liberalismus überhaupt stellt und mithin auch *nach* der Entwicklung eines gewöhnlich wirksamen Gerechtigkeitssinnes durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft noch nicht sämtliche Quellen der Instabilität abgewehrt sind, die die Aufrechterhaltung eines fairen Systems der sozialen Kooperation bedrohen könnten.

Der erste Grund, der sich im Verlauf dieses Kapitels herauskristallisiert hat, begegnet im Zusammenhang mit der Idee eines Verfassungskonsenses und seinem subjektiven Gegenstück, einem „begründete[n] Zugehörigkeitsgefühl“ zu gerechten Institutionen (Rawls, 1998, S. 230) – also dem, was ich hier als die erste Manifestationsform eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes bezeichnet habe. Wie sich gezeigt hat, ist ein solches Gefühl – als Form des Wunsches, Grundsätze der Gerechtigkeit „ohne Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person“ anzuerkennen – von Haus aus auf die bloße Treue zu institutionellen Regelsystemen beschränkt (Rawls, 1998, S. 249; vgl. S. 161f.). Diese Institutionen können allerdings, so die oben angeführte Überlegung, immer nur den koordinierenden Hintergrund für soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil bereitstellen und diesen Platz nicht selbst einnehmen.

Wenn man es daher einmal als zugestanden betrachtet, dass Rawls in *Political Liberalism* mehr als alles andere mit dem Erweis der menschlichen Fähigkeit zu sozialer Kooperation befasst ist (vgl. oben Abschnitt III.1.2), dann wird so vielleicht auch einsichtig, dass ein gleichwie gefasstes Loyalitätsverhältnis des einzelnen Bürgers zu noch so gerechten Institutionen nicht dazu hinreichen kann, um diese These des politischen Liberalismus auch mit Leben zu füllen.

Soziale Kooperation geschieht aus Sicht des politischen Liberalismus entweder zwischen den Bürgern einer demokratischen Gesellschaft, oder sie geschieht gar nicht (vgl. Rawls, 1998, S. 417f.). Mit dem bloßen Nachweis der *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes – in Gestalt des Vermögens, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]“ (Rawls, 1998, S. 418) –, ist aber noch schlechthin nichts darüber mitgeteilt, wie dieses Vermögen auch in einer Weise *zur Anwendung kommen könnte*, die geeignet wäre, die These von der Kooperationsfähigkeit des Bürgers irgendwie zu bekräftigen. Mehr noch: Die These ist als These noch nicht einmal vollständig artikuliert worden, da ihre Darlegung notwendig auch die Beschreibung einer bestimmten Praxis voraussetzt, die über das bloße Wohlgesonnensein der Bürger qualitativ hinausgeht. Was soziale Kooperation ihrem Wesen nach ist – eine bestimmte Form des Gebens und Nehmens von Gründen[452] –, kann daher erst erhellt werden (und als reale Möglichkeit in den Blick geraten), wenn neben der motivierenden Kraft des Gerechtigkeitssinnes auch die Form seiner tätigen Anwendung angesprochen ist: die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wie sie beim Vorliegen eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren sichtbar wird (vgl. Rawls, 1998, S. 243). Erst zum Ende der Ausführungen dieses Kapitels klang aber mit der Rede von ‚gegenseitiger Gerechtigkeit‘ etwas von dem an, wie Rawls sich diesen Übergang von der Entwicklung hin zur Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes im zwischenmenschlichen Bereich vorstellt. Entscheidend ist jedoch, dass all diese Gedanken mit der Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems noch nirgendwo explizit gemacht worden sind, sondern sich lediglich ankündigen und nach ihrer systematischen Entfaltung verlangen.

Gegen eine solche Erklärung drängt sich an dieser Stelle vielleicht ein gewichtiger Einwand auf, der zugleich die Gelegenheit zu einer begrifflichen Klärung gibt. Rein formal gesprochen, ist die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs für Rawls nämlich keineswegs nur an das Bestehen eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren gebunden, in dessen Fokus eine politische Gerechtigkeitskonzeption mit

[452] Ich entlehne diese Formel von Brandom (vgl. 2001, S. 244–254), der sie wiederum von Wilfrid Sellars (1956) übernimmt – freilich im Kontext der theoretischen und nicht der praktischen Philosophie.

ihren zugehörigen Ideen der Person und der Gesellschaft zu stehen hätte (vgl. Rawls, 1998, S. 253). Obwohl der öffentliche Vernunftgebrauch, wie Rawls erklärt, zwar in der Tat „eine Besonderheit demokratischer Nationen" darstellt und als solcher stets der Vernunftgebrauch „gleicher Bürger" sein wird, kann er doch für sich genommen auch in einer Gesellschaft stattfinden, deren Stabilität sich nur auf dem Niveau eines Verfassungskonsenses über bestimmte *Grundsätze* der Gerechtigkeit befindet (Rawls, 1998, S. 312; vgl. S. 249). Auch ohne eine Fundierung in politischen Konzeptionen der Person und der Gesellschaft ist es den Bürgern demnach möglich, im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs liberale Gerechtigkeitsgrundsätze „an[zu]wenden" – wenngleich einer solchen Diskussionsform gewiss die diskursiven Ressourcen fehlen werden, um bei Konflikten in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen über das bloß assertorische Geltendmachen von Grundsätzen produktiv hinauszugehen (Rawls, 1998, S. 253; vgl. S. 258).

Wenn dem aber so ist – kann dann der Anlass für die Idee eines übergreifenden Konsenses tatsächlich dem Umstand geschuldet sein, dass sich anders als im öffentlichen Vernunftgebrauch kaum zureichende Belege für die Fähigkeit des Menschen zu sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil erbringen lassen? Oder anders gefragt: Kann sich soziale Kooperation nicht auch in einer Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs erweisen, die bereits bei der Geltendmachung von Prinzipien stehen bleibt und nicht – wie es für einen übergreifenden Konsens charakteristisch wäre – um ihres Fortkommens willen auch zur Formulierung von politischen Konzeptionen greifen muss (vgl. Rawls, 1998, S. 243, S. 257f.)? Es ist nicht ohne Weiteres klar, was Rawls auf diese Nachfrage erwidern würde. Ich vermute aber – wie erwähnt –, dass er in einem bloßen Verfassungskonsens (und der ihm zugehörigen Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs) noch nicht jene Idee der Reziprozität am Werke sehen würde, die aus Sicht des politischen Liberalismus[453] im demokratischen Ideal des Bürgers als Freiem und Gleichem angelegt ist und seinem Verständnis von sozialer Kooperation zum gegenseitigem Vorteil entspricht (vgl. Rawls, 1998, S. 407, S. 416f.).

Nur wenn also gezeigt werden kann, dass die Entwicklung eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes auch in dessen aktive Ausübung umschlagen kann – und zwar unter Bedingungen, die in geeigneter Weise das Ideal des demokratischen Bürgers, und nicht nur eine Bindung an liberale Grundsätze der Gerechtigkeit zum Aus-

[453] Es sei erneut daran erinnert, dass die Idee von sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil nur aus *liberaler* Sicht in den Begriffen der Reziprozität entwickelt werden muss. Auch der Altruismus – als Moraltheorie verstanden – und der Libertarismus verfügen über eine Idee des gegenseitigen Vorteils. Sie definieren diese aber anders und zeichnen die vernünftige Gesellschaft daher entweder als eine „Gesellschaft von Heiligen" oder als eine „Gesellschaft von Egozentrikern" (Rawls, 1998, S. 127; vgl. S. 82, S. 122). Der politische Liberalismus geht hier einen Mittelweg.

druck bringen –, nur dann, so würde Rawls meines Erachtens sagen, kann das resultierende Schema der sozialen Kooperation auch als eines bezeichnet werden, das dem Kriterium der Reziprozität genügt und somit die These des politischen Liberalismus bekräftigt. Gewiss kann all dies aber keineswegs schlicht vorausgesetzt werden. Es ist vielmehr im Interesse des politischen Liberalismus ein eigenes Argument dafür erforderlich, weshalb ein stabiler übergreifender Konsens zumindest keine Unmöglichkeit darstellen muss. Daher liegt der erste Grund dafür, dass Rawls das Stabilitätsproblem mit der Antwort auf dessen erste Teilfrage noch nicht für erledigt hält, nach meiner Überzeugung in den Erfordernissen des politischen Liberalismus selbst: Soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil gemäß einer liberalen Vorstellung von Reziprozität ist nur möglich, wenn ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren auch auf Dauer stabil sein kann.

Damit komme ich zum zweiten hier ermittelten Grund dafür, dass die bloße Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes durch die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft noch nicht ausreicht, um die Stabilität eines solchen Gemeinwesens mit genügender Sicherheit zu gewährleisten. Er ist mit dem ersten Grund eng verwandt. In Teilabschnitt III.3.4.2 habe ich herausgearbeitet, dass nur ein übergreifender Konsens die Vereinbarkeit von politischen mit nicht-politischen Werten in einer Weise zum Ausdruck bringen kann, die den politischen Liberalismus (bzw. den einzelnen Bürger, der sich diese Sichtweise zu eigen macht) davon befreit, den spezifischen Inhalt einer umfassenden Lehre explizit beurteilen zu müssen. Rawls ist der Auffassung, dass schon der bloße Anschein eines übergreifenden Konsenses – sofern er mit dem begründeten Verdacht auf Authentizität einhergeht – das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft in der Sicherheit wiegen kann, dass das eigene Wohlverhalten nicht durch Dritte ausgenutzt werden wird, die die Werte ihrer eigenen umfassenden Lehre gegebenenfalls mit Gewalt durchzusetzen bereit wären. Da aber auch die These des politischen Liberalismus selbst eine Erklärung darüber erfordert, wie die Werte des Politischen „normalerweise gegenüber allen Werten, die mit ihnen in Konflikt geraten […], den Ausschlag geben [können]“, wäre es auch für Rawls‘ eigene Zwecke offenbar wünschenswert, bei dieser Argumentation soweit wie möglich ohne jede Bezugnahme auf einzelne, tatsächlich vorhandene umfassende Lehren auskommen zu können (Rawls, 1998, S. 225; vgl. S. 134).

Ein übergreifender Konsens – so es ihn denn geben könnte – würde es Rawls und seinem Publikum nun erlauben, genau dies zu tun: Die Indizien, anhand derer das Bestehen eines solchen Konsenses an einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion“ ablesbar wäre, könnten für sich schon ausreichen, um die Vorrangstellung der poli-

tischen Werte in einer Weise zu illustrieren, die den dogmatischen Gehalt dieser oder jener umfassenden Lehre schlicht irrelevant machen würde (Rawls, 1998, S. 348). Das Gleiche noch etwas anders ausgedrückt: Wer sich bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen evidentermaßen auf solche Begründungen beschränkt, die kraft ihrer wechselseitigen Akzeptabilität seine Zustimmung zu einem (und sei er nur hypothetischen) übergreifenden Konsens belegen – oder diese Unterstellung jedenfalls begünstigen –, der wird erst gar nicht unseren Argwohn oder gar unseren Inquisitionsgeist darüber wecken, ob seine umfassende Lehre denn auch ihrem Buchstaben nach mit den Grundsätzen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vereinbar sei.[454] Der Ton macht die Musik: dies gilt, wie überall im Leben, so auch für den öffentlichen Vernunftgebrauch.

Auch hier gilt aber wieder, dass diese für den politischen Liberalismus komfortable Lage natürlich keineswegs schlicht als gegeben vorausgesetzt werden kann, sondern zum Erweis ihrer Plausibilität eine eigenständige Argumentation erfordert. Ob nun auf der Ebene eines Verfassungskonsenses oder gar auf dem Niveau eines übergreifenden Konsenses über eine politische Gerechtigkeitskonzeption: In beiden Fällen muss auch die zugehörige Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs erst als eine realistische, das heißt nicht irrationale oder selbstzerstörerische Möglichkeit *erwiesen* werden, wenn der politische Liberalismus von der Abkürzung profitieren soll, die ihm das Schweigen zu dieser oder jener umfassenden Lehre zur Untermauerung seiner These ermöglichen würde. Das Maß an „epistemischer Abstinenz" – um die Formulierung von Joseph Raz (1990) aufzugreifen –, das sich der politische Liberalismus um seiner selbst willen erlauben kann, verhält sich daher proportional zu der Stabilität, die schon der glaubhafte Anschein eines übergreifenden Konsenses zu produzieren geeignet ist. Je weniger wir das Schicksal des politischen Liberalismus an die Kontingenz ‚entgegenkommender'[455] umfassender Lehren zu knüpfen willens sind, umso mehr muss uns – die Leserinnen und Leser von Rawls, die wir über den politischen Liberalismus nachdenken – die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses interessieren, dessen Evidenz nicht von dem glücklichen Umstand einer dogmatisch verfestigten Kultur der Selbstbeschränkung in

[454] Dies gilt natürlich nur unter dem Vorbehalt, dass sein ziviles Diskursverhalten nicht zugleich auch den Verdacht weckt, es sei womöglich nur vorgetäuscht. Ein Urteil darüber kann freilich – in beide Richtungen – nur auf historischer Erfahrung gegründet sein. Ich gehe diesen und ähnlichen Fragen in Abschnitt III.4.5 nach.

[455] Diese Metapher hat Jürgen Habermas geprägt; freilich nicht in Bezug auf umfassende Lehren, sondern auf „Lebensformen" (Habermas, 1991, S. 25). Axel Honneth hält die „unschuldig daherkommende" Rede von der Notwendigkeit *entgegenkommender Lebensformen* für die Zwecke einer universalistischen Moral für „einigermaßen verrätselt" (Honneth, 2014, S. 788). Ich hoffe jedoch, dass das Gemeinte hier ausreichend deutlich ist.

dieser oder jener umfassenden Lehre abhängt[456], sondern nur von der Art und Weise, in der sich ihre Anhänger im politischen Leben einer Demokratie *verhalten*.

Von hier ist es ein ganz natürlicher Schritt zu dem dritten Grund, der Rawls aus meiner Sicht dazu nötigt, neben der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes in einer gerechten Gesellschaft auch noch dessen regelmäßige Ausübung im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eine reale Möglichkeit zu erweisen. Eine Quelle der Instabilität, die hier schon mehrfach angesprochen wurde, besteht in dem Umstand, dass das Vorliegen eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes womöglich noch nicht ausreichen könnte, um die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft wechselseitig davon zu überzeugen, dass ihr eigenes Wohlverhalten nicht durch ungerechtes Handeln Dritter ausgenutzt werden wird. Irgendeine Art der *Gewissheit* ist erforderlich, um sie zu diesem Urteil zu bringen und um zu verhindern, dass sie die soziale Kooperation schon aus bloßem Selbstschutz aufzukündigen gezwungen sein werden. Dies wurde hier schon oft gesagt; und auch dass der Wunsch, Gerechtigkeitsgrundsätzen um ihrer selbst willen zu folgen, für sich alleine nicht bereits mit der tätigen Verwirklichung diese Wunsches gleichgesetzt werden kann, ist nach dem Bisherigen im Grunde nichts Neues (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.1). Im nächsten Kapitel werde ich herausarbeiten, wie der politische Liberalismus diese Art der Gewissheit durch eine Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu generieren hofft, in der die tätige Ausübung des Gerechtigkeitssinnes am Bestehen eines übergreifenden Konsenses sichtbar wird. Die Anwendung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs und die Gewährleistung der für den Einzelnen benötigten Sicherheit sind zwei Seiten einer und derselben Medaille und verstärken sich wechselseitig; so jedenfalls meine Deutung.

Weil mich all dies aber gleich noch im Detail beschäftigen wird, möchte ich in diesem Zusammenhang nur noch auf einen letzten Punkt hinweisen, der die dreifaltige Struktur des Gerechtigkeitssinnes berührt und wieder ganz an den Anfang dieses Kapitels zurückführt. Dort war es zunächst um die moralpsychologischen Voraussetzungen

[456] Das klassische Beispiel für eine solche Überzeugung findet sich in dem Bibelwort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist" (Mt 22:21). Wer wollte – zumal mit Blick auf die ambivalente Auslegungsgeschichte dieses Verses – wirklich darauf hoffen, dass ein solches Trennungsgebot auch in anderen Traditionen doktrinär verankert sein wird? Wäre es nicht besser – und dem Eigensinn unserer tiefsten religiösen und anderweitigen Überzeugungen auch angemessener –, sich bei der Ausübung von politischer Macht so lange wie möglich derartiger Urteile über die Kerngehalte einer umfassenden Lehre (und der aus ihr entspringenden Lebensformen) *enthalten* zu können; und zwar deshalb, weil zu solchem Fragen schlicht kein Anlass besteht? Wie auch immer man sich zu dieser Problematik verhalten mag – für Rawls jedenfalls gilt, dass die Bedingungen sozialer Kooperation nicht mit Mitteln bestimmt werden dürfen, die die tiefsten Überzeugungen von Personen „nicht ernst nehmen" und so ein ganz grundlegendes Unverständnis darüber erkennen lassen, „was eine religiöse, philosophische oder moralische Überzeugung ist" (Rawls, 1998, S. 429; vgl. unten Teilabschnitt III.4.3.2). Das Heilige, so könnte man vielleicht sagen, verlangt auf seine ganz eigene Weise nach Achtung – nach einem geschützten Raum, innerhalb dessen es sich entfalten kann, ohne vor dem Urteil der Öffentlichkeit bestehen zu müssen. In diesen Raum urteilend eingreifen zu müssen, möchte der politische Liberalismus so lange wie nur möglich vermeiden.

gegangen, die Rawls seiner Skizze der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes in philosophischer Absicht zugrunde legt. Ich bin hier durchgehend davon ausgegangen, dass Rawls mit seiner Rede von der ‚Entwicklung' eines Gerechtigkeitssinnes zunächst nichts anderes meint als den Erwerb der vielzitierten Fähigkeit, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" (Rawls, 1998, S. 418). Die beiden anderen Fähigkeiten, die aus seiner Sicht für den Besitz eines Gerechtigkeitssinnes konstitutiv sind – nämlich das Vermögen, solche Grundsätze auch „zu verstehen" und sie in der diskursiven Praxis „anzuwenden" – sind hiervon kategorial zu unterscheiden und setzen zum Erweis ihrer Möglichkeit einen eigenständigen Argumentationsapparat voraus, den Rawls im Hinblick auf die letztgenannte Fähigkeit mit der Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems identifiziert (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 243).

Es könnte also so scheinen, als sei das Problem der fehlenden Gewissheit über die Absichten anderer für Rawls ausschließlich mit der Ausübung eines bereits vorhandenen Gerechtigkeitssinnes verbunden und hätte in der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems, wo es ja zunächst nur um die Entwicklung desselben ging, keinen systematischen Ort. Dieser Eindruck täuscht aber, wie ich meine: Das Gewissheitsproblem stellt sich keineswegs nur mit Blick auf die *Anwendung* einer politischen Gerechtigkeitskonzeption im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs, sondern auch schon bei der *Entwicklung* des Wunsches, den Gerechtigkeitsgrundsätzen darum „[zu] folgen, weil sie gerecht sind" (Rawls, 1998, S. 155). Dass es sich so verhalten muss, ergibt sich nach meiner Lesart recht eindeutig aus dem Umstand, dass Rawls ja bei beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems erklärtermaßen eine und dieselbe Moralpsychologie vorauszusetzen beansprucht (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Diese Moralpsychologie kommt zudem, wie schon gezeigt, vor allem in Gestalt einer Reihe von Grundsätzen daher, die das Eintreten von bestimmten Wirkungen an das Vorliegen bestimmter Bedingungen knüpfen – und es sind diese Bedingungen, die vom Philosophen zunächst einmal schlicht als gegeben hingenommen werden können, die sich aber später, am Übergang von der Theorie zur Praxis des politischen Liberalismus, als ihrerseits begründungsbedürftig erweisen müssen. Ich wiederhole hier nur die beiden wichtigsten:

> (II) Wenn [die Bürger] […] überzeugt sind, dass Institutionen oder soziale Praktiken (im Sinne dieser Konzeptionen) gerecht oder fair sind, sind sie bereit und geneigt, ihren Teil zu diesen Arrangements beizutragen, *wenn sie einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun*.
>
> (III) *Wenn andere sich in offen erkennbarer Weise bemühen, ihren Teil zu gerechten oder fairen Arrangements beizutragen*, werden Bürger dazu neigen, ihnen gegenüber Vertrauen und Zuversicht zu entwickeln. (Rawls, 1998, S. 165f.; Herv. und Absatz M. R.)

Können die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sich also „einigermaßen sicher“ sein, dass auch andere „das Ihre tun“ werden (Rawls, 1998, S. 165)? Was kann ihnen diese Gewissheit verschaffen? Und werden sich andere tatsächlich „in offen erkennbarer Weise“ darum bemühen, „ihren Teil zu gerechten oder fairen Arrangements beizutragen“ (Rawls, 1998, S. 165f.)? Woran lässt sich dies erkennen? Die Antworten auf diese Fragen sind bereits vielfach angeklungen und werden mich im nun folgenden Kapitel vertieft beschäftigen. Hier will ich zum Schluss nur betonen, dass all diese Fragen aus Sicht der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht erst dann aufkommen, wenn es um das Für und Wider von kooperativem Verhalten im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs geht – das heißt um die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes –, sondern bereits bei der Entwicklung des Wunsches, den Grundsätzen der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu folgen. Die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems führt so auf ganz natürliche Weise zu der zweiten.

4 Die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes durch öffentlichen Vernunftgebrauch: Zur Idee eines übergreifenden Konsenses

4.1 Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems: Zur Struktur der Antwort

Die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems ist den Bedingungen gewidmet, unter denen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren Wunsch, liberalen Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen zu folgen", auch in die Tat umsetzen werden – in der begründeten Gewissheit, dass ihr kooperatives Verhalten bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen von anderen in gleicher Münze erwidert werden wird (Rawls, 1998, S. 418). Welche Erwägungen, so lautet also die Frage, sprechen im Urteil des einzelnen Bürgers, der einzelnen Bürgerin dafür, sich auch über die Zeit hinweg aktiv an einem übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu beteiligen – und das heißt an einem Konsens, dessen geteilte Gesellschafts- und Personenvorstellung ein demokratisches Ideal der Reziprozität zum Ausdruck bringt? Nur eine Form der Stabilität, deren moralische Qualität auf solche Weise die wechselseitige Anerkennung aller als Freie und Gleiche beglaubigt, vermag laut Rawls die These des politischen Liberalismus zu stützen: die These also, dass der Mensch – als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – zu sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil in der Lage sei.

So lautet in Kurzform der philosophische Hintergrund der Frage, mit der ich mich in diesem Kapitel auseinandersetzen will. Sie ist mit der Frage identisch, wie – vor allem mit Blick auf das Faktum eines vernünftigen Pluralismus – ein übergreifender Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption überhaupt möglich sein kann (vgl. Rawls, 1998, S. 228). Mein Vorgehen unterscheidet sich dabei im Folgenden nicht sonderlich von der Art und Weise, in der ich bereits Rawls' Antwort auf die erste Teilfrage des Stabilitätsproblems rekonstruiert habe: Ich gehe davon aus, dass auch seine Antwort auf die zweite Teilfrage des Problems eine gewisse Binnenstruktur aufweist, die er zunächst nur ankündigt, deren Durchführung jedoch nur im Wege einer recht kleinteiligen Rekonstruktion verschiedenster Argumentationsstränge nachvollzogen werden kann. Um diese Antwort für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung hinreichend klar aufzuschlüsseln, ist es jedoch nicht erforderlich, sämtliche Aspekte von Rawls' Darlegungen zur Idee eines übergreifenden Konsenses im Einzelnen zusammenzutragen; und manches von dem, was zu dieser Antwort gehört, wurde hier ja bereits an anderer Stelle in einiger Ausführlichkeit ausgebreitet. Wie geht Rawls also vor, um die gewünschte Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems zu erbringen? Welche Argumen-

tation ist aus seiner Sicht erforderlich, um die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses wenigstens näherungsweise einsichtig zu machen? Dazu erklärt er sich wie folgt:

> Die zweite [Teilfrage des Stabilitätsproblems; M. R.] wird durch die Idee eines übergreifenden Konsenses beantwortet und dadurch, wie wir den verschiedenen Schwierigkeiten begegnen, die im Zusammenhang mit ihr auftreten […]. (Rawls, 1998, S. 228)

> Die Antwort auf die zweite Frage läuft darauf hinaus, dass wir, um sagen zu können, ob die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann, nicht nur die Idee eines solchen Konsenses und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten diskutieren, sondern auch zeigen müssen, wie die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness unter Voraussetzung derselben Moralpsychologie [wie sie bereits bei der ersten Frage zur Anwendung kam; M. R.] tatsächlich diese Rolle übernehmen kann. (Rawls, 1998, S. 230)

An diesen Textstellen ist auf den ersten Blick vor allem bemerkenswert, dass Rawls die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses nach seinem eigenen Bekunden dadurch zu erweisen versucht, dass er die „Idee eines solchen Konsenses" selbst sowie die „mit ihr verbundenen Schwierigkeiten" zunächst einmal nur *diskutiert*, das heißt sie in begrifflich-theoretischer Form zu artikulieren unternimmt (Rawls, 1998, S. 230). Der Begriff eines übergreifenden Konsenses bezeichnet demnach zuallererst eine bestimmte Konstellation im Verhältnis von umfassenden Lehren und politischen Konzeptionen, deren inhaltliche Darlegung ganz unabhängig von der Frage ist, ob sie auch gelebte Wirklichkeit werden kann.[457] Von dieser Begriffs- oder Theoriearbeit losgelöst stellt sich dann erst in einem zweiten Schritt die deutlich handfestere Frage, ob die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* auch tatsächlich zum „Fokus" eines solchen Konsenses werden kann – und das heißt mit anderen Worten: ob der politische Liberalismus selbst in dieser Form überhaupt „möglich ist" (Rawls, 1998, S. 230, S. 225). Diese zweigeteilte Grobstruktur der Argumentation lässt sich in *Political Liberalism* recht unmittelbar am Aufbau der vierten Vorlesung nachvollziehen. Auch meine eigenen Rekonstruktionen werden sich hier weitgehend an diese Gliederung anschließen.

Ich werde daher im Folgenden zuerst an die verschiedenen ‚Merkmale' eines übergreifenden Konsenses erinnern, wie sie hier schon mehrfach angedeutet, aber noch nirgendwo im Zusammenhang erläutert wurden (Abschnitt III.4.2). Im Anschluss an diese begrifflich-konzeptionellen Klärungen wende ich mich den ersten drei von insgesamt vier Einwänden zu, die Rawls aus der Sicht eines hypothetischen Gesprächspartners gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses geltend macht, und diskutiere kurz seine Antwort auf diese Schwierigkeiten (Abschnitt III.4.3). Der vierte und letzte Ein-

[457] Diese Eigenschaft teilt er natürlich mit zahlreichen anderen Begriffen der philosophischen Spekulation, etwa mit dem Begriff eines Gottes.

wand hat ein besonderes Gewicht und ist für die These des politischen Liberalismus insgesamt zentral: Er behandelt die Sorge, dass ein übergreifender Konsens vielleicht ‚utopisch' sein könne, und skizziert auf wenigen Seiten eine Begründung dafür, warum dem *nicht* so sein muss und soziale Kooperation unter freien und gleichen Bürgern mithin eine reale Möglichkeit darstellen kann. Diesen Überlegungen werde ich hier einige Aufmerksamkeit widmen (Abschnitt III.4.4). Erst ganz am Ende dieser Diskussion gelangt Rawls übrigens zu der Frage, ob denn auch spezifisch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in der Lage sei, die Rolle eines ‚Schnittpunktes' in einem übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren zu übernehmen. Seine Antwort fügt jedoch der Begründung des politischen Liberalismus, wie sich noch zeigen wird, nichts Wesentliches hinzu.

Mit diesen Rekonstruktionen wird schließlich der Boden dafür bereitet sein, auch die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs näher in den Blick zu nehmen und der etwas opaken Rolle nachzugehen, die diese Idee innerhalb der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems spielt (Abschnitt III.4.5). Hier werde ich – im Rückgriff auf die Interpretationsvorschläge von Weithman (2010) sowie von Thrasher und Vallier (2015) – herausarbeiten, wie die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs die Existenz eines übergreifenden Konsenses überhaupt erst sichtbar werden lässt; und ich werde zeigen, inwiefern eine solche Praxis zugleich die „vernünftigste Sicherheit" dafür bietet, dass die Entwicklung und dauerhafte Ausübung des Gerechtigkeitssinnes aus Sicht des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft kein unkalkulierbares Risiko darstellen muss (Rawls, 1998, S. 310). Es kann daher nur der öffentliche Vernunftgebrauch selbst sein, durch den sich die mit dem Gerechtigkeitssinn konstitutiv verbundene Fähigkeit manifestiert, Gerechtigkeitsgrundsätze auch im politischen Leben „anwenden […] zu können" (Rawls, 1998, S. 85). Erst wenn all diese Zusammenhänge hinreichend deutlich dargestellt worden sind, ist auch meine Rekonstruktion des Stabilitätsproblems, wie Rawls es in *Political Liberalism* vorstellt und einer Lösung zuführt, vollständig. Ein kurzes Fazit rundet das Kapitel, und mit ihm den vorliegenden Untersuchungsteil, ab (Abschnitt III.4.6).

Eine Bemerkung noch zur Sekundärliteratur: Die Idee eines übergreifenden Konsenses hat in der Rezeption von *Political Liberalism* wohl mehr Aufmerksamkeit erfahren als irgendein anderes Theoriestück – wenngleich zu beklagen ist, dass diese Idee bislang in weitgehender Isolation von der grundlegenden These des politischen Liberalismus betrachtet wurde, die ich hier zum Ausgangspunkt meines eigenen Deutungsver-

suchs gemacht habe.[458] Ich werde auch in diesem Kapitel im Großen und Ganzen an meiner Vorgehensweise festhalten, den Text von *Political Liberalism* wann immer möglich für sich selbst sprechen zu lassen und eine eigenständige Interpretation zu entwickeln, die nur im Bedarfsfall auf die einschlägige Sekundärliteratur zurückgreift oder dort, wo es der besseren Profilierung meiner eigenen Position dient. Erst bei der Diskussion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs werde ich mich, wie angedeutet, vor allem auf die noch recht jungen – und bisher nur unzureichend gewürdigten – Deutungsvorschläge von Weithman (2010) und Thrasher und Vallier (2015) stützen, um aber zugleich in produktiver Weise über sie hinauszugehen. Auch dort werde ich jedoch großen Wert darauf legen, meine Rekonstruktionen zum Stabilitätsproblem in enger und direkter Auseinandersetzung mit dem rawlsschen Primärtext zu entwickeln. An keiner Stelle will ich mich bei der existierenden Sekundärliteratur einfach nur bedienen, um mir selbst die Mühen einer möglichst textgetreu ansetzenden Interpretationsleistung zu ersparen.

[458] Für einige instruktive Darstellungen und Kritiken der Idee eines übergreifenden Konsenses vgl. Baier, 1989; Barry, 1995; Cohen, 1993; Freeman, 1994; Garthoff, 2012; Harte, 2003; Höffe, 2015b; Martin, 2014; Scheffler, 1994.

4.2 Die Eigenschaften eines übergreifenden Konsenses

Was versteht Rawls unter der Idee eines übergreifenden Konsenses? Welche begrifflichen und konzeptionellen Zuschreibungen laufen in dieser Vorstellung zusammen, und wie erläutert er sie? Dies sind die Fragen, denen ich im vorliegenden Abschnitt in aller Kürze nachgehen möchte. Meine Ausführungen hier dienen lediglich der Vorbereitung dessen, was in den nachfolgenden Abschnitten noch vertieft werden soll, und enthalten für all jene, die mit dem Text von *Political Liberalism* bereits vertraut sind, womöglich nur wenig Neues. Rawls entfaltet die Grundlagen seiner Idee vor allem im dritten Abschnitt der vierten Vorlesung seines Buches, und zwar unter der Überschrift „Drei Merkmale eines übergreifenden Konsenses“ (Rawls, 1998, S. 231). Dieser Titel muss bei näherem Hinsehen freilich etwas verwundern – denn der fragliche Abschnitt benennt nicht weniger als acht Eigenschaften eines solchen Konsenses, von denen allerdings in der Tat nur drei als dessen „Merkmale“ bezeichnet werden, und zwei weitere als dessen „Hauptaspekte“ (Rawls, 1998, S. 231). Bevor ich all diese Eigenschaften jedoch der Reihe nach in den Blick nehme, möchte ich betonen, dass es eine inkohärente oder jedenfalls fehlgeleitete Vorstellung wäre, von Rawls eine ausdrückliche Begründung für diese Zuschreibungen zu erwarten. Die Idee eines übergreifenden Konsenses ist ein philosophisches Artefakt, das der Philosoph zunächst einmal so schmieden kann, wie es ihm gefällt; und ob seine Setzungen in dieser Form auch für die Ziele des politischen Liberalismus geeignet sind, wird sich auch hier wieder erst in der Gesamtschau der Argumentation erweisen können.

Ich gehe so vor, dass ich zunächst die beiden „Hauptaspekte“ eines übergreifenden Konsenses – seine Trägerschaft durch vernünftige umfassende Lehren, und den freistehenden Charakter der in seinem Fokus stehenden Konzeption – in Erinnerung rufe (Teilabschnitt III.4.2.1). Anschließend wende ich mich den drei zentralen „Merkmalen“ eines solchen Konsenses zu, die Rawls in seiner eigenen Darstellung unterscheidet: der Art seines Gegenstandes (eine Konzeption, die in einem zu spezifizierenden Sinne *moralisch* ist); die Natur der Gründe, um derentwillen er bejaht wird (auch für diese gilt: sie sind *moralisch*, allerdings in einem anderen Sinne); sowie schließlich das Wesen seiner Stabilität (Teilabschnitt III.4.2.2). Zuletzt umreiße ich, was Rawls mit seiner Rede von der Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses im Sinn hat (Teilabschnitt III.4.2.3). Ich betone auch, dass all diese Beschreibungen eine ‚objektive‘ Sicht auf ein Phänomen geben, dessen subjektives Gegenstück in der dauerhaften Ausübung des Gerechtigkeitssinnes liegt.

4.2.1 Zwei Hauptaspekte: Vernünftig und freistehend

Der erste der beiden ‚Hauptaspekte', die Rawls mit der Idee eines übergreifenden Konsenses verbindet, dürfte mit Blick auf das bereits Gesagte wohlvertraut sein. Er besteht in dem schlichten Umstand, dass „wir" – das heißt Rawls und seine mit ihm philosophierende Leserschaft – „nach einem Konsens vernünftiger (im Gegensatz zu unvernünftigen oder irrationalen) umfassender Lehren suchen" (Rawls, 1998, S. 231). Rawls nennt drei Gründe dafür, weshalb es „eine notwendige Bedingung" für die Angemessenheit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption darstellt, dass sie die Unterstützung durch Bürger finden kann, die „vernünftige umfassende Lehren bejahen" (Rawls, 1998, S. 106). Der erste dieser Gründe ist natürlich das Faktum des vernünftigen Pluralismus selbst – also der Umstand, dass eine „Vielfalt vernünftiger umfassender, religiöser, philosophischer und moralischer Lehren" keine vergängliche oder gar beklagenswerte Erscheinung, sondern ein „dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie" darstellt (Rawls, 1998, S. 106).[459] Den zweiten Grund dafür, dass ein übergreifender Konsens nur ein Konsens zwischen solchen umfassenden Lehren sein kann, deren Anhänger sich widerspruchsfrei als ‚vernünftig' zu präsentieren vermögen, bezeichnet Rawls als das „Faktum der Unterdrückung" (Rawls, 1998, S. 108): demnach würde es den „repressiven Gebrauch der Staatsgewalt" erfordern, um in Anbetracht des vernünftigen Pluralismus die allgemeine Geltung und Bejahung einer einzigen umfassenden Lehre durchzusetzen (Rawls, 1998, S. 107). Auch dies ist keineswegs ein neuer Gedanke. Er verdeutlicht aber vielleicht noch einmal von einer anderen Perspektive her, dass soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil zwischen Freien und Gleichen ganz und gar unverträglich ist mit der Bereitschaft, menschliche Zusammenarbeit durch den Einsatz von illegitim gewaltförmigen Zwangsmitteln stabilisieren zu wollen. Ein dritter und letzter Grund dafür, einen übergreifenden Konsens als von vernünftigen umfassenden Lehren getragen zu beschreiben, ergibt sich schließlich daraus, dass eine „dauerhafte und sichere demokratische Ordnung", wie Rawls schreibt, um ihrer Stabilität willen „zumindest von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereit-

[459] Otfried Höffe (2015b, S. 99f.) verkennt meines Erachtens die Pointe dieses Faktums, wenn er Rawls die Anmaßung zuschreibt, er halte sich für den „erste[n] politische[n] Denker, der […] in einer revolutionären Wende die Pluralität konkurrierender vernünftiger Konzeptionen des Guten erlaube." Nicht nur ist unklar, in welchem Sinne ein Philosoph – vermöge seines Philosophierens – irgendetwas wirksam zu *erlauben* (oder zu verbieten) imstande sein sollte; sondern Höffes Polemik ist auch im größeren Zusammenhang betrachtet blind dafür, dass das Faktum des vernünftigen Pluralismus nicht so sehr eine Vielfalt an Konzeptionen des Guten beschreibt – denn eine solche hat es ja schon immer gegeben –, sondern vielmehr das genuin moderne Phänomen, dass auch unsere Ansichten über die Bedingungen fairer sozialer Kooperation – unsere Urteile über die legitimen Ansprüche von Dritten – unter freien Institutionen notwendig im Plural auftreten werden. Es grenzt ans Triviale, dass die Bürger einer demokratischen Gesellschaft eine Pluralität an teils unvereinbaren Zielen und Bindungen aufweisen werden; es ist aber die Geburtsstunde des politischen Liberalismus, zu sehen, dass es auch eine Vielzahl an Wegen geben muss, um vernünftig über das relative Gewicht dieser Ziele und Bindungen zu urteilen.

willig und freiwillig unterstützt werden muss“ (Rawls, 1998, S. 108). Diejenigen Bürger, die sich an der Diskussion grundlegender Gerechtigkeits- und Verfassungsfragen beteiligen, müssen dies in einer Weise tun, die ihre umfassende Lehre wenigstens nicht als im offenen Widerspruch zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erscheinen lässt. Gelingt ihnen dies mit hinreichender Glaubwürdigkeit, sind sie und ist ihre umfassende Lehre per Definition vernünftig.

Damit ist bereits das Wesentliche zu dem ersten Hauptaspekt eines übergreifenden Konsenses gesagt – es handelt sich um eine Form der Einigkeit, die zwischen solchen Lehren besteht, deren Anhänger ohne Preisgabe ihrer sittlichen Integrität sowohl die Bürden des Urteilens (als Quelle des vernünftigen Pluralismus) als auch die Formulierung und Befolgung fairer Bedingungen der sozialen Kooperation zu akzeptieren imstande sind (vgl. Rawls, 1998, S. 136; unten Teilabschnitt III.4.3.2). Anders wäre ein solcher Konsens freilich gar nicht denkbar: Ein Konsens, der zwischen kooperationsunwilligen Kriegsparteien im weitesten Sinne besteht, oder zwischen solchen Lehren, deren Anhänger gegebenenfalls auch mit Gewaltmitteln für die allgemeine Durchsetzung ihrer Auffassung sorgen würden, ist so weit wie nur möglich davon entfernt, eine „dauerhafte und sichere demokratische Ordnung“ auch über die Zeit hinweg tragen zu können (Rawls, 1998, S. 108). Ich komme auf diesen Punkt in Kürze zurück.

Der zweite ‚Hauptaspekt‘, den Rawls bei seiner Vorstellung der Idee eines übergreifenden Konsenses anführt, bezieht sich nicht länger auf die Träger eines solchen, sondern auf seinen Gegenstand – auf dasjenige also, worin die für ihn konstitutive Einigkeit überhaupt besteht. Das normative System an Ideen und Grundsätzen, das den Gegenstand eines übergreifenden Konsenses konstituiert, muss – so die berühmte Formulierung – eine „freistehende“ Auffassung sein, die „eine politische Gerechtigkeitskonzeption zum Ausdruck bringt“ (Rawls, 1998, S. 232; vgl. S. 75). Was das bedeutet, wurde hier ebenfalls bereits deutlich: „Politisch“ ist eine Gerechtigkeitskonzeption genau dann, wenn sie, erstens, ihrem Inhalt nach auf die „Grundstruktur“ eines demokratischen Verfassungsstaats bezogen ist; zweitens, sie „weder als eine […] [umfassende] Lehre dargestellt, noch aus einer solchen abgeleitet wird“; und sie drittens „in Begriffen gewisser grundlegender Ideen ausgedrückt wird“, für die gilt, dass sie „als Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft angesehen werden“ (Rawls, 1998, S. 76, S. 77, S. 79). Es ist das zweite dieser Merkmale, das Rawls auch bei seiner Diskussion der Idee eines übergreifenden Konsenses besonders betont: Wie immer die Details der Konzeption aussehen mögen, die im Fokus eines solchen Konsenses stehen wird – ihr Verhältnis zu den am Konsens beteiligten Lehren ist derart, dass sie sich gleich einem „Modul“ in diese „einfügt“ und von ihnen „unterstützt wird“,

ohne zu ihrer Artikulation auf sie angewiesen zu sein (Rawls, 1998, S. 78).[460] Und mehr noch: Die Konzeption kann sogar ein „wesentlicher Bestandteil" dieser umfassenden Lehren sein, solange diese nur ihrerseits vernünftig sind (Rawls, 1998, S. 78; vgl. S. 232).

Das für einen übergreifenden Konsens charakteristische Verhältnis zwischen den ihn tragenden umfassenden Lehren und der politischen Gerechtigkeitskonzeption, die ihren Gegenstand bildet, ist also eines der Einschließung und Ausschließung zugleich: Zwar „wünschen wir uns", so Rawls, dass sich die fragliche Konzeption „ausgehend von einer oder mehreren umfassenden Lehren begründen lässt", und sie mag auch in der Tat auf mannigfache Weise mit einer solchen verwoben oder anderweitig ein Teil von ihr sein; aber zumindest für die Zwecke ihrer bloßen „Darstellung" nimmt sie auf keine dieser Lehren Bezug und lässt sie insgesamt beiseite (Rawls, 1998, S. 77).[461] Heißt das also, dass die im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehende Gerechtigkeitskonzeption ihrerseits völlig frei von jeglichen religiösen, metaphysischen oder epistemologischen Kontaminationen sein muss? Es ist gelegentlich versucht worden, Rawls in diesem starken Sinne zu verstehen – nur um ihm anschließend im Gestus der Entlarvung nachzuweisen, dass seine Konzeption an diesem selbstgesteckten Anspruch scheitere (vgl. Wenar, 1995). Ich bin nicht der Auffassung, dass Rawls der Meinung war, er müsse seine Konzeption von jeder Assoziierbarkeit mit metaphysischen oder epistemologischen Ideen reinhalten. Der Wortlaut seiner Formulierung ist hier ausschlaggebend:

> [Die] Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness [soll] *auf der ersten Stufe ihrer Darstellung* als eine freistehende Auffassung angesehen werden […]. Sie bietet uns *über das hinaus, was in der politischen Konzeption selbst enthalten ist*, keine besondere religiöse, metaphysische oder epistemologische Lehre. (Rawls, 1998, S. 232; vgl. S. 75; Herv. M. R.)

Noch einmal: Es ist nicht zu erkennen, wo Rawls den ‚freistehenden' Charakter seiner Gerechtigkeitskonzeption hier über den eng begrenzten Bereich ihrer *Darstellung* – und zwar nur auf deren erster Stufe, also bis zur Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien

[460] In der „Reply to Habermas" erweitert Rawls die Modul-Metapher noch ein wenig und spricht davon, dass eine politische Konzeption auf vielfältige Weise „in […] von Bürgern bejahte Lehren eingebettet, auf sie abgebildet oder als Modul in ihnen eingeschlossen sein könnte" (Rawls, 1997a, S. 207).

[461] Es scheint mir wichtig, diesen Punkt zu betonen: Rawls sagt *nicht*, dass die im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehende Gerechtigkeitskonzeption zu ihrer Rechtfertigung ohne die Unterstützung durch vernünftige umfassende Lehren auskommen könnte, sondern sie wird lediglich „als freistehende Auffassung *dargestellt* und ohne Bezug zu einem solchen weiteren Hintergrund *entwickelt*" (Rawls, 1998, S. 78; Herv. M. R.). Da ja präsumtiv jeder Bürger und jede Bürgerin – und sei es in noch so primitiver, unartikulierter Form – über *irgendeine* umfassende Lehre verfügt, in deren Lichte gegebenenfalls (ihre Vernünftigkeit vorausgesetzt) eine Begründung für die politische Konzeption gegeben werden kann, ist es ein Missverständnis anzunehmen, dass solche Lehren irgendwie verzichtbar wären. Allein zur Darstellung und Entwicklung der politischen Konzeption werden sie nicht herangezogen, gleichwohl Rawls dabei auf Ideen zurückgreifen darf, die an der „öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft" abgelesen werden (Rawls, 1998, S. 79). Das aber ist etwas anderes als die Frage, welche Rolle solche Lehren bei der Rechtfertigung spielen. Zu diesen Fragen vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1.

– ausweiten würde; und er behauptet auch lediglich, dass „über das hinaus, was in der politischen Konzeption selbst enthalten ist," keine weiteren Lehren religiöser, metaphysischer oder epistemologischer Art vorausgesetzt seien (Rawls, 1998, S. 232).[462] Rawls legt sich also keineswegs darauf fest, dass die im übergreifenden Konsens zutage tretende Begründungsleistung nicht auch aus dem argumentationslogischen Haushalt einer umfassenden Lehre – ihrer im weitesten Sinne diskursiven Ressourcen – erbracht werden könnte; aber um dem Faktum des vernünftigen Pluralismus wirksam begegnen zu können, muss zumindest die Darlegung der im Fokus des Konsenses stehenden Konzeption von solchen Bezugnahmen frei sein können.

Damit möchte ich diese kurze Skizze der zwei Hauptmerkmale eines übergreifenden Konsenses bereits abschließen. Wie sich auf Grundlage der bisher gegebenen Beschreibungen gezeigt hat, fragt Rawls nach der Möglichkeit eines Konsenses, für den gilt, dass er ein Konsens zwischen vernünftigen Bürgern ist; und als *vernünftig* erweisen sich Bürger bekanntlich durch ihre Einsicht in die Tatsache, dass „die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen" (Rawls, 1998, S. 136). Können Personen, die über diese Disposition verfügen, zu einer dauerhaften Übereinkunft über die Grundlagen ihres Zusammenlebens – über die Bedingungen ihrer gegenseitigen Kooperation – gelangen? Sie können dies nur, so Rawls' zweite Festlegung, wenn der Inhalt ihres Konsenses *freistehend* ist und mithin in einer Weise artikuliert werden kann, die auf die Anrufung einer spezifischen umfassenden Lehre rundheraus verzichtet. Mit diesen begrifflichen Festlegungen ist freilich noch nicht allzu viel gesagt: Was ein übergreifender Konsens seinem Wesen nach ist, kann erst deutlich werden, wenn auch noch die drei weiteren Merkmale in den Blick gekommen sind, die Rawls bei seiner Darstellung unterscheidet.

[462] Die Formulierung im englischen Original lautet wie folgt: „Political liberalism […] offers no specific metaphysical or epistemological doctrine *beyond what is implied by the political conception itself*." (Rawls, 2005, S. 10; vgl. S. 144; Herv. M. R.). Dass also irgendeine metaphysische oder epistemologische Lehre von der politischen Konzeption durchaus ‚impliziert' werden könnte – ich denke etwa an die Grundsätze des gültigen Schließens, oder die Annahme, dass eine Welt überhaupt existiert – will Rawls meines Erachtens nicht bestreiten; sonst hätte er in dem zitierten Satz auf den von mir hervorgehobenen Zusatz gewiss verzichten können. In die gleiche Richtung weist auch seine andernorts geäußerte Feststellung, dass „vernünftig zu sein hier keine epistemologische Idee ist, auch wenn dazu epistemologische Elemente gehören" (Rawls, 1998, S. 136). Wohl aber dringen die zu einer politischen Konzeption gehörigen metaphysischen und epistemologischen Versatzstücke dem Anspruch nach gerade nicht in die Sphäre an persönlichen Überzeugungen und Einstellungen hinein, die als Teil einer umfassenden Lehre nur der Gewissensfreiheit des Einzelnen unterliegen kann. Zu dieser Sphäre gehören sicherlich auch die verschiedenen Ansichten darüber, was mit den Ausdrücken ‚metaphysisch' und ‚epistemologisch' überhaupt gemeint ist (vgl. Rawls, 1998, S. 97f., Fn. 31). Man bedenke auch, dass Rawls hier lediglich Begriffsarbeit leistet und die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses noch offen ist (vgl. oben Fn. 427).

4.2.2 Drei Merkmale: Moralischer Gegenstand, moralische Gründe, Stabilität

Neben den soeben untersuchten ‚Hauptaspekten' eines übergreifenden Konsenses benennt Rawls in Abschnitt IV.3 von *Political Liberalism* drei weitere Merkmale eines solchen, die sich allesamt – freilich in unterschiedlich akzentuierter Weise – auf dessen ‚moralischen' Charakter beziehen. Was Rawls mit dem Ausdruck ‚moralisch' meint, ist jedoch mehrdeutig und weicht zum Teil auch von dem ab, was im Alltagsverständnis normalerweise mit diesem Begriff assoziiert wird. Ich gehe auch hier der Reihe nach vor.

Das erste Merkmal, das Rawls an dieser Stelle anführt, bezieht sich wieder auf den Gegenstand eines übergreifenden Konsenses, die in seinem Fokus stehende Gerechtigkeitskonzeption. Zwar muss diese, wie bereits gesehen, wegen ihrer Kennzeichnung als ‚politisch' mit Notwendigkeit in einer freistehenden, von jedem Bezug auf eine umfassende Lehre losgelösten Weise artikuliert werden können; aber sie ist und bleibt darum doch, wie Rawls zugleich betont, „selbst eine moralische Konzeption" (Rawls, 1998, S. 236). Was bedeutet das? Wenn ich richtig sehe, verwendet er diese Bezeichnung mit zwei verschiedenen Stoßrichtungen: Einmal, um zu betonen, dass sie als solche auch eine „normative Konzeption" ist, deren Inhalte „von einer Beschreibung der menschlichen Natur unterschieden werden [müssen], wie sie die Natur- und Sozialwissenschaften abgeben" (Rawls, 1998, S. 84, Fn. 20). Als ein „normatives Gedankensystem" darf und muss sich der Gegenstand eines übergreifenden Konsenses weder „in den Termini einer natürlichen Basis analysieren" lassen – also in einer Begriffssprache, die sich vollumfänglich in ein rein naturwissenschaftliches Vokabular übersetzen ließe –, noch kann die politische Philosophie, die diese Konzeption entfaltet, „ihre Aufgabe und ihren Inhalt […] [natur-]wissenschaftlich erklären müssen", so etwa in „Begriffen der natürlichen Auslese" (Rawls, 1998, S. 167).[463] Mit der Festlegung, dass der Gegenstand eines übergreifenden Konsenses eine genuin moralische Konzeption sein soll, verpflichtet Rawls sie also zunächst auf den Bereich des Normativen und entlässt sie aus jeder Erwartung, mit den empirischen Wissenschaften irgendwie um die beste Erklärung für die Natur des Menschen konkurrieren zu müssen.

Daneben verbindet Rawls allerdings mit dem Ausdruck ‚moralische Konzeption' noch etwas anderes: Eine moralische Konzeption, so erklärt er, ist eine solche, deren Inhalt „durch bestimmte Ideale, Grundsätze und Standards bestimmt wird", und zwar derart, dass „diese Normen bestimmte, in diesem Fall politische Werte ausdrücken"

[463] Rawls nennt als Beispiel für eine solche evolutionsbiologische Theorie der Moralentwicklung die Arbeit von Allan Gibbard (1990); jüngere Ansätze in diese Richtung stammen von Michael Tomasello (2016, 2019) und von Philip Pettit (2018), um nur einige zu nennen.

(Rawls, 1998, S. 76, Fn. 11). Eine ‚moralische Konzeption' enthält also verschiedene Arten von Normen; aber ist darum auch schon jedes Normensystem Ausdruck einer moralischen Konzeption? Das wäre gewiss abwegig. Damit etwa eine politische Gerechtigkeitsvorstellung – die ja schon von Haus aus mit Grundsätzen und Richtlinien für die öffentliche Diskussion ausgestattet ist – auf diesen Titel Anspruch erheben kann, kommt es entscheidend darauf an, dass sie „ihr eigene intrinsische normative und moralische Ideale" enthält, wie Rawls schreibt (Rawls, 1998, S. 40; vgl. S. 327). Ein Ideal, so lässt sich vielleicht ergänzen, beschreibt einen stets der Verwirklichung harrenden Standard der Vollkommenheit[464]; und Rawls selbst nennt als Beispiel hierfür das Ideal des Bürgers, der bereit ist, faire Bedingungen sozialer Kooperation „anzubieten […] und auch bei gelegentlich damit verbundenen Nachteilen gemäß diesen Bedingungen zu handeln" (Rawls, 1998, S. 41).

Damit ist das erste von drei Merkmalen, die Rawls zur weiteren Charakterisierung eines übergreifenden Konsenses anführt, für den vorliegenden Zweck schon hinreichend deutlich beschrieben: Gegenstand eines solchen Konsenses ist stets eine politische Gerechtigkeitskonzeption, die sich selbst dadurch als genuin ‚moralisch' ausweist, dass sie neben anderen Normen auch inhaltliche Maßstäbe der Vollkommenheit aufstellt; und insofern sie dies tut, ist sie darüber hinaus auch ihrem kognitiven Anspruch nach „autonom" gegenüber solchen Gedankengebäuden, die ausschließlich mit einer Beschreibung von im weitesten Sinne natürlichen Phänomenen befasst sind (Rawls, 1998, S. 167).

Das zweite Merkmal, das Rawls mit der Idee eines übergreifenden Konsenses verbindet, besteht darin, dass die mit ihm assoziierte Konzeption „aus moralischen Gründen bejaht" wird – eine Formulierung, mit der er eine ganze Reihe von weiteren Festlegungen eingeht (Rawls, 1998, S. 236):

> [Die politische Gerechtigkeitskonzeption] schließt Konzeptionen der Gesellschaft und der Person ebenso ein wie Gerechtigkeitsgrundsätze und eine Darstellung der politischen Tugenden, durch welche diese Grundsätze im menschlichen Charakter verankert und im öffentlichen Leben zum Ausdruck gebracht werden. […] Alle, die die politische Konzeption bejahen, beginnen innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung und gehen von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus. (Rawls, 1998, S. 236)

[464] Hans Joas, für den das „Faktum der Idealbildung" im Anschluss an Ernst Troeltsch ein zentrales Movens der gesamten Religionsgeschichte darstellt, spricht von Idealen auch als von „Vorstellungen über das durch und durch Gute und das durch und durch Böse"; eine Formulierung, der ich einiges abgewinnen kann, und der sich vielleicht auch Rawls nicht verschließen würde (Joas, 2017, S. 421). Wie Joas ergänzt, fallen das Göttliche und das Diabolische jedoch nicht schlicht mit dem Begriff des Idealen in eins: „Um Idealbildung handelt es sich nur, wenn ein Sakrales ethisiert wird und sich der ideale Gehalt *in artikulierter Form* von der vorreflexiven Erlebnisqualität auch abstrahieren lässt." (Joas, 2017, S. 434; vgl. 2011, S. 155–173; Herv. M. R.). Der politische Liberalismus kann sicherlich auch in dieser Weise als eine idealbildende Artikulationsleistung verstanden werden.

Eine Konzeption aus moralischen Gründen zu bejahen, wie es für einen übergreifenden Konsens typisch ist, heißt demnach für Rawls, sie aufgrund bestimmter Eigenschaften zu bejahen, die ihrer Struktur eingeschrieben sind; es heißt sie zu bejahen, weil nicht nur die in ihr enthaltenen Prinzipien, sondern auch die sie fundierenden Konzeptionen (der Person und der Gesellschaft) sowie ihr Ideal eines politisch tugendhaften Charakters für hinreichend attraktiv befunden werden, um zu ihrer eigenen Befolgung anzuregen. Wer sich an einem übergreifenden Konsens beteiligt, hat daher – anders gesagt – nicht nur ‚prinzipienabhängige' Wünsche von der Art, wie sie für die Beteiligung an einem Verfassungskonsens zureichend sind; sondern zur Beschreibung seines oder ihres Gerechtigkeitssinnes ist der Rekurs auf eine Klasse von Wünschen notwendig, aus deren Sicht die verfolgten Grundsätze „als zu einer bestimmten rationalen oder vernünftigen *Konzeption* oder zu einem politischen *Ideal* gehörig angesehen werden" (Rawls, 1998, S. 162; vgl. S. 161; Herv. M. R.).[465] Dass das etwas ganz anderes ist als der vorgelagerte Wunsch, gewisse Grundsätze der Gerechtigkeit „schlicht als Grundsätze […], das heißt ohne eine Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person" anzuerkennen, setzt Rawls als unmittelbar einsichtig voraus (Rawls, 1998, S. 249; vgl. S. 163f.). Ich werde im übernächsten Abschnitt auf diesen Punkt zurückkommen.

Bevor ich mich aber schon dem nächsten Merkmal eines übergreifenden Konsenses zuwenden kann, ist noch eine wichtige Klarstellung erforderlich. Rawls verwehrt sich mit Nachdruck dagegen, den Teilnehmern eines übergreifenden Konsenses im Einzelnen zu diktieren, *welches* denn genau die moralischen Gründe zu sein hätten, derentwegen sie sich zur Unterstützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption veranlasst sehen mögen: „Die Klasse möglicher Motive ist weithin offen", wie er betont (Rawls, 1998, S. 163). In einem übergreifenden Konsens sind es zunächst einmal immer die umfassenden Lehren selbst – die religiösen, philosophischen und moralischen Weltbilder, denen die Bürgerinnen und Bürger je für sich anhängen –, die für jedes Individuum gesondert die Beweggründe dafür bereitstellen, das eigene Handeln den Grundsätzen der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Dies kann, wie Rawls sich beeilt hinzuzufügen, auf mannigfache Weise geschehen:

> Begabt mit Vernunft und Urteilskraft, können wir komplexe religiöse, philosophische und moralische Lehren des Rechten und Gerechten ebenso verstehen wie Lehren vom Guten. So mögen wir uns selbst zu Konzeptionen und Idealen hingezogen fühlen, […] [denen sowohl das Rechte als auch das Gute] Ausdruck verleihen. Wie könnte man Grenzen festlegen für das, wovon Menschen im Denken und praktischen Überlegen motiviert werden und wonach sie handeln? (Rawls, 1998, S. 164; vgl. 2005, S. 85; Übers. angepasst)

[465] Rawls fügt hinzu: „oder als etwas, das uns bei der Artikulation dieser Konzeptionen oder dieses Ideals hilft"; ich lasse diesen Punkt hier jedoch beiseite (Rawls, 1998, S. 162).

Damit möchte ich auch dieses zweite Merkmal eines übergreifenden Konsenses – die Bejahung der ihn bestimmenden Gerechtigkeitskonzeption aus moralischen Gründen – auf sich beruhen lassen und mich dem dritten Aspekt zuwenden, den es hierbei zu bedenken gilt: den Aspekt der „Stabilität gegenüber Machtverteilungen" (Rawls, 1998, S. 237). Was Rawls als einen übergreifenden Konsens bezeichnet, ist auch dadurch charakterisiert, dass die in ihm praktizierte Unterstützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption *von Dauer* ist – und dies insbesondere unabhängig davon, ob es zwischen den umfassenden Lehren, die ihn tragen, zu „Verschiebungen der politischen Macht" kommt (Rawls, 1998, S. 236):

> [Diejenigen], welche die verschiedenen, die politische Konzeption stützenden Auffassungen bejahen, [würden] ihre Unterstützung nicht entziehen […], wenn sich die relative Macht ihrer Auffassung in der Gesellschaft verstärken und schließlich dominant werden würde […]. Das Merkmal der Stabilität lässt einen grundlegenden Unterschied zwischen einem übergreifenden Konsens und einem *modus vivendi* hervortreten, dessen Stabilität von Zufälligkeiten und einem Gleichgewicht relativer Kräfte abhängt. (Rawls, 1998, S. 236)

Ein übergreifender Konsens weist also eine Stabilität auf, deren „moralische Qualität" im Vergleich zu der anderer Formen gemeinsamer menschlicher Tätigkeit grundverschieden ist; dies ergibt sich bereits aus der Bestimmung, dass seine Träger die Anhänger von *vernünftigen* umfassenden Lehren sind, die ja als solche immer schon vor der Anmaßung zurückscheuen, ihre Auffassung bei jeder sich bietenden Gelegenheit zur allein gültigen Autorität zu erheben (Rawls, 1998, S. 237; vgl. S. 136). Ist ein übergreifender Konsens also schon von Haus aus stabil, so dass der Nachweis seiner Möglichkeit bereits ausreichen würde, um auch die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems aus philosophischer Sicht für beantwortet erklären zu können? Im Grunde ja, denn wenn ein solcher Konsens „ursprünglich zustande kommen kann", so Rawls, dann ist er auch „per definitionem imstande, die politische Konzeption einer Pluralität vernünftiger Lehren zu tragen, die über die Zeit hinweg Bestand haben" (Rawls, 1998, S. 140). Es muss nur gezeigt werden können, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption in der Tat die geforderte Rolle zur Strukturierung eines übergreifenden Konsenses spielen kann und es aus Sicht des einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft keinen zureichenden Grund gibt, dem geteilten Schema der sozialen Kooperation abtrünnig zu werden. Da ein solcher Konsens immer schon aus Personen besteht, deren Unterstützung für eine politische Gerechtigkeitskonzeption ganz unabhängig von der jeweiligen Konjunktur ihrer umfassenden Lehre ist, kann auch die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems nicht dahin gehen, ob denn ein einmal errungener Konsens auch Bestand haben würde. Vielmehr muss sie wesentlich die Frage aufwerfen, woran denn die Mitglieder einer wohlgeordneten (oder nahezu wohlgeordneten) Gesellschaft denn überhaupt

erkennen könnten, dass ein solcher Konsens de facto zwischen ihnen besteht – ein Problem, dem ich in Abschnitt III.4.5 dieses Kapitels nachgehen werde.

Für den Moment sollen diese kurzen Bemerkungen genügen. Es hat sich gezeigt, dass ein übergreifender Konsens für Rawls nicht allein dadurch bestimmt ist, dass er eine irgendwie greifbare Übereinkunft zwischen vernünftigen umfassenden Lehren über eine ‚freistehende' politische Gerechtigkeitskonzeption darstellt. Vielmehr gilt für einen solchen Konsens auch, dass die in seinem Fokus stehende Konzeption einen genuin moralischen, also idealbildenden sowie normativen Charakter hat. Ferner wird diese Konzeption in einem übergreifenden Konsens aus Gründen bejaht, die zunächst zwar allesamt aus dem expressiven Haushalt von vernünftigen umfassenden Lehren entstammen; aber diese begründete Zustimmung ist dennoch von der Art, dass zu ihrer Beschreibung auch auf die Artikulation von Tugendidealen und Konzeptionen (und nicht nur von Prinzipien) zurückgegriffen werden muss. Zuletzt ist ein übergreifender Konsens, wie eben gezeigt, durch das Merkmal der Stabilität bestimmt: Kommt er überhaupt zustande, dann ist die Unterstützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption durch die Anhänger einer am Konsens beteiligten umfassenden Lehre nicht auf den glücklichen Umstand angewiesen, dass auch die relativen Machtverhältnisse zwischen den einzelnen Lehren so bleiben, wie sie sind. Ein übergreifender Konsens verhält sich zu allfälligen Verschiebungen innerhalb des Machtgefüges zwischen den umfassenden Lehren indifferent und ist schon *in sich* stabil. Für das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft, das über die Entwicklung und Ausübung seines Gerechtigkeitssinnes nachdenkt, muss sich daher vor allem die Frage stellen, woran ein übergreifender Konsens, so es ihn gäbe, denn überhaupt zu erkennen sein könnte. Bevor ich mich dieser Frage widmen kann, gilt es aber noch drei weitere, etwas unscharf definierte Eigenschaften eines übergreifenden Konsenses in den Blick zu nehmen.

4.2.3 Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses

Mit den Dimensionen der Tiefe, Weite und Bestimmtheit führt Rawls zum Ende von Abschnitt IV.3 in *Political Liberalism* ein gewisses Maß an Vagheit und Flexibilität in die Idee eines übergreifenden Konsenses ein. Waren die bisher genannten Eigenschaften vor allem auf Definitions- und Abgrenzungsfragen gerichtet, so geht es nun um die Aspekte eines solchen Konsenses, die offenbar ein Mehr oder Weniger zulassen. Rawls' Erklärungen zu diesen Aspekten sind jedoch überaus knapp gehalten und erfordern es, aus wenigen Sätzen, ja teils nur aus wenigen Wörtern einen Sinn herauszudestillieren, der für vieles Weitere Entscheidendes vorwegnimmt. Ich beginne mit dem Aspekt der

Tiefe, wende mich dann der Weite eines übergreifenden Konsenses zu und schließe mit einigen Anmerkungen zu seiner Bestimmtheit.

Mit der Frage nach der ‚Tiefe' eines übergreifenden Konsenses ist laut Rawls die Frage nach dem Maße seiner Verwurzelung in den umfassenden Lehren der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft berührt. Er möchte wissen: „Wie tief ist der Konsens in den umfassenden Lehren der Bürger verankert?" (Rawls, 1998, S. 237). Hier gibt es verschiedene Möglichkeiten. So könnte ein übergreifender Konsens zwischen den verschiedenen umfassenden Lehren etwa nur über die Formulierung bestimmter Prinzipien der Gerechtigkeit bestehen; oder er könnte so tief reichen, dass er sich über alle Ecken und Winkel einer spezifischen umfassenden Lehre erstreckt und mit dieser letztlich in eins fällt. Rawls muss natürlich beide Extrempositionen ablehnen: Einerseits, weil einem Konsens allein über Verfassungs- und Gerechtigkeitsprinzipien jeder Bezug auf ein Reziprozitätskriterium fehlen würde, dessen Verwirklichung ja für die Bestätigung der These des politischen Liberalismus erforderlich ist (vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.1). Andererseits würde ein Konsens bis in die Tiefen einer umfassenden Lehre hinein jedoch aufhören, ein Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu sein; und angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus könnte er ohnehin nur mit Mitteln erzwungen werden, die die These des politischen Liberalismus in gleichsam zweckwidriger Weise performativ widerlegen würden.

Rawls legt sich daher nur darauf fest, dass ein übergreifender Konsens „ausreichend tief" zu reichen habe, um einen bloßen Verfassungskonsens über Prinzipien zu transzendieren, ohne dabei jedoch den eng gefassten Bereich des Politischen zu überschreiten (Rawls, 1998, S. 237). Die intermediäre Zone, innerhalb derer ihm zufolge tatsächlich von einem ‚übergreifenden Konsens' gesprochen werden kann, ist somit genau dann getroffen, wenn die geteilten Grundsätze und Ideale im Urteil jedes Anhängers einer vernünftigen umfassenden Lehre „auf einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beruhen, die grundlegende Ideen der Gesellschaft und der Person in Anspruch nimmt" (Rawls, 1998, S. 256). Dies ist das Maß an Tiefe, das bei einem übergreifenden Konsens vorausgesetzt ist, der seinen Namen verdienen soll: Jeder und jede Einzelne muss, in Übereinstimmung (oder zumindest nicht im Widerspruch) mit der eigenen umfassenden Lehre, zur Instanziierung dieses Konsenses jeweils für sich zu Ideen „gelangen können", wie sie etwa in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* durch die Idee des „Bürgers als vernünftiger und rationaler, freier ungleicher Person" und die der Gesellschaft als eines „fairen Systems der Kooperation" illustriert werden (Rawls, 1998, S. 237f.). Wenn die Einigkeit zwischen den umfassenden Lehren bzw. ihren Anhängern nicht bis

zur Bejahung von „grundlegende[n] Ideen der Gesellschaft und der Person“ hinabreicht, liegt kein übergreifender Konsens vor, sondern etwas anderes (Rawls, 1998, S. 256).

Damit komme ich zum zweiten und vorletzten Aspekt eines übergreifenden Konsenses, den Rawls in diesem Zusammenhang anführt. Die Kategorie der ‚Weite‘, wie er sie nennt, ist jedoch nicht ohne Weiteres zu verstehen. Hier fragt er: „Wie weit ist der Bereich von Institutionen, für die er [sc. der übergreifende Konsens; M. R.] gilt“? (Rawls, 1998, S. 237). Wieder scheint es, als müsse die gesuchte Antwort in der Mitte zwischen zwei Extremen liegen: Sowohl die Möglichkeit, dass die im Konsens sedimentierten Grundsätze, Ideale und Konzeptionen nur zur „Institutionalisierung eines demokratischen Verfahrens“ Anwendung finden sollten, als auch die naheliegende Idee, dass schlechthin alle Transaktionen des Privatverkehrs zwischen Bürgerinnen und Bürgern und ihren gesellschaftlichen Vereinigungen entlang seiner Vorschriften einzurichten seien, wirkt mit dem Anspruch des politischen Liberalismus unvereinbar (Rawls, 1998, S. 256). Mit der ‚Weite‘ eines übergreifenden Konsenses kommt also die Frage in den Blick, was eigentlich durch die ihn verkörpernde Gerechtigkeitskonzeption reguliert werden soll und wie ausgreifend sein Normierungsanspruch tatsächlich zu verstehen ist. Richtig überraschen kann Rawls‘ Antwort freilich nicht: Die Weite eines übergreifenden Konsenses, so führt er aus, „deckt […] die Grundsätze und Werte einer politischen Konzeption ab […] und gilt für die Grundstruktur als ganze.“ (Rawls, 1998, S. 238). Dass es also die Institutionen der Grundstruktur sind, über deren Einrichtung beim Vorliegen eines übergreifenden Konsenses zumindest im Großen und Ganzen eine Übereinkunft bestehen wird, meint Rawls somit als im Wesentlichen unproblematisch voraussetzen zu dürfen.

Neben politischen Verfahrensfragen, wie sie ein „rein politischer und prozeduraler Verfassungskonsens“ definiert, gilt es daher noch eine Reihe von weiteren Verfassungsinhalten und Gerechtigkeitsfragen konklusiv zu klären, bevor die Übereinstimmung über eine politische Gerechtigkeitskonzeption tatsächlich die Weite eines übergreifenden Konsenses erreicht und auch als ein solcher bezeichnet werden kann (Rawls, 1998, S. 258). Rawls nennt die folgenden:

> Es müssen grundlegende Gesetze beschlossen werden, welche die Freiheit des Gewissens und des Denkens ganz allgemein garantieren und nicht nur die der politischen Rede und des politischen Denkens. Ebenso müssen Gesetze beschlossen werden, welche die Vereinigungsfreiheit und Freizügigkeit sicherstellen; darüber hinaus sind Maßnahmen notwendig, um die Grundbedürfnisse aller Bürger zu befriedigen, damit sie sich am politischen und sozialen Leben beteiligen können. (Rawls, 1998, S. 258)

Ein übergreifender Konsens besteht also erst dann, wenn auch über solche weitergehenden Fragen eine förmliche Übereinkunft erreicht worden ist; es genügt für diese Zuschreibung aus Rawls‘ Sicht nicht, wenn lediglich Mehrheitsregeln, Wahlverfahren und

ähnliches von seinem Geltungskreis erfasst werden. Aber warum eigentlich? Teilt Rawls auch etwas darüber mit, nach welchem Maßstab überhaupt darüber zu befinden ist, ob ein Konsens die erforderliche Weite erreicht hat? Für sich genommen ist ja etwa an der geforderten Garantie der politischen Grundfreiheiten (und ihres fairen Werts) noch nicht unmittelbar zu erkennen, weshalb erst ab dieser Regelungsweite das Niveau eines übergreifenden Konsenses erreicht sein soll. Man mag an dieser Stelle daher durchaus zu dem Eindruck gelangen, als würde Rawls hier eine bloß willkürliche Setzung vornehmen.

Dem ist aber nicht so: Wie er erklärt, definiert sich auch die geforderte Weite eines übergreifenden Konsenses wieder von der „Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern“ her (Rawls, 1998, S. 259). Als solche umfasst sie genauso viele Regelungen, wie nötig sind, um dieser Idee „das ihr gebührende Gewicht zu verleihen“ und sie nicht nur „als bloße Rhetorik erscheinen zu lassen“ (Rawls, 1998, S. 259). Ich füge hinzu, was Rawls an anderer Stelle in *Political Liberalism* betont: dass es für ihn „außerhalb des Bereichs philosophischer Lehren“ liegt, in allen Details zu untersuchen, wie der faire Wert der politische Freiheiten in einer Weise gesichert und erhalten werden kann, die genau diesem Kriterium auch wirksam Genüge tut (Rawls, 1998, S. 447; vgl. S. 482).

Jedenfalls ist aber, so viel lässt sich sagen, unter der ‚Weite‘ eines übergreifenden Konsenses jener institutionell-soziale Geltungsbereich seiner Grundsätze und Ideale zu verstehen, durch den die fundamentalen Ideen der Gesellschaft und der Person erst mit Leben gefüllt werden können. Ein übergreifender Konsens besteht erst dann, wenn diese Ideen auch in den von ihm abgedeckten institutionellen Regelsystemen der Grundstruktur derart abgebildet und verkörpert sind, dass über diese Tatsache selbst kein sinnvoller Zweifel mehr bestehen kann.[466]

Mit diesen Feststellungen lässt sich nun der letzte Aspekt in den Blick nehmen, den Rawls bei seiner Beschreibung der Idee eines übergreifenden Konsenses zugrunde legt. Die Vorstellung der ‚Bestimmtheit‘ eines übergreifenden Konsenses ist hier schon verschiedentlich begegnet, wann immer es um das zweite Hauptziel von *Political Liberalism* ging: um die Erklärung nämlich, „wie wir eine wohlgeordnete Gesellschaft verstehen können, in der es mehrere vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt“ (Rawls, 1998, S. 34; vgl. S. 46; oben Teilabschnitte III.1.4.3 und III.2.1.1). In seiner Argumentation für die Idee eines übergreifenden Konsenses thematisiert Rawls das

[466] Rawls spricht verschiedentlich auch davon, dass solche Vorrichtungen zum Schutz der politischen Grundfreiheiten „der öffentliche Ausdruck der von gleichberechtigten Bürgern […] bejahten Konzeption sozialer Kooperation“ seien und als solche „der Verfassung sozusagen auf die Stirn geschrieben“ stünden (Rawls, 1998, S. 459; vgl. S. 436, S. 441). Jetzt wird deutlich, wie diese Eigenschaft auch eine Bedingung dafür darstellt, dass das Vorliegen eines übergreifenden Konsenses überhaupt bejaht werden kann.

Maß von dessen Bestimmtheit anhand der folgenden Frage: „Wie detailliert ist die Konzeption, über die man sich einig ist?“ (Rawls, 1998, S. 237). Die an diese Frage unmittelbar anschließenden Ausführungen lassen den Leser oder die Leserin jedoch im Unklaren darüber zurück, ob und wie diese Frage überhaupt beantwortet worden ist; denn Rawls spricht hier explizit nur über die Tiefe und Weite eines übergreifenden Konsenses und macht nicht hinreichend deutlich, wie die Dimension der Bestimmtheit von diesen beiden kategorial verschieden ist. Das ist ohne Zweifel etwas unerfreulich und trägt nicht zum Verstehen bei. Erst einige Seiten später kehrt er zu der Frage zurück, wie „bestimmt“ der übergreifende Konsens denn nun definiert sei, und setzt dies mit der Frage gleich, wie *weit* der „von ihm eingeschlossene Bereich liberaler Lehren“ aufgefasst werden müsse (Rawls, 1998, S. 259).

Die Antwort, die Rawls schließlich auf diese Frage gibt, ist hier bereits angeklungen: Es gibt in der Tat ein gewisses „Spektrum von Auffassungen“, die sich, wie er ergänzt, „plausiblerweise aus den grundlegenden Ideen der Gesellschaft und der Person […] entwickeln lassen“, wie sie aus Rawls‘ Sicht „für das demokratische Ideal“ zentral sind (Rawls, 1998, S. 259f.). Wie weit dieses Spektrum reicht, ergibt sich ihm zufolge nicht zuletzt auch aus der Gegensätzlichkeit der Interessen, die durch die verschiedenen Konzeptionen in einer „durch sie regulierten stabilen Grundstruktur“ gefördert werden (Rawls, 1998, S. 260; vgl. oben Teilabschnitt III.3.3.2). Angenommen, dass die Verwirklichung jeder politischen Konzeption tatsächlich zur Entstehung von bestimmten sozialen und ökonomischen Interessen führt – wie es sich ja auch von der im vorigen Kapitel skizzierten Moralpsychologie her nahelegt –, dann hängt das Maß der Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses Rawls zufolge von zwei Variablen ab: zum einen davon, wie groß die Unterschiede zwischen den verschiedenen denkbaren politischen Konzeptionen überhaupt noch sind, wenn sie sich erst einmal „in richtiger Weise auf grundlegende politische Ideen in einer demokratischen öffentlichen Kultur gründen“; und zum anderen davon, wie gut die „zugrundeliegenden Interessen miteinander zu vereinbaren sind“, zu deren Entstehung sie beitragen (Rawls, 1998, S. 260). Es ist jedoch zutiefst fraglich, nach welchem unabhängig beglaubigtem Kriterium Rawls – oder sein Publikum – zu beurteilen in der Lage sein sollte, dass die geforderte Ableitung von politischen Ideen aus der öffentlichen Kultur in der Tat auch „in der richtigen Weise“ geschehen ist. Aus meiner Sicht gibt es kein einziges Element des rawlsschen Theoriegebäudes, das in ähnlicher Weise von der Kontingenz einer reinen Setzung abhängig ist. Rawls selbst gesteht freilich unumwunden zu, dass es sich bei diesen Überlegungen um „spekulative[] Fragen“ handle, zu denen er nur eine „Vermutung“ äußere (Rawls, 1998, S. 260).

Es bleibt also festzuhalten, dass die Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses im Vorhinein kaum präzise angegeben werden kann, sondern wohl eher eine Funktion dessen sein wird, wie gegensätzlich die von den möglichen Konzeptionen beförderten Interessen ausfallen mögen. Ich habe oben in Teilabschnitt III.2.1.1 die Vermutung geäußert, dass Rawls mit diesen Wendungen einen „mehr oder weniger großen Spielraum[]“ dahingehend zulassen will, bis zu welchem Punkt überhaupt noch von *einer* politischen Konzeption im Singular die Rede sein kann, und ab welchem Maß an innerer Diffusion vielmehr von einer Pluralität derselben zu sprechen ist (Rawls, 1998, S. 256). Meines Erachtens vermeidet er es an dieser Stelle mit Absicht, allzu genau Auskunft geben zu müssen – und anstatt eine besondere Präzision bei der Beantwortung der Frage zu erwarten, wie ‚bestimmt' ein übergreifender Konsens denn um seiner selbst willen ausfallen dürfe, genügt es vielleicht auch, sich die Vagheit dieser Kategorie zu vergegenwärtigen und sich ganz grundsätzlich vor Augen zu führen, dass Rawls im Hinblick auf einen übergreifenden Konsens allem Anschein nach ein Mehr oder Weniger an Bestimmtheit zulassen will.

Was hat Rawls nun mit all diesen Überlegungen zu der Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses erreicht? Nun, zum einen ist er – und ist die Interpretation – natürlich einer Beantwortung der Ausgangsfrage einen Schritt nähergekommen, wie und ob ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren denn überhaupt möglich sein könnte. Alle der hier genannten Aspekte eines übergreifenden Konsenses – seine Tiefe, Weite und Bestimmtheit – werden zudem bei der Frage wiederkehren, wie ein solcher sich überhaupt aus einem Verfassungskonsens heraus entwickeln kann und weshalb die ganze Idee daher nicht utopisch zu sein braucht (vgl. unten Teilabschnitt III.4.4.2). Darüber hinaus ist Rawls auch der Auffassung, mit den hier nachgezeichneten Darlegungen zwei weitere Erfordernisse eingelöst zu haben: Einerseits würden, wie er bemerkt, die Angaben zu Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses „unseren Vorstellungen einen Orientierungspunkt [geben]“ (Rawls, 1998, S. 238). Rawls hat hier also dem eigenen Anspruch nach eine genuine Rechtfertigungsleistung erbracht; denn mit dieser Formulierung spielt er offenbar auf die Methode des Überlegungsgleichgewichts an sowie auf den mit ihr einhergehenden Versuch, „nach gebührender Überprüfung auf allen Abstraktionsebenen unsere festeren wohlerzogenen Überzeugungen zu artikulieren“ (Rawls, 1998, S. 97; vgl. S. 176f., 1975, S. 68f.).

Andererseits aber meint Rawls mit diesen Ausführungen zuletzt auch noch von einer anderen Seite her die „Hauptfrage“ des politischen Liberalismus freigelegt zu haben, wie er sie hier nennt: „Was ist die tiefste und weiteste Gerechtigkeitskonzeption,

die sich unter plausiblen realistischen Annahmen verwirklichen lässt?“ (Rawls, 1998, S. 238).[467] Die gesuchte Konzeption soll also – in dieser etwas überraschenden Formulierung – so *tief* wie nur möglich in die sie tragenden umfassenden Lehren hinunterreichen, und sie soll einen Gegenstandsbereich regulieren, der so *weit* wie nur möglich gefasst ist; aber beides freilich in einer Weise, die „unter plausiblen realistischen Annahmen“ sowie mit Rücksicht auf das Faktum eines vernünftigen Pluralismus auch verwirklicht werden kann (Rawls, 1998, S. 238). Im nächsten und übernächsten Abschnitt werde ich mich mit den hypothetischen Einwänden auseinandersetzen, die Rawls gegen die Möglichkeit einer solchen Idee in Erwägung zieht.

Zuletzt gilt es aber noch zu betonen, was ich eingangs bereits bemerkt habe: dass nämlich sämtliche Beschreibungen der Idee eines übergreifenden Konsenses sich in der Neigung des einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft spiegeln müssen, den eigenen Gerechtigkeitssinn auch dauerhaft ausüben zu wollen. Ein übergreifender Konsens kann nicht existieren, ohne dass aus der subjektiven Sicht des Einzelnen auch eine hinreichende Sicherheit für sein eigenes Rechthandeln besteht. Diesem Problem wende ich mich später zu (vgl. unten Abschnitt III.4.5).

[467] Diese Frage ist weitgehend mit der ersten „grundlegenden“ Frage des politischen Liberalismus identisch, wie ich sie in Teilabschnitt III.1.4.3 herausgearbeitet habe (vgl. Rawls, 1998, S. 67).

4.3 Die ersten drei Einwände gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses

Der nächste Schritt in der Rekonstruktion von Rawls‘ Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems besteht darin, die verschiedenen Schwierigkeiten in den Blick zu nehmen, gegen die er die Idee eines übergreifenden Konsenses verteidigt. Weil die Antwort auf den letzten dieser Einwände über weite Strecken mit der Begründung dafür identisch ist, weshalb ein übergreifender Konsens keine Utopie sein muss und der politische Liberalismus durchaus kein Ding der Unmöglichkeit darstellt, stelle ich sie hier vorläufig zurück; in diesem Abschnitt beschäftige ich mich daher nur mit den ersten drei der von Rawls selbst benannten Schwierigkeiten. Zunächst skizziere ich seine Entgegnung auf den Verdacht, dass es sich bei einem übergreifenden Konsens versteckterweise doch nur um einen *modus vivendi* handeln könnte (Teilabschnitt III.4.3.1). Anschließend diskutiere ich die Vermutung, dass die Idee eines übergreifenden Konsenses den politischen Liberalismus entweder auf eine skeptische oder eine indifferente Haltung gegenüber umfassenden Lehren festlegen könnte (Teilabschnitt III.4.3.2). Zuletzt gehe ich mit Rawls der verwandten Frage nach, ob im Fokus eines übergreifenden Konsenses nicht vielleicht eine Konzeption stehen könnte, die an ihrem Anspruch scheitert, vollständig im Bereich des Politischen zu verbleiben, und stattdessen einen unzulässig umfassenden Charakter annehmen muss (Teilabschnitt III.4.3.3). Erst von dieser Grundlage aus wird es schließlich im nächsten Abschnitt möglich sein, seine Argumentation dafür nachzuvollziehen, weshalb ein übergreifender Konsens nicht zwingend utopisch zu sein braucht – so dass auch das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft seinen Gerechtigkeitssinn in der Gewissheit ausüben kann, von anderen nicht übervorteilt zu werden, und die These des politischen Liberalismus zumindest vorläufig als bestätigt gelten darf.

4.3.1 Ein bloßer ‚modus vivendi‘? Die Ideen des Guten und der Wert der Vollständigkeit

Dieser Teilabschnitt ist Rawls‘ Erörterung der Frage gewidmet, inwiefern sich ein übergreifender Konsens von einem so genannten *modus vivendi* unterscheidet und weshalb es aus seiner Sicht ein grober Fehler wäre, diese beiden Vorstellungen miteinander zu vermengen. Dass es sich in der Tat so verhält – dass ein übergreifender Konsens in einem gewissen Sinne ‚mehr‘ ist als nur ein *modus vivendi* –, ist eine Behauptung, zu deren Nachweis Rawls einen ganz erheblichen Aufwand betreibt. Wie es scheint, möchte er um jeden Preis verhindern, in dieser für den politischen Liberalismus so zentralen Frage missverstanden zu werden. Dabei genügt es natürlich nicht, lediglich den *Begriff* eines übergreifenden Konsenses in der gewünschten Weise zu profilieren;

sondern Rawls wird später auch zeigen müssen, weshalb das in einer wohlgeordneten Gesellschaft erreichte Maß an Stabilität tatsächlich gegenüber dem Integrationsniveau eines *modus vivendi* überlegen ist. Die Argumentation für die konstitutive Differenz zwischen den beiden Größen entfaltet Rawls in mehreren Anläufen: zunächst bei seiner Einführung der Idee eines übergreifenden Konsenses im dritten Abschnitt der vierten Vorlesung von *Political Liberalism*, und schließlich auch im achten Abschnitt der fünften Vorlesung bei der Erörterung der „Idee[n] des Guten" und der konzeptionellen Vollständigkeit, die mit ihrer Darlegung erreicht sei (Rawls, 1998, S. 306). Einige der Überlegungen, die er dabei anstellt, sind mir hier bereits begegnet; andere wurden bislang größtenteils ausgeblendet. Ich versuche, Rawls' Argumentation im Folgenden Schritt für Schritt nachzuvollziehen.

Was ein *modus vivendi* überhaupt ist und wie er entstehen kann, ist in dieser Untersuchung schon zu verschiedenen Gelegenheiten zur Sprache gekommen. In den beiden Einleitungen zu *Political Liberalism* gibt Rawls zur Verdeutlichung dieser Idee eine realhistorische Skizze darüber, wie die Religionskriege im Gefolge der Reformation im 16. Jahrhundert als Auseinandersetzung zwischen zwei konkurrierenden Erlösungsreligionen zu verstehen seien, bei denen die Anhänger der „im Widerstreit befindlichen Autoritäten der Kirche und der Bibel" keinen Kompromiss zwischen den transzendenten Elementen ihrer rivalisierenden umfassenden Lehren dulden konnten (Rawls, 1998, S. 37; vgl. S. 20f.).[468] Als Folge dieses Aufeinandertreffens, so beschreibt es Rawls, blieb zunächst nur der „tödliche Kampf", da die Tugend der Toleranz vor ihrer erstmaligen Erprobung in der Praxis noch nicht einmal als „soziale[] Möglichkeit" geläufig sein konnte (Rawls, 1998, S. 37, S. 22; vgl. S. 23). Die Reformation, so Rawls, kehrte stattdessen die jahrhundertealte Praxis der gewaltsamen Macht- und Herrschaftsausübung über andere, nicht-christliche Völker (zum Zwecke ihrer Seelenrettung[469]) „nach innen", also in den Raum der Christenheit hinein, und „richtete sie auf sich selbst"; mit den bekannten Folgen der inneren Spaltung und der innerchristlichen Konfessionalisierung (Rawls, 1998, S. 23). Nur durch „äußere Umstände und Erschöpfung" konnte dabei dem rawlsschen Narrativ zufolge schließlich ein Zustand erreicht werden, der – als historischer „Ursprung" des politischen Liberalismus – auch die Grundlage der Gewissens-

[468] Dies gilt historisch für beide Seiten, wie Rawls betont: „Luther und Calvin waren ebenso dogmatisch und intolerant, wie es die Römische Kirche gewesen war. […] Es war, wie Hegel richtig gesehen hat, der Pluralismus und gewiss nicht der Wille Luthers und Calvins, der die Religionsfreiheit ermöglichte." (Rawls, 1998, S. 21).

[469] Eine mögliche Quelle für die Genese der Glaubensfreiheit sieht Rawls – freilich recht spekulativ – in dem aufkommenden Zweifel daran, dass die Seelen unserer Mitmenschen überhaupt in dieser Weise rettungsbedürftig seien: „[Es ist] schwer, wenn nicht unmöglich […], zu glauben, dass Menschen verdammt sind, mit denen zusammen wir über eine lange Zeit hinweg erfolgreich, vertrauensvoll und zuversichtlich daran gearbeitet haben, eine gerechte Gesellschaft zu erhalten." (Rawls, 1998, S. 22; zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. 1999a, S. 91f.).

und Gedankenfreiheit sowie für alles Weitere schuf: ein *modus vivendi* (Rawls, 1998, S. 37, S. 18).

Mit diesem historischen Abriss hat Rawls nicht nur den realgeschichtlichen Hintergrund des politischen Liberalismus skizziert – und ihn zugleich als eine Theorie vorgestellt, deren konstitutive Ideen eng in der politischen und sozialen Tradition des Westens verwurzelt sind –, sondern er hat auch etwas darüber mitgeteilt, was einen *modus vivendi* aufgrund der Art seines Zustandekommens überhaupt auszeichnet: Er kommt letztlich einem Waffenstillstand gleich, dessen Teilnehmer nur aus Einsicht in die zwischen ihnen herrschende Pattsituation widerwillig und „zunächst zögerlich" davon absehen, ihre bisherige Praxis von „endlosen und zerstörerischen Bürgerkriegen" dauerhaft fortzusetzen (Rawls, 1998, S. 250). Was ist ein *modus vivendi* also? Ein *modus vivendi*, so wie Rawls den Begriff verwendet, ist demnach eine bestimmte Konstellation im Verhältnis der Anhänger einer umfassenden Lehre zueinander, bei der diese je für sich „bestimmte liberale Gerechtigkeitsgrundsätze" akzeptieren und diese auch „in den bestehenden politischen Institutionen verwirklicht" sind (Rawls, 1998, S. 250). Diese Konstellation ist jedoch nicht in einem belastbaren Sinne stabil: denn jede Partei ist bereit, ihre Zustimmung zu den Prinzipien und den von ihnen initiierten Verhältnissen jederzeit zurückzuziehen, sollten sich etwa die gesellschaftlichen Machtverhältnisse zu ihren Gunsten ändern (vgl. Rawls, 1998, S. 235). Die Übereinkunft wird einzig deshalb eingehalten, weil es für keinen der Beteiligten „vorteilhaft" wäre, dies nicht zu tun; aber die intrinsisch motivierende Kraft der Gerechtigkeitsgrundsätze oder ein entsprechender Gerechtigkeitssinn spielt zur Erklärung ihrer Stabilität keine Rolle (Rawls, 1998, S. 235). Da in einem *modus vivendi* nicht mehr als eine „glückliche Konvergenz der Interessen" zum Ausdruck kommt, ist er zu seinem Bestehen vollkommen darauf angewiesen, dass die äußeren Umstände – die sozialen Machtverhältnisse zwischen den Anhängern der verschiedenen umfassenden Lehren – „so bleiben, wie sie sind" (Rawls, 1998, S. 235).

Damit ist zugleich deutlich geworden, was einen *modus vivendi* aus Rawls' Sicht von einem übergreifenden Konsens unterscheidet – es sind genau jene Merkmale, die oben bereits angeführt wurden, und die für einen übergreifenden Konsens ebenso konstitutiv sind, wie es ihr Fehlen für einen *modus vivendi* ist: Während ein übergreifender Konsens eine *Konzeption* der Gerechtigkeit zum Gegenstand hat, die ihrer Natur nach moralisch ist und daher neben normativen Grundsätzen auch bestimmte *Ideale* aufweist, werden in einem *modus vivendi* nur eine Reihe von liberalen *Prinzipien* akzeptiert, ohne dass diese in irgendeiner Weise als sinnvoll zu einer Konzeption verbunden vorgestellt würden (vgl. Rawls, 1998, S. 76, Fn. 11, S. 236, S. 250). Auch hinsichtlich der ihnen

zugrundeliegenden Motivation sind die beiden einander diametral entgegengesetzt: Ein übergreifender Konsens wird, wie gezeigt, „aus moralischen Gründen bejaht", was Rawls' Darstellung zufolge bedeutet, dass er von Haus aus „Konzeptionen der Gesellschaft und der Person ebenso ein[schließt] wie Gerechtigkeitsgrundsätze und eine Darstellung der politischen Tugenden" (Rawls, 1998, S. 236). Ein *modus vivendi* ist dagegen ausschließlich durch das Fehlen von Machtmitteln motiviert, die es erlauben würden, die eigene umfassende Lehre auch mit Zwangsgewalt durchzusetzen (vgl. Rawls, 1998, S. 235). Daraus folgt in ganz natürlicher Weise, dass sich beide Integrationsformen zuletzt auch hinsichtlich ihrer Stabilität grundlegend voneinander unterscheiden: Während für einen übergreifenden Konsens gilt, dass seine Anhänger ihre Unterstützung desselben auch nicht entsagen würden, wenn sich „die relative Macht ihrer Auffassung in der Gesellschaft verstärken und schließlich dominant werden würde", trifft auf einen *modus vivendi* gerade das Gegenteil zu, wie Rawls schreibt – denn dessen Stabilität hängt zur Gänze „von Zufälligkeiten und einem Gleichgewicht relativer Kräfte" ab (Rawls, 1998, S. 236).

Die Sorge, dass es sich bei einem übergreifenden Konsens versteckterweise doch nur um einen *modus vivendi* handeln könnte, ist mit all diesen Zuschreibungen freilich noch nicht ausgeräumt. Für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft kommt es vielmehr entscheidend darauf an, ihre Mitglieder ganz konkret davon zu überzeugen, dass es sich auch in ihrem eigenen Fall nicht so verhält und ihre Mitbürgerinnen und Mitbürger nicht doch heimlich dazu bereit wären, ihre eigene umfassende Lehre bei der erstbesten Gelegenheit mit illegitimen Zwangsmitteln durchzusetzen. Wie Rawls allerdings betont, wird schon das bloße Wissen um die Existenz eines übergreifenden Konsenses, sofern es nur auf das sichtbare Verhalten Dritter gegründet ist, im Wege einer positiven Rückkopplung auch das „gegenseitige Vertrauen" sowie die „öffentliche Zuversicht" zwischen den Bürgern stärken (Rawls, 1998, S. 356). Damit ist auch der öffentliche Vernunftgebrauch in gewisser Weise als sein eigenes Produkt vorgestellt – und als eine Praxis, die in erster Linie der Vergewisserung darüber dient, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft nicht allein durch einen *modus vivendi* zusammengehalten wird (vgl. Rawls, 1998, S. 356). All diese Zusammenhänge werden mir in Abschnitt III.4.5 erneut begegnen.

Bevor ich mich dem nächsten Einwand zuwenden kann, den Rawls hypothetisch gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses geltend macht, ist jedoch noch auf einen Aspekt hinzuweisen, der für den vorliegenden Teilabschnitt titelgebend ist und der mit den von der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in Anspruch genommenen *Ideen des Guten* zusammenhängt. In der fünften Vorlesung von *Political Liberalism* diskutiert

Rawls eine ganze Reihe von solchen Ideen, für die gilt, dass die politische Konzeption sie dem Vernehmen nach insgesamt „aus sich selbst hervor[bringt]“, damit sie innerhalb des Ganzen „einander ergänzende[] Rollen […] erfüllen“ können (Rawls, 1998, S. 307). Neben der fundamentalen Idee des Guten als des Rationalen sind dies die Idee der Grundgüter (zur Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen), die Idee der zulässigen Konzeptionen des Guten, die Idee der politischen Tugenden sowie zuletzt auch die Idee des Gutes einer wohlgeordneten Gesellschaft (vgl. Rawls, 1998, S. 269, S. 306f.). Erst wenn – neben den einschlägigen Grundsätzen der Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs – auch all diese Ideen des Guten in ihrer Gesamtheit vorliegen, ist die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*, wie Rawls erklärt, „als eine politische Konzeption vollständig“ (Rawls, 1998, S. 306).

Rawls ist nun der Auffassung, dass die so erreichte Vollständigkeit „in einer Weise, wie es bisher nicht möglich war“, den Unterschied zwischen einem übergreifenden Konsens und einem bloßen *modus vivendi* „verdeutlicht“ (Rawls, 1998, S. 307). Wie ist das zu verstehen? Ich habe bereits im vorigen Kapitel bei der Diskussion der dritten Form eines intrinsisch motivierenden Gerechtigkeitssinnes herausgearbeitet, wie die Bereitschaft zu ‚gegenseitiger Gerechtigkeit‘ in einer wohlgeordneten Gesellschaft ein eigenständiges und allgemeines Gut darstellen wird – und zwar darum, weil der weitverbreitete Wunsch, „von allen anderen gerecht behandelt zu werden“, sich Rawls zufolge auch als Teil des rationalen Lebensplans von Personen deuten lässt, die sich selbst „als freie und gleiche Bürger verstehen“ (Rawls, 1998, S. 307f.; vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.3). Diese Überlegung lässt sich jedoch, wie er betont, erst dadurch explizieren, dass wir „alle fünf Ideen des Guten heranziehen“, und mithin von der eben umrissenen Vollständigkeit der politischen Gerechtigkeitskonzeption Gebrauch machen (Rawls, 1998, S. 307). Meine eigene Argumentation im vorhergehenden Kapitel lief dabei auf die These hinaus, dass in der so beschriebenen Bereitschaft zu gegenseitiger Gerechtigkeit auch etwas von dem Wunsch erkennbar werde, den Grundsätzen einer politischen Konzeption „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]“ (Rawls, 1998, S. 418).

Hier ist nun aber der Ort, um die von Rawls selbst vorgebrachte Begründung für diesen Gedankengang heranzuziehen. Dass nämlich die gerechte Behandlung durch Dritte (und Dritten gegenüber) in dieser Weise zu den „grundlegenden Interessen“ der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gehören wird, ist nach seinem Bekunden zuallererst ein Hinweis darauf, dass sie ein Selbstverständnis als freie und gleiche Bürger kultiviert haben werden – denn wer von anderen fair behandelt werden möchte und unter dieser Bedingung auch selbst bereit ist, anderen „dauerhaft Gerechtigkeit wider-

fahren [zu] lassen", der oder die nährt mit diesem Wunsch zugleich den Verdacht, mit der eigenen Zustimmung zu bestimmten Gerechtigkeitsgrundsätzen auch eine bestimmte Konzeption der Person zu bejahen (Rawls, 1998, S. 307, S. 230; vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.3). So viel wurde bereits gesagt. Genau dies ist nun aber, so die Pointe, auch ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass die Übereinkunft der Gesellschaftsmitglieder nicht nur auf dem Niveau eines *modus vivendi* angesiedelt sein wird: Ein solcher wäre ja, wie gezeigt, völlig frei von irgendwelchen genuin politischen Idealen, in deren Lichte sich die Beteiligten als freie und gleiche Bürger einer Demokratie zu sehen imstande wären; und auch ihr Wille zur Befolgung der Gerechtigkeitsgrundsätze wäre nur dem Eigennutz geschuldet und ersichtlich nicht von dem Wunsch geleitet, diesen auch „um ihrer selbst willen" Folge zu leisten (Rawls, 1998, S. 418; vgl. S. 307f.). Stattdessen „vertieft" aber die Bereitschaft der Bürger zu gegenseitiger Gerechtigkeit (als Ausweis ihres Selbstverständnisses als Freie und Gleiche) den Gedanken, so Rawls, dass eine von einem übergreifenden Konsens getragene politische Konzeption „eine *moralische* Konzeption ist, die aus moralischen Gründen bejaht wird" – und auch ihre Stabilität somit eine andere ist als im Falle eines bloßen *modus vivendi* (Rawls, 1998, S. 308; Herv. M. R.).

Ich will es hier mit dieser kurzen Skizze bewenden lassen und verzichte auf ausgreifende Spekulationen darüber, inwiefern wirklich „alle fünf Ideen des Guten" herangezogen werden müssen, um diesen Gedankengang vollständig zu artikulieren und den Unterschied zwischen einem übergreifenden Konsens und einem *modus vivendi* auch von dieser Seite her plausibilisieren zu können. Rawls selbst gesteht unumwunden zu, dass „natürlich sehr viel mehr zu sagen wäre", um diese überaus komprimierte Argumentation auch „überzeugend darzulegen" (Rawls, 1998, S. 307, S. 308, Fn. 41). Mir will zum Beispiel nicht recht einleuchten, was etwa die Idee des Guts einer wohlgeordneten Gesellschaft zumindest an dieser Stelle noch zu der Überlegung hinzufügt, dass sowohl die Ausübung als auch die Erfahrung der politischen Tugenden nur darum als Teil einer zulässigen Konzeption des Guten gelten kann, weil deren Verwirklichung aus Sicht der Parteien im Urzustand jene Grundgüter voraussetzt, die für die rationalen Lebenspläne von freien und gleichen Bürgern einer Demokratie angemessen sind (vgl. Rawls, 1998, S. 307f.).[470] Genau dies zu sagen, würde aber nach meinem Dafürhalten

[470] Mit dieser Formulierung versuche ich deutlich zu machen, wie die Ideen des Guten der Reihe nach voneinander abgeleitet werden und sich jeweils voraussetzen: die grundlegende Idee des Guten als des Rationalen – mit ihrer Vorstellung von rationalen Lebensplänen als einer kohärenten Ordnung von Zielen und Interessen des Einzelnen, insofern diese ebenfalls rational sind (vgl. Rawls, 1975, S. 446) – führt zur Idee der Grundgüter, von der ausgehend zulässige Konzeptionen des Guten und der Inhalt der politischen Tugenden bestimmt werden können; und dies wiederum erlaubt es, „unter Hinzuziehung des aristotelischen Grundsatzes und anderer Elemente" die Idee des Gutes einer wohlgeordneten Gesellschaft zu artikulieren (Rawls, 1998, S. 307; vgl. S. 306). Ich will hier nur darauf hinaus, dass die ersten vier Ideen des Guten meines Erachtens genügen würden, um den Unterschied zwischen

bereits ausreichen, um den moralischen Charakter eines übergreifenden Konsenses in der von Rawls gewünschten Weise zu illustrieren: denn dass die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption in diesem Fall auch die Bejahung eines demokratischen Bürgerideals anzeigt und gleichzeitig die intrinsisch motivierende Kraft der ihr zugehörigen Grundsätze zum Ausdruck bringt, ist doch schon dadurch mitgeteilt, dass die politischen Tugenden selbst (also die Ausübung und Erfahrung von gegenseitiger Gerechtigkeit im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs) als das höchstrangige Ziel einer zulässigen Konzeption des Guten vorgestellt werden – und das heißt als Teil einer Konzeption, bei der genau jene Grundgüter an vorderster Stelle stehen, an deren Sicherung freie und gleiche Bürger zur Verwirklichung ihrer jeweiligen Lebenspläne definitionsgemäß ein rationales Interesse nehmen müssen. Mir ist, mit anderen Worten, nicht einsichtig, warum Rawls zur Unterscheidung eines übergreifenden Konsenses von einem *modus vivendi* darauf insistieren zu müssen meint, dass es sich bei einer wohlgeordneten Gesellschaft aus Sicht ihrer Mitglieder in der Tat um ein eigenständiges *Gut* handelt. Mir scheint, er hätte dieses Argumentationsziel auch nur unter Verweis auf die ersten vier Ideen des Guten erreichen können.

Später wird die Vollständigkeit der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption bei der Diskussion der Frage zurückkehren, wie sich „ein *modus vivendi* […] nach und nach in einen übergreifenden Konsens verwandeln kann“ (Rawls, 1998, S. 308). Diese Problematik stelle ich hier aber einstweilen zurück. An dieser Stelle sei nur festgehalten, dass in dem eben skizzierten Gedankengang meines Erachtens auch ein fernes Echo des Kongruenzarguments zu vernehmen ist, das Rawls in *A Theory of Justice* entwickelt hatte, um die Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes aus Sicht des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft als zu dessen Konzeption des Guten gehörig zu erweisen. Mit der Bezugnahme auf die Ideen des Guten in *Political Liberalism* versucht Rawls etwas ganz ähnliches zu erreichen: Er will auch hier zeigen, dass die regelmäßige Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs etwas ist, das aus Sicht des einzelnen Bürgers oder der einzelnen Bürgerin von Überlegungen motiviert sein kann, die sich ebenso gut in Begriffen des Guten wie in Begriffen des Rechten fassen lassen (vgl. unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 6). Wenn Rawls daher unter Verweis auf die Vollständigkeit seiner Gerechtigkeitskonzeption die Vermutung erhärten will, dass die tätig zur Schau gestellte Übereinkunft über ihre Grundsätze mehr sein kann als nur Ausdruck eines *modus vivendi*, dann lässt er sich nach meiner Lesart auch so interpretieren, dass die von der Konzeption in Anspruch genommenen

einem übergreifenden Konsens und einem *modus vivendi* durch den Verweis auf das Selbstverständnis der Bürger als Freier und Gleicher zu profilieren.

Ideen des Guten in einer Weise mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit *kongruent* sind, die jedes Mitglied der Gesellschaft in seinem Urteil zu bestärken vermag, dass die von ihm erlebte und betriebene Rechtfertigungspraxis in der Tat als Beleg für die Existenz eines übergreifenden Konsenses gedeutet werden kann. Ich will der Diskussion dieser komplizierten Zusammenhänge hier jedoch nicht vorgreifen – bevor ich diese Fragen in der gebotenen Ausführlichkeit vertiefen kann, gilt es daher zunächst noch auf die anderen Einwände zu sprechen zu kommen, die Rawls bei seiner Verteidigung der Idee eines übergreifenden Konsenses in Erwägung zieht.

4.3.2 Skeptizismus oder Gleichgültigkeit?

Von den vier Einwänden, die Rawls in *Political Liberalism* gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses diskutiert, kennzeichnet er zwei als „besonders wichtig“: zum einen den Verdacht, dass ein solcher Konsens womöglich utopisch sein könnte, und zum anderen den gegen diese Idee gerichteten „Vorwurf des Skeptizismus und der Indifferenz“ (Rawls, 1998, S. 264). Es ist der letztgenannte Einwand, den ich im vorliegenden Teilabschnitt etwas näher betrachten möchte. Wie Rawls erklärt, werden beide Einwände jedoch grosso modo in derselben Weise beantwortet – und zwar nicht anders als durch die Ausarbeitung einer „vernünftige[n] liberale[n] Konzeption“, für die gilt, dass sie „durch einen übergreifenden Konsens vernünftiger Lehren gestützt werden kann“ (Rawls, 1998, S. 264). Ich gehe hier so vor, dass ich zunächst den Anlass dafür herausarbeite, dass Rawls sich diesem Einwand überhaupt zu stellen genötigt sieht, und erst im Anschluss daran rekonstruiere, welche Antwort er genau auf ihn gibt. Auch hier gilt es wieder zu bedenken, dass die Auseinandersetzung mit diesen Schwierigkeiten insgesamt zu Rawls‘ Erwiderung auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems gehört – und mithin einen konstitutiven Teil seiner Begründung dafür darstellt, dass ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren über eine politische Gerechtigkeitskonzeption eine reale Möglichkeit darstellen kann.

Was also veranlasst Rawls dazu, die Frage nach einer irgendwie skeptischen oder indifferenten Voreingenommenheit seiner Konzeption aufzuwerfen – und wie beantwortet er sie? Ich beginne meine Rekonstruktion mit einem längeren Zitat:

> [Ein übergreifender] Konsens gewährleistet die Befolgung aufgrund des Ineinanderpassens der politischen Konzeption und der umfassenden Lehren und aufgrund der Anerkennung des hohen Wertes der politischen Tugenden. Um einen solchen Konsens zu finden, muss die politische Philosophie in angemessener Weise von anderen Teilen der Philosophie möglichst unabhängig sein, insbesondere von den fortdauernden Problemen und langwierigen Kontroversen der Philosophie. Dies lässt den Einwand aufkommen, der politische Liberalismus sei skeptisch gegenüber der religiösen, philosophischen oder moralischen Wahrheit und gleichgültig gegenüber ihren Werten. Es wird deutlich, dass dieser Einwand auf einem Missverständnis beruht, sobald wir die Auf-

> gabe einer politischen Konzeption mit dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus verbinden und […] [mit dem], was für eine gemeinsame Basis […] [des öffentlichen Vernunftgebrauchs] notwendig ist. (Rawls, 1998, S. 265; vgl. 2005, S. 171f.; Übers. angepasst)[471]

Dieser Textabschnitt enthält – freilich in kondensierter Form – alles, was für die Zwecke des vorliegenden Teilabschnitts in den Blick geraten muss: Rawls gibt hier Auskunft darüber, wie der fragliche Einwand überhaupt zustande kommt; er teilt etwas darüber mit, worin dieser Einwand genau besteht; und er benennt zwei Voraussetzungen dafür, um zu sehen, weshalb es sich bei ihm um ein „Missverständnis" handelt (Rawls, 1998, S. 265). Zunächst erinnert er aber daran, dass ein übergreifender Konsens durch die Art und Weise zu seiner Befolgung motiviert, in der die in seinem Fokus liegende Gerechtigkeitskonzeption und die ihn tragenden umfassenden Lehren ‚ineinanderpassen'. Hier kommt natürlich sofort wieder das Bild des ‚Moduls' in den Sinn, mit dem Rawls bei seinen einführenden Darlegungen zu der Idee eines übergreifenden Konsenses dessen Verhältnis zu den diversen umfassenden Lehren gekennzeichnet hatte, zwischen denen er besteht (vgl. Rawls, 1998, S. 78, S. 232; oben Teilabschnitt III.4.2.1).

Wenn ein übergreifender Konsens also seiner Definition nach dadurch zur Befolgung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption motivieren soll, dass sich diese Konzeption losgelöst von dieser oder jener umfassenden Lehre artikulieren lässt, dann stellt es für die mit ihrer Ausarbeitung befasste politische Philosophie offenbar ein Kriterium der Angemessenheit dar, auch ihrerseits „von anderen Teilen der Philosophie möglichst unabhängig [zu] sein" (Rawls, 1998, S. 265). So weit, so nachvollziehbar. Rawls zufolge ist es aber gerade diese Forderung, die den Verdacht aufkeimen lässt, der politische Liberalismus (als eine Darstellungsform der politischen Philosophie) sei gegenüber anderen Teilen der Philosophie – und überhaupt gegen jede Vorstellung der Erkennbarkeit einer „religiösen, philosophischen oder moralischen Wahrheit" – skeptisch eingestellt oder zeige sich an den ihr zugehörigen Werten aktiv desinteressiert (Rawls, 1998, S. 265). Erst eine Vergegenwärtigung dessen, was die „Aufgabe einer politischen Konzeption" mit dem „Faktum eines vernünftigen Pluralismus" sowie mit den Erfordernissen des öffentlichen Vernunftgebrauchs verbindet, kann jedoch, so Rawls, aufdecken, inwiefern dieser Einwand „auf einem Missverständnis beruht" (Rawls, 1998, S. 265).

[471] Die deutsche Ausgabe übersetzt die Wendung „shared basis of public reason" mit „gemeinsame Basis öffentlicher Rechtfertigung" – und in der Tat liegen diese beiden Vorstellungen insofern eng beieinander, als öffentlicher Vernunftgebrauch letztlich nichts anders als eine Praxis des gegenseitigen Gebens und Nehmens von Gründen ist und somit seinem Wesen nach eine öffentliche Rechtfertigungsleistung kennzeichnet (Rawls, 1998, S. 265; vgl. 2005, S. 172). Ich halte es dennoch für wichtig, diese beiden Begriffe semantisch auseinanderzuhalten; und zwar so, dass der Ausdruck ‚öffentlicher Vernunftgebrauch' eine bestimmte Praxis bezeichnet, und die Rede von ‚öffentlicher Rechtfertigung' deren Resultat – einen Zustand der öffentlichen Begründetheit, der aus der Praxis des Begründens allererst hervorgeht.

Mein Ziel für den vorliegenden Teilabschnitt besteht darin, diese mehrgliedrige, bis hier nur angedeutete Argumentationsfolge in hinreichender Deutlichkeit explizit zu machen.

Rawls beginnt seine Erörterung mit dem Hinweis, dass die vom politischen Liberalismus betriebene Methode der „Vermeidung allgemeiner und umfassender Lehren" zuerst in der Tat den Eindruck erwecken möge, eine bestimmte Konzeption könne „die für uns vernünftigste sein, auch wenn bekannt ist, dass sie nicht wahr ist" (Rawls, 1998, S. 239). Dieser Skepsis versucht er entgegenzutreten – denn für eine sich als ‚politisch' verstehende Gerechtigkeitskonzeption wäre es, wie er betont, „fatal" und würde die Hoffnung auf einen übergreifenden Konsens „von Anfang an unmöglich machen", wenn sich dieser Verdacht bei näherer Untersuchung bestätigen sollte (Rawls, 1998, S. 239). Damit stellt Rawls natürlich keineswegs in Abrede, dass die Suche nach einer für einen übergreifenden Konsens geeigneten Gerechtigkeitskonzeption um ihrer selbst willen ohne jeden Bezug auf eine spezifische umfassende Lehre auskommen muss. Zugleich aber darf sie nicht der Versuchung erliegen, durch die Festlegung auf eine skeptische oder indifferente Position all jene Lehren zu verprellen, deren Anhänger bei der Bejahung einer politischen Konzeption gar nicht anders können, als ihr neben dem Prädikat der Vernünftigkeit auch das der Wahrheit zuzuschreiben (vgl. Rawls, 1998, S. 239). Der politische Liberalismus darf solche Lehren weder affirmieren, noch sich „in einen Gegensatz zu […] [ihnen] stellen"; sondern er muss sich stattdessen im Hinblick auf „die Wahrheit und den Status von Werten", die einer bestimmten umfassenden Lehre eingeschrieben sind, so weit wie nur möglich jeden Urteils enthalten (Rawls, 1998, S. 239).

Lässt sich Rawls' Ausführungen etwas darüber entnehmen, was genau er mit den Ausdrücken ‚skeptisch' und ‚gleichgültig' im Sinn hat, wenn er darauf besteht, dass der politische Liberalismus sich keine dieser beiden Haltungen zu eigen machen dürfe? Unter einer skeptischen Disposition versteht Rawls eine solche, die etwa mit Blick auf die „äußere Welt der Gegenstände", aber gewiss auch bezogen auf das Reich der Werte die Auffassung vertritt, diese ließen sich insgesamt „nicht erkennen […], weil eine oder mehrere notwendige Bedingungen der Erkenntnis unerfüllbar sind" (Rawls, 1998, S. 137). Er betont in diesem Zusammenhang auch, dass die vom politischen Liberalismus zur Erklärung des vernünftigen Pluralismus angeführten ‚Bürden des Urteilens' keineswegs auf die Nichterkennbarkeit von umfassenden Wahrheiten zu schließen erlauben, sondern einzig und allein auf die praktische Unmöglichkeit verweisen, eine „vernünftige und tragfähige politische Übereinstimmung […] über die Wahrheit umfassender Lehren" zu erzielen (Rawls, 1998, S. 138). Eine Haltung der Skepsis bezieht sich daher, zumindest in Rawls' Sprachgebrauch, immer nur auf die Verneinung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis, und teilt nichts darüber mit, ob auch der Inhalt des *Vernünf-*

tigen – eine politische Gerechtigkeitskonzeption – in irgendeiner Weise unserem geteilten Einverständnis zugänglich sei.

Was dagegen einen Habitus der Gleichgültigkeit oder der Indifferenz gegenüber der Wahrheit einer umfassenden Lehre (und einer von ihr bejahten Gerechtigkeitskonzeption) auszeichnet, ist auf Anhieb weniger ersichtlich. Gleichsam als Negativbeispiel in diese Richtung führt Rawls ein Szenario von im Urzustand deliberierenden Parteien an, bei dem diese sich in „Spekulationen" darüber ergehen, ob vielleicht „den religiösen Minderheiten weniger Gewissensfreiheit einzuräumen [sei]", als den Angehörigen der Mehrheit (Rawls, 1998, S. 428f.). Diese Möglichkeit auch nur zu erwägen, stellt aus Rawls' Sicht einen Fall von unzulässiger, jedenfalls aber illiberaler Gleichgültigkeit gegenüber den tiefsten „religiösen, philosophischen oder moralischen Überzeugungen von Personen" dar: denn wer die Freiheit des Gewissens in dieser Weise zur bloßen Verfügungsmasse degradiert, über deren Vergabe je nach politischer Opportunität stets von Neuem entschieden werden kann, der oder die gibt sich damit, so Rawls, als Teil einer nur vermeintlich aufgeklärten Denktradition zu erkennen, deren Angehörige so etwas wie die Idee des Heiligen oder des schlechthin Unverfügbaren „nicht ernst nehmen" – und mithin auch gar nicht wissen, „was eine religiöse, philosophische oder moralische Überzeugung [ihrer Natur nach] *ist*" (Rawls, 1998, S. 429; Herv. M. R.).[472]

Mehr als diese eher illustrative Erläuterung zum Phänomen der Indifferenz gegenüber umfassenden Lehren findet sich in *Political Liberalism* freilich nicht. Rawls betont nur, dass eine so verstandene Gleichgültigkeit für den politischen Liberalismus in ähnlicher Weise entbehrlich ist, wie dies – richtig verstanden – für eine Ausweitung des „Grundsatz[es] der Toleranz" hin zu einer Indifferenz gegenüber der „religiösen Wahrheit" gilt: Wer einen anderen mit seiner umfassender Lehre toleriert, der oder die braucht damit keineswegs zu signalisieren, in Transzendenzfragen selbst positionslos, agnostisch oder sonstwie desinteressiert zu sein (Rawls, 1998, S. 239). Für die mit dem politischen Liberalismus verbundene Gerechtigkeitskonzeption gilt mutatis mutandis das Gleiche – und dies umso mehr, als sie bekanntlich davon ausgeht, dass schlechthin „jeder Bürger irgendeine solche [umfassende] Lehre bejaht", auf deren Grundlage er, so zumindest die Hoffnung, eine eigenständige Begründung der Konzeption in den Begriffen der Vernünftigkeit oder der Wahrheit zu erbringen vermag (Rawls, 1998, S. 239).

Worin besteht vor diesem Hintergrund also das „Missverständnis", das aus Rawls' Sicht mit dem Einwand verbunden ist, eine politische Gerechtigkeitskonzeption sei gegenüber ihrer eigenen Wahrheit (im Unterschied zu ihrer moralischen Vernünftig-

[472] Rawls spricht an dieser Stelle nicht selbst von der Idee des Heiligen, sondern bezieht sich nur in allgemeiner Weise auf die „religiösen, philosophischen oder moralischen Überzeugungen von Personen" (Rawls, 1998, S. 429). Meines Erachtens würde er der hier vorgenommenen Extrapolation aber nicht widersprechen.

keit) irgendwie skeptisch oder gleichgültig eingestellt? Worüber täuscht sich derjenige, der diesen Einwand geltend macht? Wenn ich Rawls' Antwort richtig verstehe, dann verkennt dieser Einwand vor allem die Natur dessen, worum es dem politischen Liberalismus von Anfang an geht: Er sucht eine „auf Zustimmung beruhende Basis der öffentlichen Rechtfertigung in Gerechtigkeitsfragen", die sich mit dem Umstand vereinbaren lässt, dass mit Blick auf die Wahrheit dieser oder jener umfassenden Lehre „keine politische Übereinstimmung […] vernünftigerweise zu erwarten ist" – kurz: mit dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus (Rawls, 1998, S. 239). Das in Frage stehende Missverständnis besteht also in der Vorstellung, dass eine Haltung des Skeptizismus oder der Indifferenz in irgendeiner Weise mit der Aufgabenstellung des politischen Liberalismus kompatibel sei – wobei es freilich nur die Kehrseite desselben Missverständnisses wäre, stattdessen vom Einzelnen die Übernahme einer kognitivistischen und religiös oder sonstwie ‚musikalischen' Disposition zu verlangen. Die epistemische und affektive Abstinenz des politischen Liberalismus weist in beide Richtungen und verlangt von keinem Bürger, irgendwelche Abstriche an seiner umfassenden Lehre zu machen, solange diese nur selbst vernünftig ist und mithin das Faktum des vernünftigen Pluralismus als maßgeblich dafür akzeptiert, was „anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann" (Rawls, 1998, S. 136; vgl. S. 138). Und mehr noch: Der politische Liberalismus akzeptiert es sogar als eine reale Möglichkeit, dass die ‚Wahrheit' seiner Gerechtigkeitskonzeption – oder einer Konzeption, die ihr hinreichend nahekommt – gegebenenfalls dadurch beglaubigt werden könnte, dass sie von „irgendeine[r] der im vernünftigen übergreifenden Konsens eingeschlossenen […] Lehren" bejaht wird, für die zufällig gilt, dass sie tatsächlich wahr ist und das Reich der Gegenstände wie das Reich der Werte in weitestgehend adäquater Weise beschreibt (Rawls, 1998, S. 243f., Fn. 19; vgl. S. 214f.). Ob es eine solche zugleich wahre und vernünftige umfassende Lehre jedoch überhaupt gibt und worin gegebenenfalls ihre Wahrheit bestehen könnte, darüber schweigt sich der politische Liberalismus selbstverständlich aus.

Damit ist, wie mir scheint, zu diesem zweiten Einwand gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses fast alles Nötige gesagt. Es gibt aber – und damit möchte ich hier schließen – eine Situation, in der die ‚epistemische Enthaltsamkeit'[473] des politischen Liberalismus an ihre Grenzen gelangen kann und seine Anhänger sich dazu gezwungen sehen können, entgegen ihrer eigenen Absichten „auf gewissen Aspekten" ihrer eigenen umfassenden Lehre „zu bestehen" (Rawls, 1998, S. 242). Dazu mag es Rawls zufolge etwa dann kommen, wenn jemand unter eminenter Missachtung der Bürden des Urteilens darauf besteht, seine eigene oder die „religiöse Erlösung […] eines ganzen Volkes"

[473] Diese Formulierung stammt von Raz (1990).

erfordere es, eine bestimmte, inhaltlich vorgefasste Antwort auf grundlegende Fragen des menschlichen Daseins gegebenenfalls unter Rückgriff auf „politische Unruhen" durchzusetzen (Rawls, 1998, S. 242). Wer in dieser Weise das Faktum des vernünftigen Pluralismus leugnet, der oder die wird durch den politischen Liberalismus – bzw. durch diejenigen Bürgerinnen und Bürger, die ihrerseits vernünftig sind – impliziten oder expliziten *Widerspruch* erfahren müssen; auch wenn dies, so Rawls, genau auf das hinauslaufen mag, was wir „vermeiden zu können hofften" (Rawls, 1998, S. 242). Auch hier bleibt es jedoch dabei, dass ein solcher Widerspruch – selbst wenn er im Rückgriff auf die eigene, selbst vernünftige umfassende Lehre erfolgt – ohne jedes Urteil darüber geäußert werden kann, ob die angeführten Überzeugungen des religiösen Fundamentalisten womöglich „nicht wahr" sind (Rawls, 1998, S. 243). Alles, was vernünftige und politisch aktive Bürger gegebenenfalls tun müssen, ist zu bestreiten, dass „religiöse Überzeugungen öffentlich und vollständig mit der Vernunft begründet werden können" – aber dies, so Rawls, lässt sich widerspruchsfrei behaupten, ohne dabei zugleich auch die Wahrheit der fraglichen Lehre in Abrede stellen zu müssen (Rawls, 1998, S. 243).

Zuletzt stellt sich noch aus Rawls' eigener Sicht die Frage, was mit dieser „Zurückhaltung" des politischen Liberalismus in Geltungs- und Wertungsfragen eigentlich erreicht werden soll (Rawls, 1998, S. 243). Die Antwort führt wieder an den Anfang zurück und zu dem Problem, wie ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren in der Praxis überhaupt zu erkennen sein könnte, wenn tatsächlich nur er dazu in der Lage sein sollte, die These von der Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation mit hinreichender Gewissheit zu bekräftigen. Hier trifft Rawls eine begrifflich-konzeptionelle Festlegung, die meines Erachtens zu den folgenreichsten des ganzen Buches gehört, und die ich daher zum Ende dieses Teilabschnitts in ihrem vollen Wortlaut wiedergeben möchte:

> Der Zweck dieser Zurückhaltung ist, dass wir so gut wie möglich die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einhalten wollen […]. Lassen Sie uns annehmen, es würde uns durch die Achtung dieser Grenzen gelingen, einen übergreifenden Konsens über eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zustande zu bringen. Dieser wäre dann, zumindest für den Augenblick, vernünftig. (Rawls, 1998, S. 243)

Es ist also die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs selbst – die Einhaltung der von ihm vorgegebenen Grenzen bei der Debatte über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen –, die einen übergreifenden Konsens allererst *konstituiert* und deren Verwirklichung es dem politischen Liberalismus daher verbietet, sich mit Blick auf die Wahrheit einer bestimmten umfassenden Lehre in einer sei es skeptischen, sei es gleichgültigen Weise zu positionieren. Nur eine politische Gerechtigkeitskonzeption, deren Ausarbeitung weder die Bejahung noch die Leugnung einer vernünftigen umfass-

enden Lehre erfordert, kann darauf hoffen, unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus zum Gegenstand eines übergreifenden Konsenses zu werden. Ob sie dieses Kriterium in der Tat auch zu erfüllen vermag, zeigt sich nirgendwo anders als daran, ob die Anwendung ihrer Grundsätze im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs geeignet ist, die Mitglieder einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft wechselseitig von der Unbedenklichkeit der Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes zu überzeugen. Die These des politischen Liberalismus steht und fällt daher mit der Frage, ob die ihr zugehörige Gerechtigkeitskonzeption in einer Weise entfaltet werden kann, die auf die Parteinahme zugunsten oder entgegen einer bestimmten umfassenden Lehre rundheraus verzichtet. Dazu gehört auch eine Form des Urteilens, die sich im Gewand des Skeptizismus oder der Indifferenz versteckt: der politische Liberalismus muss, soweit wie nur möglich, auf beides verzichten.

4.3.3 Eine umfassende Lehre als Gegenstand?

Damit komme ich zu dem dritten und vorletzten Einwand, der sich in Rawls' eigener Darstellung gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses richtet. Er bezieht sich auf die bereits vertraute Vorstellung, dass die einen übergreifenden Konsens bestimmende Gerechtigkeitskonzeption „allgemein und umfassend" zu sein habe, um „Ordnung in die vielen Gerechtigkeitskonflikte des öffentlichen Lebens" bringen zu können (Rawls, 1998, S. 244).[474] Rawls diskutiert diesen Einwand in Abschnitt IV.5 von *Political Liberalism*. Ich begnüge mich hier damit, in wenigen Strichen nur die Eckpunkte seiner Erwiderung zu vergegenwärtigen.

Der Einwand selbst zerfällt in drei Teile. Er beginnt mit dem genannten Verdacht, dass eine „funktionierende politische Konzeption" selbst dann nicht in der geforderten Weise ‚freistehend' sein könne, wenn die konstitutive Abgrenzung zwischen dem sie tragenden Konsens und einem *modus vivendi* als zugestanden betrachtet werde (Rawls, 1998, S. 244). Dabei geht er von der Intuition aus, dass das Faktum eines vernünftigen Pluralismus selbst danach verlange, zur Beilegung von tiefgreifenden Konflikten auf die konzeptionellen Ressourcen einer umfassenden Lehre zurückzugreifen. Der nächste Schritt führt eine graduelle Unterscheidung ein: Das „Niveau der philosophischen Reflexion", so die Idee, müsse umso allgemeiner und umfassender sein, je „tiefer" die Grundlagen dieser Konflikte angesiedelt seien; in jedem Fall aber könne ohne solche philosophische Schürfarbeit keine Aussicht darauf bestehen, bis an die „Wurzeln" jener Konflikte vorzudringen, und so gegebenenfalls eine ihnen zugrundeliegende „Ordnung"

[474] Der Ausdruck „allgemein" ist hier meines Erachtens als Abgrenzung von ‚auf die Institutionen der Grundstruktur bezogen' zu verstehen (vgl. Rawls, 1998, S. 245, Fn. 20).

zu identifizieren (Rawls, 1998, S. 244f.).[475] Zuletzt beklagt der Einwand, dass es sogar völlig „nutzlos" sei, eine politische Konzeption „ausdrücklich für die Grundstruktur" entwerfen zu wollen, ohne dabei auf irgendeine umfassende Lehre zurückzugreifen – denn zur Eindämmung von Intoleranz könne es ja, wie soeben gezeigt, früher oder später durchaus vonnöten sein, „in irgendeiner Weise" eben doch die spezifischen Inhalte einer umfassenden Lehre entweder zu bejahen oder zu bestreiten (Rawls, 1998, S. 245).

Anders als bei den bisher diskutierten Einwänden gegen die Idee eines übergreifenden Konsenses vertritt Rawls bei diesem die Auffassung, er sei „völlig naheliegend" und dränge sich von der Frage her auf, wie – wenn nicht über die Anrufung einer umfassenden Lehre – denn sonst eine „Entscheidung" über all die „widerstreitenden Ansprüche" möglich sein solle, zu denen das Faktum des Pluralismus mit innerer Notwendigkeit führe (Rawls, 1998, S. 245). Wieder besteht auch Rawls' Antwort auf den Einwand aus mehreren Teilen: Zunächst verdeutlicht er anhand einer zur Illustration herangezogenen, nur teilweise umfassenden Lehre, wie die Werte einer politischen Konzeption im Urteil eines Anhängers jener Lehre auch gegenüber den Werten seiner nichtpolitischen Privatmeinungen obsiegen können. Anschließend nennt Rawls zwei Gründe dafür, dass ein solches Ergebnis auch jenseits dieses Beispiels bei allen anderen vernünftigen umfassenden Lehren zustande kommen kann. Zuletzt gibt er im Lichte dieser Argumentation sowie mit Blick auf die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs eine summarische Erklärung dessen, was es der politischen Philosophie „ermöglicht, nicht auf allgemeine und umfassende Lehren zurückzugreifen" (Rawls, 1998, S. 248; vgl. S. 245–249). Im Folgenden wird vor allem zu untersuchen sein, wie jeder Teilschritt dieser Antwort tatsächlich auch als eine Erwiderung auf den in Frage stehenden Einwand gelesen werden kann, und was er zu dessen Entkräftung effektiv beiträgt.

Schon bei der Einführung der Idee eines übergreifenden Konsenses in Abschnitt IV.3 von *Political Liberalism* hatte Rawls zum Zweck der Abgrenzung von einem *modus vivendi* einen „Modellfall" herangezogen, bei dem drei verschiedene umfassende Lehren aus jeweils eigenständigen Gründen eine politische Gerechtigkeitskonzeption bejahen: Eine *religiöse* Lehre mit einem auf Locke zurückgehenden Toleranzverständnis, eine *liberale* Morallehre im Sinne etwa von Kant oder Mill, und eine *pluralistische* Auffassung, deren Werte im Ganzen „keine systematische Einheit" bilden (Rawls, 1998, S. 233; vgl. oben Abschnitt III.2.4). Es ist die dritte und letzte der in diesem Modellfall versammelten Lehren, die aus Rawls' Sicht am besten dazu geeignet ist, den Einwand

[475] Eine Variante des Liberalismus, die in der beschriebenen Weise nach einer tieferen ‚Einheit' aller politischen und moralischen Werte sucht, liegt in Ronald Dworkins Monumentalwerk *Justice for Hedgehogs* (2011) vor. Ein in mancher Hinsicht vergleichbares Projekt verfolgt Derek Parfit mit seiner mehrbändigen Studie *On What Matters* (2011).

von der vermeintlichen Aussichtslosigkeit einer bloß politischen Gerechtigkeitskonzeption zu entkräften – und damit zugleich der Sorge entgegenzutreten, die durch die besondere Tiefe der innergesellschaftlich vorhandenen Konflikte genährt wird.

Diese dritte Lehre ist in Rawls' Darstellung dadurch gekennzeichnet, dass sie neben den politischen Werten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption – also den Werten der gleichen Freiheiten, der Chancengleichheit sowie der politischen Autonomie, um nur einige zu nennen – noch eine „große Familie nicht-politischer Werte" enthält, deren einzelne Teilgruppen in ihrer Begründung voneinander unabhängig sind und daher immer wieder „gegeneinander abgewogen werden müssen" (Rawls, 1998, S. 245; vgl. S. 326). Als eine „teilweise umfassend[e]" Auffassung vereint diese Lehre ihrem eigenen Anspruch nach nur eine kleine Auswahl von „nicht-politischen Werten und Tugenden" und ist zudem, wie Rawls es ausdrückt, wenig systematisch und somit „ziemlich frei formuliert" (Rawls, 1998, S. 233, S. 79). Es sind genau diese Eigenschaften, die es ihm erlauben, zunächst beispielhaft herauszuarbeiten, wie die Anhänger einer derartigen Lehre eine politische Konzeption auch *als politisch* bejahen können: Obwohl die politischen Werte jener Konzeption hier durchaus als „Teil" einer umfassenden Lehre angesehen werden, generieren sie ihre Überzeugungskraft vollständig aus sich selbst heraus und werden nicht so vorgestellt, als sei ihre Begründung ihrerseits ein Produkt der „nicht-politischen Werte dieser Lehre" – für die ja kraft Voraussetzung gilt, dass sie stets aufeinander abgestimmt werden müssen und keineswegs immer miteinander kompatibel zu sein brauchen (Rawls, 1998, S. 245; vgl. Mittiga, 2017, S. 412–417).

Damit ist zugleich gesagt, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption zumindest der Möglichkeit nach nur aus Gründen oder wegen gewisser Werte bejaht werden kann, die ihr vollumfänglich immanent sind – auch wenn dies natürlich nicht zwingend so zu sein braucht und überzeugte Anhänger etwa eines Locke, Kant oder Mill durchaus auch jenseits dieser Werte, also in ihren eigenen umfassenden Lehren, nach Ressourcen für die Bejahung der Konzeption suchen und entsprechend fündig werden dürfen. Worauf es aber ankommt, ist dass auch ein synkretistischer, vielleicht überhaupt nicht sehr umfassender und jedenfalls präreflexiver Weltzugang dazu in der Lage sein kann, in der politischen Konzeption selbst zureichende Gründe für deren Unterstützung zu erblicken. Die Anhänger einer derart locker und pluralistisch strukturierten ‚Lehre' – insofern dieser Begriff überhaupt angemessen ist – können demnach sogar der Auffassung sein, dass ein höheres Artikulationsniveau und eine systematischere Anordnung der von ihnen bejahten Werte und Tugenden „praktisch gesehen unnötig" sei, weil ja – „zumindest unter den […] günstigen Bedingungen, die eine Demokratie ermöglichen" – die politischen

Werte des demokratischen Verfassungsstaats im Konfliktfall auch aus eigener Kraft heraus gegenüber ihren Widersachern obsiegen könnten (Rawls, 1998, S. 246; vgl. S. 245).

Dies gilt jedenfalls dann, so Rawls, wenn die Institutionen der Grundstruktur in einer Weise eingerichtet sind, dass „unlösbare Konflikte wahrscheinlich nicht auftreten werden", weil die relative Gewichtung von Ansprüchen ein zwar drängendes, aber prinzipiell handhabbares Problem darstellt; und wenn zu diesem Zweck auch die „Notwendigkeit klarer und einfacher Grundsätze" weit und breit anerkannt ist (Rawls, 1998, S. 246). Sind beide Bedingungen erfüllt und dabei sowohl die „Grundfreiheiten" als auch die „anderen Vorkehrungen einer gerechten konstitutionellen Ordnung" gegeben, dann können die Anhänger einer nur teilweise umfassenden Lehre schon keinen Grund mehr haben, sich „der politischen Konzeption als ganzer entgegenzustellen" – und auf diese Weise den Eindruck zu vermitteln, dass zu deren Bejahung zwingend auch eine adäquate umfassende Lehre erforderlich wäre (Rawls, 1998, S. 246). Es genügt vielmehr, so scheint Rawls hier sagen zu wollen, wenn die Institutionen der Grundstruktur selbst sowie die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs in hinreichend transparenter Weise den Schutz der politischen Grundfreiheiten bezeugen, um es auch den Anhängern einer eher unsystematischen und pluralistischen Lehre zu ermöglichen, eine politische Gerechtigkeitskonzeption ganz allein aufgrund ihrer eigenen Vorzüge zu bejahen. Eine Begründung der Konzeption in den Begriffen einer bestimmten umfassenden Lehre stellt dann nur noch eine zulässige Möglichkeit, aber keine unabwendbare Notwendigkeit mehr dar. Genau das aber, so hat sich ja eingangs gezeigt, ist der Verdacht, den Rawls mit seiner Erwiderung auf den Einwand abzuwehren beabsichtigt.

In einem nächsten Schritt seiner Argumentation geht Rawls der hier bereits angesprochenen Frage nach, wie es denn – ganz unabhängig vom Inhalt dieser oder jener umfassenden Lehre, sei sie nun religiös, kantisch-liberal, oder pluralistisch und ungeordnet – allgemein möglich sei, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption unter den Bedingungen einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft „Werte zum Ausdruck bringt, die […] normalerweise gegenüber allen anderen Werten […] den Ausschlag geben" (Rawls, 1998, S. 247). Mit dieser Frage löst er sich, wenn ich richtig sehe, von dem konkreten Beispiel einer nur teilweise umfassenden und lose artikulierten Lehre ab und sucht nach Gründen, die für schlechthin jede vernünftige umfassende Lehre gleichermaßen akzeptabel sein können, ohne dabei über die politische Konzeption hinaus noch Weiteres vorauszusetzen. Ich habe die Antwort auf diese Frage bereits oben in Teilabschnitt III.3.4.2 skizziert und beschränke mich hier darauf, ihre wichtigsten Kernaussagen kurz in Erinnerung zu rufen.

Ein Grund dafür, weshalb eine politische Gerechtigkeitskonzeption gewisse Werte verkörpert, die aus Sicht jeder vernünftigen umfassenden Lehre gegenüber nicht-politischen Werten vorzugswürdig sein werden, besteht in dem schon bekannten Umstand, dass sie (als eine liberale Auffassung) immer schon „die konfliktträchtigsten Themen von der Tagesordnung [nimmt]"; oder jedenfalls tut sie dies genau in dem Maße, wie die öffentliche Erörterung solcher Themen „die Grundlagen sozialer Kooperation untergraben [würde]" (Rawls, 1998, S. 247; vgl. S. 240f., Fn. 16). Eine politische Konzeption kann ihre Unabhängigkeit gegenüber einer bestimmten umfassenden Lehre also schlicht dadurch demonstrieren, dass sie sowohl auf die von ihr beförderten „Tugenden der politischen Kooperation" als auch auf den von ihr gewährten Schutz der Grundrechte und Grundfreiheiten verweist – und damit zu erkennen gibt, dass die ihr eigenen Werte genau jene sind, die „faire soziale Kooperation auf der Grundlage gegenseitiger Achtung" allererst ermöglichen und daher gegenüber konfligierenden Werten „normalerweise den Sieg davontragen"; so jedenfalls die Erwartung (Rawls, 1998, S. 248).[476]

Ein weiterer Grund, den Rawls zugunsten dieser etwas spekulativen Schlussfolgerung anführt, lautet, dass unter den günstigen Bedingungen eines übergreifenden Konsenses „die Möglichkeit schwerer Konflikte mit anderen Werten sehr reduziert" sei (Rawls, 1998, S. 248). Rawls begründet dies, wie bereits angedeutet, nicht nur damit, dass die „Geschichte" selbst die Existenz „eine[r] Vielzahl nicht unvernünftiger umfassender Lehren" bezeuge – sondern er spricht auch davon, dass bereits der bloße Eindruck eines übergreifenden Konsenses, wie er sich an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs ablesen lasse, den politischen Liberalismus von der Notwendigkeit entbinden könne, mit Blick auf diese oder jene umfassende Lehre überhaupt irgendetwas „sagen zu müssen" (Rawls, 1998, S. 227, S. 248; vgl. S. 243; oben Teilabschnitt III.3.4.2). Beim Bestehen eines solchen Konsenses hätten daher die Bürger selbst, wie schon gesehen, eine „durch ihre Erfahrungen […] begründete Sicherheit" dahingehend, dass weder ihre eigene, noch die vernünftige umfassende Lehre von Dritten durch den politischen Liberalismus irgendeine Form der Diskriminierung erfahren würde – denn alle miteinander würden ja „mit offen erkennbaren Absichten" signalisieren, dass sie ihre eigenen, nicht-politischen Werte im Konfliktfall gegenüber den Werten des Politischen zurückzustellen bereit wären (Rawls, 1998, S. 261). Diese Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses – im Verbund mit der Einsicht, dass politische Werte „sehr

[476] Zu den Werten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gehört im Übrigen auch der Wert der politischen Autonomie (vgl. Rawls, 1998, S. 50f., S. 155f.; Weithman, 2010, S. 288–290). Ich habe dieses Thema oben in Teilabschnitt III.3.3.2 angesprochen und komme hier zu verschiedenen Gelegenheiten darauf zurück. Damit will ich auch einlösen, was ich in Abschnitt III.2.4 im Zuge eines Exkurses angekündigt habe: nämlich gleichsam im Vorbeigehen zu zeigen, inwiefern eine Praxis der demokratischen Selbstbestimmung freier und gleicher Bürger dazu beitragen kann, die These des politischen Liberalismus zu bestätigen.

bedeutende Werte sind, die nicht ohne weiteres übergangen werden können“ – genügt aber Rawls zufolge schon, um im Urteil des einzelnen Bürgers die Sorge abzuwehren, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption nicht anders als durch die Bezugnahme auf eine bestimmte umfassende Lehre gerechtfertigt werden könnte (Rawls, 1998, S. 225; vgl unten Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 5).

Damit ist zwar die Möglichkeit eines solchen Konsenses unter geeigneten Bedingungen gewiss noch nicht mit hinreichender Sicherheit aufgewiesen – zu diesem Problem komme ich gleich –, aber es ist zumindest ein Argument dafür vorgelegt worden, weshalb eine „funktionierende politische Konzeption“ nicht doch versteckterweise „allgemein und umfassend“ sein muss (Rawls, 1998, S. 244): Die von einer solchen Konzeption beförderten Werte und Tugenden können auch aus der Sicht von Bürgern, deren umfassende Lehren eher gestaltlos, unsystematisch und synkretistisch daherkommen, aufgrund ihrer eigenen Vorzüge bejaht werden; und dies gilt mutatis mutandis auch für alle anderen Bürger, insofern sie nur vernünftig sind und neben den Werten der politischen Gerechtigkeit auch jene des öffentlichen Vernunftgebrauchs im eigenen Handeln anerkennen. In dem Maße, wie der einzelne Bürger, die einzelne Bürgerin davon überzeugt werden kann, dass irgendeine politische Konzeption tatsächlich im Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren steht, löst sich auch die Sorge in Luft auf, dass die Artikulation und Begründung jener Konzeption notwendig mit einer gewissen Befangenheit zugunsten einer spezifischen umfassenden Lehre erkauft werden müsste. Ein Blick in den vielstimmigen Chor des öffentlichen Vernunftgebrauchs zeigt bereits – so die Hoffnung –, dass dem nicht so ist oder sein muss.

Damit ist auch bereits der letzte Teil von Rawls‘ Erwiderung auf den Einwand berührt, dass die Ausarbeitung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption nur unter Rückgriff auf eine bestimmte umfassende Lehre möglich sei. Da dieses Argumentationsstück bei ihm zugleich auch die Form einer Zusammenfassung annimmt, zitiere ich es hier vollständig, bevor ich zum Abschluss in meinen eigenen Worten zu rekonstruieren versuche, worauf Rawls hier und im Ganzen hinauswill:

> Was die Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus leistet und was es uns ermöglicht, *nicht auf allgemeine und umfassende Lehren zurückzugreifen*, ist zweierlei: Erstens bestimmt sie die grundlegende Rolle politischer Werte im Sinne eines Ausdrucks fairer Bedingungen sozialer Kooperation, die mit gegenseitiger Achtung zwischen Bürgern zu vereinbaren sind, die als freie und gleiche betrachtet werden. Zweitens legt sie die in einem vernünftigen übergreifenden Konsens bestehende, hinreichend weitgehende Übereinstimmung zwischen politischen und anderen Werten offen. Dies wird weiter unten diskutiert. (Rawls, 1998, S. 248f.; Herv. M. R.)

Hier bestimmt Rawls also die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs – immer verstanden als eine bestimmte Art und Weise, Diskussionen über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zu führen – in zweifacher Hinsicht: Zum einen wird durch die politische Natur der Gründe, die die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft bei solchen Diskussionen jeweils geltend machen, ihr Verhältnis zueinander als eines der „gegenseitigen Achtung zwischen [freien und gleichen] Bürgern" bestimmt, die sich an sozialer Kooperation gemäß einem Kriterium der Reziprozität beteiligen; und indem sie im Konfliktfall die politischen Werte einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gegenüber den nicht-politischen Werten ihrer umfassenden Lehre vorziehen – ganz wie es der öffentliche Vernunftgebrauch erfordert –, entlassen sie den Philosophen und sein Publikum zugleich von der Notwendigkeit, bei der Ausarbeitung einer derartigen Konzeption auf eine bestimmte umfassende Lehre zurückgreifen zu müssen (Rawls, 1998, S. 249).[477] Umgekehrt gilt: Nur eine Konzeption, die zum Gegenstand eines übergreifenden Konsenses und damit auch zum Leitbild des öffentlichen Vernunftgebrauchs werden kann, ist in der Lage, die These des politischen Liberalismus zu bekräftigen und soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil als eine reale Möglichkeit zu erweisen, ohne dabei sinn- und zweckwidrig das Faktum eines vernünftigen Pluralismus zu verleugnen.

Zum anderen aber wird diese Schlussfolgerung (ausweislich des angeführten Zitats) auch dadurch bekräftigt, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs für jeden Bürger nachvollziehbar etwas ganz Bestimmtes *offenlegt*, das heißt unmittelbar sichtbar macht: und zwar eine für soziale Kooperation „hinreichend weitgehende Übereinstimmung", wie sie allem Anschein nach zwischen den politischen Werten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und den nicht-politischen Werten einer vernünftigen umfassenden Lehre besteht, und für die Existenz eines übergreifenden Konsenses nachgerade konstitutiv ist (Rawls, 1998, S. 249). Wer also bei der Erörterung grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen in einer ganz bestimmten Weise *diskutiert*, der oder die signalisiert damit den Mitbürgern zugleich die Bereitschaft, den eigenen Beitrag zur Gründung und Aufrechterhaltung eines übergreifenden Konsenses zu leisten und die Werte des Politischen auch im Konfliktfall gegenüber den nicht-politischen Werten einer umfassenden Lehre zu bevorzugen. Diese „offen erkennbare Absicht" teilt den Anderen darüber hinaus mit, dass sie – die nötigen Mehrheitsverhältnisse vorausgesetzt[478] – in einer Gesellschaft leben, die ein faires System der sozialen Kooperation

[477] So ist es wohl auch zu verstehen, wenn Rawls in der zweiten Einleitung von *Political Liberalism* davon spricht, dass er sowohl die Idee eines übergreifenden Konsenses als auch die des öffentlichen Vernunftgebrauchs benötige, um „dem Faktum eines vernünftigen Pluralismus gerecht zu werden" (Rawls, 1998, S. 44).

[478] Dazu Rawls selbst: [Eine] dauerhafte und sichere demokratische Ordnung, die nicht in miteinander kämpfende doktrinäre Konfessionen und einander feindliche soziale Klassen zerfallen soll, [muss] *zumindest von einer be-*

zwischen Freien und Gleichen darstellt; in einer Gesellschaft also, deren Stabilität auch ohne die gewaltförmige Durchsetzung einer bestimmten umfassenden Lehre gewährleistet werden kann (Rawls, 1998, S. 255; vgl. S. 108, S. 219, S. 416f.). Es bleibt auch hier freilich noch der nagende Verdacht, dass all dies nicht mehr als eine bloße Utopie sein könnte, die im wirklichen Leben einer demokratischen Gesellschaft ohne jeden Widerhall bleiben muss. Ob es sich wirklich so verhält, oder ob nicht vielleicht doch Anlass zu der Hoffnung bestehen mag, dass die These des politischen Liberalismus zumindest in einer künftigen Gesellschaftsform mit einiger Gewissheit bestätigt werden könnte, ist eine Frage, der ich mich jetzt zuwende.

trächtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden […]." (Rawls, 1998, S. 108; vgl. S. 219; Herv. M. R.). ‚Politisch aktive Bürger' sind all jene, die sich im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs an der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen beteiligen. Mit ihnen und mit ihrer politischen Tugendhaftigkeit steht und fällt die These des politischen Liberalismus.

4.4 Keine Utopie? Vom ‚modus vivendi' zum übergreifenden Konsens

Der vierte und letzte Einwand, den Rawls gegen die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses vorbringt (um ihn anschließend zu entkräften), ist aus meiner Sicht der wichtigste. Er stellt gleichsam den seidenen Faden dar, an dem das Projekt des politische Liberalismus im Ganzen hängt, und muss hier daher in einiger Ausführlichkeit in den Blick genommen werden. Der Einwand läuft kurz gesagt auf die Befürchtung hinaus, dass alles, was bisher zu der These von der Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation und zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gesagt wurde, im Grunde nichts mehr als leere Worte gewesen sein könnten, die im wirklichen Leben einer Demokratie über den Status eines wohlmeinenden oder verzweifelten Appells nicht hinauszugehen vermögen. Rawls selbst spricht jedoch davon, diese Frage „nur am Rande" berühren zu wollen und nicht mehr als „eine Möglichkeit" (von mehreren?) zu diskutieren, wie ein übergreifender Konsens auch in der Praxis zustande kommen oder stabilisiert werden könnte (Rawls, 1998, S. 249).[479] Mit der Sorge, dass der politische Liberalismus wegen seines utopischen Charakters womöglich „nicht genug Unterstützung finden könnte, um die Befolgung seiner Gerechtigkeitsgrundsätze zu gewährleisten", drückt er also zugleich die Befürchtung aus, dass es in der Gesellschaft „an den nötigen politischen, sozialen oder psychischen Kräften fehlen könnte", die erforderlich wären, um einen übergreifenden Konsens entweder ausgehend von einem *modus vivendi* überhaupt herzustellen, oder ihn nach dessen Erreichen auch zu bewahren (Rawls, 1998, S. 264, S. 249).

Die Antwort, mit der Rawls auf diesen Einwand reagiert und die zugleich zeigen soll, „warum ein übergreifender Konsens nicht utopisch ist", zerfällt in zwei getrennte Teile (Rawls, 1998, S. 165, Fn. 34). Zunächst versucht er zu zeigen, wie aus der widerwilligen, bloß rationalen Klugheitserwägungen entspringenden Zustimmung gegenüber

[479] Die hier von Rawls angedeutete Vorstellung, dass ein übergreifender Konsens noch gesondert zu stabilisieren sein könnte – so als gehörte die Eigenschaft der Stabilität aus den richtigen Gründen nicht bereits zu seiner Definition (vgl. Rawls, 1998, S. 236) – mag vielleicht etwas erstaunen. Dies gilt umso mehr, als Rawls an anderer Stelle davon spricht, dass ein derartiger Konsens im Falle seines ursprünglichen Zustandekommens auch „per definitionem" dazu in der Lage sei, die „politische Konzeption einer Pluralität vernünftiger Lehren" zu tragen, für die gilt, dass sie „über die Zeit hinweg Bestand haben" (Rawls, 1998, S. 140; vgl. S. 243). Hier gilt es aber, sich nicht nur an die mögliche Existenz *unvernünftiger* umfassender Lehren und die Gefahr eines Verfalls des gleichen Werts der politischen Freiheiten zu erinnern (vgl. oben Teilabschnitte III.2.3.2 und III.2.3.3), sondern auch daran, dass es für die dauerhafte Stabilität einer mehr oder weniger gerechten Gesellschaft unter den normalen Bedingungen des gewöhnlichen Lebens eine letzte „Garantie […] nicht geben [kann]" (Rawls, 1998, S. 141). Gegen die Zufälligkeiten und Wendungen der Geschichte ist die politische Philosophie nicht gewappnet und kann es auch nicht sein. Als ein „stützendes Gerüst für Beratungen und Überlegungen […] in bezug auf wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit" vermag sie, wie Rawls betont, nicht viel mehr zu leisten, als „unsere Hintergrundvorstellungen über die Welt und unsere Einstellungen zu ihr" in einer Weise zu beeinflussen, die faire soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil sowie das Leben in einer gerechten, demokratischen und stabilen Gesellschaft jedenfalls nicht als unmöglich erscheinen lässt (Rawls, 1998, S. 247, S. 62; vgl. S. 244, S. 494f.). Aber ist das wirklich so wenig?

liberalen Grundsätzen in Gestalt eines *modus vivendi* im Laufe der Zeit ein ‚Verfassungskonsens' entwachsen kann, bei dem diese Grundsätze zwar bereits um ihrer eigenen Vorzüge willen anerkannt werden, aber ohne dabei eine tiefergehende „Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person" aufzuweisen (Rawls, 1998, S. 249). Den Details dieses Vorgangs gehe ich in Teilabschnitt III.4.4.1 nach. Erst im Anschluss daran setzt sich Rawls mit der Frage auseinander, aufgrund welcher Erwägungen sich ein solcher Verfassungskonsens zuletzt auch in der Tat zu einem übergreifenden Konsens weiterentwickeln könnte – mit all jenen Merkmalen, die ihm bisher zugeschrieben wurden, und anhand von Betrachtungen, die sich auf die „Tiefe und Weite eines übergreifenden Konsenses" sowie auf die „Bestimmtheit seines Inhalts" beziehen (Rawls, 1998, S. 256). Dieser Argumentation widme ich mich in Teilabschnitt III.4.4.2. Abschließend rekapituliere ich im Rahmen eines Zwischenfazits in Teilabschnitt III.4.4.3 das bisher Gesagte, erinnere kurz an die Rolle des Gerechtigkeitssinnes in der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems und gebe eine knappe Vorschau auf den folgenden Abschnitt, der sich mit der Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs beschäftigen wird.

4.4.1 Vom ‚modus vivendi' zum Konsens über Verfassungsprinzipien

Die Idee eines Verfassungskonsenses über liberale Prinzipien der Gerechtigkeit, denen es noch an einer vertiefenden „Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person" mangelt, ist in dieser Untersuchung bereits mehrfach zur Sprache gekommen (Rawls, 1998, S. 249). Zur Erinnerung: Ich habe bereits früh darauf hingewiesen, dass Rawls diese Idee nach seinem eigenen Bekunden einem Aufsatz von Kurt Baier (1989) verdankt, der die bemerkenswerte Auffassung vertritt, ein solcher Konsens sei „in den Vereinigten Staaten […] tatsächlich erreicht" (Rawls, 1998, S. 238).[480] Bei meiner Diskussion der politischen Tugenden in Teilabschnitt III.3.3.1 habe ich zudem herausgestellt, dass die Kultivierung einer gewissen Bürgertugend aus Rawls' Sicht eine von drei Bedingungen für die Stabilität eines Verfassungskonsenses verkörpert, und auch die beiden anderen Bedingungen hierfür kurz erwähnt. In Teilabschnitt III.3.4.1 – bei der Erörterung eines „begründete[n] Zugehörigkeitsgefühl[s]" gegenüber gerech-

[480] Baier selbst schreibt dazu Folgendes: „[Although] there seems to be no consensus on a conception of justice, there is a consensus on something else, namely, on the procedures for making and interpreting law and, where that agreement is insufficiently deep to end disagreement, on the selection of persons whose adjudication is accepted as authoritative." (Baier, 1989, S. 775). Er verbindet mit der politischen Philosophie freilich auch „weniger anspruchsvolle Ziele" als Rawls selbst, dem es ja nach meiner Lesart stets um den Erweis der menschlichen Fähigkeit zur sozialen Kooperation geht, und gibt sich mit einer ungenau bestimmten „stabilen politischen Einheit" zufrieden (Rawls, 1998, S. 238; Baier, 1989, S. 775; Übers. M. R.). Das Kriterium der Dauerhaftigkeit einer sozialen Ordnung ist aber, wie sich hier bereits gezeigt hat, für die von Rawls anvisierte Stabilität nur notwendig und nicht hinreichend (vgl. Rawls, 1998, S. 229f.).

ten Institutionen – geriet die Idee eines Verfassungskonsenses ebenfalls in den Blick; und zwar hier als das gleichsam objektiv-allgemeine Analogon zu einer bloß subjektiven „Loyalität gegenüber Institutionen", deren Tiefe sich in der Zustimmung zu liberalen Gerechtigkeitsprinzipien erschöpft (Rawls, 1998, S. 230, S. 252). Die in einem Verfassungskonsens sichtbare Loyalität zu gerechten Institutionen, so mein dort entwickeltes Argument, ist lediglich Ausdruck einer „koordinierten sozialen Betätigung", und genügt daher als solche noch nicht, um auch die These des politischen Liberalismus hinreichend zu bekräftigen (Rawls, 1998, S. 416). Zuletzt habe ich in den Teilabschnitten III.4.2.2 und III.4.2.3 – bei der Erörterung der verschiedenen Merkmale eines übergreifenden Konsenses – die Idee eines Verfassungskonsenses auch noch zu Abgrenzungszwecken herangezogen und sowohl auf dessen relativ begrenzten Gegenstand als auch auf seine gegenüber einem übergreifenden Konsens geringere Reichweite hingewiesen. Kurzum, nicht wenige Einzelaspekte dieser Idee wurden hier bereits ausführlich diskutiert.

In diesem Teilabschnitt möchte ich nun der Frage auf den Grund gehen, wie die Entwicklung von einem *modus vivendi* hin zu einem Verfassungskonsens über liberale Grundsätze der Gerechtigkeit laut Rawls' eigener Darstellung genau vonstatten gehen kann. Dass ein solcher Vorgang unter günstigen Voraussetzungen überhaupt möglich ist, ist der erste Teil von Rawls' Begründung dafür, warum auch ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren nicht prinzipiell utopisch zu sein braucht, und wenigstens von Zeit zu Zeit durchaus verwirklicht werden kann. Der zweite Teil dieser Begründung ist dann, wie angedeutet, dem möglichen Entwicklungspfad von einem Verfassungskonsens hin zu einem übergreifenden Konsens gewidmet; ihm gehe ich erst im nächsten Teilabschnitt nach.

Rawls' eigene Ausführungen dazu, wie ein stabiler Verfassungskonsens aus einer anfänglich widerwilligen Zustimmung zu liberalen Grundsätzen der Gerechtigkeit hervorgehen kann, geben schon beim ersten Hinsehen einige Rätsel auf. Nach einigen begrifflichen Klarstellungen, auf die ich gleich zurückkommen werde, diskutiert er im einschlägigen Abschnitt IV.6 von *Political Liberalism* zunächst die Frage, wie denn ein Verfassungskonsens überhaupt „zustande kommen" könne, und widmet sich erst in einem nachgeordneten Schritt dem Problem, „aufgrund welcher politischer Werte" die entsprechenden Grundsätze dabei „loyale Anhänger gewinnen mögen" – und zwar so, dass dabei insgesamt drei „Voraussetzungen für einen stabilen Verfassungskonsens" erfüllt werden (Rawls, 1998, S. 250, S. 252). Mir stellt sich hier die Frage, ob die erstmalige Genese eines Verfassungskonsenses und die Bedingungen seiner Stabilität eigentlich unterschiedliche Problemkreise repräsentieren, oder ob es sich bei ihnen nicht vielmehr um verschiedene Zugänge zu einem und demselben Begründungsziel handelt. Ist

die „anfängliche Einwilligung“ in eine Verfassung, die liberale Gerechtigkeitsgrundsätze erfüllt, anderen oder denselben Bedingungen unterworfen wie die Stabilität eines Verfassungskonsenses, der bereits erreicht ist und seine eigene Geschichte hat (Rawls, 1998, S. 250; vgl. S. 252)?

Ich vermute, dass diese beiden Überlegungen zunächst in der Tat auseinandergehalten werden müssen, und dass die Initialzündung hin zu einem Verfassungskonsens in Rawls‘ Darlegung auf anderen Erwägungen beruht als die Frage, wie ein solcher auch nach seiner Etablierung die dauerhafte Akzeptanz der an ihm beteiligten Bürgerinnen und Bürger gewinnen kann. Jedenfalls werde ich Rawls in dieser Weise interpretieren und ihm dabei in seiner eigenen Entwicklung des Arguments weitgehend folgen. Damit muss aber nicht zwingend auch gesagt sein, dass die auf jeder Stufe angeführten Gründe entweder nur für die Etablierung oder aber für die Stabilisierung eines Verfassungskonsenses Geltung haben müssten, und auf der jeweils anderen Stufe schlechthin keine Rolle mehr spielen könnten. Die von Rawls vorgebrachten Argumente sind gewiss nicht in dem Sinne austauschbar, dass er bei der Erörterung der drei Stabilitätsbedingungen eines Verfassungskonsenses nur mit anderen Worten wiederholen würde, was er zuvor bereits über dessen anfängliche Herausbildung zu sagen hatte. Aber es würde meines Erachtens auch seinen Absichten widersprechen, die Gründe für die Etablierung eines solchen Konsenses nicht auch als potentiell stabilitätswirksam zu betrachten – oder umgekehrt auch all jene Überlegungen, die für die Stabilität dieses Konsenses sprechen, nicht auch für seine erstmalige Herausbildung als förderlich anzusehen.

Ohne eine genauere Vorstellung darüber, was Rawls zu der Entstehung und Aufrechterhaltung eines Verfassungskonsenses aber tatsächlich mitteilt, schweben all diese Spekulationen jedoch gewiss im luftleeren Raum und bleiben notgedrungen abstrakt. Bevor ich es daher unternehme, die von Rawls in diesem Zusammenhang vorgebrachten Überlegungen nacheinander zu rekonstruieren und das hier nur angedeutete Problem hoffentlich etwas anschaulicher zu machen, gilt es jedoch, auch die begrifflich-konzeptionellen Klärungen noch genauer in den Blick zu nehmen, mit denen er seine Erörterungen eröffnet. Erst im Anschluss daran werde ich hier die verschiedenen Gründe, die Rawls jeweils für die Etablierung und für die voraussichtliche Stabilität eines Verfassungskonsenses ins Feld führt, der Reihe nach analysieren und so zu einem Urteil darüber gelangen können, in welchem Verhältnis diesen beiden Argumentationsgruppen denn nun zueinander stehen. Zum Ende dieses Teilabschnitts komme ich schließlich erneut auf die von der Gerechtigkeitskonzeption angeführten Ideen des Guten zurück und skizziere Rawls‘ Begründung dafür, warum auch die mit diesen Ideen erreichte ‚Vollständigkeit‘ der Konzeption unser Verständnis dessen zu ‚vertiefen‘ vermag, wie

sich „ein *modus vivendi* […] nach und nach in einen übergreifenden Konsens verwandeln kann“ (Rawls, 1998, S. 308). Ist dies alles geleistet, dann steht zuletzt auch der Frage nichts mehr im Wege, welche Kräfte einen Verfassungskonsens wie von selbst zu einem übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu drängen in der Lage sind.

Bevor ich aber zur Sache komme, gilt es noch zwei weitere Punkte wenigstens zu erwähnen, die bei der Diskussion eines Verfassungskonsenses allzu leicht übersehen werden können. Zum einen weist Rawls in der zweiten Einleitung seines Buches darauf hin, dass sowohl in seiner Darstellung des Übergangs von einem *modus vivendi* hin zu einem Verfassungskonsens als auch bei dessen Weiterentwicklung zu einem übergreifenden Konsens implizit etwas „angesprochen“ werde, was er recht kryptisch als eine „Anwendung der politischen *Common-sense*-Soziologie“ bezeichnet (Rawls, 1998, S. 58; Herv. im Orig.). Es ist zunächst einmal völlig unklar, was Rawls mit dieser Formulierung genau im Sinn haben könnte – zumal die Übersetzung auch an dieser Stelle etwas ungenau ist, und wohl besser „politische Soziologie des *Common sense*“ lauten sollte (im Orig.: „common sense political sociology“; Rawls, 2005, S. lv).

Ich kann mir diese Wendung nicht anders erklären, als dass Rawls mit ihr eine Reihe von grundlegenden Tatsachen über das menschliche Zusammenleben in einer demokratischen Gesellschaft als weitgehend unproblematisch und intuitiv einsichtig proklamieren will. Aber welche Tatsachen könnten das sein? Zumindest einige dieser Tatsachen zählt er ausdrücklich auf: Dazu gehören etwa „historische Ereignisse und Entwicklungen“, die dem Vernehmen nach entweder bereits „zu einem Konsens geführt haben“, oder aufgrund derer ein solcher Konsens zumindest „nicht unmöglich“ sein soll (Rawls, 1998, S. 45). Ferner erwähnt Rawls den hier mehrfach genannten Umstand, dass die „Grundstruktur eines gerechten Verfassungsstaates“ mit einiger Wahrscheinlichkeit „bedeutende[] Auswirkungen und Einflüsse“ darauf ausüben wird, „welche umfassenden Lehren dauerhaft Zustimmung finden“ (Rawls, 1998, S. 290). In seiner „Reply to Habermas“ zählt er es schließlich zur „politische[n] Soziologie eines vernünftigen übergreifenden Konsenses“, dass es in einem solchen für gewöhnlich „weit weniger Lehren als Bürger“ geben wird und dass diese Lehren „in der Regel, wenn auch nicht immer“, von den verschiedenen Gemeinschaften übernommen werden, denen die Bürger angehören – und sie damit auch losgelöst von ihren Anhängern „ihr eigenes Leben und ihre eigene Geschichte“ haben (Rawls, 1997a, S. 209).[481]

Wenn Rawls nun also davon spricht, dass all diese zu Fakten erhobenen Behauptungen den Inhalt einer politischen Soziologie festlegen sollen, die der intuitiven Ein-

[481] Auf den hier letztgenannten Punkt komme ich unten in Abschnitt IV.2.4 zurück.

sicht des Common Sense besonders zugänglich sei und auch bei seiner Entgegnung auf den Utopieverdacht irgendwie zur ‚Anwendung' komme, dann kann dies nach meinem Dafürhalten nur bedeuten, dass er seine Argumentation für die Realisierbarkeit der beiden Konsensformen soweit wie nur möglich von abstrakt-theoretischen Spekulationen jeglicher Art freihalten will. Stattdessen verbindet er mit ihr den Anspruch, für sein Publikum auch ohne die Anerkennung oder Kenntnis einer komplizierteren Sozialtheorie unmittelbar nachvollziehbar zu sein. Ob er diesen Anspruch freilich auch einzulösen vermag, wird sich erst noch zeigen müssen.

Zum anderen ist hier auch daran zu erinnern, dass Rawls die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems nach seiner eigenen Auskunft „unter Voraussetzung derselben vernünftigen Moralpsychologie" beantworten will, die er schon für den Erweis der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes im Kontext der ersten Teilfrage des Stabilitätsproblems zugrunde gelegt hatte (Rawls, 1998, S. 230). Genauer: Es ist die mit der zweiten Teilfrage konstitutiv verbundene Problematik, ob denn auch spezifisch „die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness […] zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden" könne, zu deren Erörterung die aus Abschnitt III.3.2 vertraute Moralpsychologie erneut vorausgesetzt wird (Rawls, 1998, S. 230). Da die konkrete Eignung der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption für die Zwecke des politischen Liberalismus jedoch erst an der Schwelle zu einem übergreifenden Konsens näher in den Blick kommt, verzichte ich im Folgenden auf eine eingehende Untersuchung der Frage, wie die dabei herangezogene Moralpsychologie zusätzlich auch am Übergang zu einem bloßen Verfassungskonsens eine stützende Rolle spielt.[482]

Damit komme ich zu den begrifflichen Klärungen, die Rawls bei seiner Skizze des Übergangs von einem *modus vivendi* hin zu einem ‚seichten', weil an keinerlei Konzeption gebundenen Verfassungskonsens über liberale Grundsätze der Gerechtigkeit voranstellt. Ich will hier nicht wiederholen, was zu diesen beiden Ideen bereits an anderer Stelle gesagt wurde, sondern nur die Frage aufwerfen, ob Rawls in diesem Zusammenhang vor allem zu der Idee eines Verfassungskonsenses noch Weiteres mitteilt, was aus dem bisher Gesagten so nicht hervorgeht. In der Tat finden sich im einschlägigen Abschnitt IV.6 von *Political Liberalism* einige Festlegungen, die über das bereits Bekannte hinausführen oder es in wichtiger Hinsicht präzisieren. Um Rawls' eigene Redeweise aufzugreifen: Ein Verfassungskonsens, so seine formelhafte Zusammenfassung, „reicht nicht tief und auch nicht weit" (Rawls, 1998, S. 250). Dies konkretisiert er in beide

[482] Dass die Moralpsychologie des politischen Liberalismus auch auf dieser vorgeordneten Stufe der Argumentation jedenfalls irgendeine Rolle spielt, scheint mir schon von dem Umstand her klar zu sein, dass etwa die Förderung von politischen Tugenden für Rawls ja zu den drei Bedingungen für die Stabilität eines Verfassungskonsenses gehört (vgl. Rawls, 1998, S. 254f.).

Richtungen, indem er ausführt, was eine Verfassung, über deren Grundsätze ein gewisser Konsens besteht, in einer demokratischen Gesellschaft tatsächlich leistet: Sie etabliert „ein demokratisches Wahlverfahren, um politische Rivalitäten in der Gesellschaft abzuschwächen“[483]; und sie garantiert ferner „einige politische Grundrechte und Freiheiten“, ohne jedoch deren Inhalt und Grenzen „genauer zu bestimmen“ (Rawls, 1998, S. 249f.). Damit ist sowohl die Tiefe als auch die Weite eines Verfassungskonsenses in der Tat als auf einem niedrigen Niveau liegend etabliert: Da seine Bestimmungen ihrer *Weite* nach zunächst nur auf der Ebene des Prozeduralen verbleiben und sich somit auf die Festlegung all dessen beschränken, was „für die Wahl- und Gesetzgebungsverfahren einer Demokratie notwendig sein mag“, lässt er zahlreiche darüber hinausgehende Gerechtigkeitsfragen unbeantwortet und bezieht sich auf einen deutlich engeren Bereich als den, der – wie im Falle eines übergreifenden Konsenses – „die ganze Grundstruktur“ einschließen würde (Rawls, 1998, S. 250; vgl. S. 258).[484]

Was hingegen die *Tiefe* eines Verfassungskonsenses betrifft, so wurde hier schon häufig gesagt, dass es den von ihm umschlossenen Grundsätzen an jeglicher „Fundierung in bestimmten Ideen der Gesellschaft und der Person“ mangelt, wie sie aus einer politischen Gerechtigkeitskonzeption (oder gar, im Falle eines übergreifenden Konsenses, aus einer „geteilten öffentlichen Konzeption“) hervorgehen würden (Rawls, 1998, S. 249). Wie präzise sind dann aber die „liberalen Grundsätze“ überhaupt definiert, über die im Rahmen eines Verfassungskonsenses ein gewisses Maß an Übereinstimmung besteht (Rawls, 1998, S. 250)? Sind sie aus Rawls‘ Sicht mit exakt jenen Grundsätzen identisch, wie sie in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* aus den Eigenschaften des Urzustandes und der in ihm versammelten Parteien hervorgehen? Wie ich meine, wäre es nicht nur ein Irrtum, sondern ein folgenschweres Missverständnis, etwas in dieser Art anzunehmen: denn die Pointe der Idee eines Verfassungskonsenses besteht ja gerade darin, dass ihm bzw. seinen Anhängern schon von Haus aus die „begrifflichen Mittel“ völlig fehlen, die erforderlich wären, um die bejahten Grundsätze etwa als die von *A Theory of Justice* und der darin enthaltenen Gerechtigkeitskonzeption identifizieren zu können (Rawls, 1998, S. 258).

[483] Im englischen Original steht für den Ausdruck ‚ab[]schwächen‘ das erheblich bedeutungsreichere „moderating“, das sich meines Erachtens nicht nur im Sinne von ‚mäßigend‘, sondern auch als Chiffre für eine bestimmte Vermittlungsleistung auffassen lässt (Rawls, 2005, S. 158). Auch vor diesem Hintergrund wäre aus meiner Sicht die Übersetzung mit ‚zu moderieren‘ neutraler gewesen.

[484] Wie Rawls später ergänzt, umfasst die Weite eines übergreifenden Konsenses – im Unterschied zu der Weite eines Verfassungskonsenses – all jene Institutionen und Regeln, für die eine Übereinstimmung „notwendig ist, um der Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern das ihr gebührende Gewicht zu verleihen“ (Rawls, 1998, S. 259). Ich komme im nächsten Teilabschnitt auf diesen Punkt zurück und betone hier nur, dass die Regelungsweite eines Verfassungskonsenses dieses Kriterium per Definition verfehlt.

Nicht nur würde es also dem zweiten „Hauptziel" von *Political Liberalism* – also der Erklärung einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der es „mehrere vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen gibt" – diametral zuwiderlaufen, einen Verfassungskonsens auf eine ganz bestimmte Tiefenstruktur des Liberalismus festlegen zu wollen; sondern es würde auch eine Blindheit dafür verraten, dass die Anhänger eines solchen Konsenses das Wesen ihrer Übereinkunft ja gar nicht in dieser Weise zu deuten vermögen, weil ihr die hierfür benötigte Tiefe per Definition gerade abgeht (Rawls, 1998, S. 34). Lässt sich vor diesem Hintergrund also überhaupt etwas Allgemeines darüber mitteilen, worin sich die an einem Verfassungskonsens Beteiligten tatsächlich einig sind? Oder besser gesagt: Was – wenn nicht notwendig ihre Herkunft aus dem Urzustand – zeichnet die liberalen Grundsätze eigentlich aus, über die innerhalb eines Verfassungskonsenses eine Übereinkunft besteht? Neben dem von Rawls nicht explizit benannten Umstand, dass sie notwendig im Plural auftreten, bleibt er auch hinsichtlich ihres konkreten Inhalts eher vage und geht kaum über das hinaus, was hier bereits erörtert wurde:

> Während [in einem Verfassungskonsens] über einige politische Grundrechte und Freiheiten Übereinstimmung besteht – über das Wahlrecht, die Freiheit der politischen Rede und Versammlung und was sonst noch für die Wahl- und Gesetzgebungsverfahren einer Demokratie notwendig sein mag –, bestehen unter denen, die diese liberalen Grundsätze vertreten, Meinungsverschiedenheiten darüber, wie der Inhalt und die Grenzen dieser Rechte und Freiheiten genauer zu bestimmen sind.
> (Rawls, 1998, S. 250; vgl. S. 59)

Damit ist über die Tiefe und Weite eines Verfassungskonsenses nahezu alles Wesentliche gesagt. Ich füge nur hinzu, dass der Unterschied zwischen einem Verfassungskonsens und einem übergreifenden Konsens – zumindest im Hinblick auf diese Dimensionen – offenbar ein gradueller sein muss und es zwischen beiden womöglich einen Grenzbereich geben mag, an dem sie nur durch näheres Hinsehen deutlich genug auseinanderzuhalten sind.

Ein letzte Bemerkung zur Definition eines Verfassungskonsenses: Rawls versieht auch all diejenigen umfassenden Lehren, deren Anhänger sich im Rahmen eines solchen Konsenses nur über die Anerkennung liberaler Grundsätze einig sind, explizit mit dem Prädikat „vernünftig" – und das heißt auch dann, wenn ihre Übereinkunft noch nicht die Tiefe und Weite eines übergreifenden Konsenses erreicht hat (Rawls, 1998, S. 256). Dies muss ein wenig überraschen, sobald man sich verdeutlicht, dass in Ermangelung einer ausgearbeiteten Gerechtigkeitskonzeption ja nicht klar ist, wie der Inhalt eines Verfassungskonsenses auch im Urteil seiner Anhänger ein Ideal der Reziprozität zum Ausdruck bringen könnte – wie es Rawls zufolge aber für den Aufweis der Vernünftigkeit einer umfassenden Lehre erforderlich wäre (vgl. Rawls, 1998, S. 41, S. 121f.,

S. 127). Offenbar ist er jedoch der Auffassung, dass die Bejahung liberaler Grundsätze auch ohne jede Fundierung in bestimmten Konzeptionen schon mit der Vernunfteinsicht einhergehen kann, dass „die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen" (Rawls, 1998, S. 136). Anders weiß ich mir jedenfalls nicht zu erklären, wie die Beteiligung an einem bloßen Verfassungskonsens bereits dazu geeignet sein könnte, die umfassenden Lehren seiner Anhängerinnen und Anhänger in der Weise als ‚vernünftig' zu qualifizieren, wie Rawls dies tut (vgl. Rawls, 1998, S. 256). In jedem Fall verstärkt er aber mit dieser Festlegung – von der auch offenbleibt, welchem systematischen Zweck sie letztlich dient – den ohnehin schon latenten Eindruck, dass sich die Ideen des Vernünftigen und des Liberalen aus seiner Sicht geradezu wechselseitig bestimmen würden (vgl. Rawls, 1998, S. 247; oben Teilabschnitt III.3.4.2).[485] Ich erwähne sie daher nur um der Vollständigkeit willen.

Mit diesen begrifflich-konzeptionellen Klarstellungen im Hintergrund kann ich mich nun der Frage zuwenden, wie ein so beschriebener Verfassungskonsens aus Rawls' Sicht erstmalig „zustande kommen" kann (Rawls, 1998, S. 250). Diese Frage ist, wie schon angedeutet, zwar systematisch von der Frage nach den Stabilitätsbedingungen eines solchen Konsenses unterschieden; ich werde aber geltend machen, dass ihre jeweiligen Antworten zumindest in dem Sinne austauschbar sind, dass die Stabilität eines Verfassungskonsenses auch durch dasjenige begünstigt wird, was zu seiner ursprünglichen Entstehung beiträgt – und umgekehrt. Der Ausgangspunkt des rawlsschen Narrativs ist, wie schon gezeigt, die „aufgrund verschiedener historischer Ereignisse und Zufälligkeiten" erreichte Konstellation eines *modus vivendi*, in dem etwa ein liberales Prinzip der Toleranz „zunächst zögerlich, aber doch als einzige realistische Alternative zu endlosen und zerstörerischen Bürgerkriegen" akzeptiert und institutionalisiert wird (Rawls, 1998, S. 250). Wie kann sich, so seine Frage, aus einer derartigen Gemengelage

[485] Dieser Eindruck wäre freilich etwas trügerisch: denn er kann nur dann entstehen, wenn der Unterschied zwischen einer umfassenden Lehre und einer politischen Gerechtigkeitskonzeption systematisch verwischt wird. Eine umfassende Lehre braucht keine umfassend *liberale* Lehre zu sein, um eine liberale politische Konzeption bejahen zu können. Sofern sie nur die Bürden des Urteilens und das Kriterium der Reziprozität als Elemente des Vernünftigen anerkennt, ist es unerheblich, ob sie auch alle *nicht-politischen* Werte und Tugenden in einer irgendwie liberalen Weise bestimmt, oder in dieser Hinsicht vielleicht religiös oder agnostisch strukturiert ist (vgl. Rawls, 1998, S. 136, S. 232f.). In Rawls' eigenen Worten: „Entscheidend ist, dass nicht alle vernünftigen umfassenden Lehren *liberale* umfassende Lehren sind […]." (Rawls, 1998, S. 35; Herv. M. R.). An anderer Stelle spricht er sogar davon, dass es das „Faktum eines vernünftigen Pluralismus" selbst sei, das „ursprünglich zu einem Verfassungsstaat im Sinne eines *modus vivendi* [führe]" (Rawls, 1998, S. 252f.). Bereits auf dieser niedrigsten, von allseitigem Misstrauen geprägten Stufe der gesellschaftlichen Integration weisen die beteiligten Lehren also offenbar die Eigenschaft der Vernünftigkeit auf; denn andernfalls hätte Rawls hier nur von einem ‚einfachen' Pluralismus sprechen dürfen (vgl. Rawls, 1998, S. 256). Praktische Vernünftigkeit, so scheint es, setzt also für sich genommen noch keine moralische Motivation von der Art voraus, wie sie für einen übergreifenden Konsens kennzeichnend ist: Wir können die Bürden des Urteilens und ihre Folgen auch nur deshalb respektieren, weil uns derzeit die zu ihrer Überwindung erforderlichen Machtmittel fehlen – und dürfen uns, so jedenfalls Rawls' implizite Festlegung, bereits dann mit dem Prädikat des Vernünftigseins schmücken. Ist das plausibel oder kontraintuitiv?

heraus ein Konsens entwickeln, in dem „liberale Gerechtigkeitsgrundsätze […] selbst bejaht werden“? (Rawls, 1998, S. 250).

Die Antwort, die Rawls gibt, setzt mit einer recht lebensnahen und, wie ich meine, durchaus realistischen Einsicht an: der Vermutung nämlich, dass „[die] religiösen, philosophischen und moralischen Lehren der meisten Menschen […] von diesen nicht als vollständig allgemein und umfassend betrachtet [werden]“ (Rawls, 1998, S. 251). Anders, als es die routinierte Rede von einer vernünftigen umfassenden Lehre im Stile Lockes, Kants oder Mills nahelegt, verfügen die allermeisten Bürger einer demokratischen Gesellschaft durchaus nicht über einen allzu ausgefeilten Deutungs- und Wertungsrahmen, in dem sämtliche Ideale, Tugenden und Handlungsmaximen ein in sich geschlossenes und widerspruchsfreies System bilden. Die meisten Menschen sind – anders als es eine oberflächliche Lektüre von *Political Liberalism* vielleicht nahelegen könnte – gerade keine rigoristischen Kantianer, deren gelebter Selbst- und Weltbezug etwa vollständig durch die drei *Kritiken* beschrieben würde, und gewiss auch keine dogmentreuen Katholikinnen, die in jeder Faser ihres Daseins gemäß dem römischen Katechismus leben; sondern die übergroße Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger moderner Demokratien folgt wohl einer Art Mischauffassung, die ziemlich genau dem dritten Beispiel des oben bereits angeführten ‚Modellfalls‘ entspricht: Ihre Lehre bildet „keine systematische Einheit“ und beinhaltet einen Pluralismus an vielleicht inkommensurablen Werten, deren Begründung – sofern eine solche geleistet wird – auf voneinander unabhängigen Ideen beruht und selbst nicht besonders tiefreichend sein muss (Rawls, 1998, S. 233; vgl. S. 245f.). Nur die Wenigsten haben, mit anderen Worten, in Fragen etwa des Rechten, des Guten, des Schönen oder des Erhabenen eine Menge an wohlüberlegten Auffassungen, welche im Ganzen das Reflexionsniveau einer *Theorie* erreichen; und dies muss, wie sich nun zeigen wird, für die Ziele des politischen Liberalismus auch keineswegs ein Schaden sein.

Genau diesen empirischen Umstand macht sich Rawls nämlich auch zunutze, wenn er sich auf den Standpunkt stellt, dass „eine gewisse Offenheit in der Formulierung unserer umfassenden Lehren“ sowie die Tatsache, dass diese allzu oft „nicht vollständig umfassend sind“, einen möglichen Weg zur erstmaligen Herausbildung eines Verfassungskonsenses weist (Rawls, 1998, S. 250). Wie er ausführt, ist es von beiden Befunden her durchaus fragwürdig, ob die Bejahung liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze denn auch „in der Praxis“ darauf beruhen wird, dass diese – wie im Falle etwa der „liberalen Theorien von Kant und Mill“ – aus einer umfassenden Lehre abgeleitet werden; oder ob nicht vielmehr *der jeweilige Grundsatz selbst* „uns vernünftig erschein[en]“ mag (Rawls, 1998, S. 250). Freilich wird der einzelne Bürger, die einzelne Bürgerin

„[im] alltäglichen Leben“ nur selten überhaupt mit dieser Frage konfrontiert werden – „wir denken nicht einmal viel darüber nach“, wie Rawls erklärt –, und dass es sich so verhält, ist aus seiner Sicht ein starkes Anzeichen dafür, dass nicht wenige umfassende Lehren gerade *wegen* ihrer inneren Unvollständigkeit und Inartikuliertheit „ausreichend Spielraum“ und „vielerlei Weisen“ dafür zuzulassen scheinen, wie sie mit liberalen Grundsätzen im Rahmen eines Verfassungskonsenses „locker […] zusammenhängen können“ (Rawls, 1998, S. 251).

Damit ist natürlich noch nicht sehr viel gewonnen: Dass viele Menschen nur unzureichend darüber im Bilde sind, was ihre tiefsten Überzeugungen eigentlich sind und wie diese gegebenenfalls miteinander zusammenhängen, ist ja für sich genommen nur ein Hinweis darauf, dass sie liberale Grundsätze nicht schon deshalb ablehnen werden, weil ihre persönliche Integrität – ihr Wunsch, möglichst ohne innere Widersprüche zu leben – ihnen genau dies verbieten würde. Eine solche Unverträglichkeit dieser Grundsätze mit der eigenen umfassenden Lehre nötigenfalls zu diagnostizieren, würde dem Einzelnen nicht nur eine ganz erhebliche Reflexionsleistung abverlangen, die zu erbringen er auf den ersten Blick gar keinen Anlass hat; sondern es würde auch dieser umfassenden Lehre selbst eine innere Ordnung und Kohärenz abnötigen, die jedenfalls aus Sicht des politischen Liberalismus billig nicht eingefordert werden kann. Aber: Ist das Fehlen einer geeigneten Kontrastfolie, anhand derer liberale Gerechtigkeitsgrundsätze gegebenenfalls im Lichte der nicht-politischen Überzeugungen des Einzelnen evaluiert werden könnten, für das Einverständnis zu solchen Grundsätzen schon hinreichend? Anders gefragt: Kann ein Verfassungskonsens allein daraus entstehen, dass uns oftmals schlicht die diskursiven und kognitiven Ressourcen fehlen, um hinreichende Gründe für dessen *Ablehnung* zu identifizieren?

An dieser Stelle behilft sich Rawls mit einem Kniff: Der Befund, dass ein möglicher Fundierungszusammenhang zwischen einer umfassenden Lehre und politischen Gerechtigkeitsgrundsätzen oft genug nicht ohne Weiteres ausfindig gemacht werden kann, lässt ihm zufolge die Vermutung heranwachsen, dass

> […] viele, wenn nicht die meisten Bürger die in ihrer Verfassung verwirklichten Gerechtigkeitsgrundsätze bejahen, ohne in der einen oder anderen Weise eine besondere Verbindung zwischen diesen Grundsätzen und ihren übrigen Auffassungen zu sehen. (Rawls, 1998, S. 251)

Es scheint zumindest denkbar – und ist nach dem bisher Gesagten gewiss nicht abwegig –, dass der Inhalt liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze (die von ihnen garantierten Rechte und Freiheiten usw.) für sich schon bestimmte Eigenschaften oder Werte verkörpern könnte, die auch losgelöst von dieser oder jener umfassenden Lehre hinreichend attraktiv sind, um zur originären Bejahung dieser Grundsätze anzuregen. Ich möchte die

anderswo für diese These angeführten Überlegungen hier nicht erneut rekapitulieren (vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.2). Rawls selbst gibt sich an dieser Stelle mit dem Hinweis zufrieden, dass die Bürger allein schon aufgrund ihrer Erfahrungen mit einem *modus vivendi* – und auch ohne jede reflexive Einholung im Spiegel einer umfassenden Lehre – ganz allmählich „das Gut [zu] schätzen" beginnen könnten, das die einst nur widerwillig bejahten Prinzipien „für sie selbst, für die ihnen Nächsten und für die Gesellschaft als ganze" verwirklichen (Rawls, 1998, S. 251). Ich werde zum Ende dieses Teilabschnitts noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen.

Während es bei alledem natürlich unbestritten bleibt, dass ein Verfassungskonsens auch durch die glückliche Mitwirkung von liberalen umfassenden Lehren im Gefolge etwa von Kant und Mill zustande kommen könnte, liegt die Pointe von Rawls' Argumentation – ebenso wie der Kern seines Optimismus – also darin, dass die intuitive Attraktivität liberaler Grundsätze dem Vernehmen nach für schlechthin jedermann einsichtig werden könnte; und zwar ohne, dass für ein solches Urteil erst noch die Ressourcen der eigenen umfassenden Lehre zurate gezogen werden müssten. Dennoch gilt auch hier wie überall, was Rawls bereits in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* mit einigem Nachdruck betont hatte: „die Feststellung dieser Tatsachen des *common sense* ist kein Beweis." (Rawls, 1998, S. 45). Dass aber die ursprüngliche Entstehung von „Loyalität gegenüber einem politischen Gerechtigkeitsgrundsatz", und mit ihr die schrittweise Metamorphose eines *modus vivendi* hin zu einem Verfassungskonsens, vor dem Hintergrund all dieser Überlegungen nicht schlechthin unplausibel und somit auch kein Ding der Unmöglichkeit sein muss, erscheint mir zumindest recht einsichtig (Rawls, 1998, S. 251).

Von der so skizzierten Entstehung eines Verfassungskonsenses ist es nur ein kleiner Schritt hin zu den verschiedenen Bedingungen, durch die eine derartige Übereinkunft über liberale Gerechtigkeitsgrundsätze nach Rawls' Dafürhalten auch dauerhaft Stabilität erlangen könnte. Ich habe jede dieser drei Bedingungen bereits angesprochen und ergänze daher an dieser Stelle nur einige Punkte. Die erste dieser Bedingungen verweist auf den Inhalt dieser Grundsätze selbst: Angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus, das ja schon für die Herausbildung eines *modus vivendi* ursächlich ist[486], stellen liberale Grundsätze Rawls zufolge eine adäquate Reaktion auf die „drin-

[486] Vgl. Rawls, 1998, S. 252, und die vorherige Fußnote. Rawls verfügt aber, wie mir scheint, über keine konsistente Erzählung darüber, ob der Prozess der Vernünftigwerdung von umfassenden Lehren (und damit das Faktum des vernünftigen Pluralismus) historisch das Resultat vorgängig institutionalisierter Gerechtigkeitsgrundsätze ist, oder ob gerade umgekehrt der Pluralismus von vernünftigen umfassenden Lehren erst zur Konstitutionalisierung von politischen und anderen Grundfreiheiten geführt hat. Für ersteres spricht seine häufig zitierte These, dass ein Pluralismus vernünftiger Lehren „das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie" sei (Rawls, 1998, S. 13; vgl. S. 380). Für die zweite Variante spricht seine Bemerkung, dass erst „das Faktum eines vernünftigen Pluralismus […] zu

gende[] politische[] Forderung“ dar, durch die Schaffung von Rechtssicherheit und die Regelung von Verfahrensfragen gewisse verfassungsrechtliche Garantien auch dauerhaft „von der Tagesordnung zu nehmen“ – und sie somit dem „Kalkül der sozialen Interessen“, das heißt dem Wechselspiel der machtpolitischen Opportunität, zu entziehen (Rawls, 1998, S. 253; vgl. S. 252). Eine Verfassung, die dies unter Rückgriff auf liberale Gerechtigkeitsgrundsätze leistet, wird also nicht nur objektiv, sondern, so das Argument, auch subjektiv im Urteil der einzelnen Bürgerinnen und Bürger die „Unsicherheit und Feindseligkeit im politischen Leben“ erheblich reduzieren; und sie wird damit zugleich ein eigenständiges Motiv dafür generieren, den von ihr umfassten Grundsätzen sogar ohne weitere Vertiefung im Normalfall Folge zu leisten und ihre Freiheitsgarantien zu bejahen (Rawls, 1998, S. 253).

Ein zweiter Grund dafür, weshalb ein einmal erreichter Verfassungskonsens nach Rawls‘ Dafürhalten seine eigene Unterstützung hervorbringen wird, wurde in dieser Arbeit ebenfalls bereits genannt. Er bezieht sich auf die Art und Weise einer demokratischen Gesellschaft, im Forum der Öffentlichkeit „Pläne zu formulieren, Prioritäten zu setzen und ihnen entsprechend zu handeln“ – also auf ihre Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs (Rawls, 1998, S. 312). Wie hier schon zu verschiedenen Gelegenheiten deutlich wurde, ist Rawls entschieden der Ansicht, dass eine solche Praxis und ihr Erfolg keinesfalls nur das Privileg einer wohlgeordneten Gesellschaft darstellt, deren Stabilität bereits das Niveau eines übergreifenden Konsenses erreicht hat. Vielmehr werden ihm zufolge auch schon auf der Ebene eines Verfassungskonsenses bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen gewisse Werte verwirklicht, die dem öffentlichen Vernunftgebrauch zugehören und ihn über die Zeit hinweg zu tragen imstande sind (vgl. Rawls, 1998, S. 253, Fn. 27, S. 326).

Gemäß der hier von mir entwickelten Deutung versteht Rawls dabei auch unter der „Anwendung liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze“ zuallererst die aktive Bereitschaft der Bürger zur *Artikulierung* ihres Gerechtigkeitssinnes – und zwar im Wege einer allfälligen Selbstbeschränkung auf ‚freistehend‘ explizierbare Gründe, wann immer es in der öffentlichen Debatte um die Legitimierung von politischer Machtausübung zwischen den Mitgliedern einer demokratischen Gesellschaft geht (Rawls, 1998, S. 253; vgl. S. 223, S. 317, S. 327–329). Für die Regulierung solcher Diskurse gilt Rawls zufolge, dass sie schon auf der ersten Stufe eines Verfassungskonsenses durch „Begründungs- und Argumentationsformen näher bestimmt werden [müssen], die Bürgern *allgemein zugänglich* sind“ (Rawls, 1998, S. 253; Herv. M. R.). Die aktive Teilnahme der

einem Verfassungsstaat im Sinne eines *modus vivendi* führt“ (Rawls, 1998, S. 252f.). Können diese Aussagen beide zugleich wahr sein? Dies zu beantworten, würde, so Rawls, „eine andere und lange Geschichte“ erfordern (Rawls, 1998, S. 165, Fn. 33).

Bürger am öffentlichen Vernunftgebrauch muss demnach, mit anderen Worten, als Vehikel ihrer demokratischen Selbstbestimmung eine gewisse Niedrigschwelligkeit aufweisen, wenn sie – ihrer Funktion gemäß[487] – „öffentlich zu erkennen" geben soll, dass die dabei herangezogenen Grundsätze die Loyalität der Bürger auch *verdienen* (Rawls, 1998, S. 254; vgl. S. 155).[488]

Hier schließt sich nun der Kreis von Rawls' zweiter Begründung dafür, weshalb ein Verfassungskonsens über liberale Grundsätze seine eigene Stabilität zu generieren in der Lage sein dürfte: Die „Anwendung *liberaler* Grundsätze" ist ihm zufolge nämlich, wann immer es um die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs geht, im Vergleich zu alternativen Grundsätzen „durch eine gewisse Einfachheit gekennzeichnet" (Rawls, 1998, S. 254; Herv. M. R.).[489] Das Argument, das Rawls hier vorlegt und das in ähnlicher Form bereits aus *A Theory of Justice* geläufig ist, zielt also ersichtlich auf die relative Stabilität liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze gegenüber ihren teleologischen oder utilitaristischen Rivalen. Ob es aber auch rundum schlüssig ist, möchte ich hier nicht entscheiden; dies würde umfangreichere Untersuchungen erfordern, als ich sie an dieser Stelle anstellen kann. Ich halte nur fest, dass die Stabilität eines Verfassungskonsenses über liberale Grundsätze aus Rawls' Sicht offenbar auch durch den Umstand bestärkt wird, dass diese Grundsätze im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs leichter zur Anwendung gebracht werden können, als dies dem Vernehmen nach für ihre traditionellen Konkurrenten gilt – und zwar wohlgemerkt ohne, dass auf dieser Stufe bereits

[487] Die Angemessenheit dieses kurzen Einschubs wird durch die deutsche Übersetzung der hier referenzierten Textstelle leider systematisch verschleiert. Zur Erläuterung: Die Wendung „so wie es sein sollte" – im Original: „as it should be" – bezieht sich nach meiner Lesart *nicht* darauf, dass der öffentliche Vernunftgebrauch im Idealfall „richtig und vernünftig" sein sollte (so legt es die deutsche Übersetzung nahe), sondern darauf, dass dieser Umstand selbst auch „öffentlich zu erkennen" sein möge (Rawls, 1998, S. 254, 2005, S. 162). Nur von einer solchen Lesart her ergibt es meines Erachtens Sinn, den öffentlichen Vernunftgebrauch als einen Assuranzmechanismus zur wechselseitigen Signalisierung von Verlässlichkeit und Zivilität zu begreifen, wie ich es in Abschnitt III.4.5 unter Rückgriff auf den Vorschlag von Thrasher und Vallier (2015) entfalten werde. Die fragliche Textstelle lautet im englischen Original wie folgt: „This [sc. die allgemeine Zugänglichkeit der Richtlinien für den öffentlichen Vernunftgebrauch; M. R.] helps to insure that public reasoning *can publicly seen to be – as it should be* – correct and reasonably reliable in its own terms." (Rawls, 2005, S. 162; Herv. M. R.). Auf die äußere Sichtbarkeit der Verfassungstreue kommt also alles an – oder in Rawls' eigenen Worten: „Es ist diese Anerkennung [von politischen Institutionen und demokratischen Verfahren; M. R.] – diese *offen erkennbare Absicht –,* von der so vieles abhängt." (Rawls, 1998, S. 255; Herv. M. R.).

[488] Ich vertiefe diese recht komplizierten Zusammenhänge im nächsten Abschnitt III.4.5, wenn es um die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Kontext eines übergreifenden Konsenses geht. Dass es sich beim öffentlichen Vernunftgebrauch aus Rawls' Sicht – und in meiner eigenen Formulierung – auch um ein ‚Vehikel der demokratischen Selbstbestimmung' seitens politisch autonomer Bürger handelt, ist im Übrigen eine Einsicht, die Rawls erst in seiner „Reply to Habermas" ganz explizit macht (vgl. aber Rawls, 1998, S. 155). Dieser Problematik werde ich mich daher in Teilabschnitt IV.2.3.2 erneut und in größerer Ausführlichkeit zuwenden.

[489] Die Begründung dafür, dass es sich tatsächlich so verhält, erbringt Rawls vor allem durch einen Verweis auf die größere Schwierigkeit eines öffentlichen Vernunftgebrauchs in den Begriffen des Utilitarismus: „Man bedenke", so seine Erklärung, „was alles nötig ist, um das Nutzenprinzip auf Verfassungsprozeduren und allgemeine Fragen der Sozialpolitik oder gar auf die Grundstruktur anzuwenden." (Rawls, 1998, S. 254). Ich verzichte hier darauf, seine Argumentation zu diesem Punkt ausführlicher zu untersuchen (vgl. oben Teilabschnitt II.2.4.2).

politische Konzeptionen der Gesellschaft und der Person zum Zwecke einer Vertiefung des Konsenses vorliegen würden.

Die dritte Begründung dafür, wie ein Verfassungskonsens auch auf Dauer die Zustimmung seiner Mitglieder hervorbringen kann, hängt mit den von Rawls so genannten „kooperativen Tugenden des politischen Lebens" zusammen, auf die ich in Teilabschnitt IV.3.3.1 ausführlich eingegangen bin (Rawls, 1998, S. 255). Es geht hier darum, dass die Verwirklichung liberaler Grundsätze in den Institutionen einer demokratischen Gesellschaft – im Verbund mit der „Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei ihrer Anwendung" – auf lange Sicht hin, so zumindest Rawls' Annahme, auch die Kultivierung einer demokratischen Bürgertugend begünstigen wird; und zwar mit allem, was die Stabilität eines Verfassungskonsenses und eines Schemas der sozialen Kooperation auf Seiten der Gesellschaftsmitglieder an entsprechenden Dispositionen voraussetzt (Rawls, 1998, S. 254; vgl. S. 255).

Rawls betont, dass eine solche Tendenz die „Erfüllung" der ersten beiden Bedingungen eines stabilen Verfassungskonsenses voraussetzt: Nur wenn liberale Grundsätze bereits institutionalisiert sind und auch die „moralische Qualität des öffentlichen Lebens" in einer Weise prägen, die ihnen angemessen ist, wird der Boden dafür bereitet sein, dass die Mitglieder dieser Gesellschaft sich selbst als Bürgerinnen und Bürger mit eigenen Rechten und Pflichten zu begreifen lernen, die sich ein entsprechendes Rollenverhalten auch dann schon zur Ehre gereichen lassen, wenn dieses Selbstbild – wie in einem Verfassungskonsens – noch nicht durch eine politische Konzeption der Person unterfüttert ist (Rawls, 1998, S. 254, S. 234f.). Dass es sich genau so und nicht anders verhält, ergibt sich Rawls zufolge „aus der Anwendung der […] skizzierten Moralpsychologie", und hierbei vor allem aus der Neigung der Menschen, für gewöhnlich „Gleiches mit Gleichem zu vergelten" (Rawls, 1998, S. 255, 1975, S. 537).[490] Die Herausbildung von politischer Tugendhaftigkeit stellt also schon auf der Ebene eines Verfassungskonsenses in erster Linie eine *Reaktion* auf das adäquate Verhalten der Mitbürgerinnen und Mitbürger dar, wie es bei ihrer Teilnahme am politischen Leben einer demokratischen Gesellschaft beobachtet werden kann. In Rawls' eigenen Worten:

> Ich betone die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs in dieser Erklärung. Denn dadurch, dass die Bürger ihrer Vernunft folgen und sie gebrauchen, können sie erkennen, dass ihre politischen Institutionen und demokratischen Verfahren bereitwillig akzeptiert werden. Es ist diese Anerkennung – diese offen erkennbare Absicht –, von der so vieles abhängt. (Rawls, 1998, S. 255)

[490] Die letztgenannte Formulierung stammt – wie schon an der Literaturangabe zu erkennen ist – aus *Theory*; sie behält ihre Geltung meines Erachtens aber sinngemäß auch für die Moralpsychologie von *Political Liberalism* bei.

Die Details dieser überaus kondensierten Argumentation – sowie die Art und Weise, in der sie Rawls' Antwort auf das Gewissheitsproblem darstellt – werden mich im folgenden Abschnitt bei der Diskussion des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Rahmen eines übergreifenden Konsenses noch weiter beschäftigen; ich will diesen Punkt hier daher nicht weiter vertiefen. Für den Moment genügt die Feststellung, dass aus Rawls' Sicht sowohl die institutionellen Prozesse als auch die diskursiven Praktiken eines demokratischen Verfassungsstaats gemeinsam darauf hinwirken können, dass sich aus anfänglich nur Gehorsam übenden Rechtssubjekten (um nicht zu sagen: Untertanen) im Laufe der Zeit auch *Bürgerinnen* und *Bürger* im vollen Sinne des Wortes entwickeln, die sich die mit diesem Status verbundenen Tugenden auch dann schon für ihr eigenes Verhalten angelegen sein lassen, wenn ihr eigenes Selbstverständnis noch nicht jene Reflexionstiefe erreicht hat, wie es erst für das moralisch fortgeschrittene Stadium eines übergreifenden Konsenses der Fall wäre.

Bevor ich die Überlegungen des vorliegenden Teilabschnitts mit einer letzten Bemerkung zur Vollständigkeit der von Rawls entwickelten Gerechtigkeitskonzeption abschließe, will ich anstelle eines Fazits noch kurz auf das Problem zurückkommen, das ich zu Beginn dieser Erörterungen angerissen habe. Besteht zwischen den Gründen, die Rawls zugunsten der erstmaligen Herausbildung eines Verfassungskonsenses anführt, und jenen, die er nach dessen Etablierung für die Stabilität eines solchen geltend macht, ein Verhältnis der strikten Arbeitsteilung – oder wird ein solcher Konsens auch durch das stabilisiert, was zu seiner anfänglichen Entwicklung beiträgt, und umgekehrt? Auch wenn sich Rawls nicht selbst zu dieser Frage einlässt, so haben die vorstehenden Ausführungen meines Erachtens doch recht deutlich gezeigt, dass es für die Vorstellung einer argumentativen Trennung zwischen der Entwicklung und der Stabilisierung eines Verfassungskonsenses eigentlich keinen richtigen Anhaltspunkt gibt. Jedenfalls kann ich nicht sehen, warum etwa die von Rawls angeführte „Offenheit in der Formulierung unserer umfassenden Lehren" plötzlich ihre loyalitätsbefördernde Wirkung verlieren sollte, sobald der Evolutionsschritt von einem *modus vivendi* hin zu einem Verfassungskonsens einmal getan ist; und ebensowenig will mir einleuchten, weshalb der Inhalt liberaler Grundsätze, eine anbrechende Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie die zivilisierende Wirkung der politischen Tugenden ausschließlich für die Aufrechterhaltung, und nicht zugleich auch für die erstmalige Entstehung eines Verfassungskonsens zuträglich sein sollten (Rawls, 1998, S. 250).[491] Ich vermute, dass die entsprechen-

[491] Allenfalls könnte man einwenden, dass nicht klar ist, inwiefern die beiden letztgenannten Bedingungen für die Stabilität eines Verfassungskonsenses bei dessen Genese überhaupt schon gegeben sein könnten. Da Rawls ja aber auch schon auf der niedrigen Stufe eines *modus vivendi* vom Faktum eines Pluralismus an *vernünftigen* umfassenden Lehren spricht, löst sich dieser Einwand meines Erachtens ins Nichts auf (vgl. Rawls, 1998, S. 252f.).

de Unklarheit in Rawls' Darstellung darauf zurückzuführen ist, dass er sich in dieser Frage gerade nicht auf ein wechselseitiges Ausschließungsverhältnis festlegen will; aber mein Eindruck ändert natürlich nichts daran, dass er über das Verhältnis der Bedingungen des Entstehens und der Stabilität eines Verfassungskonsenses selbst nichts sagt.

Schließen möchte ich mit einem Hinweis darauf, dass die erstmalige Herausbildung eines Verfassungskonsenses aus Rawls' Sicht nicht allein von der fehlenden Systematizität vieler umfassender Lehren zu profitieren vermag, sondern damit zusammenhängend auch von dem Umstand, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* mit den zu ihr gehörigen *Ideen des Guten* ein Maß an innerer Vollständigkeit erlangt, das die motivationale Kraft ihrer Grundsätze nur noch weiter erhöht. Wenn Rawls eingangs nur davon gesprochen hatte, dass viele Bürger „zunächst das Gut schätzen, das diese Grundsätze […] verwirklichen", dann ist damit natürlich noch nicht viel darüber mitgeteilt, worin dieses Gut eigentlich konkret bestehen mag (Rawls, 1998, S. 251). Erst viel später legt er sich darauf fest, dass schon die erstmalige Zustimmung zu liberalen Grundsätzen der Gerechtigkeit durch die Einsicht bestärkt werden kann, dass ihre Anwendung im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs etwa in Gestalt der politischen Tugenden eine ganze Reihe an Gütern realisiert, die anzustreben für jedermann rational ist. Auf diesen Punkt wird in Teilabschnitt III.4.5.3 noch zurückzukommen sein. Ich lasse Rawls daher zum Ende dieser Überlegungen für sich selbst sprechen:

> Dass im politischen Leben selbst [also in der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs; M. R.] *bedeutende intrinsische Güter* verwirklicht werden, bedeutet, dass die politische Konzeption auch unabhängig von unseren umfassenden Überzeugungen und schon vor dem Auftreten von Konflikten, die zwischen ihnen bestehen, unsere tiefe anfängliche Loyalität gewinnen kann. (Rawls, 1998, S. 308; Herv. M. R.).

4.4.2 Vom Verfassungskonsens zum Konsens über eine Gerechtigkeitskonzeption

Nachdem im vorangegangen Teilabschnitt herausgearbeitet wurde, welche Voraussetzungen aus Rawls' Sicht zur Entstehung eines Verfassungskonsenses über liberale Grundsätze und demokratische Verfahrensregeln führen können, gilt es nun zu untersuchen, wie er sich – in einem zweiten Schritt – dessen Weiterentwicklung hin zu einem übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption vorstellt. Dazu gehört auch, seiner sehr knappen Antwort auf die Frage nachzugehen, ob und wie denn spezifisch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* dazu in der Lage sein könnte, im Schnittpunkt eines solchen Konsenses zu stehen (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Wie schon im ersten Schritt seiner Darstellung, so setzt Rawls auch hier wieder sowohl die Angemessenheit der „vernünftigen Moralpsychologie", die ihm schon zur Erklärung der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes diente, als auch die Anwendbarkeit einer „politischen *Common-sense*-Soziologie" als im Wesentlichen zugestanden voraus

(Rawls, 1998, S. 230, S. 58; vgl. oben Teilabschnitt III.4.4.1). Zudem beruft er sich auch an dieser Stelle der Argumentation erneut auf eine „gewisse Offenheit in der Formulierung unserer umfassenden Lehren", um zu demonstrieren, wie die mit den Ideen des Guten erreichte Vollständigkeit der politischen Konzeption unser Verständnis – also das seiner Leserinnen und Leser – zu „vertief[en]" vermag, wie sich „ein *modus vivendi* […] nach und nach in einen übergreifenden Konsens verwandeln kann" (Rawls, 1998, S. 250, S. 308).

Mit der Erklärung, wie eine „unabhängige Loyalität" seitens der Bürger zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption im Laufe der Zeit einen übergreifenden Konsens sowohl „zustande zu bringen" als auch zu verstetigen imstande ist, schließt Rawls seine Entgegnung auf den Utopieverdacht ab (Rawls, 1998, S. 261). Er bezieht sich dabei in drei Teilen der Reihe nach auf die Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines solchen Konsenses und führt verschiedene „Kräfte" an, derentwegen ein in diesen drei Hinsichten defizitärer Verfassungskonsens mit einiger Wahrscheinlichkeit „in Richtung eines übergreifenden Konsenses" gedrängt werden wird (Rawls, 1998, S. 257). Ich rekonstruiere diese Kräfte im Folgenden in der Reihenfolge ihrer Erwähnung und wende mich erst zum Ende hin der privilegierten Sonderrolle zu, die – so Rawls' Hoffnung – bei diesem Vorgang der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zukommen kann. Bevor ich schließlich im folgenden Teilabschnitt ein kurzes Zwischenfazit zu den bisherigen Befunden dieses Kapitels ziehe, erinnere ich daran, weshalb auch die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems mit der bisher nachgezeichneten Argumentation noch nicht als konklusiv beantwortet gelten kann.

Rawls eröffnet seine Darstellung mit einem zweifachen Hinweis: Zum einen erklärt er, was sich im vorherigen Teilabschnitt bereits angedeutet hat – dass nämlich die Entwicklung von einem Verfassungskonsens hin zu einem übergreifenden Konsens einen graduellen Prozess darstellt, dessen Endpunkt in der Praxis wohl „niemals vollständig, sondern allenfalls annäherungsweise" erreicht wird (Rawls, 1998, S. 257). Es scheint mir wichtig, diesen Punkt zu betonen: Rawls geht weder davon aus, dass ein übergreifender Konsens in der Realität demokratischer Gesellschaften bereits verwirklicht sei, noch gibt er sich der Erwartung hin, dass seine konstitutiven Dimensionen der Tiefe, der Weite und der Bestimmtheit jemals gleichsam bis zum Anschlag ausgereizt würden. Die Bürden des Urteilens, so könnte er an dieser Stelle vielleicht ergänzen, gelten durchaus nicht nur für die rationale Befähigung zur Artikulierung und Verfolgung von Konzeptionen des Guten. Als eine Art innere Grenze des Vernünftigen bei der Anwendung eines Gerechtigkeitssinnes bringen sie es vielmehr mit sich, dass auch die Beurteilung der legitimen Ansprüche von Dritten auf Dauer vielsprachig und vielgestaltig

bleiben wird (vgl. Rawls, 1998, S. 130f.; oben Teilabschnitt III.2.1.2). Ebenso lässt die These des politischen Liberalismus – die Behauptung, dass der Mensch als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats zu sozialer Kooperation zum wechselseitigen Vorteil imstande sei – gewiss ein Mehr oder Weniger zu und kennt viele Graustufen. Wenngleich also auch das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs immer im Modus des Unverwirklichten, des noch Ausstehenden begegnet und ein übergreifender Konsens das Reich des Normativen vielleicht niemals zur Gänze verlassen wird, so würde für die These des politischen Liberalismus doch schon die Erkenntnis genügen, dass ein bloßer Verfassungskonsens nicht zwingend der Weisheit letzter Schluss bleiben muss und von alleine über sich selbst hinausdrängen kann. Wie dies geschehen kann, wird gleich noch zu sehen sein – aber in jedem Fall scheint es mir recht plausibel, dass Rawls etwas in dieser Art geltend machen würde, um sein philosophisches Projekt mit der Imperfektibilität der sozialen Wirklichkeit zu versöhnen.

Zum anderen stellt Rawls gleich zu Beginn heraus, dass er mit Blick auf die mögliche Genese eines übergreifenden Konsenses nur „einige" der Kräfte anführen werde, die diesen Prozess ausgehend von einem Verfassungskonsens über liberale Grundsätze anstoßen könnten (Rawls, 1998, S. 257). Auch wenn dabei offenbleibt, ob er seiner Leserschaft weitere Gründe in diese Richtung gleichsam verschweigt – oder ob die von ihm genannten schlicht alle sind, die ihm einfallen wollten –, so ist diesem Hinweis doch die nachdrückliche Festlegung darauf zu entnehmen, dass seine Narration keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt und zukünftige Fortschreibungen des politischen Liberalismus vielleicht noch weitere Aspekte ergänzen könnten, derentwegen ein übergreifender Konsens nicht zwingend utopisch zu sein braucht.[492]

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich jetzt den Überlegungen zu, die Rawls im Zusammenhang mit der *Tiefe* eines übergreifenden Konsenses – bzw. dem Mangel derselben im Fall eines Verfassungskonsenses – anführt. Wie man sich erinnern wird, ist es für eine Übereinkunft von der Tiefe eines übergreifenden Konsenses definitionsgemäß erforderlich, dass ihre „politischen Grundsätze und Ideale" in den Begriffen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vorgestellt werden, die zu diesem Zweck „grundlegende Ideen der Gesellschaft und der Person" in Anspruch nimmt – ein Maß an Fundierung, das einem Verfassungskonsens schon von Haus aus fehlt (Rawls, 1998, S. 256; vgl. S. 249). Rawls führt drei gesonderte Überlegungen an, um zu illustrieren, wie eine solche Vertiefungsleistung aus den gewöhnlichen Erfordernissen des politischen Lebens hervorgehen könnte.

[492] In eine ähnliche Richtung weist sicherlich auch die hier bereits zitierte Frage, die Rawls bei seiner Diskussion der motivationalen Ausstattung der Person formuliert: „Wie könnte man Grenzen festlegen für das, wovon Menschen im Denken und praktischen Überlegen motiviert werden und wonach sie handeln?" (Rawls, 1998, S. 164).

Erstens ist es, wie er erklärt, für die Anhänger einer umfassenden Lehre nur „rational", bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen im Forum der Öffentlichkeit „die engeren Kreise ihrer eigenen Auffassungen zu verlassen" und im Dialog mit anderen Lehren „politische Konzeptionen zu entwickeln" (Rawls, 1998, S. 257). Wenn sich die Bürgerinnen und Bürger bei der Verfolgung ihrer Konzeption des Guten in normativer Hinsicht ausschließlich auf ihre umfassende Lehre (und die von ihr produzierten Begründungen) stützen würden, dann würden sie sich damit selbst durchaus keinen Gefallen tun – denn zumindest im Falle eines Konflikts mit anderen Konzeptionen könnten sie ihre Ziele auf diesem Weg jedenfalls solange nicht effektiv befördern, wie es wegen des Faktums des Pluralismus auch noch andere umfassende Lehren gibt, die ein ganz anderes, mit ihrem eigenen inkommensurables normatives Vokabular pflegen (vgl. Rawls, 1998, S. 257). Was der einen umfassenden Lehre als zureichender Grund für die Geltendmachung irgendeines Anspruchs gilt, kann und darf einer anderen in dieser Hinsicht ja weitgehend gleichgültig sein, solange es sich bei Bedarf nicht auch mit den Ressourcen einer freistehenden politischen Gerechtigkeitskonzeption artikulieren lässt. Genau dies zu verkennen, hieße im Übrigen auch die Bürden des Urteilens und deren Konsequenzen zu bestreiten – und damit als umfassende Lehre sogar das Prädikat der Vernünftigkeit zu verwirken (vgl. Rawls, 1998, S. 136).

Wenn sich ein vernunftgeleiteter Bürger oder eine vernunftgeleitete Bürgerin daher ernsthafte Hoffnungen darauf machen möchte, aus der jeweils eigenen Konzeption des Guten abgeleitete Ansprüche auch vor dem Gerichtshof der Öffentlichkeit als gültig und legitim anerkannt zu sehen, dann wird er oder sie, so Rawls, gut beraten sein, diese Ansprüche in einer Weise zu formulieren, die auch bei den Anhängern anderer umfassender Lehren auf Gehör stoßen kann.[493] Dazu aber, und hier schließt sich der Kreis, mag es in der Tat „rational" – also nicht nur vernünftig, sondern auch der Verwirklichung einer Konzeption des Guten zuträglich – sein, über den Verweis auf die Faktizität liberaler Verfassungsgrundsätze hinauszugehen und die Begründung der eigenen Ansprüche, jedenfalls soweit davon grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen berührt sind[494], in den Begriffen einer politischen Konzeption zu artikulieren; oder we-

[493] In einer stabilen wohlgeordneten Demokratie ist die Beweislast freilich andersherum verteilt: Hier gelten Bürger von vorneherein als „selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche"; und die von ihnen vorgebrachten Ansprüche verwirken ihre Gültigkeit nur dann und in genau dem Maße, wie ihre Artikulierung ersichtlich mit einer performativen Leugnung der Bürden des Urteilens sowie mit der Ablehnung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption einhergeht (Rawls, 1998, S. 102). Diese Fragen hängen eng mit dem Maß der Wohlgeordnetheit einer demokratischen Gesellschaft zusammen und werden mir bei der Diskussion der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs erneut begegnen (vgl. Rawls, 1998, S. 354–360; unten Teilabschnitte III.4.5.2 und III.4.5.3).

[494] Vgl. Rawls, 1998, S. 328f., und die vorherige Fußnote. Da, wo die Verwirklichung der eigenen Konzeption des Guten nicht mit den legitimen Ansprüchen von Dritten und ihrer angemessen verstandenen Freiheit kollidiert – also überall dort, wo weder grundlegende Gerechtigkeits- noch Verfassungsfragen berührt werden –, ist die Begründung der eigenen Ansprüche in den Begriffen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption weder erforderlich

nigstens im Rahmen dessen, was mit aufrichtiger Überzeugung für eine solche gehalten wird (Rawls, 1998, S. 257; vgl. S. 329).[495]

Auf diese Weise, so Rawls, fungiert die Gesamtheit der entwickelten Gerechtigkeitskonzeptionen als eine „allgemein anerkannte Währung der Diskussion“: Die Anhänger einer vernünftigen umfassenden Lehre sehen sich durch ihren Rückgriff auf eine solche Konzeption – auf ihre politischen Ideen der Person und der Gesellschaft – in die Lage versetzt, einander in gleicher Münze sowohl den Inhalt als auch die Folgen der von ihnen befürworteten „Grundsätze und politischen Programme“ zu erklären und zu begründen (Rawls, 1998, S. 257). Nichts anderes ist aber gemeint, wenn von der notwendigen ‚Tiefe‘ eines übergreifenden Konsenses die Rede ist. Mit dem Verweis darauf, wie die aus einer Konzeption des Guten hervorgehenden Ansprüche im Konfliktfall durch ihre Übersetzung in das Vokabular einer politischen Gerechtigkeitskonzeption validiert werden können, hat Rawls daher auch schon einen ersten Grund dafür benannt, dass die Entwicklung eines übergreifenden Konsenses aus einem bloßen Verfassungskonsens heraus aus der Sicht von vernünftigen Bürgern etwas durch und durch Rationales sein kann. Die Artikulierung einer politischen Konzeption stellt in diesem Fall schlicht ein Instrument für sie dar, um die mit einer zulässigen Konzeption des Guten verbundenen Ansprüche noch besser und erfolgsversprechender begründen zu können – mehr aber auch nicht.

Ein zweiter Grund, den Rawls im Zusammenhang mit der Tiefe eines übergreifenden Konsenses anführt, ist mit dieser ersten Überlegung eng verwandt. Wenn ich ihn richtig verstehe, möchte er mit diesem Punkt darauf hinaus, dass jenseits von Rationalitätserwägungen auch die schlichte Notwendigkeit dazu führen kann, eine Verfassung

noch besonders zielführend. Gerade weil Bürger ja, wie oben angeführt, vom politischen Liberalismus ausweislich ihrer konstitutiven Freiheit als „selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche“ betrachtet werden, sind ihre mannigfaltigen Wünsche und Ziele schon von vorneherein „mit eigenem Gewicht“ ausgestattet – und zwar ungeachtet dessen, wie Rawls ergänzt, ob sie sich „aus Pflichten und Verpflichtungen herleiten lassen, wie sie durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption festgelegt werden“ (Rawls, 1998, S. 102). Erst im Konfliktfall und wenn es darum geht, durch die Anwendung und Auslegung von Gerechtigkeitsgrundsätzen eine Entscheidung zwischen kollidierenden Ansprüchen herbeizuführen, ist der Bereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs eröffnet. Man erinnere sich daran, wie Rawls schon in *Theory* auf diese Anlassgebundenheit jedes Rechtfertigungsgeschehens hingewiesen hatte: „[Justification] is argument *addressed to those who disagree with us*, or to ourselves when we are of two minds. It presumes *a clash of views* between persons or within one person […].“ (Rawls, 1999b, S. 508; vgl. 1975, S. 630; dort unvollständige Übers.; Herv. M. R.).

[495] Rawls unterscheidet hier implizit – und an anderer Stelle explizit – zwischen einer Gerechtigkeitskonzeption, die in der Tat und objektiv betrachtet ‚politisch‘ ist und mithin „auf Werten beruht, die vernünftigerweise erwarten lassen, dass andere ihnen […] zustimmen“, und einer Gerechtigkeitskonzeption, von der dies im Urteil des einzelnen Bürgers lediglich aufrichtig *geglaubt* wird (Rawls, 1998, S. 329). Auch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* fällt bis auf weiteres nur in die letztgenannte Kategorie: Sie ist eine Konzeption, die nach Auffassung des Bürgers John Rawls mit dem Urzustand ein Kriterium dafür angibt, „welche Grundsätze und Richtlinien vernünftigerweise die Zustimmung anderer Bürger […] erwarten lassen“ (Rawls, 1998, S. 329). Die Pointe dieses Gedankengangs fehlt leider in der deutschen Übersetzung von *Political Liberalism:* „The idea is that we must have such a criterion and this alone already imposes very considerable discipline on public discussion.“ (Rawls, 2005, S. 227; vgl. 1998, S. 329).

in bestimmten historischen Situationen an neue, bisher unbekannte oder verleugnete Umstände anzupassen. Als Beispiel hierfür nennt Rawls die Debatte um die drei Verfassungszusätze, die in der *Reconstruction*-Phase nach dem Amerikanischen Bürgerkrieg verabschiedet wurden und die unter anderem etwa die Abschaffung der Sklaverei beinhalteten (vgl. Rawls, 1998, S. 257). Hier lag eine historische Konstellation vor, deren dauerhafte Befriedung die begrenzten Integrationsressourcen eines Verfassungskonsenses nur überfordern konnte; und für die deshalb benötigte Weiterentwicklung der schon bestehenden Verfassung konnten die beteiligten Parteien mithin gar nicht anders, so Rawls, als „politische Konzeptionen auszuarbeiten", deren fundierende Ideen es ihnen erlauben würden, „die Verfassung, so wie sie bis dahin verstanden wurde", zu verändern (Rawls, 1998, S. 257f.).

Ohne die Vertiefung, die die Entwicklung von politischen Konzeptionen an den Grundsätzen einer liberalen Verfassungsordnung vorzunehmen erlaubt, wäre Stabilität daher in einem nur konservativen Sinne erreicht – es würden, wie Rawls erklärt, in der fraglichen Gesellschaft die „begrifflichen Mittel" fehlen, um im Lichte kultureller und historischer Transformationen überhaupt sagen zu können, wie ihre Verfassung „verändert und interpretiert werden sollte" (Rawls, 1998, S. 258). Auch hier zeigt sich gleichsam im Vorbeigehen, dass die Stabilität einer demokratischen Gesellschaft keineswegs mit der Erstarrung ihrer Formen des öffentlichen Vernunftgebrauchs verwechselt werden darf – ja es wäre nichts irreführender, als genau dies anzunehmen.[496] Ein übergreifender Konsens erlaubt und erfordert es geradezu, dass politisch aktive Bürger in lebhafte Diskussionen über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen eintreten und sich dabei, wann immer nötig, auf die Ressourcen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption berufen – denn widrigenfalls und, wie Rawls ergänzt, „ganz sicher bei einem allgemeinen Rückzug ins Privatleben" wäre es nur eine Frage der Zeit, bis noch so gerechte Institutionen „in die Hände derer fallen, die […] ihren Willen mit Hilfe des Staatsapparates durchsetzen wollen" (Rawls, 1998, S. 304; vgl. S. 108).[497]

Um genau dies zu verhindern, müssen auch politische Diskussionen über die Weiterentwicklung einer liberalen Verfassung daher unter Rückgriff auf politische Konzeptionen geführt werden, die dieser selbst nicht inhärent sind. Diese ganz pragmatische Notwendigkeit ist aus Rawls' Sicht nur ein weiterer Grund dafür, weshalb vernünftige

[496] Bei meiner im nächsten Teil der Untersuchung zu leistenden Erörterung der Stabilitätsargumente in Rawls' „Erwiderung auf Habermas" komme ich auf diese und ähnliche Fragen zurück.

[497] Die Lauterkeit gebietet es, darauf hinzuweisen, dass Rawls mit den hier zitierten Wendungen eine Beschreibung des *klassischen Republikanismus* abzugeben beansprucht und nur davon spricht, dass der politische Liberalismus zu diesen Thesen „in keinem grundsätzlichen Gegensatz" stehe (Rawls, 1998, S. 304). Ich meine aber, dass Rawls hier etwas zu zurückhaltend formuliert und seine eigenen Festlegungen in stärkerem Maße republikanisch konnotiert sind, als er es zuzugeben gewillt ist. Dies gilt aber freilich nur insoweit, als der so verstandene Republikanismus „keine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre voraussetzt" (Rawls, 1998, S. 304).

Bürgerinnen und Bürger oft danach streben werden, ihren Konsens über Verfassungsprinzipien in die Richtung eines übergreifenden Konsenses zu vertiefen – gesetzt natürlich, dass die Zufälligkeiten des Weltlaufs sie überhaupt dazu nötigen, ihre bestehende Verfassung nicht bloß auszulegen, sondern sie auch (um ihrer eigenen Stabilität willen) im Wege eines endlos andauernden Gesprächs fortzuschreiben. Es fällt freilich schwer, sich eine wohlgeordnete Gesellschaft auszumalen, in der dieses Erfordernis nach öffentlichem Vernunftgebrauch völlig erloschen wäre. Würden wir eine solche Welt überhaupt für erstrebenswert halten? Wäre sie noch demokratisch?

Anstatt mich an einer Antwort auf diese spekulativen Fragen zu versuchen, wende ich mich nun dem dritten und letzten Grund zu, den Rawls mit Blick auf die Tiefe eines übergreifenden Konsenses für dessen nicht-utopischen Charakter geltend macht. Auch dieser Grund ist mit dem vorhergehenden wieder eng verwandt. Er bezieht sich auf das eben genannte Erfordernis, eine liberale Verfassung nicht nur im Bedarfsfall – das heißt als Reaktion auf kulturelle und historische Veränderungen – anhand bestimmter Maßstäbe *fortzuschreiben*, sondern sie auch andauernd und gleichsam jeden Tag aufs Neue *auszulegen*, um besonders strittige Fragen mit letztverbindlicher Autorität entscheiden zu können. In einer Demokratie mit funktionierender Gewaltenteilung ist dies natürlich, wie Rawls kaum eigens zu betonen braucht, in allererster Linie das Geschäft der Justiz (vgl. Rawls, 1998, S. 258). Gerade in Gesellschaften, deren Verfassung die Möglichkeit einer „verfassungsrechtlichen Überprüfung von Gesetzen und politischen Entscheidungen“ vorsieht, ist es Rawls zufolge auf lange Sicht hin unabdingbar, dass die mit dieser Aufgabe betrauten Personen eine eigene politische Konzeption herausbilden, die ihnen einen geeigneten Maßstab dafür an die Hand gibt, mit dem sie „nach ihrer Auffassung die Verfassung interpretieren und wichtige Fälle entscheiden sollten“ (Rawls, 1998, S. 258).

Leider teilt Rawls nichts darüber mit, welches Maß an inhaltlicher Bestimmtheit eine zu diesem Zweck entwickelte politische Konzeption genau aufweisen sollte; und es ist mir auch nicht ganz klar, ob er sich die Befruchtung der öffentlichen politischen Kultur als Ganzer durch die oftmals eher isolierten Fachdebatten einer zunehmend spezialisierten Rechtsdogmatik besonders realistisch vorstellt. Aber worauf es ihm meines Erachtens ankommt, ist dies: Nur wenn diejenigen, die von Amts wegen mit der letztinstanzlichen Beurteilung von strittigen Verfassungsfragen befasst sind, auch über eine „vernünftige Grundlage“ für ihre Tätigkeit der Verfassungsinterpretation verfügen, können sie ihrer richterlichen Aufgabe erst sinnvoll nachkommen – so zumindest die These (Rawls, 1998, S. 258). Darüber hinaus ist Rawls anscheinend der Auffassung, dass die dabei entfalteten Konzeptionen auch im weitergefassten Rahmen von „verfassungs-

rechtliche[n] Debatten“ eine gewichtige Rolle spielen werden und auf diese Weise vielleicht den latent verfügbaren Fundus an grundlegenden Ideen anreichern können, der so etwas wie die intellektuelle Hintergrundkultur für die Entwicklung eines übergreifenden Konsenses darstellt (Rawls, 1998, S. 258).

Ob die Tätigkeit der Verfassungsinterpretation durch eine philosophisch gestimmte Richterschaft freilich im selben Maße zur Vertiefung eines solchen Konsenses beiträgt, wie dies für die Bürgerinnen und Bürger im Allgemeinen und ihre Praktiken der diskursiven Rechtfertigung von Konzeptionen des Guten gilt, mag hier dahingestellt bleiben. Vielleicht ist es in der Tat die Rechtsprechung und ihre zugehörige Wissenschaft – und nicht etwa, wie man in einem Anflug von krasser Naivität meinen könnte, die politische Philosophie – die in einer demokratischen Gesellschaft das Gros an ideellen Ressourcen produziert, vermittels derer sich ihre Übereinkunft über Verfassungsprinzipien im Laufe der Zeit bis zu der Tiefe eines übergreifenden Konsenses auswachsen kann. Über den Beitrag etwa von Parlamenten schweigt sich Rawls in diesem Zusammenhang dagegen weitgehend aus; und dasselbe gilt für die funktionale Rolle der ‚vierten Gewalt‘.[498] Ob willentlich oder nicht – er überlässt es auch hier seiner Leserschaft, sich zu dieser Frage eigene Gedanken zu machen.

Damit kann ich mich den Überlegungen zuwenden, die Rawls mit der *Weite* eines übergreifenden Konsenses verbindet, um der Sorge entgegenzutreten, ein solcher könne sich nur unter ganz und gar utopischen Bedingungen aus einem Verfassungskonsens über liberale Gerechtigkeitsgrundsätze herausbilden. Hier war der in Frage stehende Unterschied zwischen den beiden Konsensformen ja auf die Reichweite an Institutionen und Praktiken bezogen, die der Regulierung durch ihre jeweiligen Grundsätze unterliegen: Während ein liberaler Verfassungskonsens per Definition nur „Grundsätze zur Institutionalisierung eines demokratischen Verfahrens“ enthält, umfasst ein übergreifender Konsens darüber hinaus auch „Grundsätze für die Grundstruktur als Ganze“ und schließt mithin neben einer Garantie für „gewisse inhaltliche Rechte, wie die Gewissens- und die Gedankenfreiheit“ auch ein Prinzip der fairen Chancengleichheit im Zugriff auf Ämter und Positionen ein sowie Maßnahmen dafür, um „die Grundbedürfnisse aller Bürger zu befriedigen, damit sie sich am politischen Leben beteiligen können“ (Rawls, 1998, S. 256, S. 258). Was teilt Rawls nun darüber mit, wie sich die so verstandene Weite einer sozialen Übereinkunft vom ersten zum letztgenannten Zustand hin fortentwickeln könnte?

[498] Zumindest in *Political Liberalism*. Eine sehr knappe Bemerkung zur Rolle der Medien als Träger einer eigenständigen Sphäre der „nichtöffentliche[n] politische[n] Kultur“ findet sich in Rawls‘ letztem Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (Rawls, 2002, S. 248, Fn. 13; vgl. S. 169). In Teilabschnitt III.4.5.2 wird mir dieser Aspekt kurz erneut begegnen.

Soweit ich sehen kann, steht im Kern von Rawls' Ausführungen eine einzige Idee: die Vorstellung nämlich, dass ein bloßer Verfassungskonsens über liberale Gerechtigkeitsprinzipien zu schmal sei, um mit seinem Regelungsgehalt sämtliche der „grundlegenden politischen Fragen" abzudecken, über die in einer demokratischen Gesellschaft regelmäßig „diskutiert wird" (Rawls, 1998, S. 259). Eine Demokratie, die noch nicht das höchste Maß an Wohlgeordnetheit erreicht hat, wie es ihr durch das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorgezeichnet wird, verfehlt laut Rawls immer schon (und immer noch) ihren selbstgesteckten Anspruch, der Idee der Gesellschaft als eines Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern „das ihr gebührende Gewicht zu verleihen" (Rawls, 1998, S. 259; vgl. S. 60). Das heißt: Erst wenn wirksam sichergestellt ist, dass sich alle Gesellschaftsmitglieder „als gleiche Bürger am sozialen Leben beteiligen können" – und sie mithin über die nötigen Kapazitäten verfügen, um sowohl ihren Gerechtigkeitssinn anwenden als auch ihre Konzeption des Guten (deren Zulässigkeit vorausgesetzt) weitgehend ungehindert verfolgen zu können –, erst dann ist auch garantiert, dass sie sich im Vollsinne als Freie und Gleiche begreifen können, die an einem fairen System der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil beteiligt sind (Rawls, 1998, S. 259; vgl. S. 360). Dass Bürger genau diesen Wunsch aber auch haben werden, ergibt sich aus der Argumentation für die Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes oder legt sich von dieser her zumindest nahe (vgl. oben Kapitel III.3). Letzten Endes muss Rawls es freilich als wünschenswert schlicht voraussetzen, um überhaupt irgendetwas sagen zu können (vgl. Dreben, 2003, S. 322).[499]

Wenn dies aber zugestanden ist – und die bisherigen Überlegungen machen gewiss deutlich, dass diese These jedenfalls nicht unplausibel zu sein braucht, zumal für Personen, die in einer bereits demokratischen Gesellschaft aufwachsen –, dann wird vielleicht auch einsichtig, weshalb ein bloßer Verfassungskonsens über liberale Grundsätze und demokratische Verfahren zu diesem Zweck noch nicht hinreichend sein kann: Weil er seiner Reichweite nach keine Garantien dafür bereitstellt, dass die „Grundbedürfnisse aller Bürger" in einer Weise zu befriedigen sind, die es ihnen erlauben würde, sich ihrem Status als Freie und Gleiche gemäß „am politischen und sozialen Leben […] zu beteiligen", stellt er letztlich, wie Rawls es in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* formuliert, nur eine „verarmte Form des Liberalismus", oder „genauer: […]

[499] Ob er es auch darf, ist eine andere Frage und hängt von der jeweiligen Zielsetzung ab, die man mit dem Projekt einer politischen Philosophie verbindet. Ich für meinen Teil bin – wie der hier angeführte Burton Dreben – geneigt, die Attraktivität eines demokratischen Verfassungsstaates für evident und vernünftigen Personen gegenüber kaum weiter begründungsbedürftig zu halten: Was wollte man schon auf jemanden erwidern, der diese Attraktivität in geradezu boshafter Weise bestreitet? In Drebens Worten: „You do not argue in political philosophy over the benefits of constitutional liberal democracy; what you try to do is see what that concept leads to, what it entails, what it demands. […] You do not argue for it. You do not ground it. You see what it leads to." (Dreben, 2003, S. 323).

eine libertäre Position“ dar (Rawls, 1998, S. 258, S. 59).[500] Nicht nur fehlt einem Verfassungskonsens, wie ich an anderer Stelle bereits herausgearbeitet habe, jeglicher Bezug auf ein Reziprozitätskriterium, das der liberalen Vorstellung von sozialer Kooperation erst seine inhaltliche Form gibt; sondern er lässt für sich genommen auch „übergroße soziale und ökonomische Ungleichheiten“ zu, die mit diesem Kriterium vollkommen unvereinbar sind (Rawls, 1998, S. 59; vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.1).

In dem Maße, wie die Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft zu Bürgerinnen und Bürgern im Vollsinne werden wollen, müssen sie daher durch ihren öffentlichen Vernunftgebrauch selbsttätig darauf hinwirken, dieser Idee auch in den Institutionen der Grundstruktur sowie in den allgemeinen Gesetzen „das ihr gebührende Gewicht zu verleihen“; denn solange die Verwirklichung dieses Projekts noch aussteht, besteht ein normatives Gefälle zwischen den „politischen Fragen […], über die diskutiert wird“, und der begrenzten Reichweite jener „Rechte, Freiheiten und Verfahren“, die durch einen bloßen Verfassungskonsens abgedeckt werden (Rawls, 1998, S. 259). Nur indem die Bürger diese Diskrepanz in ihren eigenen Äußerungen zuerst offenlegen und dann Schritt für Schritt auf deren Beilegung insistieren, wird ihre Übereinkunft schließlich auch die charakteristische Weite eines übergreifenden Konsenses erreichen, dessen tragende Konzeptionen (im Plural) „die Grundstruktur als ganze abdecken“ (Rawls, 1998, S. 259). So betrachtet, ist es also nur die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs selbst, die einen Verfassungskonsens über demokratische Verfahren zu einem übergreifenden Konsens über die Institutionen der Grundstruktur in ihrer Gesamtheit treiben kann.

Damit dies geschieht, braucht es freilich politisch engagierte Bürger, die einer mangelhaften Einlösung des demokratischen Versprechens auch gewahr werden und es sich nicht nehmen lassen, durch die lautstarke Artikulierung und Unterstützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vernehmlich auf dieses Defizit hinzuweisen. Kann Rawls aber einen irgendwie schlüssigen ‚Beweis‘ dafür vorlegen, dass es tatsächlich so kommen wird? Das selbstverständlich nicht – aber er kann ein durchaus realistisches Szenario aufzeigen, bei dem die Unzufriedenheit von statusbewussten Bürgern mit einer als „bloß formal“ empfundenen Garantie ihrer politischen Freiheiten sie dazu führen wird, ihren Status als Freie und Gleiche im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch nachdrücklich *einzufordern*; und indem sie genau dies tun, berufen sie sich immer schon auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption, deren Weite ihren liberalen Verfassungskonsens Stück für Stück in die Richtung eines übergreifenden Konsenses

[500] Das Stabilitätsproblem, das sich durch eine unzureichende Garantie des fairen Werts der politischen Freiheiten stellt, habe ich bereits oben in Teilabschnitt III.2.3.2 skizziert. Bei meiner Diskussion der ‚Demokratie mit Privateigentum‘ in Teilabschnitt IV.3.2.1 dieser Arbeit taucht es von einer anderen Seite her erneut auf.

zu schieben vermag (Rawls, 1998, S. 59). Damit ist, wie ich meine, zu diesem Teilargument alles Wesentliche gesagt.

Zuletzt richtet Rawls in seiner Erwiderung auf den Utopieverdacht sein Augenmerk auf die *Bestimmtheit* eines übergreifenden Konsenses, um aufzuzeigen, wie ein solcher sich aus den inhärenten Beschränkungen eines bloßen Verfassungskonsenses über liberale Grundsätze herausbilden könnte. Eine besondere Schwierigkeit besteht hier darin, dass die Rede von der Bestimmtheit eines *Verfassungskonsenses* im Grunde einem Kategorienfehler gleichkäme; denn diese Maßangabe bezieht sich ja in der rawlsschen Terminologie immer schon auf eine mehr oder minder genau ausformulierte Gerechtigkeitskonzeption und findet daher auf der Stufe eines Verfassungskonsenses, dem es an einer solchen Konzeption bekanntlich gerade mangelt, keine Anwendung. Dies aber lässt es auf den ersten Blick unklar erscheinen, wie das Maß der Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses – also die Detailliertheit der „Konzeption, über die man sich einig ist" – genau dazu beitragen könnte, seine Entwicklung aus einem Verfassungskonsens heraus zu befördern (Rawls, 1998, S. 237). Rawls erzählt an dieser Stelle daher auch nicht die Geschichte eines graduellen Wandels zwischen den beiden Konsensformen, sondern er skizziert einen qualitativen Sprung: Während liberale Grundsätze in einem Verfassungskonsens ja noch ohne jegliche Fundierung in irgendeiner politischen Konzeption bejaht werden, lässt sich erst auf der Stufe eines übergreifenden Konsenses sinnvoll die Frage stellen, wie präzise die in ihrem Fokus liegende Konzeption eigentlich ausformuliert sein muss – und es lassen sich mögliche Gründe dafür anführen, wie die Antwort auf diese Frage auch die Entwicklung eines solchen Konsenses begünstigen könnte.

Bevor ich all dies der Reihe nach zu rekonstruieren unternehme, ist aber noch daran zu erinnern, dass Rawls im Zusammenhang mit der Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses – und als Teil seiner Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems – auch den Anspruch verfolgt zu zeigen, ob und wie denn spezifisch die von ihm entwickelte Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zum „Fokus eines übergreifenden Konsenses" werden könne (Rawls, 1998, S. 230). Dabei handelt es sich um eine Fragestellung, zu deren Beantwortung er erklärtermaßen von „derselben vernünftigen Moralpsychologie" Gebrauch macht, wie sie schon bei seiner Skizze der Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes vorausgesetzt war (Rawls, 1998, S. 230). Ich bin allerdings nicht der Auffassung, dass die These des politischen Liberalismus auf Gedeih und Verderb an den Nachweis geknüpft ist, dass ausgerechnet diese Konzeption auch den vernünftigsten Gegenstand eines möglichen übergreifenden Konsenses bilden wird – denn in keinem Fall darf ja außer Acht bleiben, was Rawls in der zweiten Einleitung zu *Poli-*

tical Liberalism als eines der beiden „Hauptziel[e]“ seines Buches gekennzeichnet hatte (Rawls, 1998, S. 34):

> Ein weiteres Hauptziel von *Political Liberalism* besteht darin, zu erklären, wie wir eine wohlgeordnete Gesellschaft verstehen können, in der es *mehrere vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen* gibt. […] Wir müssen in diesem Fall […] eine Familie vernünftiger, aber gleichwohl unterschiedlicher politischer Konzeptionen berücksichtigen […]. (Rawls, 1998, S. 34; vgl. S. 46; oben Teilabschnitt III.1.4.3)

Es gilt hier also, mehreres zugleich im Auge zu behalten: Wie genau trägt das für einen übergreifenden Konsens benötigte Maß an Bestimmtheit der in seinem Fokus liegenden Gerechtigkeitskonzeptionen zu seiner ursprünglichen Herausbildung bei; was folgt dabei aus der Annahme, dass es durchaus mehrere solcher Konzeptionen geben kann, die erst in ihrer Gesamtheit den Gegenstand eines übergreifenden Konsenses konstituieren; und wie rechtfertigt Rawls bei alledem die normative Sonderrolle, die er seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* zuschreibt? Dies sind die Fragen, denen ich zum Ende dieses Teilabschnitts noch in aller Kürze nachgehen möchte.

Zunächst ist erneut der bloße Umstand festzuhalten, dass Rawls ein gewisses „Spektrum“ an liberalen Konzeptionen vorschwebt, für die gilt, dass sie sich „plausiblerweise aus den grundlegenden Ideen der Gesellschaft und der Person“ heraus entwickeln lassen (Rawls, 1998, S. 259). Wie schon erwähnt, hält er mit Blick auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption offenbar ein großes Maß an innerer Diffusion für möglich, so dass sich im Vorhinein und ohne näheres Hinsehen gar nicht präzise angeben lässt, ob in einer gegebenen Gesellschaft eine oder mehrere politische Konzeptionen wirksam regulativ sein werden (vgl. Rawls, 1998, S. 256). Zugleich ist er der Auffassung, dass seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* auch ungeachtet dieser Vagheit eine „besondere Rolle“ unter all jenen Konzeptionen spielen wird, die mit ihr im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehen (Rawls, 1998, S. 257).

Ich will hier nicht in aller Ausführlichkeit wiederholen, was ich andernorts bereits zu diesen Fragen ausgebreitet habe (vgl. oben Teilabschnitte III.2.2.1 und III.4.2.3). Es genügt mir, stattdessen eine simple Vermutung darüber zu äußern, wie diese Flexibilität bezüglich des Gegenstands eines übergreifenden Konsenses auch seine Entwicklung aus einem bloßen Verfassungskonsens befördern kann: Offenbar ist diese Hürde erheblich einfacher zu nehmen, je breiter das Spektrum an Konzeptionen gefasst ist, die in der geforderten Weise aus den politischen Ideen der Gesellschaft und der Person abgeleitet werden können. Wenn es etwa für die Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses nicht darauf ankommt, ob die Bürger einer demokratischen Gesellschaft auch jedes kleinste Detail von *Gerechtigkeit als Fairness* erfasst und verarbeitet haben, dann ist die Verwirklichung eines solchen Konsenses gewiss weniger utopisch, als wenn nur

eine einzige Konzeption mit einem maximalen Grad an Bestimmtheit in seinem Fokus stehen dürfte.

Dass auch in der Realität einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft in der Tat mehrere politischen Gerechtigkeitskonzeptionen im Schwange sein werden, hält Rawls vor diesem Hintergrund für unvermeidbar – und mehr noch, es ist aus seiner Sicht sogar wünschenswert, weil anders als durch ihren Wettbewerb niemals offenbar werden könnte, welche unter ihnen die vernünftigste ist:

> It is inevitable and often desirable that citizens have different views as to the most appropriate political conception; for the public political culture is bound to contain different fundamental ideas that can be developed in different ways. An orderly contest between them over time is a reliable way to find which one, if any, is most reasonable. (Rawls, 2005, S. 227)[501]

Rawls selbst ist natürlich der Meinung, dass seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in der Tat auch „die vernünftigste Konzeption ist" und die Anforderungen an eine liberale Auffassung „am besten erfüllt" (Rawls, 1998, S. 46). Dennoch wäre es ein schweres Missverständnis, seine entsprechenden Einlassungen auch schon für das letzte Wort in dieser Sache zu halten: Was die vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption ist, kann der Philosoph nicht einfach vom Katheder aus *verkünden*; sondern es kann sich in einer demokratischen Gesellschaft nicht anders erweisen als durch das auf die Zukunft hin geöffnete, stets nur vorläufige Resultat des öffentlichen Vernunftgebrauchs.[502] Rawls wäre daher, wie er selbst schreibt, „schlicht unvernünftig", wenn er „bestreiten wollte, dass es andere vernünftige Konzeptionen gibt" (Rawls, 1998, S. 47). Weil es sich aber so verhält, kann und darf er sich deshalb auch kein autoritatives Urteil darüber anmaßen, wie die politische Konzeption letztlich im Detail aussehen wird, die in einer vollkommen wohlgeordneten Gesellschaft im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehen mag.[503]

Wie begründet Rawls vor diesem Hintergrund aber die „besondere Rolle", die er seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* im größeren Zusammenhang der anderen Konzeptionen zuschreibt, die gemeinsam mit ihr „im Fokus des Konsenses liegen"? (Rawls, 1998, S. 257). Er begründet sie, wie ich meine, gar nicht.[504] Vielmehr ist

[501] In der deutschen Übersetzung von *Political Liberalism* fehlt der ganze Absatz, dem dieses Zitat entnommen wurde. Die Lücke befindet sich am Ende des vierten Abschnitts der sechsten Vorlesung (vgl. Rawls, 1998, S. 329).
[502] In diese Richtung weist auch die Interpretation von Rex Martin (2014, S. 286f.).
[503] Zu dieser Frage und zu Rawls' Verständnis von Rechtfertigung als einer demokratischen Praxis kehre ich in Teilabschnitt IV.2.3.1 dieser Untersuchung zurück.
[504] Man erinnere sich hier daran, dass Rawls die Zuschreibung dieser Sonderrolle in seinem Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited" ganz explizit als Ausdruck seiner „persönliche[n] Meinung" gekennzeichnet hat (Rawls, 2002, S. 250, Fn. 27). Eine solche darf er ebenso selbstverständlich haben, wie ihm hierin jedermann widersprechen darf. Ihre Begründetheit kann sich jedoch erst in der langfristigen Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs erweisen und mitnichten – wie Rawls selbst betont – daran, dass er sie einfach vom hohen Ross des philosophischen Experten verkündet (vgl. Rawls, 1997a, S. 242).

die Auszeichnung dieser Konzeption eine Folge davon, dass sie nach Rawls' subjektivem Dafürhalten sowohl „in richtiger Weise auf zentralere grundlegende Ideen gegründet" ist, als auch „mit Blick auf die sie stützenden und die von ihr geförderten Interessen" voraussichtlich stabil sein wird (Rawls, 1998, S. 260). Ich kann hier aber ohne Not darauf verzichten, diesen – wie Rawls sie nennt – „spekulativen Fragen" weiter nachzugehen (Rawls, 1998, S. 260). Noch einmal: Es kommt für die These des politischen Liberalismus, um die es im Kontext des Stabilitätsproblems ja stets geht, schlicht nicht darauf an, ob Rawls mit seiner persönlichen Präferenz bezüglich einer politischen Gerechtigkeitskonzeption recht hat; und welches Maß an Bestimmtheit ein übergreifender Konsens letzten Endes möglicherweise aufweisen wird, entscheidet darum auch nicht er, sondern in einer demokratischen Gesellschaft niemand anderes als die endlose Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zwischen vernünftigen, als frei und gleich vorgestellten Bürgerinnen und Bürgern. Kurz gesagt: Ob die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in einer wohlgeordneten Gesellschaft tatsächlich „einen besonderen Platz in der Familie politischer Konzeptionen einnimmt", ist, wie Rawls an anderer Stelle betont, „nicht grundlegend für die Ideen des politischen Liberalismus und der öffentlichen Vernunft" (Rawls, 2002, S. 250, Fn. 27).

Mit diesen Überlegungen zu der Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses ist Rawls schließlich an einem Punkt angelangt, an dem es so scheinen könnte, als habe er zur Entgegnung auf den Utopieverdacht – und damit auch zur Lösung des Stabilitätsproblems – alles Nötige gesagt. Dass dem nicht so ist, ist eine Ahnung, der ich im nächsten Abschnitt dieses Kapitels systematisch auf den Grund gehen möchte. Zum Ende dieses Teilabschnitts will ich nur darauf hinweisen, in welche Richtung diese Argumentation gehen wird: Mit der Erklärung, dass ein übergreifender Konsens schon deshalb nicht utopisch zu sein braucht, weil in einer demokratischen Gesellschaft verschiedene Kräfte darauf hinwirken können, die Tiefe und Weite eines bloßen Verfassungskonsenses über sich selbst hinauszutreiben – und weil auch der Inhalt einer politischen Konzeption in einer relativ lockeren Weise bestimmt werden kann –, hat Rawls eine ganze Reihe von Gründen dafür vorgelegt, weshalb die These des politischen Liberalismus jedenfalls auf den ersten Blick eine gewisse Plausibilität für sich beanspruchen darf. Bei alledem ist jedoch immer nur am Rande auch die Problematik in den Blick gekommen, dass vernünftige und rationale Bürger sich ja nur dann für die Entwicklung und Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes entscheiden werden, wenn sie „einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun" (Rawls, 1998, S. 165; vgl. Weithman, 2010, S. 64). Es bleibt daher noch zu zeigen, wie eine derartige Garantie auch in der Praxis sichtbar werden kann.

4.4.3 Zwischenfazit

Es mag hilfreich sein, an dieser Stelle der Rekonstruktion für einen Moment innezuhalten. Die Untersuchungen in diesem Kapitel sind, wie hier nicht aus dem Blick geraten darf, sämtlich Rawls' Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems gewidmet: auf die Frage also, ob es „angesichts der Tatsache eines vernünftigen Pluralismus" mindestens eine politische Gerechtigkeitskonzeption gibt, für die gilt, dass sie „zum Fokus eines übergreifenden Konsenses werden kann" (Rawls, 1998, S. 230). Nur wenn mit einiger Gewissheit gezeigt werden kann, dass eine affirmative Antwort auf diese Frage jedenfalls keine Unmöglichkeit darstellt und aus Sicht des einzelnen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft hinreichend gute Gründe bestehen, sich durch ein bestimmtes Diskursverhalten an der Etablierung und Aufrechterhaltung eines solchen Konsenses zu beteiligen, wäre zumindest bis auf Weiteres auch die These des politischen Liberalismus validiert, dass der Mensch als Bürger oder Bürgerin zu sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil imstande ist.

Wie Rawls diesen Nachweis – sofern es sich um einen solchen handelt – zu erbringen beansprucht, habe ich in diesem und in den beiden vorhergehenden Abschnitten dieses Kapitels Schritt für Schritt nachzuzeichnen versucht. Seine Antwort weist eine etwas erstaunliche, im Grunde aber sinnvolle Struktur auf: Er beginnt mit einer Reihe von begrifflich-konzeptionellen Klärungen, die das Wesen und die spezifischen Merkmale der Idee eines übergreifenden Konsenses (so es ihn geben könnte) allererst aufzuklären beanspruchen. Anschließend diskutiert er eine Reihe von hypothetischen Einwänden gegen diese Idee mit dem Ziel, sie als unbegründet oder fehlgeleitet zurückzuweisen; und zuletzt unternimmt er es zu zeigen, wie sich ein solcher Konsens, ausgehend von einem bloßen *modus vivendi* und über den Zwischenschritt eines liberalen Verfassungskonsenses, ursprünglich herausbilden könnte (vgl. Rawls, 1998, S. 230). Dass all diese Erwägungen freilich keinen „Beweis" im strengen Sinne darstellen und Rawls im Grunde nur einer „sozialen Möglichkeit" Ausdruck verleiht, ist dabei immer auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass der Philosoph selbst seinem Publikum – den Bürgerinnen und Bürgern eines demokratischen Verfassungsstaats – keine autoritativen Vorschriften darüber machen kann, was als die vernünftigste politische Konzeption zu gelten hat: dies auszuhandeln, ist einzig der Praxis ihres öffentlichen Vernunftgebrauchs vorbehalten (Rawls, 1998, S. 45, S. 22; vgl. S. 46f.).[505]

Wenn dem aber so ist, weshalb ist dann mit dem bisher Gesagten noch nicht alles mitgeteilt, um auch die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems – im Rahmen des Mög-

[505] Die begrenzte Rolle des Philosophen bei der öffentlichen Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vertiefe ich unten in Teilabschnitt IV.2.3.1.

lichen – abschließend beantworten zu können? Um dieser naheliegenden Frage auf die Spur zu kommen, mag es hilfreich sein, sich die Grobstruktur des Arguments für die mögliche Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft nochmals in Erinnerung zu rufen: Wie schon in *Theory*, so geht Rawls auch in *Political Liberalism* das Problem vorrangig – aber nicht nur[506] – von der Frage her an, welche Gründe im Urteil des repräsentativen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft dafür sprechen werden, einen ihr gemäßen Gerechtigkeitssinn sowohl zu entwickeln als auch regelmäßig auszuüben. Wie sich die *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes in einer solchen Gesellschaft unter den normalen Bedingungen des gewöhnlichen Lebens sowie unter der Annahme einer vernünftigen Moralpsychologie vollziehen kann, und inwiefern sie vor allem als Genese der Fähigkeit zu deuten ist, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]", habe ich in Kapitel III.3 dieser Untersuchung systematisch zu rekonstruieren unternommen (Rawls, 1998, S. 418).

Das vorliegende Kapitel ist nun, auch wenn dies gelegentlich aus dem Blick geraten mag, von Anfang bis Ende der Frage gewidmet, wie sich die originäre Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes in den Wunsch übersetzen kann, die durch ihn gestiftete Motivation auch handlungswirksam werden zu lassen und die Grundsätze der Gerechtigkeit mithin „als faire Bedingungen sozialer Kooperation […] *anzuwenden*" (Rawls, 1998, S. 418; Herv. M. R.). Die Anwendung liberaler Grundsätze – und damit die zweite von insgesamt drei Fähigkeiten, die Rawls mit der Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn verbindet – äußert sich in einer demokratischen Gesellschaft jedoch in allererster Linie dadurch, dass die Bürgerinnen und Bürger, wie er erklärt, „den üblichen Richtlinien für öffentliche Untersuchungen und Regeln zur Einschätzung von empirischen Befunden folgen" (Rawls, 1998, S. 253). Mit dieser etwas obskuren Formulierung legt Rawls sich nach meiner Lesart darauf fest, dass sich die regelmäßige *Ausübung* eines Gerechtigkeitssinnes vorrangig in einer „bestimmten Form der öffentlichen Diskussion" erweist, und das heißt in den „Argumentationen der Bürger im politischen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft", wie sie durch das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs bestimmt werden (Rawls, 1998, S. 348, S. 186; vgl. S. 253, S. 327).

[506] Daneben ist das Stabilitätsproblem natürlich auch mit der Frage der Bewahrung gerechter Institutionen und des fairen Werts der politischen Freiheiten verbunden (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2); und ebenso mit der Möglichkeit einer Verstetigung von demokratischer Selbstbestimmung durch politisch autonome Bürger bei der Verfolgung ihrer jeweiligen Konzeption des Guten (vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.2). All diese Fragen hängen eng miteinander zusammen: Eine wohlgeordnete Gesellschaft verfehlt die moralische Qualität, die die Stabilität eines fairen Systems der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen aufweisen soll, wenn ihre zugehörige Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht zugleich auch als ein Ort der beständigen Re-Aktualisierung der Autonomie politisch aktiver Bürger beschrieben werden kann. Darüber hinaus gilt: Wenn die Institutionen der Grundstruktur einer solchen Gesellschaft kein verlässlicher Garant für den fairen Wert der politischen Grundfreiheiten sind – oder dies nicht regelmäßig von ihnen eingefordert wird –, dann dürfte auf lange Frist auch die Bereitschaft der Gesellschaftsmitglieder sinken, ihren gebührenden Beitrag zu deren Aufrechterhaltung zu leisten.

Nun ist es aber, wie sich hier schon verschiedentlich angedeutet hat, gerade diese besondere Art und Weise der Bürger, „voreinander Rechenschaft abzulegen" – das heißt ihre unter demokratischen Institutionen erworbene Tendenz, einander im Bedarfsfall „Gründe für ihre Überzeugungen und Handlungsweisen an[zu]geben", die einer öffentlichen Überprüfung statthalten können –, durch die sie, so Rawls, einen übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption je erst „zustande […] bringen" (Rawls, 1998, S. 144, S. 243). Es sind also, mit anderen Worten, vor allem die so genannten „Grenzen" des öffentlichen Vernunftgebrauchs, durch deren Einhaltung die Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft – und wir alle – die These des politischen Liberalismus im je eigenen Denken und Handeln zu bestätigen vermögen (Rawls, 1998, S. 144, S. 243). Weil es sich aber so verhält, ist auch die Stabilität einer demokratischen Gesellschaft aufs Engste mit der moralischen Qualität ihrer Rechtfertigungspraktiken verknüpft, wie sie – so jedenfalls die Hoffnung – bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Ausdruck kommen kann (vgl. Rawls, 1998, S. 109, S. 219, S. 333).

Diese im folgenden Abschnitt noch zu vertiefenden Zusammenhänge gilt es im Blick zu behalten, wenn ich im verbleibenden Teil dieses Kapitels dem Problem nachgehe, welche *Gewissheit* der einzelne Bürger, die einzelne Bürgerin haben kann, wenn er oder sie sich mit der Frage konfrontiert sieht, ob die Ausübung des eigenen Gerechtigkeitssinnes im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch durch das entsprechende Wohlverhalten von Dritten erwidert werden wird. Man erinnere sich: Als ein Merkmal ihrer Vernünftigkeit sind Bürgerinnen und Bürger durchaus bereit, „ihren Teil zu […] [gerechten] Arrangements beizutragen" – allerdings nur unter dem zweifachen Vorbehalt, dass die in Frage stehenden „Institutionen oder soziale[n] Praktiken" ihrem eigenen Urteil nach in der Tat gerecht sind; und dass sie – das ist der springende Punkt – „einigermaßen sicher sein können, das andere das Ihre tun" (Rawls, 1998, S. 165). Ich möchte wissen, wie diese für den politischen Liberalismus lebenswichtige Sicherheit nach Rawls' eigener Darstellung zustande kommen kann, und wie er sie begründet. Mit der Antwort auf diese Frage wird die Rekonstruktion des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* endgültig abgeschlossen sein.

4.5 Die Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses als Lösung des Gewissheitsproblems: Zur Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs

4.5.1 Vorbemerkungen

Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, von der bislang meist ohne nähere Bestimmung die Rede war, ist für Rawls' Antwort auf das Stabilitätsproblem – und damit für die These des politischen Liberalismus – von eminenter, ja grundlegender Bedeutung. Dass es sich aber so verhält, ist bei einer nur oberflächlichen Lektüre von *Political Liberalism* keineswegs auf Anhieb ersichtlich. Wenn Rawls etwa davon spricht, dass die engagierte Mitwirkung von „politisch aktiven Bürgern" eine notwendige Bedingung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft sei, oder dass es bestimmte „Formen des Urteilens und Verhaltens" gebe, die „für die Erhaltung dauerhafter fairer sozialer Kooperation" schlechthin unverzichtbar seien, dann bringt er mit diesen Wendungen meines Erachtens nichts anderes zum Ausdruck, als dass eine gewisse Tugendhaftigkeit bei der öffentlichen Geltendmachung und Überprüfung von Ansprüchen in irgendeiner Weise zu den Bestandsvoraussetzungen einer demokratischen Ordnung gezählt werden muss (Rawls, 1998, S. 219, S. 291; vgl. S. 108, S. 495). In diesem Abschnitt möchte ich ergründen, wie Rawls zu dieser Auffassung gelangt, und auf welchem Wege er sie argumentativ einzulösen beansprucht. Dabei greife ich, wie schon angekündigt, auf einen überaus hilfreichen Interpretationsvorschlag von John Thrasher und Kevin Vallier (2015) zurück, den diese wiederum im Rückgriff auf die unübertreffliche Studie von Paul Weithman (2010) vorgelegt haben. Ich bemühe mich aber, diese Deutung systematisch in meine eigene, bis hierher entwickelte Lesart des Projekts von *Political Liberalism* einzubetten und vor allem auch ihre Berechtigung anhand des rawlsschen Primärtexts stärker nachzuweisen, als alle drei Autoren dies selbst für erforderlich gehalten haben.

Ich habe diesen Untersuchungsteil damit eröffnet, das aus meiner Sicht zentrale Anliegen von *Political Liberalism* herauszuarbeiten: die Ausarbeitung und Entfaltung der These, dass der Mensch (als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats) zu freiwilliger und dauerhafter sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil imstande sei. Dabei hat sich im Verlauf der Ausführungen gezeigt, dass die Verwirklichung dieser These aus Rawls' Sicht nicht ohne die Herausbildung eines übergreifenden Konsenses – oder ohne die immerwährende Annäherung an einen solchen – zu haben ist: Nur eine Gesellschaftsform, über deren regulative Prinzipien ein hinreichend großes Einverständnis von der Tiefe, Weite und Bestimmtheit eines übergreifenden Konsenses besteht, bringt in ihrem öffentlichen Leben eine Form der sozialen Koopera-

tion zum Ausdruck, die aufgrund ihrer Orientierung an einem Ideal der Reziprozität und der Freiwilligkeit ihrer dauerhaften Befolgung die These des politischen Liberalismus bestätigt. Der Aufweis, dass ein solcher Konsens zumindest nicht unmöglich ist und darüber hinaus mit einer Form der Stabilität und der sozialen Eintracht einhergeht, deren „moralische Qualität" das Integrationsniveau einer bloß „koordinierten sozialen Betätigung" deutlich übersteigt, ist zugleich der Nachweis dessen, dass die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats zu sozialer Kooperation gemäß einer liberalen und politischen Konzeption der Idee des gegenseitigen Vorteils in der Lage sind (Rawls, 1998, S. 234, S. 416).

Vorsicht ist freilich da geboten, wo eine letztgültige Begründung dieser These durch den Philosophen selbst erwartet oder erhofft wird: Rawls selbst kann, wie ich später noch vertiefen werde[507], letztlich nur die normative Feinstruktur[508] einer möglichen sozialen Welt aufhellen, in der seine These verwirklicht wäre. Ihre weitergehende Rechtfertigung ist jedoch ein wesentlich soziales Geschehen und damit nichts, an dem er über seine eigene Stimme hinaus mit einer irgendwie privilegierten Rolle des moralischen Gesetzgebers beteiligt wäre. Vielmehr sind es *wir selbst*, die Bürgerinnen und Bürger einer modernen Demokratie, denen die Begründung und Bezeugung des politischen Liberalismus jeden Tag aufs Neue aufgegeben ist, sofern wir es nur wollen. Dabei kann, wie Rawls mit Nachdruck betont, die politische Philosophie „auf unsere wohlerwogenen Überzeugungen keinen größeren Zwang ausüben, als es die Grundsätze der Logik können" (Rawls, 1998, S. 117). Hier drängen sich jedoch gewiss zwei Fragen auf, die für das realweltliche Publikum von Rawls ebenso wie für die fiktiven Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft von allergrößtem Interesse sein müssen: Wie sähe ein solches Begründungsgeschehen eigentlich in der Praxis aus – und über welche Sicherheiten würden die zu ihrer Ausübung motivierten[509] Personen verfügen, wenn sie sich an ihm beteiligten? Die Antwort auf beide Fragen, die ich im Folgenden nachzeichnen möchte, ist vollumfänglich in der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs enthalten; sie komplettiert damit zugleich auch Rawls' Erwiderung auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems.

Bevor ich die hier nur angedeuteten Zusammenhänge in größerer Klarheit anhand des rawlsschen Primärtextes nachzeichnen kann, werde ich daher in einem ersten Schritt die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs als solche in den Blick nehmen und ihre

[507] Und zwar im Kontext der Rawls-Habermas-Debatte; vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1.
[508] Diesen Ausdruck entlehne ich von Brandom (2001, S. 238).
[509] Wie diese Motivation – in Gestalt der mit dem Gerechtigkeitssinn verbundenen Fähigkeit, den Grundsätzen der Gerechtigkeit „um ihrer selbst willen […] folgen [zu wollen]" – zustande kommen kann, habe ich in Kapitel III.3 beschrieben. Hier und im Folgenden geht es demnach nur um die Frage, wie eine solche Motivation auch handlungswirksam werden kann.

wesentlichen Merkmale zu systematisieren versuchen (Teilabschnitt III.4.5.2). Dies geschieht zu dem Zweck, die erste der eben genannten Fragen zu beantworten: Da der Ausdruck ‚öffentlicher Vernunftgebrauch' innerhalb des politischen Liberalismus offenbar zur Kennzeichnung einer bestimmten *Praxis* dient, muss zuerst über die Natur, den Ort und die Grenzen dieser Praxis ein gewisses Maß an begrifflich-konzeptioneller Orientierung hergestellt werden, bevor anschließend auch ihre systematische Rolle bei der Lösung des Gewissheitsproblems in den Blick genommen werden kann. Dies erfolgt in einem zweiten und vom vorigen losgelösten Schritt, der auch die zweite der oben angeführten Fragen beantworten soll: Hier werde ich, wie angekündigt unter teilweisem Rückgriff auf die *Thrasher-Vallier-Deutung*, in einiger Ausführlichkeit rekonstruieren, worin – erstens – nach meinem eigenen Dafürhalten die von Rawls beabsichtigte Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs besteht; inwiefern dieser – zweitens – als Instrument der Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gewährleistet; und warum all dies – drittens, und wie schon bemerkt – für die These des politischen Liberalismus von geradezu lebenswichtiger Bedeutung ist (Teilabschnitt III.4.5.3). Damit wird zugleich auch meine Rekonstruktion der beiden Teilfragen des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* abgeschlossen sein. Ich beende das vorliegende Kapitel und diesen Teil der Untersuchung mit einem kurzen Fazit (Abschnitt III.4.6).

4.5.2 Die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs: Eine (werk-)historische und systematische Skizze

Was ist öffentlicher Vernunftgebrauch? Was heißt es für die Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft, ihre Vermögen der theoretischen und der praktischen Vernunft gemeinsam in einer ‚öffentlichen' Weise anzuwenden – und in welchem Rahmen sollten sie dies tun? Dies sind die Fragen, denen ich im Folgenden nachgehen möchte, um auf diese Weise den Boden dafür zu bereiten, im nächsten Teilabschnitt auch die stabilisierende Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eines Mediums zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses herausarbeiten zu können. Ich beginne damit, nach einer kurzen Definition auf die zweifache Geschichtlichkeit dieser Idee einzugehen, wie sie sich für Rawls und bei Rawls selbst darstellt: Zum einen kennzeichnet er sie nämlich als eine Idee, die über ihre Namensgebung in Kants Aufklärungsschrift hinaus eine eigene und durchaus vielgestaltige Geschichte aufweist; und zum anderen erweist sie sich auch in seinen eigenen Arbeiten von früh an als zumindest implizit angelegt – und ist mithin auch bei Rawls selbst keineswegs so neu, wie es bei einer ersten Lektüre von *Political Liberalism* vielleicht den Anschein haben könn-

te (vgl. Rawls, 1998, S. 44, S. 313, 2002, S. 217f.).[510] Nach dieser werkgeschichtlichen Skizze richte ich den Blick nacheinander auf das Wesen, den Inhalt, den Gegenstand sowie auf die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Da mich die Umrisse dieser Idee hier jedoch einzig zu dem Zweck interessieren, ihre funktionale Rolle bei der Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems nachvollziehen zu können, verzichte ich darauf, den rawlsschen Ansatz mit anderen Konzeptionen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu kontrastieren[511] oder vertiefend auf jede einzelne der drei Schwierigkeiten einzugehen[512], die Rawls bei seiner eigenen Diskussion dieser Idee zur Sprache bringt. Beides ist für die begrenzten Zwecke, die ich an dieser Stelle verfolge, im Wesentlichen entbehrlich.[513]

(1.) Was also versteht Rawls, um auf die eingangs genannte Frage zurückzukommen, genau unter der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs? Die konziseste Definition, die ich in seinen gesamten Schriften ausfindig machen konnte, findet sich an einer etwas unerwarteten Stelle in den *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008a, dt. 2012). Dort kommt Rawls auf diese Idee im Rahmen einer Diskussion von Rousseaus Begriff des Gemeinwillens zu sprechen und beschreibt sie wie folgt:

> Der öffentliche Vernunftgebrauch ist die *Form des Denkens*, welche gleichberechtigten Bürgern ansteht [im Orig.: ‚the form of reasoning appropriate to equal citizens'], die als Angehörige einer Körperschaft und gestützt auf die Sanktionsmöglichkeiten der Staatsgewalt füreinander Regeln festsetzen. Durch gemeinsame Richtlinien der Informationsbeschaffung und gemeinsame Denkmethoden [im Orig.: ‚shared guidelines for inquiry and methods of reasoning'] wird dieser Vernunftgebrauch *öffentlich*; durch Rede- und

[510] In der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* spricht Rawls davon, dass die Idee des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft zu denjenigen gehört, die „in *A Theory of Justice* noch nicht auftauchen" (Rawls, 1998, S. 44). Zum Ende seines Aufsatzes „The Idea of Public Reason Revisited" erklärt er hingegen, dass sowohl sein erstes als auch sein zweites Hauptwerk „beide eine Idee der öffentlichen Vernunft haben" (Rawls, 2002, S. 218). Um in der Metapher zu bleiben: Offenbar muss die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in *Theory* irgendwo unter der Oberfläche zu finden sein, wenn sie dort zwar schon vorhanden, aber eben noch nicht ans Tageslicht getreten sein soll.
[511] Für systematische Alternativen oder Ergänzungen zu Rawls vgl. Gaus, 2011a; Lister, 2013; Quong, 2011; besonders kritisch dagegen Enoch, 2013, 2015, 2017. Auch die äußerst umfangreiche Literatur zur deliberativen Demokratie (Bohman, 1996; Dryzek, 1990, 2000) und zur Diskursethik (Habermas, 1983, 1991) lässt sich im weitesten Sinne dieser Thematik zurechnen. Zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls sind mehrere Überblicksdarstellungen verfügbar; vgl. Greenawalt, 1995; Larmore, 2003, 2015; Quong, 2014; Talisse, 2005.
[512] Die Schwierigkeiten, die Rawls in *Political Liberalism* selbst anführt, um sie anschließend zu entkräften, umfassen das Problem, dass der öffentliche Gebrauch der Vernunft „häufig zu mehr als einer Antwort auf ein konkretes Problem führt"; das Problem, dass es im Lichte der eigenen umfassenden Lehre „unaufrichtig" sein könnte, sich bei der Diskussion von grundlegenden Fragen nur auf genuin politische Werte zu berufen; und das Problem, möglichst genau anzugeben, wann eine solche Frage „zufriedenstellend durch öffentlichen Vernunftgebrauch beantwortet ist" (Rawls, 1998, S. 345, S. 347, S. 350). In der zweiten Einleitung zu seinem Buch diskutiert Rawls außerdem verschiedene Varianten des Einwandes, dass selbst noch die dort entwickelte, modifizierte Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs „nach wie vor zuviel ausschließe" (Rawls, 1998, S. 52; vgl. S. 53–58). Da es mir hier nur darum geht, die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Lösung der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems nachvollziehen zu können, verzichte ich weitgehend darauf, diese und andere Einwände weiter zu verfolgen – auch wenn sie sicher nicht der Zusammenhänge zum Stabilitätsproblem entbehren.
[513] Der vorliegende Teilabschnitt ist notgedrungen sehr lang. Um seine Lesbarkeit zu verbessern, untergliedere ich ihn daher an den besprochenen Themen entlang in insgesamt sieben Teilstücke.

> Gedankenfreiheit im Rahmen eines konstitutionellen Regierungssystems wird er *frei.* (Rawls, 2012, S. 339f., Fn. 2; Herv. M. R.)

Diese Definition – die sich in ähnlicher Form auch in *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, S. 92; dt. 2003, S. 149) findet – enthält vieles von dem, was mich im Folgenden noch weiter beschäftigen wird. (Man beachte allerdings, dass Rawls hier und anderswo weitgehend darauf verzichtet, im Zuge seiner Begriffsbildung auch über die systematische Funktion dieser Idee vertiefend Auskunft zu geben.[514]) Jedenfalls aber muss man sich unter öffentlichem Vernunftgebrauch wohl in der Tat eine gewisse Art und Weise des Nachdenkens, genauer: eine Form des *tätigen Begründens* vorstellen, für die zunächst einmal gilt, dass sie für solche Personen angemessen ist, die sich selbst als „gleichberechtigte[] Bürger" betrachten und als solche auch anerkannt werden wollen (Rawls, 2012, S. 339, Fn. 2). Darüber hinaus lässt sich der Definition in erster Annäherung auch etwas über die konstitutive Regelgebundenheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs entnehmen: Demnach ist der Vorgang des tätigen Begründens genau in dem Maße öffentlich, wie er die Form eines mehrstimmigen Austauschs annimmt, dessen Teilnehmer sich untereinander durch „gemeinsame Richtlinien der Informationsbeschaffung" sowie durch „gemeinsame Denkmethoden" verbunden wissen (Rawls, 2012, S. 339f., Fn. 2). ‚Öffentlich' ist der Einsatz der Vernunft also mit anderen Worten nur dann, wenn es für die an dieser Praxis Beteiligten gemeinsame, aus ihr selbst hervorgehende Maßstäbe dafür gibt, nach denen die Legitimität und der Fortschritt ihres kollektiven Tuns zu beurteilen sind, und wenn diese Maßstäbe allseits bekannt sind. Dass zu dieser Öffentlichkeit unter demokratischen Bedingungen schließlich noch die Freiheit der Rede und des Gedankens hinzutreten muss, leuchtet unmittelbar ein: denn Öffentlichkeit bedeutet ja zuallererst Zugänglichkeit; und wo der Gebrauch der Vernunft nicht frei ist, da kann er auch nicht öffentlich sein – oder etwas in dieser Art würde Rawls wohl jedenfalls vertreten.

(2.) Diese vorläufigen und recht grobschlächtigen Begriffsbestimmungen vermitteln nur einen ersten Eindruck davon, was Rawls unter der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs versteht. Bevor ich aber genauer rekonstruieren kann, welchen Vorstellungsgehalt er mit dieser Idee verbindet, will ich zunächst wie angekündigt herausstellen, dass sie aus seiner eigenen Sicht durchaus keine philosophische Innovationsleistung darstellt, als deren Schöpfer er selbst zu gelten hätte. So spricht Rawls ausdrücklich davon, dass die Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs „oft erörtert worden" sei, eine „lange Geschichte" habe und in irgendeiner Form sogar „weithin anerkannt" werde

[514] Vgl. aber Rawls, 1998, S. 248f.; und meine eigenen Ausführungen zu dieser wichtigen Textstelle am Ende von Teilabschnitt III.4.3.3 (nach dem langen Zitat).

(Rawls, 1998, S. 313). In seinen eigenen Schriften finden sich freilich nur wenige Bruchstücke dieser Geschichte, die ich hier zum Zweck der weiteren Hinführung und Explizierung aber dennoch in wenigen Strichen nachzeichnen möchte.

Mit Blick etwa auf den bereits genannten Rousseau vertritt Rawls die These, es sei „deutlich", dass dessen Lehre „eine Vorstellung vom öffentlichen Vernunftgebrauch" enthalte – und zwar deshalb, weil seine Idee eines Gemeinwillens offenbar impliziere, dass bei der Diskussion von Verfassungsnormen „nur Gründen bestimmter Art" ein entscheidendes Gewicht beizumessen sei (Rawls, 2012, S. 339). Rawls äußert auch die Vermutung, dass Rousseau als der Urheber der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu gelten habe; selbst wenn, wie er sofort ergänzt, „andere Formen dieser Idee" später auch bei Kant zu finden seien (Rawls, 2012, S. 340).

In seinen *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000; dt. 2004) zieht Rawls darüber hinaus in Erwägung, ob auch David Hume – jenseits seiner psychologisierenden Deutung des moralischen Urteilens – eigentlich über einen „Begriff der praktischen Vernunft", und damit zugleich über eine Vorstellung von deren „öffentliche[m] Gebrauch" verfüge (Rawls, 2004, S. 145). Wer „darauf besteht", so Rawls, könne Hume durchaus eine solche Haltung zuschreiben: und zwar indem etwa der „Standpunkt des verständnisvollen Beobachters" als ein Kriterium dafür herangezogen werde, „um auszuführen oder konstruktiv zu entfalten, welches unsere moralischen Urteile sein sollten" (Rawls, 2004, S. 145). Dass ein solches Vorgehen jedoch inhaltlich eine Ausweitung dessen darstellen würde, was Hume selbst „im Sinn" hatte, und dass solche Überlegungen auch „seiner übergeordneten Zielsetzung […] fremd" seien, daran besteht für Rawls letztlich kein Zweifel (Rawls, 2004, S. 146).

Über die Vorstellungen Kants zum öffentlichen Vernunftgebrauch teilt Rawls überraschenderweise nur sehr wenig mit – auch wenn diese Idee, wie er betont, diesem immerhin ihren Namen verdankt (vgl. Rawls, 1998, S. 313, Fn. 2). Rawls bekennt sich in *Political Liberalism* lediglich in kritisch-distanzierender Absicht dazu, dass seine eigene Auffassung zur Unterscheidung von öffentlichem und privatem Vernunftgebrauch „nicht mit der Kantischen überein[stimme]" (Rawls, 1998, S. 313, Fn. 2; vgl. 1994, S. 166, Fn. 13).[515] Ich kann Kants Auffassungen hier nicht in angemessener Breite würdigen.[516] An dieser Stelle daher nur soviel: In seiner Schrift *Beantwortung der Frage:*

[515] Mehr noch: „es gibt keine private Vernunft", wie Rawls an anderer Stelle betont (Rawls, 1998, S. 321, Fn. 7). Auch hier ist wieder an die Anlassgebundenheit jedes Vernunftgebrauchs zu erinnern und daran, dass die Tätigkeit des Begründens für Rawls niemals im Modus des Monologisierens erfolgt: „[Justification] is argument addressed to those who disagree with us, or to ourselves when we are of two minds. (Rawls, 1999b, S. 508; vgl. 1998, S. 116f.). Hier zeigt sich meines Erachtens eine starke Parallele zum Denken des späten Wittgenstein (vgl. aber Reidy, 2014, S. 22).

[516] Für eine Darstellung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Kant vgl. O'Neill, 1989.

Was ist Aufklärung? von 1784 erklärt Kant, dass für die „Aufklärung" des Menschen – für dessen „Ausgang […] aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit", so die berühmte Formel – nichts anderes erforderlich sei als „die unschädlichste [Freiheit] unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen" (Kant, 1784/1923a, S. 35f.; Herv. M. R.). Dem würde Rawls im Grundsatz womöglich zustimmen[517] – ganz gewiss aber würde er der weiteren Festlegung Kants widersprechen, als öffentlicher Gebrauch der Vernunft könne nur derjenige gelten, „den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht" (Kant, 1784/1923a, S. 37). Wie sich noch zeigen wird und zum Teil bereits gezeigt hat, denkt Rawls selbst merklich demokratischer und lehnt jedes Autoritätsgefälle zwischen Experten und Nicht-Experten bei der Legitimierung von öffentlichen Normen rundheraus ab (vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.1). Dennoch erkennt Rawls aber über solche Differenzen hinaus in Kants Lehre durchaus auch Spuren seines eigenen Verständnisses von öffentlichem Vernunftgebrauch: So etwa, wenn er die berühmte ‚Menschheit-als-Zweck-Formel' des kategorischen Imperativs im Sinne der Forderung interpretiert, sich Anderen gegenüber stets in einer Art und Weise zu verhalten, die „vor ihrer und unserer gemeinsamen menschlichen Vernunft *öffentlich gerechtfertigt* werden kann"; oder wenn er der „freien öffentlichen Vernunft" auch im Gesamtgefüge von Kants politischer Theorie eine „wesentliche Rolle" zuschreibt – leider ohne dies an dieser Stelle weiter auszubuchstabieren (Rawls, 2004, S. 260, S. 467; vgl. Kant, 1785/1911, S. 429; Herv. M. R.).[518]

Der letzte klassische Autor, dem Rawls attestiert, eine Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu haben, ist John Stuart Mill. Vor allem in dessen Grundsatz der Freiheit, wie es in seiner Schrift *On Liberty* von 1859 entfaltet wird, erblickt Rawls ein „Prinzip des öffentlichen Vernunftgebrauchs", dem als ein zentrales Element die Vorstellung innewohne, dass es „einerseits zulässige und andererseits unzulässige Gründe gibt" (Rawls, 2012, S. 420, S. 429).[519] Seine weiteren Erläuterungen vermitteln eine überaus hilfreiche Vorahnung davon, in welche Richtung er selbst die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs weiterentwickeln wird:

> Mill möchte nicht nur den Ausgleich zwischen sozialen Regeln und individueller Unabhängigkeit in der bisher tatsächlich gegebenen Form verändern, sondern auch *die Art*

[517] Ich sage nur ‚im Grundsatz', weil der Zusatz „in allen Stücken" in Kants Formulierung den Gegenstandsbereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs in einer Weise *entgrenzt*, die dem politischen Liberalismus – mit seinem Fokus auf die institutionelle Grundstruktur und auf grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen einer konstitutionellen Demokratie – fremd ist.

[518] Eine Untersuchung der kantianischen Grundlagen der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption liegt in der Arbeit von Robert Taylor (2011) vor. Für einen Vergleich von Kant und Rawls im Hinblick auf ihre „konstruktivistische" Rechtfertigungsmethode vgl. O'Neill, 2003.

[519] In *Theory* deutet er darüber hinaus an, dass auch Mills *Considerations on Representative Government* eine solche Idee enthielten (vgl. Rawls, 1975, S. 265; Mill, 1861/2013, S. 60–63, S. 137–140).

> *und Weise*, in der die Öffentlichkeit – die gebildeten Meinungsträger, die er ansprechen möchte – über diese Formen des Ausgleichs *nachdenken.* Er präsentiert sein Prinzip der Freiheit als ein Prinzip für den öffentlichen Vernunftgebrauch im heraufziehenden demokratischen Zeitalter. Aus seiner Sicht ist es ein Prinzip, das die politischen Entscheidungen der Öffentlichkeit über diese Fragen lenken soll. (Rawls, 2012, S. 416; vgl. 1975, S. 265; Herv. M. R.)

Damit ist Mill – jedenfalls in Rawls' eigener Darstellung – sehr nah an der Vorstellung, dass der öffentliche Gebrauch der Vernunft auch für die Legitimation von politischer Machtausübung auf eine bestimmte Weise maßgeblich zu sein habe; und er ist, soweit man Rawls hier folgen will, vielleicht der erste Autor, der systematisch zwischen einer Konzeption der Gerechtigkeit zur Regulierung von Verteilungsfragen und einer Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Regulierung von kollektiven Rechtfertigungspraktiken unterscheidet.[520]

(3.) Diese Andeutungen mögen genügen, um ein ungefähres Gefühl für die Historizität zu vermitteln, die Rawls mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs verbindet. Aber ist diese Vorstellung auch innerhalb von Rawls' eigener Denkentwicklung schon älteren Datums, oder spielt sie doch, wie häufig angenommen wird, erst ab seiner Hinwendung zum politischen Liberalismus eine nennenswerte Rolle? Wenn man nur auf das Maß ihrer systematischen Ausarbeitung achtet, dann erscheint *Political Liberalism* in der Tat als die erste Veröffentlichung, in der Rawls seine Überlegungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch in geschlossener Form vorgelegt hat.[521] Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich, dass die Idee ihn bereits seit den 1960er Jahren begleitet haben muss, in *A Theory of Justice* wenigstens implizit angelegt war und spätestens seit den *Dewey Lectures* von 1980 auch zunehmend systematisch Eingang in seine philosophischen Schriften gefunden hat.

Eine erste Andeutung in diese Richtung findet sich in dem Aufsatz „Constitutional Liberty and the Concept of Justice" (1963a): Hier spricht Rawls erstmals davon, dass jemandes Gewissensfreiheit nur dann eingeschränkt werden dürfe, wenn „durch Evidenz und Denkmethoden, die für den *common sense* akzeptabel sind", in vernünftigem Maße sichergestellt sei, dass andernfalls der Weiterbestand der öffentlichen Ordnung

[520] Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auch die Begründetheit von Rawls' Interpretationen anhand der jeweiligen Primärtexte zu untersuchen, über die er schreibt. Dies hoffe ich zu einem späteren Zeitpunkt vielleicht einmal leisten zu können. Für seine eigene Unterscheidung zwischen der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vgl. Rawls, 1998, S. 325f., S. 360.

[521] In einer Fußnote gleich zu Beginn der sechsten Vorlesung von *Political Liberalism* erklärt Rawls, er habe zu diesem Thema „zuerst Ende Februar/Anfang März 1990 an der University of California in Irvine" gesprochen (Rawls, 1998, S. 312, Fn. 1). Die verschiedenen Evolutionsschritte, die die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in unveröffentlichten Konferenzbeiträgen und Vorlesungen seit Beginn der 1990er Jahre genommen hat, lasse ich hier beiseite; ich beschränke mich nur auf seine publizierten Arbeiten. Mir geht es an dieser Stelle auch nicht darum, philologische Text- oder Literarkritik zu betreiben – sondern ich möchte durch einen Blick auf die werkimmanente Vorgeschichte der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs nur dazu beitragen, das weitere Verständnis dieser einigermaßen komplizierten Vorstellung ein wenig zu erleichtern.

gefährdet wäre (Rawls, 1999a, S. 90; vgl. 1975, S. 242f.; Übers. M. R.).[522] Hier geht es erkennbar noch nicht um die öffentliche Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption im Ganzen. Es ist aber doch immerhin schon soviel angedeutet, dass die Interpretation von Verfassungsprinzipien – vor allem, wenn die Stabilität einer liberalen Ordnung dies zu verlangen scheint – stets im Modus des öffentlichen und methodengeleiteten Austauschs von *Gründen* zu erfolgen hat, für die gilt, dass sie jedenfalls dem Anspruch nach „von allen hergeleitet und nachvollzogen werden" können (Rawls, 1999a, S. 90; Übers. M. R.). Dies ist, soweit ich sehen kann, die erste Belegstelle, an der Rawls über die bloße Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien hinaus auch ein Kriterium dafür benennt – oder zumindest andeutet –, wie diese im Wege eines öffentlichen Aushandlungsprozesses inhaltlich weiter zu konkretisieren und anzuwenden sein sollen.

In *A Theory of Justice* wird die „Anwendung" der ermittelten Gerechtigkeitsgrundsätze – und damit die Gestalt dessen, was Rawls später als ‚öffentlichen Vernunftgebrauch' bezeichnen wird – vor allem unter dem Vorzeichen eines „Vier-Stufen-Gang[s]" erörtert (Rawls, 1975, S. 223; vgl. 1997a, S. 216f., 1998, S. 461f.). Mit diesem Ausdruck bezeichnet Rawls ein zur Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* gehöriges Schema, das für bestimmte Arten von Fragen eine Reihe von unterschiedlich abstrakten Beschreibungen des Urzustandes bereitstellt, die neben der bloßen Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen auch deren praktische Anwendung regulieren sollen – und zwar nacheinander bei der Verfassungsgebung, bei der einfachen Gesetzgebung, sowie zuletzt auch bei der „Anwendung von Regeln auf Einzelfälle durch die Verwaltung und die Justiz" und bei der „Befolgung von Regeln durch die Bürger im allgemeinen" (Rawls, 1975, S. 228; vgl. S. 224–227).[523] Es geht hier also, kurz gesagt, um ein konzeptionelles Gerüst für die verschiedenen „Arten von Urteilen, die ein Bürger fällen muss" – sei es als Delegierter in einer verfassungsgebenden Versammlung, als Mitglied der Legislative, der Exekutive oder der Judikative, oder ganz schlicht als Rechtssubjekt –, sowie um die Frage, was es in all diesen Rollen für die Urteilspraxis des Einzelnen bedeutet, das jeweilige Gegenüber auch in Wort und Tat „als moralisches Subjekt [zu] achten" (Rawls, 1975, S. 223, S. 373; vgl. S. 264f., S. 481).

[522] Im englischen Original ist von „evidence and ways of reasoning acceptable to common sense" die Rede (Rawls, 1999a, S. 90).

[523] Auf der letztgenannten Stufe – also bei der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien durch die Verwaltung, die Justiz und die Bürger im allgemeinen – gibt es, wie Rawls ergänzt, „offenbar keinen Grund mehr für irgendeine Form des Schleiers des Nichtwissens, und alle Einschränkungen [der erlaubten Kenntnisse] fallen weg." (Rawls, 1975, S. 229). Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die umfangreichen Informationsbeschränkungen, die für gewöhnlich mit der Idee des Urzustandes verbunden werden, lediglich für dessen erste Stufe und damit für die originäre *Identifikation* von Gerechtigkeitsgrundsätzen Geltung haben; und nicht minder wichtig, bei alledem zu bedenken, dass das hier skizzierte Schema des öffentlichen Vernunftgebrauchs spezifisch zur Theorie und Praxis von *Gerechtigkeit als Fairness* gehört und von alternativen Formen des politischen Liberalismus im Detail womöglich ganz anders aufgefasst werden könnte (vgl. Rawls, 1997a, S. 216, 1998, S. 462).

Die Antwort, die Rawls in *Theory* gibt, nimmt seiner späteren Entfaltung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vieles vorweg: Die Rolle des politisch interessierten Bürgers, der Richterin, des Abgeordneten, der Verwaltungs- oder Regierungsbeamtin usw. nötigt ihren Inhaber oder ihre Inhaberin demnach schon von Haus aus dazu, bestimmte Grundsätze der Gerechtigkeit – oder was immer er oder sie aufrichtig dafür halten mag – „ständig anwenden und interpretieren" zu müssen; und bei diesem Tun zeigt sich ein gebührender Respekt vor dem Anderen genau dann, wenn ihm dabei nachvollziehbare „Überlegungen" oder Begründungen vorgelegt werden, aufgrund derer er, so Rawls weiter, gegebenenfalls „die seinem Verhalten auferlegten Beschränkungen akzeptieren kann" (Rawls, 1975, S. 514, S. 373; vgl. S. 242f.). Auch wenn diese „demokratische Art der Beurteilung der Ziele anderer" in *Theory* noch nicht als eine des öffentlichen Vernunftgebrauchs beschrieben wird – und es insbesondere undeutlich bleibt, wie eine solche Rechtfertigungspraxis nicht nur mit der Ausübung des Gerechtigkeitssinnes, sondern auch mit der Lösung des Gewissheitsproblems verbunden sein soll –, so ist hier doch unschwer zu erkennen, dass Rawls' erstes Hauptwerk eine solche Idee zumindest implizit enthält (Rawls, 1975, S. 481). Die Vorstellung, dass die diskursive Rechtfertigung und Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien im öffentlichen Leben einer Gesellschaft gleichsam das praktische Gegenstück zu den nur theoretischen Überlegungen des Philosophen darstellt, ist Rawls also schon in *Theory* keineswegs fremd.

In der zweiten Vorlesung seiner 1980 an der Columbia University gehaltenen *Dewey Lectures* – unter dem Titel „Representation of Freedom and Equality" – führt Rawls schließlich zum ersten Mal explizit die Vorstellung ein, dass die Übereinkunft der Parteien im Urzustand aus Sicht der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* aus zwei verschiedenen Teilen bestehe: zum einen – wie schon bekannt – aus einer „Übereinkunft über Gerechtigkeitsgrundsätze", und zum anderen aus einer „sie begleitende[n] Übereinkunft über Methoden und Kriterien, welche die *Anwendung* dieser Grundsätze leiten" (Rawls, 1994, S. 115; vgl. 1998, S. 327; Herv. M. R.). Ohne eine ergänzende „Verständigung" darüber, wie die gemeinsamen Grundsätze auch bei der Beurteilung von „grundlegenden Institutionen" anzuwenden sind – und welche Gründe im Zuge ihrer „Einschätzung […] als gerecht oder ungerecht" überhaupt vorgebracht werden dürfen –, wäre der Konsens der Parteien, so Rawls, von vorneherein „fruchtlos" (Rawls, 1994, S. 115). Daher sind, wie er darlegt, die Gerechtigkeitsurteile der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft „auf gemeinsamem Wissen und geteilten Untersuchungspraktiken" gegründet – oder wie er später sagen wird: sie werden in ihrem Urteilen von

einem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs geleitet (Rawls, 1994, S. 115; vgl. 1998, S. 315f.).[524]

Auch hier ist freilich wieder zu beachten, dass die beiden Teile der im Urzustand erreichten Übereinkunft untrennbar zur Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* gehören und mit dem politischen Liberalismus und seiner Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs allenfalls in kontingenter Weise verbunden sind. Für den politischen Liberalismus ist, wie sich gezeigt hat, die Vorstellung eines ‚Urzustands' zur Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen (und von Richtlinien zu ihrer Anwendung) keinesfalls zwingend; und so wird auch die Vorstellung von öffentlichem Vernunftgebrauch – wiewohl als solche unverzichtbar – nicht notwendig als Teil einer Übereinkunft beschrieben werden müssen, die aus einer solchen Situation hervorgeht (vgl. Rawls, 1998, S. 49).

Eine neue Perspektive auf die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs deutet Rawls auch in seinem Aufsatz „Social Unity and Primary Goods" von 1982 an. Hier setzt er den Wunsch des typischen Mitglieds einer wohlgeordneten Gesellschaft, mit Anderen auf der Grundlage fairer Kooperationsbedingungen zusammenarbeiten zu wollen, mit der Bereitschaft in eins, die Verwirklichung der eigenen Konzeption des Guten nur auf eine ganz bestimmte Weise zu betreiben – und zwar auf eine solche, die „durch Gründe erklärt und gerechtfertigt werden kann, die alle als freie und gleiche moralische Personen bejahen können *und auch in der Tat bejahen*" (Rawls, 1999a, S. 386; Übers. & Herv. M. R.).[525] Mit anderen Worten: Die Grenzen, die der öffentliche Vernunftgebrauch dem Einzelnen setzt, sind die Grenzen, die kooperationswillige Personen sich selbst auferlegen, wenn sie ihre eigene Konzeption des Guten zu verwirklichen suchen. Vernünftige Personen mit einem wirksamen Gerechtigkeitssinn (im Sinne der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*) zeichnen sich aus dieser Sicht also dadurch aus, dass sie ihre eigenen Ziele und Interessen nur insoweit zu verfolgen bereit sind, als sie für diese im Bedarfsfall[526] auch eine öffentlich nachvollziehbare Begründung zu erbringen vermögen, in deren Lichte sich ihre Mitmenschen als Freie und Gleiche respektiert und gewürdigt wissen können.

---

[524] Das englische Original tönt hier etwas weniger ungelenk als die deutsche Übersetzung: „In a well-ordered society citizens' judgment of their basic institutions in questions of justice rests on common knowledge and on shared practices of inquiry." (Rawls, 1999a, S. 327f.). An der gleichen Stelle umgrenzt Rawls übrigens auch schon den Gegenstandsbereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wenn er fortfährt: „As I have noted, these restrictions [of public reason; M. R.] apply only to political and social justice. On philosophical or religious or other grounds people may, of course, think certain institutions and policies wrong […]." (Rawls, 1999a, S. 328).

[525] Der hier hervorgehobene Zusatz „und auch in der Tat bejahen" lautet im Kontext des englischen Originals wie folgt: „reasons which all can *and do* accept as free and equal moral persons" (Rawls, 1999a, S. 386; Herv. M. R.). Er wirft tiefgehende Interpretationsfragen auf, denen ich an dieser Stelle leider nicht nachgehen kann.

[526] Was ein solcher ‚Bedarfsfall' ist, diskutiere ich weiter unten bei den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie insbesondere im nachfolgenden Teilabschnitt III.4.5.3.

Mit den Aufsätzen, die ab Mitte der 1980er Jahre Rawls‘ Wende hin zum politischen Liberalismus einläuten werden, gewinnt seine Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs schließlich auch immer mehr an systematischer Kontur. Der früheste dieser zum politischen Liberalismus gehörenden Texte ist der 1985 veröffentlichte Aufsatz „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“. Hier findet sich die erste Erklärung dazu, was die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit den Zielen einer genuin ‚konstruktivistischen‘ Rechtfertigungsmethode verbindet:

> [Der kantische Konstruktivismus] reformuliert […] Gedanken aus der Tradition des Gesellschaftsvertrages, um so zu einer brauchbaren Konzeption von Objektivität und Rechtfertigung zu gelangen, die auf eine öffentliche Übereinstimmung in unseren wohlüberlegten Urteilen gegründet ist. Das Ziel ist eine freie Übereinkunft, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*. (Rawls, 1994, S. 264f.; Herv. M. R.)

Dass Rawls hier noch nicht zu seiner späteren Unterscheidung zwischen einem kantischen und einem politischen Konstruktivismus gelangt ist (vgl. Rawls, 1998, S. 180–183), braucht an dieser Stelle nicht weiter zu interessieren. Entscheidend ist hier vielmehr der Gedanke, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs offenbar dazu geeignet sein soll, die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus sowohl mit sich selbst als auch mit der Existenz der anderen zu versöhnen – und zwar dadurch, dass sie im Wege der öffentlichen Diskussion zu einer Konvergenz ihrer Urteile darüber gelangen, was genau als eine objektive und begründete Konzeption der Gerechtigkeit gelten darf. Öffentlicher Vernunftgebrauch erzeugt also dem Anspruch nach – verkürzt gesagt – nicht nur Rechtfertigung, sondern er trägt auch zu sozialer Einheit sowie zu einer Kultur der Toleranz bei, ohne die eine demokratische Gesellschaft auf Dauer nicht bestehen könnte. Wie genau dies geschieht, wird natürlich noch zu sehen sein.

Noch einen Schritt weiter in seiner Entfaltung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs geht Rawls in dem 1987 erschienenen Aufsatz „The Idea of an Overlapping Consensus“, der über weite Teile hinweg – aber nicht vollständig – mit der vierten Vorlesung von *Political Liberalism* identisch ist. An einer Textstelle, die für die spätere Buchfassung nicht übernommen wurde, benennt Rawls zum ersten Mal in dieser Form eine Reihe von „Elemente[n]“, die wohl in ihrer Gesamtheit die Idee des freien und öffentlichen Vernunftgebrauchs konstituieren sollen (Rawls, 1994, S. 305). An erster Stelle steht hier erneut der Umstand, dass eine politische Konzeption neben einem Verfahren zur inhaltlichen Bestimmung von Grundsätzen auch „Richtlinien […] und öffentlich anerkannte Regeln“ für deren Anwendung benötigt, um für die gemeinsame Beurteilung von Einzelfällen, das heißt mit Blick auf „bestimmte Institutionen oder Situationen“, nicht rundum „wertlos“ zu sein (Rawls, 1994, S. 305). Rawls zufolge sind

es, wie sich hier schon gezeigt hat, gerade diese „gemeinsamen Methoden“ sowie die Beschränkung auf „allgemein verfügbare[s] Wissen“, die es „uns“ – also ihm und seinem Publikum – „erlaub[en], von einem *öffentlichen* Vernunftgebrauch zu sprechen“ (Rawls, 1998, S. 305; Herv. M. R.).[527] Er begründet diese Festlegungen nun allerdings mit einem Verweis auf das „Faktum des Pluralismus“ und damit aus der Einsicht heraus, dass eine Praxis des freien und öffentlichen Vernunftgebrauchs in einer „pluralistischen Gesellschaft“ auf schlechthin keine andere Weise etabliert werden könnte – während es zugleich für eine politische Konzeption, die dem eigenen Anspruch nach *praktikabel* sein möchte, auch keine Alternative darstellt, auf eine solche Idee überhaupt zu verzichten (Rawls, 1994, S. 305f.; vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.1).[528]

Die beiden anderen Elemente der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, die Rawls an dieser Stelle anführt, sind rasch benannt: Er spricht zum einen davon, dass zu dieser Idee auch eine „öffentlich anerkannte Vorstellung von jedermanns rationalem Vorteil“ gehöre; und er verbindet mit ihr zum anderen die Forderung, dass die „Grundsätze politischer Gerechtigkeit“ ebenso wie die „Formen ihrer Rechtfertigung“ stets allen Bürgern „öffentlich zugänglich“ zu sein hätten – und zwar vermittelt über Begriffe und Konzeptionen[529], die die Bürger gegebenenfalls auch als „ihre[] eigenen“ anerkennen könnten (Rawls, 1994, S. 306, Fn. 17). Was dies genau bedeutet, werde ich jedoch erst im nächsten Teil dieser Arbeit in einigen Grundzügen anreißen können (vgl. unten Teilabschnitt IV.2.3.2).[530]

Die weiteren Anlässe, zu denen Rawls sich im Fortgang seiner Arbeiten – und noch vor der Veröffentlichung von *Political Liberalism* – über die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs geäußert hat, kann ich an dieser Stelle beiseitelassen. Seine Ausführungen gleichen hier mindestens inhaltlich und zum Teil sogar bis aufs Wort den Festlegungen, die er später in seinem zweiten Hauptwerk eingegangen ist, und auf die ich in dieser Arbeit ohnehin schon mehrfach zu sprechen gekommen bin.[531]

---

[527] Die hier vorgenommene Hervorhebung findet sich im englischen Original, nicht aber in der deutschen Übersetzung (vgl. Rawls, 1999a, S. 429).

[528] Ich gehe hier und im Folgenden stillschweigend davon aus, dass Rawls dieses Erfordernis für schlechthin jede Gerechtigkeitskonzeption aufstellt, die politisch sein möchte – und nicht nur für seine eigene Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* (vgl. Rawls, 1997a, S. 197).

[529] Der Zusatz „und Konzeptionen“ stammt von mir und findet sich weder in der deutschen Übersetzung noch im englischen Original, wo hier nur von „terms“ (etwa: Bedingungen) die Rede ist (Rawls, 1999a, S. 430, Fn. 16). Es kommt aber dem Gemeinten meines Erachtens näher, als diesen Ausdruck nur mit „Begriffe“ zu übersetzen. Zumindest in einer wohlgeordneten Gesellschaft befinden sich ja auch nicht länger nur Prinzipien, sondern Konzeptionen im Fokus des Konsenses.

[530] Ich bemerke hier nur soviel, dass Rawls mit der letztgenannten Forderung zum öffentlichen Vernunftgebrauchs offenbar auch seinen Anspruch einlösen möchte, der konstitutiven *Autonomie* von Bürgern – also ihrer Fähigkeit zu demokratischer Selbstbestimmung – gerecht zu werden.

[531] Im Detail: Die weiteren Ausführungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch, die Rawls in „The Idea of an Overlapping Consensus“ am Ende von Abschnitt IV sowie in Abschnitt VI gibt, sind über weite Strecken wort- und inhaltsgleich mit seinen Darlegungen in den Abschnitten IV.4 und IV.6 von *Political Liberalism*; also mit der

Stattdessen möchte ich mich nun dem Text von *Political Liberalism* selbst zuwenden. Nachdem die bisher entfaltete Skizze zur Vorgeschichte der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vor allem den größeren Kontext ausgeleuchtet hat, innerhalb dessen diese Vorstellung bei Rawls selbst und – gemäß seiner eigenen Darstellung – auch ideenhistorisch zu verorten ist, will ich jetzt in gedrängter Form einen systematischen Überblick darüber geben, was er in seinem zweiten Hauptwerk über das Wesen, den Inhalt und Gegenstand sowie über die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs mitzuteilen hat.[532] Wie schon die vorstehenden Ausführungen, so dient jedoch auch das Folgende ausschließlich dem Zweck, die Diskussion des nachfolgenden Teilabschnitts vorzubereiten. Dort werde ich herausarbeiten, welche Rolle die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses spielt; und ich werde zeigen, inwiefern Rawls in diesem Mechanismus eine befriedigende Lösung des *Gewissheitsproblems* sieht – und damit für ein Problem, das ja spätestens seit der Einführung des Reziprozitätskriteriums in die Moralpsychologie des politischen Liberalismus gleichsam den letzten Prüfstein dafür darstellt, ob das ganze Projekt am Ende gelingt oder scheitert. Diese Überlegungen werden den argumentativen Schlusspunkt meiner Rekonstruktion des Stabilitätsproblems markieren, die ich mir für diesen Teil der Untersuchung vorgenommen habe.

(4.) Was also lässt sich aus dem bisher Gesagten sowie spezifisch mit Blick auf den Text von *Political Liberalism* über das *Wesen* dessen aussagen, was Rawls als ‚öffentlichen Vernunftgebrauch' bezeichnet? Es sollte nun deutlich geworden sein, dass die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in erster Linie eine „bestimmte[] Form der öffentlichen Diskussion" beschreibt – oder, etwas spezifischer gesprochen, die Art und Weise einer demokratischen Gesellschaft, „Pläne zu formulieren, Prioritäten zu setzen

Erwiderung auf den Skeptizismus-Vorwurf und der Erörterung eines Verfassungskonsenses (vgl. Rawls, 1994, S. 315f., S. 324–327, 1998, S. 243, S. 253–256). Entsprechendes gilt für den Aufsatz „The Domain of the Political and Overlapping Consensus": Hier sind Rawls' Äußerungen zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in den Abschnitten VI und VII weitgehend bedeutungsgleich mit den Abschnitten IV.1 und IV.2 von *Political Liberalism*, wo er die Möglichkeit des politischen Liberalismus sowie das Problem der Stabilität diskutiert (vgl. Rawls, 1994, S. 348–353, 1998, S. 220–231). Ich kann jedenfalls nicht erkennen, wo Rawls hier über den Wortlaut von einzelnen Formulierungen hinaus auch inhaltlich neue Festlegungen eingegangen wäre, die sich von dem bisher Gesagten substantiell unterscheiden.

[532] Die Frage, was Rawls *nach* der Veröffentlichung von *Political Liberalism* noch für Modifikationen und Präzisierungen an der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorgenommen hat, lasse ich hier größtenteils beiseite. Ergänzt sei an dieser Stelle nur, dass er die Form und den Inhalt dieser Idee im Eröffnungsabsatz von „The Idea of Public Reason Revisited" (1997) explizit als einen „Teil der Idee der Demokratie", und mithin als „zur Konzeption einer wohlgeordneten konstitutionellen demokratischen Gesellschaft" gehörig auszeichnet (Rawls, 2002, S. 165; vgl. aber schon 1998, S. 312f., S. 334, S. 360). In demselben Aufsatz betont er auch, dass der politische Liberalismus selbst keinen Versuch unternimmt, die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs „abschließend auf die Form *einer* favorisierten Gerechtigkeitskonzeption festzulegen" (Rawls, 2002, S. 177; Herv. M. R.). Vielmehr kommt es, wie schon erwähnt, gerade dem öffentlichen Vernunftgebrauch und damit dem Wettstreit der verschiedenen Konzeptionen selbst zu, im Laufe der Zeit darüber zu befinden, welche von ihnen womöglich als die vernünftigste gelten darf: „An orderly contest between them over time is a reliable way to find which one, *if any*, is most reasonable." (Rawls, 2005, S. 227; Herv. M. R.). Mehr als das kann die Theorie nicht sagen.

und ihnen entsprechend zu handeln", wie Rawls es gleich zu Beginn der sechsten Vorlesung von *Political Liberalism* ausdrückt (Rawls, 1998, S. 348, S. 312). In einer demokratischen Gesellschaft ist dieser Vernunftgebrauch schon von Haus aus öffentlich: denn nicht nur ist er, so Rawls, diejenige Form des Argumentierens, die spezifisch für die Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie angemessen ist – er ist „der Vernunftgebrauch […] derjenigen, die den gleichen Status als Staatsbürger haben" –, sondern er ist auch, so erklärt er weiter, seiner Natur und seinem Inhalt nach öffentlich, insofern die seinen Vollzug anleitenden „Ideale und Grundsätze" in einer Weise, die „offen für alle erkennbar" ist, durch eine genuin politische Gerechtigkeitskonzeption „zum Ausdruck gebracht [werden]" (Rawls, 1998, S. 312f.).

Aus Sicht des politischen Liberalismus gehört es darüber hinaus zum Wesen der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, als Maßstab dafür zu fungieren, wann die Anwendung von kollektiver und letztinstanzlicher ‚Zwangsgewalt' durch und über die Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft – also die Ausübung von politischer Macht – eigentlich *legitim* ist: Sie ist es genau dann, wenn sie mit einer Verfassung im Einklang steht, von der alle „vernünftigerweise erwarten können, dass alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen" (Rawls, 1998, S. 317; vgl. S. 314). Dies von Fall zu Fall auszuhandeln, ist aber Sache des öffentlichen Vernunftgebrauchs und obliegt somit dem gemeinsamen Urteil all derer, die sich an ihm beteiligen. Der Geltungsbereich dieses ‚liberalen Legitimitätsprinzips', wie Rawls es nennt, wird allerdings dadurch eingeschränkt, dass die Ausübung politischer Macht (durch und über das demokratische Kollektiv) einem derart starken Rechtfertigungsvorbehalt nur insoweit unterliegt, wie die betreffende Angelegenheit sich „auf das bezieh[t], was wir ‚wesentliche Verfassungsinhalte' nennen können" – oder, wie Rawls ergänzt, „auf Fragen grundlegender Gerechtigkeit" (Rawls, 1998, S. 314; vgl. S. 317). Auf diesen mehr oder weniger scharf umgrenzten ‚Gegenstand' der öffentlichen Vernunft – und seine Begründung – wird gleich noch einmal zurückzukommen sein.

Ein „weiteres Merkmal" des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wie Rawls es nennt, bezieht sich auf die Adressaten des in ihm verkörperten Ideals bzw. auf den Kreis derer, die in ihrem Denken und Handeln dazu angehalten sind, die von ihm vorgeschriebenen „Grenzen" zu beachten (Rawls, 1998, S. 315). Für den einfachen Bürger oder die einfache Bürgerin gilt dies nur dann, wenn er oder sie ersichtlich in dieser Rolle (und in keiner anderen) „vor dem Forum der Öffentlichkeit politisch Stellung bezieh[t]" (Rawls, 1998, S. 315). Das aber heißt: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs gibt, wie Rawls es ausdrückt, ausschließlich „den *öffentlichen politischen* Beratungen eine Form vor[]"; und seine Forderungen erstrecken sich daher explizit nicht auf „unsere persönli-

chen Überlegungen und Gedanken“ oder gar auf die Begründungen, die wir in unseren vielfältigen Rollen als „Mitglieder[] von Vereinigungen“ in deren interne Aushandlungsprozesse einbringen (Rawls, 1998, S. 60, S. 315; Herv. M. R.). Hier endet also gleichsam der Zuständigkeitsbereich des Ideals und es entfallen aus Sicht der politischen Gerechtigkeit sämtliche Einschränkungen, denen etwa die Legitimation von *politischer* Machtausübung wesentlich unterworfen ist. Neben den einfachen Bürgerinnen und Bürgern sind in einer demokratischen Gesellschaft jedoch noch weitere Funktionsträger vom Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs angesprochen: und zwar, wie sich oben schon bei der Skizze des Vier-Stufen-Ganges in *Theory* gezeigt hat, jene „Inhaber[] öffentlicher Ämter“, die etwa als Mitglieder der Legislative, der Exekutive oder vor allem[533] der Judikative besonders hervorgehobene, mit politischer Autorität ausgestattete Machtpositionen ausüben (Rawls, 1998, S. 316). Der Verdacht liegt freilich nahe, dass die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Fall zu Fall – und je nach der ausgeübten Rolle des Beteiligten – mehr oder weniger porös oder flexibel sein können.[534]

Wie ist es aber eigentlich dem einzelnen Mitglied einer demokratischen Gesellschaft – sei es in der Rolle als Bürger oder Bürgerin, oder in der Ausübung eines politischen Amtes – konkret möglich, das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu verwirklichen? Welches Tun und Lassen ist zu diesem Zweck erforderlich? Auch hierzu wurde an dieser Stelle schon einiges gesagt. Dass die Übernahme eines bestimmten Diskursverhaltens – also die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei gewissen politischen Fragen – die grundlegende Form darstellt, in der die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren einmal entwickelten Gerechtigkeitssinn auch zur Anwendung bringen können, sollte hier schon hinreichend deutlich geworden sein (vgl. Rawls, 1998, S. 186, S. 253, S. 423; oben Teilabschnitte III.2.1.3 und III.3.3.1). Von Interesse ist jedoch gewiss auch, welche Handlungen und Dispositionen die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vom Einzelnen ganz konkret, und nicht nur im Gewand einer formelhaften Abstrahierung erfordert. Wie Rawls erklärt, geht er nämlich wesentlich mit einer bestimmten „Pflicht zur Bürgerlichkeit“ einher, die oben bereits bei der Diskussion der rawlsschen Tugendlehre kurz zur Sprache kam und hier der Vollständigkeit halber noch einmal Erwähnung finden muss (Rawls, 1998, S. 317; vgl. 1975, S. 373, S. 391f.). Ich zitiere ihn dazu etwas ausführlicher im Wortlaut:

[533] Rawls betont eigens, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs für die mit der Rechtsprechung Betrauten „[in] besonderer Weise“ gilt, weil diese ihre Urteile immer schon „auf der Grundlage ihres Verständnisses der Verfassung und der relevanten Gesetze und Präjudizien“ zu begründen haben – anders als etwa die Angehörigen der Legislative (Rawls, 1998, S. 316).

[534] Ich werde mich hier und im nächsten Teilabschnitt auf den Standpunkt stellen, dass die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs sich von Fall zu Fall an dem Grad der Ungewissheit bemessen, das durch ein entsprechendes Diskursverhalten aufgefangen werden muss.

> [Die ‚Pflicht zur Bürgerlichkeit' besteht darin,] in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und […] Vorhaben von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden. Zu dieser Pflicht gehört auch die Bereitschaft, anderen zuzuhören, und eine faire Gesinnung, wenn es darum geht, zu entscheiden, wann man vernünftigerweise Zugeständnisse an die Auffassungen anderer machen sollte. (Rawls, 1998, S. 317f.; vgl. S. 326, S. 348, S. 361f.)

Zu den ‚politischen Werten der öffentlichen Vernunft', von denen Rawls in diesem Zusammenhang spricht, gehören zunächst einmal diejenigen, die die fraglichen Diskussionen im oben benannten Sinne „frei und öffentlich werden lassen" (Rawls, 1998, S. 326). Es zählen aber auch die „politischen Tugenden der Vernünftigkeit" dazu – und damit die zweifache Bereitschaft, sowohl die Bürden des Urteilens und deren Folgen anzuerkennen, als auch faire Bedingungen der sozialen Kooperation vorzuschlagen und (beim Vorliegen ausreichender Sicherheit) gegebenenfalls zu befolgen (Rawls, 1998, S. 326; vgl. S. 121, S. 132f.). Es sind diese Werte, in deren Lichte vernünftige Bürger einander bei Bedarf ihre Position in grundlegenden Fragen zu ‚erklären' wissen. Man beachte aber, dass Rawls mit diesen Darlegungen zu einer ‚Pflicht zur Bürgerlichkeit' zunächst einmal nur eine bestimmte Fähigkeit einfordert und noch nichts darüber mitteilt, in welchen Situationen diese Fähigkeit auch zur praktischen Anwendung kommen soll: dazu gleich mehr. Bemerkenswert ist an dieser Pflicht jedoch auch, dass sie nicht nur (metaphorisch gesprochen) dem ‚Sender' des einschlägigen Signals eine bestimmte Verantwortung auferlegt. Vielmehr sind auch diejenigen Personen, an die die jeweiligen Erklärungen herangetragen werden – die Signalempfänger, um im Bild zu bleiben – durch die Pflicht zur Bürgerlichkeit dazu aufgerufen, das Gehörte in einer fairen und unvoreingenommenen Weise zu bedenken und gegebenenfalls Anpassungen an ihrer eigenen Position vorzunehmen. Öffentlicher Vernunftgebrauch ist, wie es der Zusatz ‚öffentlich' ja schon nahelegt, alles, nur keine Einbahnstraße.[535]

(5.) Von hier ist es schließlich nur ein kleiner Schritt zur Bestimmung dessen, was Rawls – in seiner eigenen Terminologie – unter dem *Inhalt* des öffentlichen Vernunftgebrauchs versteht. Auch dazu wurde in dieser Untersuchung schon manches angedeutet. Aus Sicht des politischen Liberalismus wird der Inhalt der öffentlichen Vernunft – also diejenigen Grundsätze und Ideale, die bei seinem Gebrauch als autoritativ herangezogen werden dürfen – durch eine Gerechtigkeitskonzeption bestimmt, für die gilt, dass sie zugleich ‚politisch' und ‚liberal' zu sein hat (vgl. Rawls, 1998, S. 324f.). Was das heißt, wurde hier bereits mehrfach ausgebreitet: ‚Politisch' ist eine Konzeption der Gerechtigkeit laut Rawls genau dann, wenn sie sich ihrer Reichweite nach auf die

[535] Dieser Punkt wird im nächsten Teilabschnitt bei meiner Rekonstruktion von Rawls' Antwort auf das Gewissheitsproblem besonders wichtig werden.

„Grundstruktur" einer Gesellschaft bezieht; wenn ihre Darstellung „unabhängig von jeder weitergehenden umfassenden religiösen oder philosophischen Lehre" erfolgt; und wenn sie schließlich „in Begriffen grundlegender politischer Ideen" formuliert wird, von denen angenommen wird, dass sie „zur öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft gehören" (Rawls, 1998, S. 325). ‚Liberal' ist eine Gerechtigkeitskonzeption demgegenüber dann, wenn sie „bestimmte Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen" von der Art festlegt, wie sie, so Rawls, „aus demokratischen Verfassungsstaaten vertraut sind"; wenn sie diese Rechte, Freiheiten und Chancen ferner mit einem „Vorrang […] gegenüber den Ansprüchen des Allgemeinwohls und den Werten des Perfektionismus" ausstattet; und wenn sie zuletzt auch sicherstellt, dass alle Bürgerinnen und Bürger „über die allgemein dienlichen Mittel verfügen, die zur wirksamen Nutzung ihrer Freiheiten und Chancen nötig sind" (Rawls, 1998, S. 324f.).

Worauf es laut Rawls bei alledem jedoch ankommt, ist dass die Bürger nach eingehender Gewissensprüfung lediglich „aufrichtig überzeugt" sein müssen, dass die von ihnen angeführten Gründe und Werte in der Tat in den Begriffen einer derartigen Konzeption artikuliert worden sind (Rawls, 1998, S. 346). Dies allein genügt schon, um ihre Praxis des diskursiven Austauschs von Gründen als eine des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu qualifizieren – es ist zu diesem Zweck also nicht erforderlich, wie Rawls hinzufügt, dass die Beteiligten de facto „alle dieselben Grundsätze anerkennen" (Rawls, 1998, S. 346). Der Inhalt der öffentlichen Vernunft wird daher auch nicht etwa durch eine einzige Gerechtigkeitskonzeption bestimmt, sondern, wie Rawls es später in „The Idea of Public Reason Revisited" formulieren wird, durch „alle vernünftigen politischen Konzeptionen […], die das Kriterium der Reziprozität erfüllen" (Rawls, 2002, S. 193; vgl. 1998, S. 48f., S. 328f.).

Natürlich drängt sich hier gleich die Frage auf, wie die geforderte Aufrichtigkeit denn in der Praxis zu erkennen sein könnte bzw. woran die einzelne Bürgerin es konkret festmachen soll, dass das Wohlverhalten ihres Mitbürgers nicht nur geheuchelt sein mag – mit dem Ziel vielleicht, sie hinsichtlich seiner wahren Absichten in falscher Sicherheit zu wiegen. Auf diese Frage werde ich im nächsten Teilabschnitt noch zurückkommen müssen. Hier will ich bloß bemerken, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs und sein Inhalt, wie er durch eine oder mehrere liberale politische Gerechtigkeitskonzeptionen bestimmt wird, einander aus Rawls' Sicht auch „wechselseitig bestärken" können – was es meines Erachtens zugleich nahelegt, auch das Aufeinandertreffen von Theorie und Praxis im politischen Liberalismus als einen Prozess der gegenseitigen Annäherung und Korrektur zu verstehen (Rawls, 1998, S. 360):

> Eine wohlgeordnete Gesellschaft, die öffentlich und wirksam von einer anerkannten politischen Konzeption reguliert wird, erzeugt ein Klima, das die Bürger einen Gerech-

> tigkeitssinn ausbilden lässt, der sie geneigt macht, ihre Pflicht zur Bürgerlichkeit zu erfüllen und keine gegenläufigen Interessen zu entwickeln. Umgekehrt werden die Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft dadurch gestärkt, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs fest im Verhalten der Bürger verankert ist. […] Wir müssen darauf hoffen, wie ich es durchgängig getan habe, dass die politische Konzeption und das Ideal eines öffentlichen Vernunftgebrauchs sich gegenseitig stützen und in diesem Sinne stabil sind. (Rawls, 1998, S. 360)

(6.) Damit ist zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, wie ich meine, schon sehr Vieles gesagt. Bevor ich jedoch im nächsten Teilabschnitt dazu übergehen kann, die spezifische Rolle dieser Idee bei der Lösung des Stabilitätsproblems näher in den Blick zu nehmen, gilt es noch, in aller Kürze zwei weitere und durchaus zentrale Aspekte des öffentlichen Vernunftgebrauchs anzusprechen, die bislang nur am Rande berührt wurden. Der erste Aspekt betrifft den *Gegenstand* des öffentlichen Vernunftgebrauchs und damit die Reichweite und den Ort der Fragen, auf die seine Grundsätze und Ideale anzuwenden sind, um ihren von der Theorie zugedachten Zweck zu erfüllen. (Der andere Aspekt bezieht sich auf die *Grenzen* des öffentlichen Vernunftgebrauchs; dazu gleich.)

Um mit dem erstgenannten zu beginnen: Rawls verwendet einen ganz erheblichen Nachdruck darauf, um seine Leserschaft daran zu erinnern, wo die Forderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs gerade keine Anwendung finden und die mit ihm verbundenen Einschränkungen ohne Geltung bleiben: und zwar in den vielfältigen Diskussionen der „Hintergrundkultur", wie er sie nennt; oder genauer: in der „Kultur des alltäglichen Lebens mit seinen vielen Vereinigungen: [den] Kirchen und Universitäten, gelehrten und wissenschaftlichen Gesellschaften, Clubs und Teams" (Rawls, 1998, S. 79).[536] Eine buchstäbliche Mittlerrolle kommt dabei aus seiner Sicht den *Medien* zu, die zwar selbst – „welcher Art sie auch sein mögen"[537] – von den Forderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs ausgenommen sind, die aber als Träger einer eigenständigen Sphäre der „nichtöffentliche[n] politische[n] Kultur" doch in der Verantwortung stehen, zwischen dem Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs und dem bunten Wirrwarr an Stimmen aus der Hintergrundkultur in einer geeigneten Weise zu „vermittel[n]" (Rawls, 2002, S. 169, S. 248, Fn. 13).

[536] In seiner „Reply to Habermas" stellt Rawls im Übrigen heraus, dass auch die Ausarbeitung und Diskussion einer politischen Gerechtigkeitskonzeption im Raum der so verstandenen Hintergrundkultur, und mitnichten etwa im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs angesiedelt ist (vgl. Rawls, 1997a, S. 204f.). Ob dies allerdings auch für die Rechtfertigung einer solchen Konzeption gilt, steht meines Erachtens auf einem anderen Blatt: denn es ist für diese Hintergrundkultur ja gerade kennzeichnend, dass in ihr nicht-öffentliche und nicht-konsensuelle Begründungsleistungen erbracht werden, über die der politische Liberalismus seiner Natur nach gerade hinausgehen möchte. Mit der genannten Unterscheidung sind schwierige Fragen aufgeworfen, denen ich an dieser Stelle nicht weiter nachgehen kann.

[537] Rawls nennt ausdrücklich „Zeitungen, Journale und Magazine, Fernsehen und Radio u.v.a.m." (Rawls, 2002, S. 248, Fn. 13). Ob er auch das Wirken der sozialen Medien hier verorten würde?

Wenn also, wie Rawls betont, die Notwendigkeit „uneingeschränkter und offener Diskussionen in der Hintergrundkultur“ durch den politischen Liberalismus nicht bestritten werden soll – welches sind dann eigentlich die Fragen, für die die von ihm beschriebene Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs das geeignete und angemessene Forum bietet? (Rawls, 2002, S. 169)? Es sind, wie nun schon mehrfach angedeutet wurde, all diejenigen politischen Angelegenheiten, die sich entweder auf „wesentliche Verfassungsinhalte“, oder aber auf „Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ beziehen (Rawls, 1998, S. 314).[538] Die ‚wesentlichen Verfassungsinhalte‘ zerfallen dabei nach Rawls‘ Darstellung in zwei Gruppen: zum einen in solche, die entweder „die allgemeine Struktur des Staates und des politischen Prozesses“ definieren und die ihrer Eigenlogik nach „auf *verschiedene* Weisen festgelegt werden [können]“; und zum anderen in solche, die „gleiche Grundrechte und Freiheiten“ für alle Bürgerinnen und Bürger garantieren und insofern „in allen freiheitlichen Ordnungen mehr oder weniger in der *gleichen* Weise festgelegt“ werden müssen (Rawls, 1998, S. 329f.; Herv. M. R.).

Ausdrücklich nicht zu den wesentlichen Verfassungsinhalten zählen dagegen Grundsätze, die – wie das Prinzip der fairen Chancengleichheit oder das Differenzprinzip – mit der „Regulierung grundlegender Angelegenheiten *distributiver* Gerechtigkeit“ befasst sind (Rawls, 1998, S. 330; Herv. M. R.). Denn während der Schutz der gleichen Grundrechte und -freiheiten Rawls zufolge für alle Bürger von „größte[r] Dringlichkeit“ ist und zudem sowohl konsensfähiger als auch vergleichsweise einfacher auf seine Verwirklichung hin zu überprüfen ist, gilt all dies für Grundsätze, die mit der Regulierung von „sozialen und ökonomischen Ungleichheiten“ betraut sind, in relativ geringerem Maße (Rawls, 1998, S. 329; vgl. S. 331f.). Dennoch sind – und hier wird der praktische Sinn dieser Unterscheidung etwas fragwürdig – nach Rawls‘ Auffassung auch diese letztgenannten Probleme durchaus „auf der Basis der politischen Werte des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ zu entscheiden, da sie zwar keine wesentlichen Verfassungsinhalte berühren, wohl aber „zu den Fragen grundlegender Gerechtigkeit [gehören]“ (Rawls, 1998, S. 331, Fn. 10).

Man wird Kent Greenawalt (1994, S. 685f.; vgl. 1995) sicher darin zustimmen müssen, dass diese Abgrenzung zwischen grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen und Fragen, die nicht den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs unterworfen sind, mitnichten so problemlos durchführbar ist, wie Rawls sich dies vorzustellen scheint.[539] Mehr noch: Da Rawls bei seinen Diskussionen des öffentlichen Ver-

[538] Ich selbst habe in diesem Zusammenhang meist abkürzend von ‚grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen‘ gesprochen. Hier ist nun der Ort, in aller Kürze zu skizzieren, was mit diesem Ausdruck gemeint ist.
[539] So ist Rawls etwa der Auffassung, dass „[viele], wenn nicht die meisten politischen Entscheidungen“ von den Forderungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs schlechthin „unberührt“ bleiben, und nennt als Beispiel die folgenden: „[Ein] Großteil der Steuergesetzgebung und […] viele Gesetze zur Regulierung von Eigentumsfragen

nunftgebrauchs stets im selben Atemzug von ‚wesentlichen Verfassungsinhalten' und ‚Fragen grundlegender Gerechtigkeit' spricht – oder er beide sogar in einer vereinheitlichenden Chiffre zusammenfasst[540] –, ist auch der Sinn und Zweck dieser weiteren Differenzierung nach meinem Empfinden nicht recht einsichtig. Was hat er, über den Eigenwert einer begrifflichen Präzisierung hinaus, mit dieser Unterscheidung eigentlich in systematischer Hinsicht gewonnen? Und damit nicht genug: Wie begründet er es überhaupt, den Anwendungsbereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs in dieser Weise einzuschränken, anstatt schlechthin *alle* im weitesten Sinne politische Angelegenheiten durch ihn regulieren zu lassen? Wie Jonathan Quong (2018) anmerkt, gibt Rawls in der Tat keine befriedigend ausgearbeitete Antwort auf diese Frage, sondern deutet nur implizit einige Möglichkeiten an.[541] Die Interpretation bleibt hier notgedrungen etwas im Spekulativen; und Rawls spricht selbst davon, dass es sich bei all diesen Fragen durchaus um „komplizierte Dinge" handle (Rawls, 1998, S. 329). Ich will mich hier nicht mehr als nötig in kleinteiligen Deutungsfragen verlieren und beschränke mich daher auf wenige Anmerkungen.

Dass eine politische Konzeption zunächst einmal überhaupt eine Klasse von Fragen definieren muss, auf die die zu ihr gehörigen Werte eine Antwort zu geben beanspruchen, ist Rawls zufolge vor allem ihrem Streben nach philosophischer Vollständigkeit geschuldet (vgl. Rawls, 1998, S. 327, S. 329; Quong, 2018). Nur wenn sie in einer Weise zur Anwendung gebracht werden kann, die eine Reihe von spezifischen Problemen im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs mehr oder weniger konklusiv beizulegen erlaubt, erfüllt sie auch ihre „gesellschaftliche Aufgabe", bei der Erörterung all

oder zum Schutz der Umwelt und zur Kontrolle der Umweltverschmutzung, ebenso wie […] die Einrichtung von Naturparks und Naturschutzgebieten sowie […] [der] Schutz von Tier- und Pflanzenarten. Gleiches gilt auch die Frage, wieviel für Museen und die Künste abgezweigt werden soll." (Rawls, 1998, S. 314f.; vgl. S. 351f.). Auffällig ist hier sicherlich zunächst die gehäufte Nennung von Problemen mit Bezug auf die nicht-menschliche Umwelt und damit auf einen Daseinsbereich, dessen Angehörige uns nach Rawls' Auffassung nicht auf gleicher Augenhöhe entgegentreten. Insgesamt führt hier aber meines Erachtens kein Weg an der Einschätzung vorbei, dass Rawls den Ausdruck ‚politisch' offenbar in ganz unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht, je nachdem, welchen Gegenstand er damit jeweils attribuiert. Die von Rawls beispielhaft genannten Fragen, deren Beantwortung vom Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs explizit ausgenommen sein soll, sind ja gewiss nicht in der Weise ‚politisch', dass sie ausschließlich auf die Grundstruktur bezogen und im Wege einer ‚freistehenden' Konzeption zu beantworten wären, deren Leitbegriffe der „öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft" entnommen werden müssten (Rawls, 1998, S. 325). Warum beschreibt er sie dann aber dennoch als ‚politisch'?

[540] Dies tut er etwa dann, wenn er in diesem Zusammenhang nur von „grundlegenden politischen Fragen", von „Debatten über politische Fragen" oder von „grundlegenden Auseinandersetzungen" spricht (Rawls, 1998, S. 16, S. 119, S. 328f.; vgl. S. 262).

[541] Dazu Quong im Wortlaut: „Rawls offers no well-developed answer to this question [as to why public reason should be restricted in this way; M. R.], though a number of possible arguments can be found in his work. These arguments appeal either to the special importance of the *basic structure of society*, or to the *basic interests of citizens*, or to the importance of public reason being *complete*, that is, of being capable of generating at least one determinate answer to important political questions." (Quong, 2018, Abschn. 2; Herv. im Orig.). Mein eigener, tentativ vorgebrachter Deutungsvorschlag geht in eine etwas andere Richtung und zielt auf die Wünschbarkeit eines übergreifenden Konsenses ab. Er müsste aber gewiss noch weiter ausgearbeitet werden.

dieser Probleme als ein „stützendes Gerüst für Beratungen und Überlegungen" zu fungieren (Rawls, 1998, S. 495, S. 246f.; vgl. S. 327, S. 329). Die Problembereiche, die Rawls in diesem Zusammenhang auflistet – die Fragen der grundlegenden Gerechtigkeit sowie der wesentlichen Verfassungsinhalte –, sind dabei nach seiner eigenen Auskunft nicht mehr als ein unverbindlicher Vorschlag, dessen Begründetheit sich jedoch, wie ich meine, nicht anders als anhand seiner praktischen Auswirkungen erweisen kann (vgl. Rawls, 1998, S. 329). Genauer: Ob die von einer Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs anvisierten Fragen auch tatsächlich diejenigen sind, die eine vollständige politische Konzeption zu beantworten erlauben sollte, bemisst sich nach meiner Vermutung letztlich daran, ob eine Beschränkung auf genau diese Fragen es der jeweiligen Konzeption ermöglicht oder erleichtert, im Wege ihrer öffentlichen Anwendung zum Fokus eines übergreifenden Konsenses zu werden und dabei auch dem Ideal des demokratischen Bürgers sichtbar Ausdruck zu verleihen: „Wenn wir uns", so Rawls, „*hier* nicht an die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu halten hätten, dann nirgendwo." (Rawls, 1998, S. 315; vgl. S. 258f.; Herv. M. R.).[542]

(7.) Damit will ich diese Problematik auf sich beruhen lassen. Für die Absicht der vorliegenden Untersuchung sollte es – so meine Hoffnung – genügen, sich den in dieser Weise beschränkten Gegenstand des öffentlichen Vernunftgebrauchs beständig vor Augen zu halten. Zum Abschluss dieses langen Teilabschnitts möchte ich nun noch auf den letzten Aspekt eingehen, den Rawls mit dieser Idee verbindet: Wo liegen eigentlich, um seine eigene Diktion aufzugreifen, die schon erwähnten *Grenzen* des öffentlichen Vernunftgebrauchs? Diese Frage ist nicht zuletzt auch deshalb von Interesse, weil Rawls, wie sich gleich in aller Knappheit zeigen wird, seine diesbezüglichen Auffassungen auch nach der Veröffentlichung von *Political Liberalism* noch systematisch weiterentwickelt hat.

Um Missverständnisse zu vermeiden, mag es jedoch zunächst hilfreich sein, für einen Moment zu bedenken, inwiefern sich die ‚Grenzen' des öffentlichen Vernunftgebrauchs überhaupt von seinem soeben behandelten ‚Gegenstand' oder Anwendungsbe-

[542] Um diesen etwas sperrigen Punkt an einem Beispiel zu illustrieren, das sich auch bei Mill (1859/2011, S. 128–130) findet: Wenn eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption etwa unsere Urteile darüber anzuleiten beanspruchte, ob statt dem Sonntag ein anderer Tag als staatlich geschützter Ruhetag gelten sollte, dann würde das – so hier die Überlegung – tendenziell ihre Chancen mindern, zum Fokus eines übergreifenden Konsenses zu werden; denn die von ihr bestimmte Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs würde sich damit ja auch auf solche Fragen erstrecken, die von den Bürgern – schon aus Respekt vor ihrem Status als Freie und Gleiche – durchaus im Lichte ihrer eigenen umfassenden Lehre zu beantworten sein sollten. Eine Konzeption, die auch solche weitergehenden Fragen nur durch den Verweis auf politische Werte beantwortet wissen wollte, wäre nicht liberal, und ihre Stabilität könnte nicht über das Niveau eines *modus vivendi* hinausreichen. Die Weite der Fragen, die eine politische Konzeption im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs beantworten zu können beansprucht, bemisst sich also daran, wie gut ihre Antworten geeignet sind, zum Gegenstand eines übergreifenden Konsenses zu werden. Die Vermutung liegt meines Erachtens nahe, dass diese Chance umso höher sein wird, je enger die zur Debatte stehenden Fragen gefasst sind, und je besser dabei das Ideal des demokratischen Bürgers geachtet wird (vgl. Rawls, 1998, S. 258f.).

reich kategorial unterscheiden. Ging es bislang noch um den Umfang der *Fragen*, die aus Sicht des politischen Liberalismus im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu behandeln sind, so ist jetzt (in einem symmetrischen Gegensatz dazu) von der Art und Herkunft der zulässigen *Antworten* die Rede, die bei den zugehörigen Diskussionen geltend gemacht werden dürfen. Muss es sich immer um solche Überlegungen handeln, die explizit in den Begriffen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption formuliert sind, oder dürfen unter bestimmten Voraussetzungen auch die diskursiven Ressourcen einer umfassenden Lehre in die Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen[543] eingebracht werden? Da Rawls auf diese Frage eine abgestufte Antwort gibt, die sich meines Erachtens[544] an den Erfordernissen des Gewissheitsproblems orientiert, sind diese abschließenden Überlegungen des vorliegenden Teilabschnitts in besonderer Weise mit dem Thema des nächsten Teilabschnitts – und mit der Lösung des Stabilitätsproblems überhaupt – verbunden. Ich will aber versuchen, dieser Diskussion hier nur so wenig wie möglich vorzugreifen.

Es bietet sich an, die folgende Skizze grob entlang der chronologischen Entwicklung anzulegen, die Rawls' Auffassungen zu den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit und seit der Veröffentlichung von *Political Liberalism* genommen hat. Während er in der Erstauflage des Buches von 1993 – im achten Abschnitt der sechsten Vorlesung – noch zwischen einer ‚ausschließenden' und einer ‚einschließenden' Sicht auf diese Grenzen unterschieden hatte, bekannte er sich mit der Einleitung zur Taschenbuchausgabe von 1995 sowie in dem späteren Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited" zu einer ‚weiten' Auffassung derselben – und damit zu der vielleicht überraschenden Idee, dass vernünftige umfassende Lehren unter bestimmten Voraussetzungen „*zu jeder Zeit* in die öffentliche politische Diskussion eingebracht" werden können (Rawls, 2002, S. 189; vgl. 1998, S. 354, S. 50f.; Herv. M. R.). Ich möchte kurz nachzeichnen, was es mit diesen Unterscheidungen auf sich hat.

Als ‚ausschließende' Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs bezeichnet Rawls die Vorstellung, dass bei der Erörterung grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen „*niemals* Argumente in die öffentliche Diskussion eingebracht werden [dürfen], die ausdrücklich in Begriffen einer umfassenden Lehre formuliert sind" (Rawls, 1998, S. 354; Herv. M. R.). Gemäß dieser Auffassung dürfen zwar „die von einer umfassenden Lehre gestützten öffentlichen Argumente" vorgetragen werden – also diejenigen, die sich umstandslos in den Begriffen einer politischen Konzeption arti-

[543] Mit dem Ausdruck ‚grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen' kehre ich an dieser Stelle wieder zu meiner eigenen Terminologie zurück. Gemeint ist wie schon bisher nichts anderes als das Miteinander von „wesentliche[n] Verfassungsinhalte[n]" und „Fragen grundlegender Gerechtigkeit" (Rawls, 1998, S. 31).

[544] Ich schließe mich hier, wie anderswo schon bemerkt, inhaltlich an die Auffassung von Weithman (2010, S. 327–335) sowie von Thrasher und Vallier (2015, S. 933–939) an.

kulieren lassen –, nicht aber „die ihnen zugrundeliegende Lehre selbst“ (Rawls, 1998, S. 354). Dieser Sichtweise – von der Rawls erklärt, er sei ihr ursprünglich selbst „zugeneigt“ gewesen – stellt er eine ‚einschließende‘ Auffassung des öffentlichen Vernunftgebrauchs gegenüber: die Vorstellung also, dass Bürger durchaus „unter Berufung auf diejenige umfassende Lehre argumentieren dürfen, die aus *ihrer* Sicht die Grundlage politischer Werte darstellt“; allerdings nur unter der Bedingung, dass sie dies „in einer Weise [tun], die das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs stärkt“ (Rawls, 1998, S. 354, Fn. 36, S. 354; Herv. M. R.).

Die beiden Auffassungen unterscheiden sich also, wenn man so will, durch das Maß an Freizügigkeit, mit dem sie die Artikulierung und Geltendmachung vernünftiger umfassender Lehren bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zuzulassen gewillt sind. Die Frage, die sich hier (und bei Rawls selbst) wie selbstverständlich aufdrängt, lautet dann: Welche dieser Auffassungen sollte sich der politische Liberalismus um seiner selbst willen zu eigen machen? In welchem Maße kann oder muss er es den Anhängern einer vernünftigen Lehre gestatten, im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch die nicht-politischen Wurzeln ihrer politischen Werte geltend zu machen, wenn doch ein solches Verhalten (angesichts des Faktums des Pluralismus) der Idee fairer sozialer Kooperation diametral entgegenzustehen scheint? Und: Sind vernünftige Bürger nicht gerade solche, die im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht nur die Bürden des Urteilens, sondern auch deren praktische Folgen anerkennen, und darum von jedem Versuch einer latent gewaltförmigen Durchsetzung ihrer umfassenden Lehre in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen gerade absehen (vgl. Rawls, 1998, S. 127f.)?

Die Antwort auf all diese Fragen ergibt sich Rawls zufolge daraus, welche der beiden Sichtweisen eher geeignet ist, sowohl die Bürgerinnen und Bürger in ihrem Wunsch „zu bestärken, dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs nachzustreben“, als auch, „dessen soziale Grundlagen in einer wohlgeordneten Gesellschaft längerfristig zu sichern“ (Rawls, 1998, S. 354). Deutlicher als hier sagt Rawls meines Erachtens nirgends, dass die angemessenen Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs diejenigen sind, die am ehesten der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zuträglich sind: einer Gesellschaft also, deren Mitglieder über einen gewöhnlich wirksamen Gerechtigkeitssinn verfügen und diesen auch in der Praxis durch ein entsprechendes Diskursverhalten zur Anwendung bringen wollen, *und* deren Institutionen den notwendigen Rahmen dafür bereitstellen, dass sie dies im Wissen um den fairen Wert ihrer politischen Grundfreiheiten auch tatsächlich können (vgl. Rawls, 1998, S. 105, S. 186, S. 423,

S. 447, S. 488).[545] Die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bemessen sich daher, wie sich noch zeigen wird, auch an dem Grad an gegenseitiger Rückversicherung, das für die Stabilität eines Schemas der sozialen Kooperation erforderlich ist – eines Schemas, das durch die Einhaltung dieser Grenzen ja erst konstituiert und als echte soziale Möglichkeit beglaubigt wird.[546]

Damit ist freilich die Frage noch nicht beantwortet, welche der beiden Alternativen denn nun geeigneter sein soll, den Wunsch der Bürger nach einer Orientierung am Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs – nach der Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes –, ebenso wie die Bereitstellung der hierfür benötigten „soziale[n] Grundlagen" in höherem Maße zu befördern: Wie sehr – wenn überhaupt – dürfen Bürger bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auf die tieferen Ressourcen ihrer umfassenden Lehren verweisen, wenn das dabei zu verwirklichende Schema der sozialen Kooperation auch aus den richtigen Gründen stabil sein und sich selbst reproduzieren soll (Rawls, 1998, S. 354)? Soweit ich sehe, hält Rawls dies zunächst für eine empirisch zu beantwortende Frage: denn wie er betont, hängt es letztlich von den „verschiedenen politischen und sozialen Bedingungen mit verschiedenen Familien von Lehren und Lebensformen" ab, wie das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs „über kurz oder lang am besten zu verwirklichen ist" (Rawls, 1998, S. 354f.; vgl. S. 359f.). Er erörtert diese schwierige Frage anhand von drei Beispielen, auf die ich hier nur oberflächlich eingehen kann. Worauf es meines Erachtens jedoch in all diesen Fällen ankommt, ist allein das jeweils erreichte Maß der *Wohlgeordnetheit* einer bestimmten Gesellschaft – und damit auch die Intensität, mit der es in ihr zu „ernsthaften Auseinandersetzungen" über die Anwendung von Gerechtigkeitsgrundsätzen und wesentlichen Verfassungsinhalten kommt (Rawls, 1998, S. 355; vgl. S. 356). Was bedeutet das im Einzelnen?

In einer wohlgeordneten Gesellschaft, deren Mitglieder einander durch einen „stabilen, durch keine tiefgreifenden Auseinandersetzungen gestörten übergreifenden Konsens" verbunden sind, ist der öffentliche Vernunftgebrauch aus Rawls' Sicht immer schon an der *ausschließenden* Variante orientiert: denn da sich die Bürgerinnen und Bürger hier stets für alle „klar erkennbar" auf die Werte einer politischen Gerechtig-

[545] Hier unterstelle ich, dass Rawls mit den „sozialen Grundlagen" (im Orig.: ‚social conditions') des öffentlichen Vernunftgebrauchs die institutionellen Bedingungen dafür im Sinn hat, dass die Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft von ihren politischen Grundfreiheiten in einer Weise Gebrauch machen können, die ihnen die Garantie von deren ‚fairen Wert' sichtbar vor Augen führt (Rawls, 1998, S. 354; vgl. 2005, S. 248).

[546] Zur Erläuterung dieses Zusatzes sei noch einmal darauf hingewiesen, dass wir Rawls zufolge erst durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs „einen übergreifenden Konsens über eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zustande […] bringen" (Rawls, 1998, S. 243); und es sei daran erinnert, dass nur ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren dazu imstande ist, die These des politischen Liberalismus von der Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil (gemäß einem Kriterium der Reziprozität) zu bestätigen – so jedenfalls meine Behauptung (vgl. oben Teilabschnitte III.2.2.1 und III.2.3.1).

keitskonzeption berufen – und auch die Institutionen allen ihre „elementaren Rechte“ in einer Weise garantieren, die den Eindruck von „grundlegende[n] Ungerechtigkeiten“ gar nicht erst aufkommen lässt –, besteht für den Einzelnen schlicht kein Anlass dazu, das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs anders als durch die ausschließliche Berufung auf politische Werte zu achten (Rawls, 1998, S. 355). Warum, so scheint Rawls hier implizit fragen zu wollen, sollte das typische Mitglied einer solchen Gesellschaft nicht nur im Rahmen der Hintergrundkultur, sondern auch bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zur Geltendmachung des eigenen Standpunkts in die Tiefe einer umfassenden Lehre hinabsteigen, wenn doch weder das Verhalten der Anderen, noch das Faktum einer institutionell abgesicherten Garantie seiner Grundfreiheiten hierfür irgendeinen Grund zu geben scheint? Sofern die Artikulierung und Inszenierung dieser umfassenden Lehre zu seiner jeweiligen Konzeption des Guten gehört, bietet hierfür ja bereits die Hintergrundkultur mit ihren vielfältigen Vereinigungen ausreichend Raum; und jeder weiß zwischen seiner Rolle als Bürger und als Mitglied dieser oder jenen partikularen Gemeinschaft klar zu trennen. Für die Stabilität dieser idealisierten Gesellschaft wäre es womöglich sogar eher nachteilig, würden sich einige ihrer Mitglieder mit einem Mal auf die nicht-politischen Wurzeln ihrer politischen Werte berufen, um deren Legitimität zu untermauern – denn der Argwohn all derer, die dies schlicht für unnötig erachten, wäre ihnen über kurz oder lang wohl sicher.

Diese Gesellschaft ist erkennbar nicht die unsrige; und ob eine derart strikte Trennung zwischen unserer Identität als Bürger und unserer Identität als Mitglied einer realen oder virtuellen Gemeinschaft, von der wir unsere umfassende Lehre erlernen, wirklich der beste Weg ist, um unsere Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und ihrer Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu stärken, ist zumindest eine offene Frage. Diesem Gedanken verwehrt sich auch Rawls nicht – im Gegenteil: Gerade für den Fall einer nur „nahezu wohlgeordneten“ Gesellschaft, die durch tiefgreifende Konflikte über die Interpretation von wesentlichen Verfassungsinhalten gespalten ist, mag es, wie er erklärt, der Verwirklichung eines übergreifenden Konsenses sogar zuträglich sein, wenn ihre Mitglieder „auf dem Forum der Öffentlichkeit“ explizit darlegen, „inwiefern die eigene umfassende Lehre die politischen Werte bejaht“ (Rawls, 1998, S. 355f.). Ein Beitrag, der die Verträglichkeit der eigenen umfassenden Lehre mit den Werten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption nicht nur behauptet oder implizit andeutet, sondern im Wege einer ausformulierten Erklärung auch für jedermann nachvollziehbar macht, könnte Rawls zufolge vielmehr „das gegenseitige Vertrauen und die öffentliche Zuversicht“ stärken und – als Ausweis der Sichtbarkeit eines übergreifenden

Konsenses – sogar zu den „Lebensgrundlagen der Gesellschaft“ gehören (Rawls, 1998, S. 356).

Schließlich diskutiert Rawls auch den etwas komplizierten Fall einer Gesellschaft, die „nicht wohlgeordnet“ ist, und in der „einschneidende Divergenzen über wesentliche Verfassungsinhalte“ bestehen (Rawls, 1998, S. 356). Ich kann die Darstellung hier etwas abkürzen und beschränke mich auf den Hinweis, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption mit ihrem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs es sogar verlangen oder zumindest nahelegen kann, zu ihrer Verwirklichung ganz explizit auf eine umfassende Lehre Bezug zu nehmen; und zwar genau dann, wenn dies „notwendig“ ist, um der politischen Konzeption überhaupt und erstmals „die nötige Stärke zu verleihen“ (Rawls, 1998, S. 359). Wer – wie Martin Luther King, den Rawls beispielhaft heranzieht – in einer nicht-wohlgeordneten Gesellschaft die „politischen Werte der Freiheit und Gleichheit für alle“ zu verwirklichen trachtet, der handelt aus Rawls‘ Sicht durchaus „nicht unvernünftig“, wenn er dabei auch aus seiner eigenen umfassenden Lehre Gründe zu ihrer Unterstützung anführt: denn sein präsumtives Ziel ist ja nicht die Durchsetzung dieser Lehre selbst, sondern vielmehr die Realisierung einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit; und der Bezug auf diese Lehre dient für ihn – vielleicht unbewusst – in erster Linie dem Zweck, dieses Bezugnehmen selbst im Laufe der Zeit überflüssig zu machen (Rawls, 1998, S. 358; vgl. S. 359). Dies aber entspricht, wie Rawls resümiert, „der einschließenden Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (Rawls, 1998, S. 359).

In allen drei Beispielfällen folgen die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs also den Erfordernissen einer stabilen und demokratisch wohlgeordneten Gesellschaft sowie dem jeweiligen Ausmaß, in dem sie das Ideal des freien und gleichen Bürgers bereits verwirklicht oder noch zu verwirklichen hat. Je höher dabei die begründete Ungewissheit ist, ob sich die Werte dieser oder jener umfassenden Lehre in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auch in den Begriffen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption artikulieren lassen, desto höher ist ceteris paribus der ihr zu Gebote stehende Spielraum, um genau dies unter Beweis zu stellen; und umgekehrt: Je eher eine bestimmte Frage gemäß stillschweigender Übereinkunft durch eine ausschließliche Bezugnahme auf politische Werte beantwortet werden kann, desto eher sollte sie auch nur so beantwortet werden. Die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs werden somit in vollem Umfang durch das Maß des berechtigten Zweifels über die Absichten Dritter definiert. Rawls selbst fasst seine Auffassung wie folgt zusammen:

> [Worauf] es ankommt, ist […], dass Bürger dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs direkt nachstreben sollen, wenn es die Umstände erlauben, dass sie aber häufig gezwungen sein werden, sich mit einer längerfristigen Perspektive zufriedenzugeben. Unter verschiedenen Bedingungen, die durch jeweils andere aktuelle Lehren und Le-

> bensformen gekennzeichnet sind, wird man das Ideal wohl am besten auf verschiedene Weisen verfolgen: *in guten Zeiten* so, wie es der *ausschließenden* Sichtweise zu entsprechen scheint, *in schlechteren Zeiten* in Übereinstimmung mit der *einschließenden* Sichtweise. (Rawls, 1998, S. 360; Herv. M. R.)

Vielleicht war es jedoch die Reflexion über den tatsächlichen Zustand und die (mangelnde) Wohlordnung der von ihm bewohnten Gesellschaft, die Rawls schließlich dazu bewegen sollte, die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs nach der ersten Veröffentlichung von *Political Liberalism* noch weiter zu lockern.[547] In der Einleitung zur Taschenbuchausgabe von 1995 sowie in seinem letzten Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited" von 1997 spricht er nun jedenfalls davon, dass vernünftige umfassende Lehren im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs „*jederzeit* herangezogen werden dürfen", solange nur gewährleistet bleibt, dass „*in gebührender Zeit* öffentliche Begründungen, so wie eine vernünftige politische Konzeption sie liefert, vorgebracht werden" (Rawls, 1998, S. 50; vgl. 2002, S. 189; Herv. M. R.). Die Forderung, politische Begründungen nur noch im Bedarfsfall nachzureichen, sollte sich die Notwendigkeit hierzu im Laufe der Diskussion einstellen, bezeichnet Rawls als den „Vorbehalt" (im Orig.: ‚proviso') (Rawls, 1998, S. 50; vgl. 2002, S. 189–191).

Die nähere Bestimmung dieses Vorbehalts wirft schwierige Fragen auf, denen ich erst im nächsten Teilabschnitt, und auch dort nicht in allen Details nachgehen kann.[548] Hier nur soviel: Mit Blick auf die theorieinterne Genese des Vorbehalts benennt Rawls insgesamt drei Gründe, die ihn ursprünglich dazu geführt hätten, die religiöse Redeweise etwa eines Martin Luther King überhaupt für einen Akt des öffentlichen Vernunftgebrauchs im einschließenden Sinne zu halten – und er ergänzt, dass ihn nunmehr aber keiner dieser Gründe „zu mehr als dem genannten Vorbehalt führen würde" (Rawls, 1998, S. 51). Dazu hält er erstens fest, dass die betreffenden Äußerungen Kings in einer „ungerechten Gesellschaft" gefallen seien; zweitens hätten sie – was wir ebenso zweifellos bejahen können – mit den „konstitutionellen Werten einer liberalen Ordnung" übereingestimmt; und drittens sei es für die Vertreter der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung plausibel gewesen anzunehmen, dass ihre Appelle an eine umfassende Lehre die Gesellschaft insgesamt „gerechter" und jedenfalls nicht ungerechter machen würden (Rawls, 1998, S. 51).

[547] Dies ist nur eine Mutmaßung. Ich möchte hier ausdrücklich keine Hypothese über die Gründe aufstellen, derentwegen sich Rawls' Meinung über die zur Lösung des Gewissheitsproblems erforderlichen Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs geändert haben mag.

[548] Einige dieser Fragen wirft Rawls selbst auf. Die vielleicht wichtigste von ihnen lautet wie folgt: „Wann muss die Bedingung erfüllt werden, am selben Tag, oder irgendwann später?" (Rawls, 1998, S. 50, Fn. 26). Mit Thrasher und Vallier (2015, S. 940) und Weithman (2010, S. 331) werde ich im nächsten Teilabschnitt eine mögliche Antwort auf diese Frage skizzieren: Wenn alles gut geht, dann muss der Vorbehalt *nie* eingelöst werden.

Waren diese drei Erwägungen also für den Rawls von 1993 noch in ihrer Gesamtheit eine notwendige Bedingung dafür, um die Bezugnahme auf eine umfassende Lehre für mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch vereinbar zu erklären (solange dabei nur das „Ideal" desselben gestärkt und seine „sozialen Grundlagen" längerfristig gesichert würden), so hält er dieselben Erwägungen offenbar ab 1995 nicht länger für hinreichend, um die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf mehr als nur die oben genannte, im ‚Vorbehalt' zum Ausdruck kommende Einschränkung festzulegen (Rawls, 1998, S. 354; vgl. S. 50f.).[549] Und mehr noch: Die Forderung, dass Bürger „in gebührender Zeit in der Lage sein müssen, ihre Ergebnisse öffentlich zu begründen", gilt nunmehr losgelöst von dem Grad der Wohlgeordnetheit einer demokratischen Gesellschaft und ersetzt somit – in aller Vorläufigkeit gesagt – jede weitergehende Abwägung, der die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bis anhin noch unterworfen waren (Rawls, 1998, S. 51). Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Damit beende ich diese lange und gewiss sehr abstrakte Hinführung zur Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Mein Ziel hier war durchgehend, die Diskussion des folgenden Teilabschnitts vorzubereiten, bei der es um die Pointe und den Schlusspunkt des gesamten Stabilitätsarguments gehen wird, so wie es sich mir darstellt. Dazu musste manches in größerer Ausführlichkeit entfaltet werden, als dies zunächst für notwendig erscheinen mag. Rawls' Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems kulminiert meines Erachtens in der Erklärung, wie die soeben beschriebene Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs – innerhalb der von ihr gezogenen Grenzen – nicht nur die Existenz eines übergreifenden Konsenses beglaubigt, sondern zugleich auch als ein Instrument zur wechselseitigen Rückversicherung über die Absichten Dritter dient (vgl. Rawls, 1998, S. 243, S. 309f.). Wie genau dies zugeht, möchte ich im folgenden Teilabschnitt im Rückgriff auf die bereits angeführte Rezeptionslinie und insbesondere auf die von mir so genannte *Thrasher-Vallier-Deutung* möglichst textnah und systematisch herausarbeiten. Dabei soll zuletzt auch deutlich werden, wie die vollständige Lösung

[549] Während es leicht so scheinen könnte, als handle es sich bei dieser Wende hin zu mehr Offenheit für die Berufung auf vernünftige umfassende Lehren um eine Art Zugeständnis, das der späte Rawls sich mit Mühe und gleichsam gegen innere Widerstände habe abringen müssen, so wäre dieser Eindruck aus meiner Sicht aus mindestens zwei Gründen verfehlt: Zum einen hatte er sich schon in der Erstausgabe von *Political Liberalism* zumindest die Möglichkeit offengehalten, dass grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen nicht immer nur unter Berufung auf politische Werte zu beantworten sein könnten: „[It] is usually highly desirable to settle political questions by invoking the values of public reason. *Yet this may not always be so.*" (Rawls, 2005; S. 215; vgl. 1998, S. 315; Herv. M. R.). (Der hier entscheidende zweite Satz fehlt in der deutschen Übersetzung.) Zum anderen weist er bereits hier, und später noch verstärkt, auch auf die möglichen Vorteile eines Diskussionsverhaltens hin, das – wo angezeigt – den Mitbürgern auch explizit die Verwurzelung politischer Werte in den nicht-politischen Ideen der jeweils eigenen umfassenden Lehre vor Augen führt: Auf diese Weise kann, so Rawls, deutlich gemacht werden, „inwiefern unsere Loyalität gegenüber der politischen Konzeption in unseren umfassenden Lehren begründet liegt", was wiederum, wie er ergänzt, „beim Bestehen eines übergreifenden Konsenses zur Stabilität beiträgt" (Rawls, 1998, S. 51; vgl. S. 356, 2002, S. 190f.).

des Stabilitätsproblems wieder zurück an den Anfang führt und die These des politischen Liberalismus bekräftigt, mit der die Überlegungen dieses Untersuchungsteils begonnen haben.

4.5.3 Die Thrasher-Vallier-Deutung: Öffentlicher Vernunftgebrauch als Assuranzmechanismus – und die These des politischen Liberalismus

Ich beginne diesen Teilabschnitt mit einer kurzen Vergegenwärtigung zur Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness*. Ich will an das „praktische[] Ziel" erinnern, das der politische Liberalismus exemplarisch mit dieser Konzeption verbindet, um dann von dieser Position aus die Frage nach der Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Lösung des Stabilitätsproblems aufzuwerfen (Rawls, 1998, S. 243; vgl. S. 16). Nach einer ersten, nur vorläufigen Skizze der zu entwickelnden Antwort gebe ich dann im Anschluss einen kurzen Überblick zu der einschlägigen Literatur, auf die ich mich im weiteren Verlauf der Rekonstruktionsarbeit stützen werde. In einem nächsten Schritt unternehme ich es, diese Frage in vier Stücken sowie in stetem Rückgriff auf den rawlsschen Primärtext zu beantworten. Dabei wird sich zeigen, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs für Rawls in erster Linie die Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses gewährleisten soll. Zuletzt binde ich all diese Erörterungen an den größeren Rahmen meines Interpretationsvorschlags zurück und erinnere daran, weshalb die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch für die These des politischen Liberalismus von entscheidender Bedeutung ist. Erst wenn all dies geleistet ist, wird meine Rekonstruktion von Rawls' Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems vollständig abgeschlossen sein.[550]

(1.) Was lässt sich aus dem bisher Gesagten darüber mitteilen, wie Rawls erstmals zu der Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs gelangt sein könnte? Die Antwort hängt, wie ich meine, vor allem mit dem „praktischen Ziel" einer Konzeption der Gerechtigkeit zusammen: mit ihrem Ziel also, in grundlegenden politischen Fragen die Möglichkeitsbedingungen einer „vernünftigen öffentlichen Basis der Rechtfertigung" offenzulegen (Rawls, 1998, S. 243, S. 16; vgl. S. 74). In dem Maße, wie eine Gerechtigkeitskonzeption – sei sie nun politisch oder nicht – danach strebt, tatsächlich *anwendbar* zu sein und als Basis für die praktische Urteilsfindung ihrer Adressaten zu fungieren, bedarf sie aus Rawls' Sicht immer schon der Ergänzung durch eine Reihe von geeigneten Richtlinien und Regeln, die ihrer Anwendung in konkreten Einzelfällen eine bestimmte Richtung vorgeben. Nur so kann sie überhaupt eine Idee davon vermitteln, wie eine inhaltliche Gerechtigkeitsfrage auf ganz unterschiedlichen Ebenen der Ab-

[550] Im Interesse einer besseren Lesbarkeit ist auch dieser Teilabschnitt in sieben Teilstücke untergliedert.

straktion durch eigenes und gemeinsames Nachdenken zu beantworten sein könnte. Insofern diese Richtlinien und Regeln aber *öffentlich* sind – und das heißt: soweit sie einen vernünftigen und rationalen Anspruch auf ein weithin geteiltes Einverständnis begründen –, handelt es sich, wie im vorigen Teilabschnitt gezeigt wurde, bei der praktischen Anwendung einer Gerechtigkeitskonzeption um eine Übung im öffentlichen Vernunftgebrauch.

Hinzu kommt ein weiteres: In einer einigermaßen wohlgeordneten Gesellschaft – also in einer Gesellschaft, deren Verfassung und Gesetzgebung wirksam eine Reihe von liberalen Gerechtigkeitsgrundsätzen garantieren –, sind diejenigen, denen die Anwendung einer solchen Konzeption schon von Amts wegen obliegt (dazu gehören auch politisch engagierte Bürger), in diesem Tun nicht länger den Wissensbeschränkungen ausgesetzt, denen noch die erstmalige Identifikation von Gerechtigkeits- und Verfassungsgrundsätzen aus Gründen der Fairness unterworfen war. Zumindest aus Sicht der rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption befinden sich diese Personen immer schon gleichsam am Ende des Theoriegeschehens und somit im letzten Stadium jenes ‚Vier-Stufen-Ganges', der die praktische Anwendung ihrer Prinzipien regulieren soll: Der Schleier des Nichtwissens ist vollständig gelüftet, „und alle Einschränkungen [der Kenntnisse] fallen weg" (Rawls, 1975, S. 229; vgl. oben Teilabschnitt III.4.5.2).

Mit anderen Worten: In einer mehr oder weniger wohlgeordneten Gesellschaft ist die Anwendung liberaler Gerechtigkeitsgrundsätze – und damit eine der drei Fähigkeiten, die ja für die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn konstitutiv sind – nicht mehr durch Abstraktionen von der Art erschwert, wie sie etwa das Design des Urzustandes erzwungen hatte. Die Überlegungen, die ihre Mitglieder für sich selbst und in grundlegenden Fragen gemeinsam anzustellen gehalten sind, sind ganz anderer Natur. Es erscheint mir nicht nebensächlich, diesen Punkt zu betonen: Weder in *A Theory of Justice* noch in *Political Liberalism* fordert Rawls seine Leser dazu auf, bei der Beurteilung einer konkreten Sachfrage ihre weitgehende Unkenntnis aller einschlägigen Informationen zu imaginieren; jedenfalls solange nicht, wie solches Urteilen nicht auch die vorgängige Identifizierung von Gerechtigkeitsprinzipien erfordert – denn zumindest die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft kennen und haben solche Prinzipien ja bereits. Und gilt dasselbe nicht auch für uns?[551]

Wenn man sich einmal von dieser Seite her – das heißt von den Erfordernissen einer Gerechtigkeitskonzeption, die unser praktisches Urteilen anleiten will – an die Idee

[551] Ich nehme an, dass Rawls diese Frage bejahen, oder eine positive Antwort zumindest für die meisten von uns als den Normalfall betrachten würde. Dass wir uns über den Inhalt dieser Prinzipien uneinig sind, steht auf einem anderen Blatt und ist, wie zu Beginn dieses Untersuchungsteils gezeigt wurde, einer der Impulse, die das Projekt des politischen Liberalismus erst motivieren (vgl. Rawls, 1998, S. 74, S. 407, S. 495; oben Abschnitt III.1.3).

des öffentlichen Vernunftgebrauchs herantastet, dann wird man sich an dieser Stelle jedoch vielleicht fragen wollen, ob denn diese Idee überhaupt eine explizite und irgendwie dienliche *Funktion* für diejenigen hat, die sich ihrer befleißigen. Die Vermutung erscheint jedenfalls nicht ganz abwegig, dass sie als Teil der Beschreibung einer Gerechtigkeitskonzeption nicht viel mehr als eine begrifflich-konzeptionelle Notwendigkeit darstellen könnte, deren Erwähnung nur dem Umstand geschuldet ist, dass eine solche Konzeption eben – über die bloße Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen hinaus – auch die konkrete Urteilspraxis des Einzelnen anzuleiten beansprucht. Vielleicht wird man aber auch für die Meinung eingenommen sein, dass die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in erster Linie ein Kriterium dafür bereitstellt, wann der Einsatz von kollektiver Zwangsgewalt im Wege politischer Machtausübung ein Prinzip der liberalen Legitimität erfüllt (vgl. Rawls, 1998, S. 317). Aber ist das schon alles? Ist der öffentliche Vernunftgebrauch wirklich nicht mehr als ein Testverfahren – ähnlich dem des kategorischen Imperativs –, das uns Auskunft darüber geben kann, ob wir etwas tun oder lassen sollten?

Auf diese Frage wird man, wie mir scheint, mit Rawls mindestens zwei komplementäre Antworten geben können. Der Reihe nach: Die Tatsache, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption – so wie Rawls sie sich vorstellt – schon von Anfang an „für eine konstitutionelle Demokratie“ angemessen sein soll, bringt es mit sich, dass auch das Maß ihrer *Rechtfertigung* letztlich davon abhängen muss, wie gut sie sich im Zuge ihrer diskursiven Anwendung, und das heißt: im Raum der Praxis bewährt (Rawls, 1998, S. 15; vgl. S. 37). Es ist somit nicht so sehr das Design des Urzustandes – oder welches „Darstellungsmittel“ man für die Identifikation von Gerechtigkeitsprinzipien auch bevorzugen mag –, das uns etwas über die tatsächliche Begründetheit solcher Prinzipien mitteilt (Rawls, 1998, S. 94). Vielmehr, und das führt zur ersten Antwort auf meine Frage, bemisst sich ihre Rechtfertigung letztlich an nichts anderem als an der Nachhaltigkeit ihrer Anwendung im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs; und sie findet ihre äußerste Grenze erst da, wo das Stabilitätsniveau eines übergreifenden Konsenses erreicht ist – also dort, wo alle Bürgerinnen und Bürger miteinander ein „allgemeines und weites […] Überlegungsgleichgewicht“ erlangt haben und auch die politischen Ideale der Autonomie und der sozialen Kooperation vollständig verwirklicht sind (Rawls, 1997a, S. 253, Fn. 16).

Es ist also, kurz gesagt, die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs, durch die die Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats gleichsam performativ in Rechtfertigungsdiskurse darüber eintreten (können), welche Gerechtigkeitskonzeption – oder welche Spezifizierung von Grundsätzen der Gerechtigkeit – sie für die vernünftigste

halten. Dass sie bei diesen Begründungsversuchen entweder scheitern oder erfolgreich sein können, liegt dabei ebenso auf der Hand wie der Umstand, dass das gegenwärtig erreichte Rechtfertigungsniveau irgendwo in der Mitte liegt: Weder *widerlegt* die soziale Wirklichkeit, in der wir heute leben, eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption (oder gar die These des politischen Liberalismus), noch *bestätigt* sie diese mit allerletzter Gewissheit.[552] Der politische Liberalismus selbst steht inmitten dieses Begründungskontinuums und bemüht sich darum, die Nadel des Erreichten langsam, aber sicher in die Richtung seiner eigenen Ideale zu bewegen. Er stellt den Versuch dar, jenen „toten Punkt" zu überwinden, an dem uns jegliche Hoffnung auf moralischen Fortschritt – auf die schrittweise Annäherung an einen übergreifenden Konsens, an den „unerreichbare[n] Punkt im Unendlichen" – verlorengegangen zu sein scheint (Rawls, 1998, S. 416, 1997a, S. 205; vgl. oben Abschnitt III.1.3).[553]

Die Anwendung liberaler Grundsätze im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist jedoch noch mit einer weiteren Funktion verbunden, die mit der eben genannten auf eine intrikate Weise verknüpft ist und zu der zweiten Antwort auf die oben genannte Frage hinführt. Diese Funktion besteht darin, dass die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs es für Dritte (oder für uns selbst) überhaupt erst *sichtbar* werden lässt, in welchem Ausmaß unsere Überlegungen von einem übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren getragen, oder sonstwie in einen solchen eingebettet sind (vgl. Rawls, 1998, S. 243). Diese Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs wurde hier schon oft angedeutet und soll in diesem Teilabschnitt nun systematisch entfaltet werden.

Die These, die ich Rawls zuschreiben will, lautet ungefähr wie folgt: Wir leisten unseren Beitrag zur Etablierung und Aufrechterhaltung eines übergreifenden Konsen-

[552] In Abschnitt IV.2.3 gehe ich vertiefend auf den hier nur angedeuteten Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und der Stabilität einer (politischen) Gerechtigkeitskonzeption ein. Eine hilfreiche Darstellung über den Nexus von Rechtfertigung und öffentlichem Vernunftgebrauch gibt Quong (2018).

[553] Wenn die Zuschreibungen in diesem Absatz korrekt sein sollten – und ich bin recht zuversichtlich, dass sie es sind –, dann erscheint es mir übrigens unzweifelhaft, dass *Political Liberalism* in der Tat auch das Zeugnis eines „religiösen Temperaments" ist, wie Weithman (2014, S. 50) es über die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* und über das rawlssche Projekt im Ganzen behauptet. Man muss dieses Temperament jedoch sicherlich nicht teilen, um etwas von der Tragweite des Anliegens erahnen zu können: denn Rawls hat ja in *Theory* auch eine evolutionsbiologische Deutung seiner Konzeption skizziert, die – nicht in die Zukunft weisend, sondern von der Vergangenheit herkommend – in der „Fähigkeit zu Gerechtigkeitssinn und moralischen Gefühlen" letztlich eine „Anpassung des Menschen an seine Stellung in der Natur" sowie das „Ergebnis natürlicher Auslese" am Werk sieht (Rawls, 1975, S. 546; vgl. Tomasello, 2016). Wenn aber die Fähigkeit des Menschen zu sozialer oder politischer Kooperation ein evolutionäres Fundament, ja schlicht und einfach: eine natürliche und kulturelle Entwicklungsgeschichte hat und haben muss – ist es da ganz unabhängig von eschatologischen Zuspitzungen so verwegen zu fragen, wie sich diese Geschichte auch in die Zukunft hinein fortsetzen könnte? Und was bedeutet es vor diesem Hintergrund, dass Rawls den Adressatenkreis seiner Theorie im Laufe der Zeit nicht etwa (oder nur marginal) von nationalstaatlichen, anthropozentrischen oder sonstigen Beschränkungen gelöst, sondern ihn mit seinem Fokus auf den Bereich des Politischen – auf die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – sogar noch weiter eingegrenzt hat? Welche Folgen hat dies für seine Sicht auf die Möglichkeit von genuin moralischem Fortschritt? Dies alles sind faszinierende und schwierige Fragen, die ich hier leider nicht weiterverfolgen kann.

ses, indem wir unseren Mitbürgern durch die Art und Weise unseres öffentlichen Urteilens und gegenseitigen Begründens eine vernünftige Gewissheit darüber verschaffen, dass sie unser eigenes Wohlverhalten auch sicher und unbesorgt in gleicher Münze erwidern können – und umgekehrt. Eine demokratische Gesellschaft wird daher in dem Maße stabil sein (und zwar aus den richtigen Gründen), wie ihre Mitglieder einander bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen in einer dafür geeigneten Form ihre Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption signalisieren, wann immer dazu der Anlass und Bedarf besteht.[554] Damit jedoch nicht genug: Je mehr wir uns in dieser Weise an das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs annähern bzw. uns aktiv an seiner Verwirklichung beteiligen, desto mehr beglaubigen und bewahrheiten wir in unserem eigenen Denken, Fühlen und Handeln auch die These des politischen Liberalismus – die These also, dass wir als Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats zu dauerhafter sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil gemäß einem Kriterium der Reziprozität in der Lage sind.

Hier möchte ich also wie angekündigt der Frage nachgehen, wie die mit dieser Lesart verbundenen Zuschreibungen unmittelbar am Wortlaut von *Political Liberalism* selbst substantiiert werden können. Auch wenn meine Auffassung dabei, wie im Folgenden zunächst zu zeigen sein wird, durchaus mit der einiger anderer Autoren übereinstimmt, so will ich in diesem Teilabschnitt dennoch den Versuch unternehmen, eine eigenständige Rekonstruktion zu ihrer Begründung zu entwickeln.[555] Vor allem möchte ich dabei im direkten Gespräch mit Rawls herausarbeiten, wie sich diese Deutung auch in den größeren Kontext des politischen Liberalismus einfügt, so wie ich selbst ihn verstehe.

(2.) Den ursprünglichen Impuls zu der Auffassung, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs (neben allem anderen) im Kern einen *Assuranzmechanismus* darstellt, der zur Lösung des Stabilitätsproblems dienen soll, verdanke ich der hier oft zitierten Studie von Paul Weithman (2010) sowie dem einige Jahre später erschienenen Aufsatz „The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability" von John Thrasher und Kevin Vallier (2015). Auch wenn die Grundzüge ihrer Deutung des öf-

[554] Darüber hinaus müssen die politisch aktiven Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft um ihrer Stabilität willen auch darauf hinwirken, dass die institutionelle Hintergrundgerechtigkeit bewahrt bleibt, die den fairen Wert ihrer politischen Grundfreiheiten verbürgt (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2); und sie müssen außerdem das glückliche Schicksal haben, dass „unvernünftige umfassende Lehren […] keinen hinreichenden Einfluss gewinnen" (Rawls, 1998, S. 109; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.3). Die entscheidende Frage des Stabilitätsproblems berührt aber meines Erachtens nicht so sehr die Phänomene der Ungerechtigkeit oder der Unvernunft, sondern das der Ungewissheit. Dennoch sind die drei Quellen der Instabilität natürlich nicht isoliert voneinander zu betrachten.

[555] In welchem Maße meine Interpretation in der Schuld von anderen Autorinnen und Autoren steht, habe ich in größerer Ausführlichkeit im zweiten Teil meines Literaturberichts in Abschnitt I.3.3 explizit gemacht. Hier gehe ich nur darauf ein, was ich von ihnen über die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Lösung des Stabilitätsproblems gelernt habe.

fentlichen Vernunftgebrauchs zu meinem Bedauern noch eine wenig verbreitete Mindermeinung darstellen – freilich nicht in dem Sinne, dass ihr häufig explizit widersprochen würde, sondern eher dahingehend, dass sie in der Breite ignoriert oder übergangen wird[556] –, so ist hier dennoch zu konstatieren, dass seit der Veröffentlichung der Weithman-Studie immerhin ein kleiner Rezeptionsstrang entstanden ist, der die von ihm herausgearbeiteten Einsichten konstruktiv fortzuführen beansprucht (vgl. Quong, 2018). Bevor ich meinen eigenen Rekonstruktionsvorschlag entfalte, möchte ich daher in aller Kürze skizzieren, auf welche inhaltlichen Vorarbeiten ich mich dabei stützen kann.

In seinem Buch *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn* legt Paul Weithman (2010) die bis heute umfassendste und detailreichste Untersuchung zu der Frage vor, wie die Entwicklung des rawlsschen Denkens im Zeitverlauf – und insbesondere der Übergang von *Theory* hin zu *Political Liberalism* – zu erklären ist. (Dies ist, um es in aller Deutlichkeit zu betonen, nicht das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit.[557]) Weithman widmet der Rolle, die der öffentliche Vernunftgebrauch bei der Lösung des Stabilitätsproblems spielt, in seinem Buch leider nur wenige Seiten; und es ist auch zu bedauern, dass er ausgerechnet hier – wo buchstäblich der Kern der Argumentation erreicht ist – für die von ihm entwickelte Interpretation nur wenig textliche Belege vorlegt (vgl. Weithman, 2010, S. 327–335).[558] Ich möchte dennoch kurz skizzieren, worin aus meiner Sicht seine wichtigsten Einsichten bestehen.

Zunächst hebt Weithman einfach den Umstand hervor, dass sich das ganze Gewissheitsproblem – also die mit der Ausübung des Gerechtigkeitssinnes verbundene Sorge um die Absichten der Anderen – für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesell-

[556] Diesen Eindruck teilt auch Weithman selbst, wenn er schreibt: „[The] vast literature on Rawls's treatment of public reason generally overlooks the fact that part of Rawls's motivation in introducing the notion of public reason was to solve assurance problems […]." (Weithman, 2015b, S. 105, Fn. 42). Die vorliegende Untersuchung stellt auch den Versuch dar, dieser Schräglage innerhalb der Rawls-Rezeption etwas entgegenzusetzen – und damit eine Rezeptionslinie zu stärken, die aus meiner Sicht noch nicht die Anerkennung gefunden hat, die ihr zustehen würde.

[557] Mein Interesse bezieht sich, anders als bei Weithman, ausschließlich auf das Stabilitätsproblem des (politischen) Liberalismus. Damit ist es zugleich enger als auch weiter als die Absichten, die er in seinem Buch verfolgt: Während ich die in *Theory* präsentierte ‚Vorgeschichte' des politischen Liberalismus deutlich knapper und geraffter erzählen kann, als er das tut, muss ich auf die verschiedenen Quellen der Instabilität, auf den Zusammenhang zwischen Stabilität und Rechtfertigung, sowie – in den noch folgenden Erörterungen zum *Restatement* – auf institutionelle Fragen und sogar auf die Rolle des Differenzprinzips im Kontext des Stabilitätsproblems in deutlich größerer Ausführlichkeit eingehen, als es für sein Vorhaben nötig ist. Auch inhaltlich bestehen zwischen ihm und mir Differenzen: So scheint er die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs nur für ein Akzidens eines übergreifenden Konsenses zu halten, das dessen Existenz lediglich *anzeigt* (und mehr nicht), während ich dazu neige, sie für einen solchen Konsens sogar als *konstitutiv* zu betrachten – vorausgesetzt natürlich, dass die von Fall zu Fall variablen Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in einer gegebenen Gesellschaft von einer „beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger" eingehalten werden (Rawls, 1998, S. 108; vgl. S. 243). Dennoch bleibt das Maß an philosophischer Durchdringung, das Weithman mit seinem Buch erreicht hat, für die vorliegende Untersuchung zugleich Orientierung und unerreichbares Vorbild.

[558] Dies erscheint auch vor dem Hintergrund etwas unproportional, dass er Rawls' Überlegungen zum Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit, wie es im Rahmen des Kongruenzarguments in wenigen Sätzen in § 86 von *Theory* entfaltet wird, nicht weniger als 34 Seiten seiner Untersuchung widmet (vgl. Weithman, 2010, S. 148–182; Rawls, 1975, S. 621f.; oben Teilabschnitt II.3.4.2).

schaft gleichsam in Luft auflöst, wenn es sich bei der Diskussion von grundlegenden politischen Fragen so fügen sollte, dass diese de facto nur im Rekurs auf die Werte und Prinzipien einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beantwortet werden, und somit – für alle sichtbar – ein übergreifender Konsens besteht (vgl. Weithman, 2010, S. 328). Während aber zwar deutlich ist, dass diese Konstellation, so entlegen sie auch sein mag, eine hinreichende Bedingung für die Lösung des Gewissheitsproblems beschreibt, stellt sich für Weithman die Frage, ob sie zu diesem Zweck auch in all ihrer Rigorosität notwendig ist: oder mit anderen Worten, ob die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in dieser Absicht nicht lockerer gezogen werden könnten oder sollten (vgl. Weithman, 2010, S. 328).

Dass es sich in der Tat so verhält, ergibt sich nach seiner Lesart schon daraus, dass selbst unter den idealen Bedingungen, wie sie von der ausschließenden Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs definiert werden, noch begründete Zweifel über die Aufrichtigkeit einer öffentlichen Berufung auf politische Werte entstehen können (vgl. Weithman, 2010, S. 329; Rawls, 1998, S. 355f.). Warum Rawls jedoch im Laufe der Zeit auch die ‚einschließende' Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs für zu restriktiv zu halten begann, darüber teilt Weithman leider nichts mit. In jedem Fall, so erklärt er weiter, sei Rawls spätestens mit „The Idea of Public Reason Revisited"[559] zu der Auffassung gelangt, dass eine weite Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs – ergänzt um den hier schon erwähnten ‚Vorbehalt' – für sich alleine schon „stark genug" sei, um das Problem einer mangelnden Gewissheit über die Absichten Dritter zufriedenstellend lösen zu können (Weithman, 2010, S. 329). Den Sinn und Zweck dieses Vorbehalts beschreibt Weithman wie folgt:

> On my reading, Rawls allows citizens to rely on their comprehensive doctrines […] without adducing public reasons in support of their positions, *so long as their doing so does not lead others to doubt* that they acknowledge the authority of the public conception of justice. *If doubts never arise, then the proviso is never triggered* and they need do nothing more. Only if doubts arise, and others need assurance of their allegiance, must they provide assurance by actually adopting and reasoning from the "unified perspective" the public conception of justice provides. (Weithman, 2010, S. 330f.; Herv. M. R.)

Ich halte diese Lesart des rawlsschen ‚Vorbehalts' für rundum überzeugend und möchte ihr hier keinesfalls widersprechen. Dass Weithman zu ihren Gunsten jedoch keine weitere textgestützte Evidenz vorbringt als den Verweis auf Rawls' Erklärung, wonach die Bedingungen zur Erfüllung des Vorbehalts „in der Praxis ausgearbeitet werden" müss-

[559] Dass Rawls diese Auffassung nicht erst in dem genannten Aufsatz von 1997, sondern bereits zwei Jahre früher in der Einleitung zur Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism* vertrat, erwähnt Weithman nicht (vgl. Rawls, 1998, S. 50).

ten, erscheint mir bei Lichte besehen etwas dünn (Rawls, 2002, S. 189). Trotzdem kommt ihm hier das unschätzbare Verdienst zu, die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eines Mechanismus zur Lösung des Gewissheitsproblems auf eine höchst plausible Weise – und zudem, wenn ich richtig sehe, als erster[560] – überhaupt artikuliert zu haben. Dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs die Existenz eines übergreifenden Konsenses erst sichtbar macht – ja ihn, wie ich ergänzen würde, unter Umständen sogar *konstituiert* (vgl. Rawls, 1998, S. 243) – und auf diese Weise mit dem Gewissheitsproblem eine zentrale Quelle der Instabilität zu beseitigen vermag, ist jedenfalls eine Einsicht, die ohne Weithmans Arbeit ein noch stärkeres Schattendasein führen würde, als sie es ohnehin schon tut.[561]

Zu den wenigen Arbeiten, die Weithmans Deutung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs schon frühzeitig aufgegriffen haben, gehören die Aufsätze von Macedo (2010) sowie von Hadfield und Macedo (2012). Macedo (2010) wendet sich gegen die Auffassung, dass die Suche nach einer öffentlichen Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs letztlich keinen erkennbaren Zweck erfülle und für die Absichten des politischen Liberalismus bestenfalls kontraproduktiv sei. Dem hält er entgegen, dass eine Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs unter anderem dazu dienen könne, die Bürger einer demokratischen Gesellschaft wechselseitig über ihren Status als Gleiche zu vergewissern – und zwar in höherem Maße und auf eine nachhaltigere Weise, als dies ohne eine öffentlich erbrachte Begründungsleistung möglich wäre (vgl. Macedo, 2010, S. 32–35).[562] Eine ganz ähnliche Darstellung findet sich bei Hadfield und Macedo (2012):

---

[560] Lister (2017, S. 156, Fn. 5) verortet die erstmalige Erwähnung dieser Idee in einem unveröffentlicht gebliebenen Aufsatz von Sharon Lloyd mit dem Titel „Private Reasons, Public Judgments, and the Requirements of Reciprocity" (2007). Der Aufsatz stand mir bei der Niederschrift dieser Untersuchung leider nicht zur Verfügung.

[561] Auch in späteren Arbeiten hat Weithman dieses Thema wieder verschiedentlich angesprochen; allerdings, soweit ich sehen kann, ohne substantielle Änderungen an seiner Ausgangsinterpretation vorzunehmen, so wie er sie in *Why Political Liberalism?* (2010) vorgelegt hat. Vgl. Weithman, 2015b, S. 105, 2015d, S. 84–90 (wiederabgedruckt in Weithman, 2016).

[562] Ein Autor, der dieser Auffassung mit Nachdruck widerspricht, ist Gerald Gaus (2011b, S. 317f.). Ihm zufolge kann die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs gar nicht dazu in der Lage sein, das von Rawls aufgeworfene Gewissheitsproblem aufzulösen – denn auch für Kooperationsunwillige könnte es ja, wie er ausführt, durchaus rational sein, eine kooperative Gesinnung durch die öffentliche Bezugnahme auf politische Gründe nur möglichst glaubhaft *vorzutäuschen*. Zudem sei auch unklar, auf welcher Grundlage selbst ein aufrichtig gemeintes Signal der Kooperationsbereitschaft von seinen Empfängern überhaupt verlässlich in dieser Weise gedeutet bzw. von einem Akt der Heuchelei unterschieden werden könnte. Meines Erachtens übersieht Gaus dabei aber den edukativen Effekt des Aufwachsens unter gerechten Institutionen (vgl. oben Kapitel III.3) sowie den Umstand, dass die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs für Rawls ja in jedem Einzelfall von dem Ausmaß abhängen, in dem die Bürger eine „durch ihre *Erfahrungen* […] begründete Sicherheit" haben, dass Andere ihr eigenes Wohlverhalten erwidern werden (Rawls, 1998, S. 261; Herv. M. R.). Die Frage der Projektion und Interpretation von Aufrichtigkeit ist daher nicht isoliert im Kontext einer einzelnen Interaktionsepisode zu betrachten, sondern im Rahmen einer ganzen Kultur des öffentlichen Vernunftgebrauchs, die über die Zeit hinweg anhält und daher mit zunehmender Dauer auch begründete Erwartungen zu stiften in der Lage ist (vgl. Rawls, 1998, S. 434f.; in diese Richtung auch Weithman, 2010, S. 332; Thrasher und Vallier, 2015, S. 940). Dem entspricht auch der vierte Aspekt der von Rawls angeführten Moralpsychologie, dessen Wirkweise Gaus in seiner Kritik ebenfalls zu übersehen

> Public reason, understood as a reciprocal practice among actual citizens, has both moral and practical (or positive) content: by offering public reasons for laws touching on important rights or questions of justice, we reassure one another of our cooperation on fair terms that we can all share. (Hadfield und Macedo, 2012, S. 10)
>
> A shared system of public reasons […] constitutes a shared fund of common meanings that agents engaged in cooperation can express to one another *to signal their mutual commitment to cooperation* on shared mutually intelligible terms. Shared, public reasons solve a problem of mutual assurance as a matter of common knowledge […]. (Hadfield und Macedo, 2012, S. 46; Herv. M. R.)

Auch gegen diese Deutung habe ich in der Sache nichts einzuwenden – im Gegenteil, sie entspricht genau dem, worauf ich mich in meiner Lektüre von *Political Liberalism* selbst festlegen möchte. Die Autoren verraten jedoch – abgesehen von wenigen Hinweisen auf das Reziprozitätskriterium als Quelle des Gewissheitsproblems[563] – ebenfalls nichts Greifbares darüber, auf welche textliche Evidenz sie ihre Interpretation von Rawls' zweitem Hauptwerk stützen. Dies entspricht freilich auch nicht ihrer Absicht; aber wer verstehen möchte, wie Rawls selbst die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs als Instrument zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses entwickelt hat und sie mit der Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems verbindet, der oder die erfährt hier nur wenig Neues.

Das Verdienst, Weithmans Grundeinsicht über die Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowohl in größerer Klarheit dargestellt als auch mit einer interessanten internen Kritik verbunden zu haben, gebührt dem Aufsatz von Thrasher und Vallier (2015), auf den ich nach vielen Ankündigungen nun vertiefend eingehen möchte. Meine Einwände werden sich auch hier wieder größtenteils darin erschöpfen, dass die Autoren ihre These in weitgehender – und meines Erachtens zu starker – Abstraktion vom rawlsschen Primärtext entwickelt haben, und ihre Interpretation daher in großen Teilen gleichsam über den Wortlaut von *Political Liberalism* hinweg entfalten. Damit soll aber erneut nicht gesagt sein, dass ich ihre Deutung darum für inkorrekt halten würde: Ich halte sie vielmehr für den wertvollsten Beitrag, der seit dem Buch von Paul Weithman (2010) zu Rawls' politischer Philosophie überhaupt erschienen ist.

Worum geht es hier? Thrasher und Vallier greifen zunächst einmal Weithmans Grundeinsicht auf, dass Rawls die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Lösung des Gewissheitsproblems eingeführt habe: des Problems also, dass die Mitglieder einer

scheint oder jedenfalls nicht ausreichend ernst nimmt: „Vertrauen und Zuversicht werden stärker und umfassender, wenn erfolgreiche kooperative Arrangements über längere Zeit bestehen bleiben." (Rawls, 1998, S. 166; vgl. oben Teilabschnitt III.3.2.1). Damit unterstreicht Rawls noch von einer anderen Seite den Gedanken, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs – im Wege einer positiven Rückkopplung – gewissermaßen ihr eigenes Produkt sein kann (vgl. oben Teilabschnitt III.4.3.1). Leider kann ich diese Problematik hier nicht in dem Maße vertiefen, wie es wünschenswert wäre. Ich komme aber weiter unten noch einmal kurz darauf zurück.

[563] Vgl. zu diesem Zusammenhang oben Teilabschnitt III.2.3.1.

wohlgeordneten Gesellschaft einander selbst unter den Bedingungen eines übergreifenden Konsenses darüber vergewissern müssen, dass ein solcher Konsens zwischen ihnen auch tatsächlich besteht (vgl. Thrasher und Vallier, 2015, S. 938). Denn ohne eine solche Gewissheit, so die Sorge, könnte sich unter den Bürgerinnen und Bürgern eine Spirale des gegenseitigen Zweifels und Misstrauens darüber in Gang setzen, ob die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes durch den Einzelnen in der Tat auch dessen klügste Antwort auf das Verhalten der Anderen darstellt. Nur eine „Gesellschaft von Heiligen" würde, wie man hier vielleicht ergänzen mag, zu ihrer Stabilisierung ohne derartige Garantien auskommen (Rawls, 1998, S. 127). Eine politische Philosophie hingegen, die praktikabel sein will, kann um ihrer selbst willen nicht von der unrealistischen Voraussetzung ausgehen, dass die Bürger der von ihr erdachten Gesellschaft allesamt einen altruistisch geprägten Gerechtigkeitssinn entwickeln werden und das Vernünftige mithin sogar auf Kosten des für sie Rationalen zu verwirklichen bereit wären (vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.1).[564]

Kurzum – in ihrer einführenden Skizze des Gewissheitsproblems folgen Thrasher und Vallier im Wesentlichen der Darstellung von Weithman (2010), ohne dabei jedoch auch die Genese dieses Problems bei Rawls selbst allzu ausführlich zu thematisieren. Interessant wird ihr Beitrag vor allem dort, wo sie die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs erörtern und dabei insbesondere die Signalwirkung hervorheben, die Rawls sich von der ihr eigenen Form der politischen Diskussion erhofft:

> The offering of public reasons, on Rawls's view, *displays a commitment* to the political conception because citizens primarily speak in terms of political values and reasons rather than reasons that derive from their comprehensive doctrines. (Thrasher und Vallier, 2015, S. 939; Herv. M. R.)

Auch hier ist es jedoch wieder augenfällig, wie sich die Interpreten weitgehend unbekümmert von den Feinheiten des rawlsschen Primärtextes fortbewegen und den Gegenstand ihres Interesses nur sehr zurückhaltend zitieren. Für die These, dass die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls vor allem als Assuranzmechanismus zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses fungiert, legen die beiden Autoren – bei aller Überzeugungskraft, die ihre Darstellung aus meiner Sicht für sich beanspruchen kann – ebenso wenige Textbelege vor, wie dies eben schon für die analoge Erörterung von Paul Weithman beklagt wurde. Obwohl ihre These, wie schon ein Blick in die ein-

[564] Hier gehe ich verschiedentlich über das von Thrasher und Vallier selbst Gesagte hinaus: Die Beobachtung, dass eine „Gesellschaft von Heiligen" kein Gewissheitsproblem kennen würde, weil in ihr ohnehin jeder „selbstaufopfernd […] im Interesse anderer" handelt – freilich ohne dass es etwas gäbe, worauf sich der öffentliche Vernunftgebrauch zur Bestimmung der legitimen Ansprüche von Dritten überhaupt richten könnte –, stammt von Rawls selbst (Rawls, 1998, S. 127). Ob es sich bei der Idee einer solchen Gesellschaft jedoch überhaupt um eine kohärente Vorstellung handelt, möchte ich hier nicht entscheiden.

schlägige Überblicks- und Sekundärliteratur zum politischen Liberalismus zeigt, gewiss alles andere als selbstevident ist, berufen sie sich zu ihrer Stützung nicht ein einziges Mal auf den Wortlaut von *Political Liberalism* und führen, soweit ich sehen kann, als einzigen Beleg zu ihren Gunsten eine Stelle aus „The Idea of Public Reason Revisited" von 1997 an. Dort heißt es:

> Das Ziel [bei der Deklaration einer umfassenden Lehre; M. R.] […] ist, anderen, die andere umfassende Lehren bejahen, *kundzutun*, dass auch wir eine vernünftige politische Konzeption bejahen, die zu einer Familie solcher vernünftigen Konzeptionen gehört. […] Auf diese Weise *vergewissern* sich Bürger, die verschiedenen Lehren anhängen, *gegenseitig*, und dies stärkt die Bande der bürgerlichen Freundschaft zwischen ihnen. (Rawls, 2002, S. 192; Herv. M. R.)

Wenn ich hier im Zusammenhang mit der Signal- und Versicherungsfunktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs aber trotz dieser dünnen Fundierung von der ‚Thrasher-Vallier-Deutung' spreche – und nicht, wie es dem Pionier dieser Interpretation vielleicht gebühren würde, von einer ‚Weithman-Deutung' –, so geschieht dies deshalb, weil aus meiner Sicht erst die Arbeit von Thrasher und Vallier instruktiv dargelegt hat, wo die inneren Grenzen dieses Ansatzes bei der Lösung des Stabilitätsproblems liegen könnten.[565] Den beiden Autoren zufolge „scheitert" Rawls nämlich bei seinem Versuch, das Problem einer mangelnden Gewissheit über die Absichten Dritter durch die Einführung einer Pflicht zur Bürgerlichkeit – und das heißt: mithilfe der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs – wirksam aufzulösen (Thrasher und Vallier, 2015, S. 933). Sie begründen diese Diagnose mit einem Verweis auf eine Reihe von experimentellen und formalen Studien und vor allem damit, dass die über eine „direkte Deliberation" von öffentlichen Begründungen erzeugte Garantieleistung sogar im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft noch anfällig dafür bleibe, durch zwei eng verbundene Effekte nachhaltig unterminiert zu werden: zum einen durch den Effekt des ‚Rauschens', und zum anderen durch den der ‚Verstärkung' (Thrasher und Vallier, 2015, S. 941; vgl. S. 942–945).

Die aus der Signaltechnik geläufige Metapher des ‚Rauschens' steht dabei für die schon genannte Schwierigkeit, mit hinreichender Verlässlichkeit zwischen authentischen und unauthentischen Bekundungen der Loyalität gegenüber einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu unterscheiden (vgl. Thrasher und Vallier, 2015, S. 942). Diese schon von Gaus (2011b, S. 317f.) artikulierte Kritik gewinnt in den Händen von Thrasher und Vallier eine neue Schlagkraft, denn sie unterfüttern sie mit einer Reihe von empirischen, unter Laborbedingungen erzeugten Untersuchungen, die aus ihrer

[565] Ein anderer Grund dafür, warum ich die Rede vom öffentlichen Vernunftgebrauch als eines Assuranzmechanismus hier als ‚Thrasher-Vallier-Deutung' kennzeichne, besteht darin, dass die Beiträge Weithmans zum Verständnis des Stabilitätsproblems bei Rawls aus meiner Sicht schlicht zu vielfältig sind, als dass sein Name sinnvoll mit nur einer einzigen, für seine Arbeit kennzeichnenden These verbunden werden könnte.

Sicht mutatis mutandis auch auf die Idealbedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft anwendbar sein sollen (vgl. Thrasher und Vallier, 2015, S. 941).[566]

In eine ähnliche Richtung zielt auch der Einwand, dass ein solches Rauschen – also das Vorkommen von Signalen oder Zeichen, die sich einer eindeutigen Entschlüsselbarkeit wesentlich entziehen – im Wege der Rückkopplung zu seiner eigenen ‚Verstärkung' beitragen kann, so dass es im ungünstigsten Fall gleichsam zu „Kaskaden des Missverstehens" darüber kommen mag, ob eine bestimmte Art der Einlassung als Parteinahme für oder gegen die Werte einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu deuten ist (Thrasher und Vallier, 2015, S. 944; vgl. S. 942; Übers. M. R.).[567] Die Autoren fassen ihre Kritik an der weiten Auffassung des öffentlichen Vernunftgebrauchs und seinem Stabilisierungspotential wie folgt zusammen:

> Stability maintained by direct public reason is *fragile* because the wide view of civility *permits noisy signaling* that can be *amplified by informational drift*. These problems will arise even in a well-ordered society, as the phenomena do not require that agents be unreasonable or substantially misinformed. Accordingly, it seems that Rawls's attempt to identify a social mechanism to produce mutual assurance fails. (Thrasher und Vallier, 2015, S. 945; Herv. M. R.).

Es ist nicht leicht zu sehen, was Rawls selbst auf diese Einwände erwidern würde.[568] Ich möchte an dieser Stelle auch nicht selbst darüber entscheiden, wie eine mögliche Entgegnung auf diese Kritik im Detail auszusehen hätte. Es erscheint mir offenkundig, dass sie in jedem Fall eine ganz erhebliche Herausforderung für die von Rawls vorgeschlagene Antwort auf das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus darstellt.[569] Mir geht es hier jedoch nicht um eine eigenständige Fortschreibung dieses

[566] Mir bleiben aber dennoch Zweifel daran, ob der Transfer von experimentell gewonnenen Einsichten in den Kontext einer wohlgeordneten Gesellschaft wirklich so umstandslos funktionieren kann, wie Thrasher und Vallier sich dies vorzustellen scheinen. Man darf nicht vergessen, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft aufgrund ihres Aufwachsens unter gerechten Institutionen und der Voraussetzung einer vernünftigen Moralpsychologie ja bereits über einen ausgebildeten Gerechtigkeitssinn verfügen, der sie unter normalen Umständen durchaus willens und in der Lage sein lässt, sich von liberalen Grundsätzen der Gerechtigkeit zum Handeln bewegen zu lassen (vgl. aber Thrasher und Vallier, 2015, S. 944; oben Kapitel III.3). Lässt sich ein derart komplexes Ideal wirklich adäquat unter Laborbedingungen simulieren?

[567] Thrasher und Vallier illustrieren diesen Effekt sehr einprägsam durch das Beispiel von Spekulationsblasen an den Finanzmärkten: Auch hier kann es durch die Aussendung mehrdeutiger Signale dazu kommen, dass sich eine Strategie der bewussten Ambivalenz nachgerade zu einer „öffentlichen Norm" auswächst – zu einer Konvention, die zu missachten für den Einzelnen irrational wäre, obwohl sie über kurz oder lang zum Zusammenbruch des ganzen Systems führen muss (Thrasher und Vallier, 2015, S. 944; Übers. M. R.)

[568] Eine Verteidigerin der rawlsschen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs müsste meines Erachtens am zweiten Satz des hier angeführten Zitats ansetzen und zu zeigen versuchen, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft und ihre Bewohner sich in signifikanten Hinsichten von den experimentellen Szenarien unterscheiden, die Thrasher und Vallier zur Stützung ihrer Einwände vorbringen. Vor allem aber müsste sie, wie ich meine, auf den rezeptiven Aspekt des öffentlichen Vernunftgebrauchs verweisen, auf den ich hier in Teilstück 4 eingehe.

[569] Einen möglichen Ausweg skizzieren Thrasher und Vallier zum Ende ihres Beitrages selbst: Im Rückgriff auf einen Vorschlag von Herbert Gintis (2009) sprechen sie sich dafür aus, die Praxis eines direkten, das heißt unvermittelten Austauschs von Gründen im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs durch die Einführung von so genannten ‚Choreografen' zu ersetzen, die – ähnlich einer Ampelschaltung im Straßenverkehr – die einzelnen Bürger durch die institutionalisierte Produktion von Erwartungssicherheit von der Notwendigkeit entbinden sollen,

Theoriegebäudes, sondern um eine möglichst originalgetreue Darstellung der Form, in die Rawls selbst den politischen Liberalismus gebracht hat, um die Hoffnung auf seine praktische Möglichkeit zu bestärken.

Umso dringlicher erscheint es mir daher, im direkten Rückgriff auf den Wortlaut von *Political Liberalism* nun ein möglichst akkurates Bild davon zu zeichnen, wie Rawls – nach meiner eigenen Lesart – tatsächlich über die Rolle des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Lösung des Stabilitätsproblems gedacht hat. Wenn aus den vorstehenden Überlegungen eines deutlich geworden sein sollte, dann meines Erachtens dies, dass es an einer solchen Darstellung nach wie vor fehlt und die verschiedenen Erklärungen dafür, warum Rawls in der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs einen Mechanismus zur Beilegung des Gewissheitsproblems gesehen haben könnte, in textlicher Hinsicht nicht allzu stark substantiiert sind. Diese Einschätzung gilt im Übrigen auch für die wenigen Arbeiten, die diesen Rezeptionsstrang seit der Veröffentlichung des Beitrags von Thrasher und Vallier (2015) systematisch weitergeführt haben.[570]

Aus diesem Grund – und weil es der grundlegenden Absicht dieser Untersuchung zuwiderlaufen würde – sehe ich meine Aufgabe an dieser Stelle nicht darin, über den Erfolg oder Misserfolg der rawlsschen Theoriebildung bei der Lösung des Gewissheitsproblems zu entscheiden. Ein solches Urteil kann, wie ich zu verschiedenen Gelegen-

selbsttätig noch eine darüber hinausgehende Koordinationsleistung erbringen zu müssen. Solche Choreografen verkörpern für gewöhnlich ein ganzes Bündel an Normen und treten in der Form von „öffentlichen Ereignissen" auf, die die „Erschaffung, Bejahung, Revision oder Ablehnung öffentlich anerkannter Verhaltensregeln" zum Gegenstand haben (Thrasher und Vallier, 2015, S. 948; Übers. M. R.). Sie eröffnen einen Weg, auf dem die Bürger einander auch ohne die Übernahme einer bestimmten Diskussionsform – und zwar durch die bloße Befolgung von sozialen Konventionen – ihre Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption signalisieren können. Dieser Vorschlag scheint auf den ersten Blick überaus attraktiv zu sein. Allerdings täuschen sich Thrasher und Vallier meines Erachtens darüber, dass im Falle seiner Implementierung auch das „gesamte theoretische Projekt" des politischen Liberalismus weitgehend unbeschadet davonkommen, oder gar „gerettet" werden würde (Thrasher und Vallier, 2015, S. 945; Übers. M. R.). Der von ihnen als Alternative zum direkten öffentlichen Vernunftgebrauch skizzierte Mechanismus läuft nämlich ersichtlich auf die Vorstellung einer „[bloß] *koordinierten* sozialen Betätigung […] durch öffentlich anerkannte Regeln" hinaus (vgl. Rawls, 1998, S. 416; Herv. M. R.). Ihr Vorschlag hat somit für das rawlssche Ideal von sozialer *Kooperation* zum gegenseitigen Vorteil nicht nur keine Verwendung mehr, sondern lässt es auch offen, wie diese für den politischen Liberalismus geradezu konstitutive Vorstellung anderweitig zu realisieren sein könnte. Gemäß der hier von mir entwickelten Deutung ist es jedoch nur die schrittweise Annäherung an einen übergreifenden Konsens, wie sie sich in den fortgesetzten Rechtfertigungspraktiken des öffentlichen Vernunftgebrauchs vollzieht, durch die dieses Ideal – und damit auch die These des politischen Liberalismus – im Laufe der Zeit verwirklicht werden könnte. Der Vorschlag von Thrasher und Vallier ist daher trotz seiner vordergründigen Attraktivität ungeeignet, Stabilität aus den richtigen Gründen zu gewährleisten und das einzulösen, was Rawls sich mit der Formulierung des politischen Liberalismus ursprünglich vorgenommen hatte. Ich glaube nicht, dass er ihm zustimmen würde.

[570] So stützen sich etwa Kogelmann und Stich (2016) in ihrer formalen Analyse des Gewissheitsproblems ausschließlich auf *Theory* und übernehmen die These, dass Rawls die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Lösung dieses Problems heranziehe, weitgehend unhinterfragt von der hier bereits zitierten Sekundärliteratur. Ich stimme Hertzberg (2018, S. 424) darin zu, dass ihre Darstellung die von Rawls selbst eingegangenen Festlegungen stark verzerrt, kann dies an dieser Stelle aber nicht vertiefen. Auch in der von Lister (2017, S. 156f., S. 159–164) vorgelegten Diskussion der hier zitierten Arbeiten sucht man vergeblich nach expliziten Belegen für die genannte These. Freilich geht es ihm aber – ebenso wie den anderen Autoren, und anders als mir – vorrangig um konstruktive Theoriebildung und nicht so sehr um eine möglichst adäquate Interpretation des von Rawls selbst Gesagten. Auch hierin weiß sich die vorliegende Untersuchung eher mit Weithman (2010) verbunden.

heiten bereits geltend gemacht habe und in Teilabschnitt IV.2.3.1 noch vertiefen werde, ohnehin nicht dem subjektiven Überzeugt-Sein des einzelnen Interpreten anheimgestellt sein, sondern ist stets den Wechselfällen der zugehörigen Diskurspraxis unterworfen. Statt daher vertiefend in die jüngere Diskussion über die stabilitätswirksamsten Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einzusteigen[571], will ich im Folgenden einen Schritt zurückgehen und mich wieder dem Text von *Political Liberalism* selbst widmen. Es gilt herauszuarbeiten, wie Rawls selbst die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs als ein Instrument zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses entfaltet hat; und insbesondere ist auch zu zeigen, warum er in ihr nicht nur die beste Lösung des Gewissheitsproblems, sondern auch den einzig gangbaren Weg hin zu einer schrittweisen Bestätigung der These des politischen Liberalismus erblickt hat. Dieser Aufgabe möchte ich mich jetzt zuwenden.

(3.) Ich beginne mit der schon mehrfach geäußerten Feststellung, dass die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems insgesamt mit den Bedingungen befasst ist, unter denen sich die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft dazu entscheiden werden, ihren schon entwickelten Gerechtigkeitssinn durch die Beteiligung an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch regelmäßig auszuüben. Während ich die *Entwicklung* eines solchen Gerechtigkeitssinnes in Kapitel III.3 ja als die Genese der Fähigkeit gekennzeichnet habe, den Grundsätzen der Gerechtigkeit gerade darum „folgen [zu wollen], weil sie gerecht sind", ist dessen *Ausübung* meiner Ansicht nach mit der davon zu unterscheidenden Fähigkeit verbunden, derlei Prinzipien auch im eigenen Denken und Handeln „als faire Bedingungen sozialer Kooperation […] *anzuwenden*" (Rawls, 1998, S. 155, S. 418; Herv. M. R.).

Nun besteht die wichtigste, wenn auch vielleicht nicht die einzige Art und Weise, in der die Bürgerinnen und Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft ihren Gerechtigkeitssinn ausüben können, laut Rawls in nichts anderem als in der Adaption von „gemeinsamen öffentlichen Erkenntnismethoden und Argumentationsweisen" (Rawls, 1998, S. 142). Anders gesagt: Sie bringen ihren Gerechtigkeitssinn vornehmlich dadurch zur Anwendung, dass sie sich bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen an die „üblichen Richtlinien für öffentliche Untersuchungen und Regeln zur Einschätzung von empirischen Befunden" halten (Rawls, 1998, S. 253; vgl. S. 327). So ist es meines Erachtens auch zu verstehen, wenn Rawls davon spricht, dass sich die „Anlage" der Bürger zu einem Gerechtigkeitssinn zuallererst in ihren „Argumentationen […] im politischen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft" äußert – und somit immer dann, wenn sie sich aus selbstbestimmter Einsicht heraus an

[571] Einen hilfreichen Überblick zu dieser Debatte gibt Tyndal (2019).

einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs beteiligen und dabei die „Beschränkungen des Vernünftigen“ (die Bürden des Urteilens und ihre Folgen) akzeptieren (Rawls, 1998, S. 186, S. 423; vgl. S. 136). Dass sie auf diesem Weg auch ein Ideal des demokratischen Staatsbürgers verwirklichen und ihr politisches Leben somit ihre Autonomie als Freie und Gleiche zum Ausdruck bringt, ist aus Rawls‘ Sicht nur einer der Gründe dafür, weshalb die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes selbst gegenüber widerstrebenden Neigungen so attraktiv sein kann. In seinen eigenen Worten:

> Die gleichberechtigten Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sind vollständig autonom, weil sie die Beschränkungen des Vernünftigen frei akzeptieren. *Indem sie dies tun, reflektiert ihr politisches Leben die Konzeption der Person, für die ihre Anlage zur sozialen Kooperation grundlegend ist.* Die vollständige Autonomie aktiver Bürger bringt das in der sozialen Welt zu verwirklichende politische Ideal zum Ausdruck. (Rawls, 1998, S. 423; vgl. S. 155f.; Herv. M. R.).

Ob es freilich soweit kommen kann – oder es für den Einzelnen nicht doch viel ratsamer wäre, auf die Ausübung seines Gerechtigkeitssinnes zu verzichten und stattdessen auf die gewaltsame Durchsetzung seiner umfassenden Lehre hinzuwirken –, ist, wie sich hier ebenfalls schon gezeigt hat, von mehreren Voraussetzungen abhängig. Denn nur, wenn die Bürger davon „überzeugt sind, dass [ihre] Institutionen oder soziale Praktiken gerecht oder fair sind“ und sie mithin nach ihrem eigenen Ermessen in einer mehr oder weniger wohlgeordneten Gesellschaft leben, werden sie ja laut der vom politischen Liberalismus vorausgesetzten Moralpsychologie auch dazu bereit sein, „ihren Teil zu diesen Arrangements beizutragen“; und selbst dies gilt nur unter dem weiteren Vorbehalt, dass sie dabei „einigermaßen sicher sein können, dass andere das Ihre tun“ (Rawls, 1998, S. 165; vgl. oben Teilabschnitt III.3.2.1). Diese Form der Konditionalität, die vernünftige und rationale Personen mit der Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes verbinden[572], ist meines Erachtens eine der wichtigsten Ursachen dafür, warum für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft ein Problem der Gewissheit überhaupt besteht. Nur wenn dieses Problem in ihrem eigenen Urteil erfolgreich gemildert oder eingedämmt werden kann, wird sich die Entwicklung ihres Gerechtigkeitssinnes auch in dessen tätige Ausübung übersetzen – und nur dann werden sie, mit anderen Worten, ihren guten Absichten auch entsprechende Taten folgen lassen.[573]

[572] Noch einmal: anders als altruistische Personen, die – darin Heiligen gleich oder ähnlich – ihr gerechtes Verhalten an keinerlei Reziprozitätserwartungen knüpfen (vgl. Rawls, 1998, S. 127).

[573] Eine ähnliche, damit eng zusammenhängende Ursache dafür, weshalb sich für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt ein Problem der Gewissheit über die Absichten Dritter stellt, habe ich in Teilabschnitt III.2.3.1 skizziert: Die These des politischen Liberalismus versteht soziale Kooperation als eine gemeinsame Tätigkeit unter Bedingungen, die es vernünftigerweise erwarten lassen, dass jeder Beteiligte ihnen vernünftigerweise zustimmen kann, *sofern dies auch alle anderen tun* (vgl. Rawls, 1998, S. 41). Damit ist ihr aber immer schon eine Vorstellung von Reziprozität eingeschrieben, die ihre eigene Realisierbarkeit an das Vorliegen einer Garantie dafür knüpft, dass vernünftiges Handeln des Einzelnen auch von Dritten in gleicher Münze erwidert werden wird. Der politische Liberalismus hat also schon von Anfang an ein Gewissheitsproblem, und nicht erst an seinem Ende.

Aus welchen Äußerungen lässt sich nun aber Rawls‘ Auffassung herauslesen, dass die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zugleich auch die Antwort auf das Problem darstellt, zu dem das von ihr vorgezeichnete Ideal erst hinführt? Anders gefragt: Wo in *Political Liberalism* sagt Rawls etwas darüber, dass die beste Antwort auf das Problem einer mangelnden Gewissheit über die Absichten Dritter womöglich darin bestehen mag, es durch ein ziviles Diskursverhalten gar nicht erst entstehen zu lassen, oder es gegebenenfalls durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs in hinreichendem Maße abzumildern? Meine Kritik an der oben angeführten Sekundärliteratur bezog sich ja vor allem darauf, dass genau diese Frage – die Frage nach den textlichen Evidenzen für die hier vertretene Deutung – von ihr weitgehend unbeantwortet bleibt. Ich bin allerdings der Auffassung, dass Rawls in dieser Angelegenheit durchaus explizite Festlegungen eingeht und bei näherem Hinsehen eigentlich kaum einen Zweifel darüber lässt, wie genau er verstanden werden will.

(4.) Der hierfür grundlegende Schachzug findet sich meines Erachtens in einer knappen Bemerkung zu den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs; und genauer in Rawls‘ Festlegung, dass es uns erst „durch die Achtung dieser Grenzen geling[t], einen übergreifenden Konsens über eine Konzeption politischer Gerechtigkeit zustande zu bringen“ (Rawls, 1998, S. 243). Demnach wäre es also gerade die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs, durch die vernünftige Bürger nach und nach – und unter der Annahme entsprechender Mehrheitsverhältnisse – von einem *modus vivendi* über einen Verfassungskonsens hin zu einem übergreifenden Konsens vernünftiger Lehren gelangen können (vgl. Rawls, 1998, S. 48, S. 108; oben Teilabschnitte III.4.4.1 und III.4.4.2).

Zu den „wichtigen Eigenschaften eines solchen Konsenses“ gehört freilich, wie Rawls weiter erklärt, auch der Umstand, dass er seinerseits die „moralische Qualität des öffentlichen Lebens“ beeinflussen und auf Seiten der an ihm Beteiligten insbesondere eine vernünftige Gewissheit dahingehend generieren wird, dass sie sich „gegenseitig auf ihren Gerechtigkeitssinn verlassen können“ (Rawls, 1998, S. 234f., S. 423; vgl. S. 434f.). An dieser Stelle wird man es natürlich etwas genauer haben wollen: Wie ist die hier angedeutete Wechselwirkung von öffentlichem Vernunftgebrauch und der Etablierung und Aufrechterhaltung eines übergreifenden Konsenses im Einzelnen zu verstehen, und kann sie tatsächlich dazu geeignet sein, das Gewissheitsproblem des politischen Liberalismus in hinreichendem Maße einzudämmen?

Die Grundzüge einer Antwort auf diese Frage habe ich schon am Ende von Teilabschnitt III.4.3.3 skizziert. Ich brauche hier daher nicht viel mehr zu tun, als sie zu

rekapitulieren und etwas weiter auszuführen. Die Textstelle, die ich dabei vor allem im Sinn habe, befindet sich am Ende von Abschnitt IV.5 in *Political Liberalism*:

> [Die] Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch […] legt […] die in einem vernünftigen übergreifenden Konsens bestehende, hinreichend weitgehende Übereinstimmung zwischen politischen und anderen Werten offen. (Rawls, 1998, S. 248f.; vgl. 2002, S. 192)

Deutlicher als an dieser Stelle sagt Rawls meines Erachtens nirgends, dass das typische Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs schon seinen Teil dazu beiträgt, die bloße Existenz eines übergreifenden Konsenses öffentlich sichtbar zu machen; und zwar in einer Weise, die den Anderen sinnfällig vor Augen führt, dass zumindest seine umfassende Lehre nicht mit den Werten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption im Konflikt steht oder – falls doch – sie in jedem Fall nicht übertrumpft.

Dieser Effekt ist jedoch keine Einbahnstraße.[574] Indem die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sich an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs beteiligen – oder indem sie, wie Rawls es auch formuliert, „ihrer Vernunft folgen und sie gebrauchen“ –, tragen sie keineswegs nur *aktiv*, das heißt durch die Art und Weise ihres eigenen Begründens, zu der Herstellung und Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses bei (Rawls, 1998, S. 255). Vielmehr vermögen sie durch ihre Beteiligung an einer solchen Praxis auch erst *reaktiv* zu „erkennen“, so Rawls weiter, dass und ob „ihre politischen Institutionen und demokratischen Verfahren“ auch in der Tat von Dritten „bereitwillig akzeptiert werden“ (Rawls, 1998, S. 255). Die Pflicht zur Bürgerlichkeit fordert die Bürger also mitnichten nur dazu auf, ihre *eigenen* Beiträge zur Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen innerhalb der situativ angemessenen Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu formulieren (vgl. Rawls, 1998, S. 317f.). Stattdessen sind sie – um hier nur ein wenig zu extrapolieren – durch dieses Vernunftideal selbst mit gleichem Nachdruck dazu angehalten, als Ausweis ihrer „gerechten Denkungsart“ auch die Diskussionsbeiträge der *anderen* in einer Weise zu deuten, die diese in einem möglichst günstigen, eine politische Konzeption bejahenden Licht erscheinen lässt (Rawls, 1998, S. 226; vgl. S. 255; oben Teilabschnitt III.3.3.1).

Mit der Forderung, der eigenen Umwelt eine Art *benefit of the doubt* angedeihen zu lassen, kommt hier an vielleicht unerwarteter Stelle eine stark hegelianische Dimension von Rawls‘ Denken zum Vorschein.[575] Dies gilt umso mehr, als diese rezeptive

[574] Damit greife ich einen Punkt wieder auf, der bereits im vorigen Teilabschnitt am Ende von Teilstück 4 kurz zur Sprache kam.

[575] So heißt es bei Hegel in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung.“ (Hegel, 1837/1970, S. 23; zit. in Rawls, 2003, S. 22). Rawls‘ Ideal der öffentlichen Vernunft wendet diesen Gedanken ins Normative und fordert die Bürger dazu

Seite des öffentlichen Vernunftgebrauchs für Rawls nach meinem Dafürhalten gleichberechtigt neben dessen produktiver Seite steht und erst das Zusammenspiel beider auch die stabilisierende Garantieleistung erbringen kann, die für sie vorgesehen ist. Wer das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs daher nur darauf reduziert, dass der *Sender* eines bestimmten Signals darauf zu achten habe, dieses im Bedarfsfall in den Begriffen einer politischen Konzeption zu formulieren, der übersieht meines Erachtens die zusätzliche Pointe, dass ja auch sein *Empfänger* durch dieses Ideal unmittelbar an ein Prinzip der ‚wohlwollenden Interpretation' gebunden ist (vgl. Wilson, 1959). Die Bürgerinnen und Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft dürfen sich nicht einfach zurücklehnen und die Beschwichtigung ihrer Ungewissheit ausschließlich dem eilfertigen Zuvorkommen ihrer Mitbürger überlassen. Ihnen fällt vielmehr *als Vernünftigen* die umgekehrte Pflicht zu, sich soweit wie möglich – und das heißt nicht leichtgläubig, aber *in gutem Glauben*[576] – selbst davon zu überzeugen, dass die Institutionen und Praktiken einer gerechten Gesellschaft durch die Einlassungen der Anderen eher befördert als unterminiert werden. Es wäre, mit anderen Worten, geradezu ein Zeichen von Unvernunft bzw. von mangelnder Kooperationswilligkeit, jeden noch so geringen Zweifel über die Absichten Dritter schon zum Anlass zu nehmen, das Stabilitätsproblem für ungelöst zu erklären und die Erbringung des eigenen Beitrags – die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes – zu verweigern. Ein gesundes Weltvertrauen ist (auch) ein Gebot der Vernunft: dieser Gedanke ist, wie ich fürchte, in der Rawls-Rezeption bislang weitgehend übersehen worden.[577]

Damit ist aber noch nicht alles gesagt; und es wäre ganz bestimmt verkehrt, das Ethos des vernünftigen Zuhörens in der Lösung des Gewissheitsproblems überzubetonen und somit nur eine Einseitigkeit durch die nächste zu ersetzen. Ich will die Funktion des öffentlichen Vernunftgebrauchs in Rawls' Antwort auf die Stabilitätsfrage daher noch von einer etwas anderen Seite her beleuchten. Bei einer genauen Lektüre von *Political Liberalism* fällt ins Auge, dass er zwischen mindestens zwei verschiedenen Stufen der Gewissheit unterscheidet: und zwar eine, die er nur als „begründet[]" (im Orig.: ‚reasonable') kennzeichnet, und eine, die – zum Superlativ gesteigert – sogar als die schlechthin „vernünftigste" Sicherheit (im Orig.: ‚most reasonable') firmiert, die „der politische Liberalismus zulässt" (Rawls, 1998, S. 261, S. 310; vgl. 2005, S. 168, S. 212). Was verbirgt sich hinter dieser Unterscheidung?

auf, einen Teil der für ihre Ausübung des Gerechtigkeitssinnes benötigten Garantieleistung selbst zu erbringen: denn nur indem sie „ihrer Vernunft folgen und sie gebrauchen", können sie dahin gelangen, das Maß der Zustimmung Dritter zu ihren Institutionen und Praktiken auch zu „erkennen" (Rawls, 1998, S. 255). Leider konnte ich Brandoms große Hegel-Studie *A Spirit of Trust* (2019) beim Abschluss dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigen.

[576] Ich danke Alice Spätgens dafür, mir bei der Formulierung dieses Punkts geholfen zu haben.

[577] Eine willkommene Ausnahme in diese Richtung bildet die Arbeit von Grey (2018; vgl. S. 941).

(5.) Eine nur „begründete“ oder vernünftige Sicherheit sieht Rawls überall da am Werk, wo die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft spezifisch aufgrund ihrer „Erfahrungen“ im Umgang miteinander eine gewisse Zuversicht darüber herausgebildet haben, dass auch andere „mit offen erkennbaren Absichten in Übereinstimmung mit Verfassungsregelungen handeln […] werden“ (Rawls, 1998, S. 261). Diese Erwartung – und um mehr handelt es sich dabei nicht – kann ihm zufolge etwa dadurch zustande kommen, dass die Unvollständigkeit und Ungeformtheit vieler umfassender Lehren ihre Anhänger dazu nötigen mag, sich bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen schon allein deshalb in transparenter Weise auf politische Werte und Begründungen zu berufen, weil ihnen andere Ressourcen gar nicht zur Verfügung stehen. Dies schafft, so Rawls weiter, einen „gewissen Spielraum“ dafür, dass die Bürger schon aus Mangel an geeigneten Alternativen zu einer „unabhängigen Loyalität gegenüber der politischen Konzeption“ gelangen könnten; denn wie sich schon bei der Erörterung der ‚Tiefe‘ eines übergreifenden Konsenses angedeutet hat, ist die Natur der zur Debatte stehenden Fragen oftmals so, dass sie sich durch einen Verweis auf die bloße Faktizität von Verfassungsnormen – also ohne deren konzeptionelle Vertiefung – gar nicht adäquat beantworten lassen (Rawls, 1998, S. 261; vgl. S. 257f.; oben Teilabschnitt III.4.2.3).

Sobald sich die Bürger also an einer Debatte über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zu beteiligen wünschen, werden sie genuin politische Überlegungen womöglich schon allein deshalb anführen müssen, weil ihnen von ihrer umfassenden Lehre her schlicht keine anderen geläufig sein mögen; und dieser Befund, so Rawls’ Behauptung, „hilft“ ihnen und uns dabei, „einen […] [übergreifenden] Konsens zustande zu bringen“ (Rawls, 1998, S. 261). Der Keim zu einem solchen Konsens ist dabei schon in der Bewegung angelegt, bei der die Bürger gleichsam freischwimmend – ohne den Rückhalt ihrer umfassenden Lehre – das eher seichte Gewässer der bloß assertorischen Geltendmachung von Verfassungsprinzipien verlassen und Zug um Zug in die Tiefe von politischen Konzeptionen vordringen, mittels derer sie „die von ihnen bevorzugten politischen Programme […] erklären und rechtfertigen können“ (Rawls, 1998, S. 257; vgl. oben Teilabschnitt III.4.4.2). Solches Tun wird ihren Mitbürgern nicht verborgen bleiben können – und so stellt die weltanschaulich ungebundene, vielleicht sogar etwas denkfaule Pragmatikerin[578] für die Überwindung des Gewissheitsproblems letztlich eine niedrigere Hürde dar als der glaubensfeste Dogmatiker, der stets in den Tiefen seiner umfassenden Lehre gleichsam für alles und jedes eine passende Antwort

[578] Dies ist eine Anspielung auf das dritte Beispiel des rawlsschen ‚Modellfalls‘; vgl. Rawls, 1998, S. 233, S. 245f.; oben Teilabschnitt III.4.3.3.

findet (vgl. Rawls, 1998, S. 246, S. 250f.). Er mag sich daher, anders als die Pragmatikerin, nur in seltenen Fällen dazu veranlasst sehen, seine Vernünftigkeit auch durch die explizite Bezugnahme auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption unter Beweis zu stellen. Genau dies macht es aber für seine Mitbürger vergleichsweise schwerer, seine Urteilspraxis ohne größeren Aufwand als Loyalitätsbekundung gegenüber einer politischen Gerechtigkeitskonzeption deuten zu können.

Es ist leicht zu sehen, dass all dies nicht der Weisheit letzter Schluss sein kann. Wenn die Lösung des Gewissheitsproblems nur von der Hoffnung abhinge, dass die von den Bürgern bejahten umfassenden Lehren auf einem möglichst niedrigen Reflexions- und Artikulationsniveau zu verbleiben hätten, dann wäre es für die Zwecke des politischen Liberalismus in letzter Konsequenz vielleicht besser, wenn sich etwa die großen Traditionen der Weltreligionen niemals in ihre dogmatischen Höhen aufgeschwungen hätten oder wenn Kant, Mill und der Autor von *A Theory of Justice* ihre umfassenden Liberalismen für sich behalten hätten. Das ist vollkommen unplausibel. Der politische Liberalismus mag ja durchaus davon profitieren können, dass „die umfassenden Lehren der meisten Menschen nicht völlig umfassend sind", aber er kann sich von dieser Erwartung meines Erachtens nicht *abhängig machen* und seine ganze Hoffnung darauf setzen, dass es auch für immer so bleiben möge (Rawls, 1998, S. 261). Jedenfalls spricht aus meiner Sicht vieles dafür, dass Rawls selbst dies nicht anders gesehen hat – ich komme gleich darauf zurück.

Die ‚begründete Sicherheit', von der hier die Rede ist, ist aber auch noch von einer anderen Warte her als ein zweischneidiges Schwert zu betrachten. Da die Konstituierung und Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein langfristig angelegtes Demokratieprojekt[579] ist, das seine Kraft in großen Teilen aus seiner eigenen Geschichte schöpft, ist sie wie auch jedes andere menschliche Tun nicht minder den Gefahren des Rückschritts unterworfen: Eine letzte „Garantie" dafür, dass auf dem Weg zu einer wohlgeordneten Gesellschaft alles gut gehen wird, „kann es nicht geben", wie Rawls unzweideutig betont (Rawls, 1998, S. 141; vgl. S. 261, S. 435). Auch wenn daher das öffentliche Wissen um einen (gewiss nur näherungsweise erreichten) übergreifenden Konsens noch so „vorteilhaft für jedermanns Konzeption des Guten" sein mag, so führt aus Rawls' Sicht doch kein Weg an dem Eingeständnis vorbei, dass gerade das historische Gewordensein eines solchen Konsenses auch sein eigenes Schicksal bedeuten kann: denn sowohl der „gemeinsame Gerechtigkeitssinn" der Bürger, der in ihm zum Ausdruck kommt, als auch das im öffentlichen Vernunftgebrauch verbürgte Wissen um seine Existenz sind immer schon

[579] Ich erörtere diesen Punkt unten in Teilabschnitt IV.2.3.2.

„das Ergebnis von Geschichte und Kultur", und als solche – es könnte nicht anders sein – „leichter zu zerstören als aufzubauen" (Rawls, 1998, S. 435; vgl. Mittiga, 2017, S. 423–425). Man darf sich von der Lösung des Gewissheitsproblems also auf keinen Fall zu viel erwarten: Die letzte Bestätigung der These des politischen Liberalismus bleibt stets der Praxis überlassen und überschreitet immer schon die Grenzen dessen, was die Theorie selbst jemals leisten kann.

Aber ist das alles? In gewisser Weise ja; und dass der Blick in die Vergangenheit keine letztgültigen Garantien darüber zu geben erlaubt, ob das Rechtfertigungs- und Stabilitätsniveau eines übergreifenden Konsenses wenigstens in der Zukunft erreicht werden kann, liegt ja im Grunde auf der Hand – es wäre ein Akt größter Geschichtsvergessenheit, etwas anderes zu erwarten. Politische Philosophie ist keine Zauberkunst! Und dennoch: Rawls ist nach dem bisher Gesagten mit seinen Überlegungen noch nicht am Ende. Ich muss daher noch auf die zweite Stufe der Gewissheit eingehen, die der politische Liberalismus aus seiner Sicht herzustellen erlaubt: und das heißt auf die „vernünftigste Sicherheit", die es Rawls zufolge für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft überhaupt geben kann (Rawls, 1998, S. 310).

(6.) Die Textstelle, um die es auf dieser Stufe geht, gehört zu den schwierigsten des ganzen Buches. Ich werde ihr sicherlich nicht in vollem Umfang gerecht werden können. Hier zitiere ich Rawls' Erklärung in ihrem ganzen Wortlaut, ehe ich wenigstens in einigen Grundzügen darzulegen versuche, was er mit ihr im Sinn haben könnte:

> Es stellt sich […] die Frage, wie wir entscheiden können, ob eine Lebensweise uneingeschränkte Treue verdient beziehungsweise ob eine Gesellschaft [zu ihrer Entfaltung; M. R.] genügend Raum bietet, wenn wir dabei nicht auf Auffassungen zurückgreifen dürfen, die über das Politische hinausgehen. […] An diesem Punkt bringen wir die Idee eines übergreifenden Konsenses ins Spiel und sagen: Wenn eine politische Gerechtigkeitskonzeption von vernünftigen und rationalen Bürgern wechselseitig anerkannt wird, die vernünftige umfassende Lehren in einem übergreifenden Konsens bejahen […], dann bestätigt diese Tatsache selbst, dass die freien grundlegenden Institutionen dieser Konzeption ausreichend Raum für Lebensweisen lassen, die die uneingeschränkte Treue der Bürger verdienen. Ich unterstelle natürlich, dass die von einem vernünftigen Konsens getragene politische Gerechtigkeitskonzeption, soweit wir dies überblicken können, allen vernünftigen Kriterien kritischer Erwägung genügt. *Die im Konsens zum Ausdruck kommenden gebührenden Überlegungen der Bürger bestätigen dies*. Die *vernünftigste Sicherheit*, die der politische Liberalismus zulässt – und mehr können wir vernünftigerweise nicht erreichen –, besteht darin, dass unsere politischen Institutionen *ausreichend Raum* für Lebensweisen bieten, die diesen Raum verdienen, und dass unsere Gesellschaft in diesem Sinne *gerecht und gut* ist. (Rawls, 1998, S. 309f.; Herv. M. R.)

Was teilt Rawls hier genau mit? Die Frage, die an dieser Stelle diskutiert wird, berührt auf den ersten Blick das Verhältnis des Rechten und des Guten. Auf den zweiten Blick geht es vor allem um das Problem, wie der politische Liberalismus innerhalb sei-

ner eigenen Grenzen – der Grenzen des Politischen – darüber befinden kann, ob eine bestimmte *Lebensweise* es nicht nur „uneingeschränkt wert" ist, dass die Bürger ihr „die Treue halten", sondern ob es ihr kraft dieser Eigenschaft auch gebührt, durch die Institutionen und Praktiken einer wohlgeordneten Gesellschaft nachgerade unterstützt zu werden – und zwar indem den für sie spezifischen Ausdrucksformen „ausreichend Platz" und ein sicherer Ort zu ihrer Entfaltung geboten wird (Rawls, 1998, S. 266f.).[580] Ich wäre von selbst nicht auf die Idee gekommen, diese zunächst etwas obskur anmutende Fragestellung zum Problembereich einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu zählen; aber Rawls deutet zwei gesonderte Gründe dafür an, warum eine solche Erörterung in der Darstellung des politischen Liberalismus aus seiner Sicht nicht fehlen darf.

Der erste Grund lässt sich meines Erachtens darauf zurückführen, dass Rawls auch in *Political Liberalism* die Idee einer Kongruenz des Rechten mit dem Guten keineswegs völlig aufgegeben hat.[581] Er ist weiterhin daran interessiert, nicht nur die Anatomie einer „gerechten", sondern auch die einer „guten" Gesellschaft aufzuzeigen und eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie eine Verwirklichung des politischen Liberalismus beiden Idealen zugleich – und zwar eben in *kongruenter* Weise – ihren sichtbarsten Ausdruck verleihen würde (Rawls, 1998, S. 266).[582] Gerade weil Rawls aber nachweisen möchte, dass die „Institutionen und Tugenden" einer solchen wohlgeordneten Gesellschaft nicht bloß gerecht sind, sondern auch „vorteilhaft für jedermanns Konzeption des Guten" wären, meint er auch aufzeigen zu müssen, dass sie tatsächlich „ausreichend Raum" für all diejenigen Lebensweisen bereitstellen, die „die ergebene Treue der Bürger verdienen" (Rawls, 1998, S. 266, S. 435, S. 283; vgl. S. 299–306). Eine Gerechtigkeitskonzeption wäre nach seinem Dafürhalten schlicht unvollständig, wenn sie zu dieser Frage schweigen würde (vgl. Rawls, 1998, S. 306).

Von Interesse ist für mich jedoch vor allem der zweite Grund dafür, weshalb die gebührende Unterstützung von zulässigen Lebensweisen – über deren bloße Akzeptanz hinaus, aber stets in den Grenzen des Politischen – für Rawls ein ganz zentrales Anliegen des politischen Liberalismus sein muss. Er wird im letzten Satz des oben wiedergegebenen Zitats sichtbar: in der Behauptung nämlich, dass diese Unterstützung zu der „vernünftigste[n] Sicherheit" beiträgt, die es für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft bei der dauerhaften Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes überhaupt geben

[580] Den Ausdruck ‚Lebensweise' gebraucht Rawls zur Kennzeichnung all dessen, „wie man sich selbst sieht in dem, was man tut und in der sozialen Welt zu erreichen will" (Rawls, 1998, S. 100). Ich verstehe den Ausdruck hier ungefähr im Sinne der Vorstellung einer ‚Konzeption des Guten' (vgl. Rawls, 1998, S. 86). Eine genauere Differenzierung halte ich an dieser Stelle für nicht erforderlich.

[581] Diese These ist kontrovers: vgl. Georgieva, 2015; Krause, 2005; Weithman, 2010, S. 296–300.

[582] Diese Absicht bildet mit den hier angeführten Zitaten gleichsam die Klammer um die gesamte fünfte Vorlesung von *Political Liberalism* herum, die nicht ohne Grund mit „Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten" betitelt ist.

kann (Rawls, 1998, S. 310). Der Kontext, von dem aus sich Rawls hier an das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus annähert, ist also nicht länger nur jene Form der Gewissheit, die sich ausschließlich von der *Gerechtigkeit* – das heißt von der Sichtbarkeit gerechter Institutionen und Diskurspraktiken – herschreibt. Stattdessen geht es nun auch um eine Form derselben, die aus dem *Guten* hervorgeht, das das typische Mitglied einer solchen Gesellschaft unter diesen Bedingungen verwirklichen kann. Erst das Zusammentreffen von beiden Quellen der Gewissheit gewährt den Bürgerinnen und Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft das höchstmögliche Maß an Sicherheit darüber, dass die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes für sie kein unzumutbares Risiko darstellen wird: so jedenfalls, wenn ich richtig sehe, die These, auf die Rawls mit dieser schwierigen Textstelle hinauswill.

Die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sollten demnach an dem Verhalten ihrer Mitbürger sowie an der Verfasstheit ihrer Institutionen nicht nur mit weitreichender Sicherheit ablesen können, dass sie tatsächlich in einer *gerechten* Gesellschaft leben. Vielmehr sollten sie, so die Idee, darüber hinaus erkennen und am eigenen Leibe erfahren können, dass ihre bloße Zugehörigkeit zu dieser Gesellschaft für sie auch etwas *Gutes* darstellt; und zwar schon allein deshalb, weil diese Gesellschaft in gebührendem Maße die freie und fruchtbare Entfaltung der von ihnen angestrebten Lebensweise fördert, sofern sie nur innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit verbleibt. Nur wenn diese Voraussetzungen beide erfüllt sind, verfügen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft über die höchstmögliche Sicherheit für die Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes – und erst dann ist auch der politische Liberalismus selbst auf einem Stabilitätsniveau angelangt, von dem aus „mehr […] vernünftigerweise nicht [zu] erreichen“ ist, wie Rawls anfügt (Rawls, 1998, S. 310).

Soweit die Theorie. Aber wie kann die typische Bürgerin einer wohlgeordneten Gesellschaft zu dem Urteil gelangen, dass all dies auch tatsächlich gegeben ist – oder worauf müssten sie und ihre Mitbürger widrigenfalls hinwirken, damit der Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes von beiden Enden her keine Hindernisse mehr entgegenstehen, die sie von solchem Tun abhalten und die Stabilität ihrer gerechten Institutionen und Praktiken langfristig unterminieren könnten? Und hat Rawls auf dieser Stufe der „vernünftigste[n] Sicherheit“ noch eine Rolle für ihren öffentlichen Vernunftgebrauch vorgesehen, wenn neben dem Gerechtigkeitssinn nun ja offenbar auch vernünftige Konzeptionen des Guten in Anspruch genommen werden sollen, um das Stabilitätsproblem als lösbar und den politischen Liberalismus insgesamt als praktische Möglichkeit zu erweisen (Rawls, 1998, S. 310)? Um es vorwegzunehmen: Das hat er zweifellos; aber

seine Argumentation beschreitet an dieser Stelle einen etwas unerwarteten Umweg. Warum ist das so, und wie geht er dabei vor?

Rawls argumentiert an dieser Stelle meines Erachtens weiterhin konsequent politisch. Die begründete Gewissheit, dass eine gerechte Form des Denkens und Handelns weder durch die unlauteren Absichten Dritter, noch durch eine fehlende Unterstützung der eigenen Lebensweise durch die Institutionen und Praktiken der Gesellschaft im Ganzen unterminiert wird, kann sich unter den Vorzeichen eines politischen Liberalismus nicht auf die Parteinahme für diese oder jene umfassende Lehre stützen (vgl. Rawls, 1998, S. 267, S. 310). Mehr noch: Eine politische Gerechtigkeitskonzeption darf sich, wie Rawls betont, noch nicht einmal zu der Aussage hinreißen lassen, dass „die […] von ihr zugelassenen Lehren uneingeschränkte Treue verdienen" – denn sie würde damit den Bereich des Politischen in für sie unzulässiger Weise überschreiten und sofort aufhören, ihrerseits eine Form des politischen Liberalismus zu sein (Rawls, 1998, S. 310; vgl. S. 267, S. 298).

Die Frage, ob die politischen Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft denn auch tatsächlich „ausreichend Raum" für solche Lebensweisen bieten, die „diesen Raum verdienen", kann daher aus Rawls' Sicht nicht dadurch beantwortet werden, dass die Theorie selbst sich habituell zum Schiedsrichter der Vernünftigkeit dieser oder jener Lehre aufspielt und in jede einzelne von ihnen ‚hineinschaut', um zu prüfen, ob ihr der Platz, den sie einnimmt, auch legitimerweise gebührt (Rawls, 1998, S. 310; vgl. 1997a, S. 208). Freilich mag sie gelegentlich durchaus dazu gezwungen sein – etwa wenn jemand darauf besteht, bestimmte Fragen seien „so grundlegend", dass „die richtige Antwort auf sie politische Unruhen rechtfertige" –, aber worauf es dabei ankommt, ist dass eine inhaltliche Positionierung gegenüber einer umfassenden Lehre genau das ist, was die Theorie des politischen Liberalismus jedenfalls von Anfang an „vermeiden zu können hofft[]" (Rawls, 1998, S. 242; vgl. oben Teilabschnitte III.4.3.2 und III.4.3.3). Wie aber kann sie das vermeiden, und die Bürgerinnen und Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft zugleich in der ruhigen Gewissheit wiegen, dass auch ihre Lebensweise über den Raum verfügt, der ihr vernünftigerweise zusteht?

„An diesem Punkt", so erklärt Rawls mit einem Anflug von Gravität, „bringen wir die Idee eines übergreifenden Konsenses ins Spiel […]." (Rawls, 1998, S. 310). Wenn ein solcher Konsens erst einmal besteht und mithin eine politische Gerechtigkeitskonzeption „von vernünftigen und rationalen Bürgern wechselseitig anerkannt wird", dann ist es, wie er fortfährt, schon diese „Tatsache" selbst, die (anstelle eines expliziten Schiedsspruchs über diese oder jene Lehre) die Bürger darüber vergewissert, dass die Institutionen ihrer Grundstruktur auch wirklich „ausreichend Raum für Lebens-

weisen lassen", die ihre „uneingeschränkte Treue […] verdienen" (Rawls, 1998, S. 310; vgl. S. 282f.). In einem solchen Szenario sieht sich der politische Liberalismus also nicht bloß von der Zumutung entlastet, „die Ansprüche der politischen Gerechtigkeit […] gegen die Ansprüche dieser oder jener umfassenden Lehre abzuwägen" (Rawls, 1998, S. 248). Vielmehr ist er nun auch in der glücklichen Lage, dass die Bürger jener Gesellschaft damit über die schlechthin „vernünftigste Sicherheit" verfügen, die „der politische Liberalismus zulässt" (Rawls, 1998, S. 310).

Aber hat Rawls das auch tatsächlich gezeigt, oder behauptet er es nur? Anders gefragt: Was könnte seine These von den Folgen eines übergreifenden Konsenses für die freie Entfaltung von Konzeptionen des Guten sowie – daran anknüpfend – seine ergänzende, höherstufige Lösung des Gewissheitsproblems eigentlich bestätigen? Hier ist nun der Ort, an dem sich der in Teilabschnitt III.4.3.3 eröffnete Kreis schließt und die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs wieder zu ihrem vollen Recht kommt. Ob nämlich ein übergreifender Konsens de facto besteht und sich seiner Weite nach über Institutionen erstreckt, die tatsächlich „ausreichend Raum für Lebensweisen lassen, die die uneingeschränkte Treue der Bürger verdienen", ist etwas, das sich auch für die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft allererst *erweisen* muss; und mehr noch: ihnen selbst und ihrer demokratischen Praxis obliegt es, die dafür nötigen Bedingungen sowohl einzufordern als auch herzustellen, und schließlich mit letzter Autorität über ihre Verwirklichung zu urteilen (Rawls, 1998, S. 310; vgl. S. 258f.; oben Teilabschnitt III.4.4.2). Der Philosoph mit seiner Theorie kann ihnen diese Aufgabe nicht abnehmen – wie sollte er? Er kann ihnen allenfalls die begrifflichen Kategorien und Unterscheidungen bereitstellen, mittels derer sie selbst zu einem solchen Urteil gelangen könnten, wenn sie es nur wollten – mehr aber auch nicht.

In diese Richtung ist es meines Erachtens auch zu verstehen, wenn Rawls die von einem übergreifenden Konsens zu erwartende Assuranzleistung unter den Vorbehalt stellt, dass die in ihrem Fokus liegende Gerechtigkeitskonzeption „allen vernünftigen Kriterien kritischer Erwägung genügt"; und zwar wenigstens „soweit wir dies überblicken können", also nach unserem besten Wissen und Gewissen (Rawls, 1998, S. 310). Das soll wohl heißen: Nur wenn vernünftige und rationale Personen diese Konzeption in offenkundiger Weise auf der Grundlage eines vorläufigen[583] Überlegungsgleichgewichts akzeptieren und somit – für alle ersichtlich – „durch Nachdenken und den Gebrauch [ihres] Vernunftvermögens" zu dem Ergebnis gelangen, dass ihre Urteile jeden-

[583] Es ist von großer Wichtigkeit, zu sehen, dass ein solcher Vorgang in die Zukunft hin immer offen bleiben muss und gegebenenfalls korrekturbedürftig sein wird: „Das Streben nach einem Überlegungsgleichgewicht ist in diesem wie in allen anderen Fällen ohne Ende", wie Rawls anmerkt (Rawls, 1998, S. 177; vgl. 1997a, S. 205; oben Fn. 123).

falls für den Moment sowohl mit ihrer umfassenden Lehre als auch mit „angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person" im Einklang stehen – nur wenn dieser Kranz an Bedingungen erfüllt ist, teilen sie einander auch mit, dass die Ausübung des Gerechtigkeitssinnes weder ein Akt der bloßen Selbstlosigkeit sein muss, noch ihrer Konzeption des Guten im Wege steht (Rawls, 1998, S. 177).

Und wie können sich die Bürger nun also – um auf die obige Frage zurückzukommen – ausreichend davon überzeugen, dass ihre Mitbürger in der Tat ein solches Überlegungsgleichgewicht erreicht haben? Woran erkennen sie, dass zwischen ihnen ein übergreifender Konsens existiert, der ihre Gesellschaft als „gerecht" und als „gut" zugleich ausweist und in der Kombination dieser beiden Aspekte die „vernünftigste Sicherheit" zu deren Aufrechterhaltung bietet, die „der politische Liberalismus zulässt" (Rawls, 1998, S. 310)? Die Antwort, die Rawls gibt, wird nun wohl nicht mehr überraschen: „*Die im Konsens zum Ausdruck kommenden gebührenden Überlegungen der Bürger bestätigen dies*." (Rawls, 1998, S. 310; Herv. M. R.). Dass und ob ein übergreifender Konsens besteht, haben die Bürger einer demokratischen Gesellschaft einander also durch öffentlichen Vernunftgebrauch selbst zu beglaubigen, sofern sie die These des politischen Liberalismus zu verwirklichen wünschen. In dem Maße, wie ein solcher Konsens existiert, lassen sie einander dabei nicht nur gegenseitige Gerechtigkeit widerfahren (vgl. oben Teilabschnitt III.3.4.3); sondern sie wirken auch – nötigenfalls korrigierend, vielleicht sogar lautstark protestierend – auf seine Ausweitung und somit auf die Errichtung von Institutionen hin, die genau jenen Lebensweisen und Konzeptionen des Guten „Raum […] bieten", die „die ergebene Treue der Bürger verdienen": was immer eben erforderlich sein mag, um der Idee der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen „das ihr gebührende Gewicht zu verleihen" (Rawls, 1998, S. 283, S. 259). Beides – das objektiv[584] Gerechte und das subjektiv Gute – muss durch die diskursive Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs erst Schritt für Schritt herbeigeführt und „in der sozialen Welt" verwirklicht werden, um die mit der Ausübung der beiden moralischen Vermögen verbundene Ungewissheit wenigstens abzumildern und das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus in bestmöglicher Weise aufzulösen (Rawls, 1998, S. 423). So ist meines Erachtens jedenfalls die hochgradig kondensierte Schlussfolgerung zu verstehen, auf die Rawls in dem oben wiedergegebenen Zitat hingearbeitet hat und an die ich hier noch einmal erinnern möchte:

[584] Wie lässt sich überhaupt ermitteln, ob der einmal festgestellte Inhalt einer politischen Gerechtigkeitskonzeption in einem irgendwie greifbaren Sinne ‚objektiv' sei? Wieder nicht anders als durch öffentlichen Vernunftgebrauch, folgt man Rawls: Ob eine objektive Ordnung von Gründen „tatsächlich besteht", kann sich ihm zufolge nur „im Laufe der Zeit durch den Gesamterfolg einer gemeinsam geteilten Praxis praktischen Argumentierens derer zeigen, die vernünftig und rational sind und die Bürden des Urteilens berücksichtigen." (Rawls, 1998, S. 204).

> Die *vernünftigste Sicherheit*, die der politische Liberalismus zulässt – und mehr können wir vernünftigerweise nicht erreichen –, besteht darin, dass unsere politischen Institutionen ausreichend Raum für Lebensweisen bieten, die diesen Raum verdienen, und dass unsere Gesellschaft in diesem Sinne *gerecht und gut* ist. (Rawls, 1998, S. 310; Herv. M. R.)

Bevor ich zum Ende dieses Teilabschnitts noch einmal auf die These des politischen Liberalismus zurückkomme und deutlich zu machen versuche, weshalb die vollständige Lösung des Stabilitätsproblems wieder zu ihr und damit an den Anfang des Ganzen zurückführt, gilt es aber noch einige Worte über den Einwand zu verlieren, an dem Rawls‘ Argumentation aus der Sicht verschiedener Autoren *scheitert* – und das heißt über die Schwierigkeit, die Aufrichtigkeit oder Authentizität einer bestimmten Loyalitätsbekundung zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu beurteilen (vgl. Gaus, 2011b, S. 317f.; Thrasher und Vallier, 2015, S. 942).[585] Wie kann der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft darüber befinden, ob seine Mitbürger ihre wahren Absichten durch ein vordergründig ziviles Diskursverhalten nur systematisch verschleiern – vielleicht, um seine Arglosigkeit bei der erstbesten Gelegenheit auszunutzen und einseitig von gerechten Institutionen und Praktiken zu profitieren, ohne ihren eigenen Beitrag zu deren Aufrechterhaltung zu leisten?

Wie sich hier bereits angedeutet hat, ist diese Frage im Grunde mit der Frage identisch, wie die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats einen übergreifenden Konsens von einem bloßen *modus vivendi* unterscheiden könnten. Man darf nicht vergessen, dass Unaufrichtigkeit, Heuchelei und die nur widerwillige Befolgung liberaler Gerechtigkeitsprinzipien ja gerade zu den konstitutiven Merkmalen einer Gesellschaftsform gehören, die das Stabilitätsniveau eines *modus vivendi* noch nicht hinter sich gelassen hat (vgl. oben Teilabschnitt III.4.3.1).

Einen Teil von Rawls‘ Antwort auf diese Frage habe ich hier bereits skizziert: Es gehört aus seiner Sicht zum Kernbestand eines Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs, den eigenen Mitbürgern auch bei der Auslegung ihrer einschlägigen Äußerungen ein gewisses Maß an ‚Goodwill‘ angedeihen zu lassen und dabei möglichst in einer Weise zu verfahren, die die Verwirklichung von fairer sozialer Kooperation eher befördert, als sie zu unterminieren. Hier mag man freilich einwenden, dass eine solche Hermeneutik doch erst recht destabilisierend wirken müsse, weil der Adressat einer Botschaft sich auf diese Weise ja für Täuschungsversuche besonders angreifbar machen würde und gleichsam prädestiniert dafür wäre, in der eigenen Gutgläubigkeit von Anderen ausgenutzt zu werden. Dieser Einwand übersieht meines Erachtens jedoch eine

[585] Ich danke Klaus Dingwerth für die Ermutigung, diese Frage noch etwas weiter zu vertiefen – ob mir dies zu seiner Zufriedenheit gelungen ist, weiß ich nicht. Es gäbe noch Vieles zu sagen.

ganze Reihe von Faktoren: Erstens redet Rawls keiner blinden Naivität das Wort, sondern plädiert für eine (vielleicht protoreligiöse[586]) Haltung des reflektierten und wohlmeinenden Vertrauens; zweitens ist das Gewissheitsproblem ohnehin immer anlassgebunden und existiert daher nur in dem Maße, wie begründete Zweifel an den Absichten Dritter überhaupt entstehen (was in der Kultur einer wohlgeordneten Gesellschaft eher die Ausnahme von der Regel sein wird); und drittens – damit zusammenhängend – unternimmt der politische Liberalismus von Haus aus keine Inquisition in die private Gedankenwelt der Bürger, sondern begnügt sich mit dem, was offen zutage liegt: mit ihrer „offen erkennbare[n] Absicht", so wie sie in ihrer öffentlichen Urteilspraxis regelmäßig vorgeführt und zum Ausdruck gebracht wird (Rawls, 1998, S. 255).

Der andere Teil von Rawls' Antwort setzt dagegen vor allem bei dem Absender einer bestimmten Botschaft im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs an. Auch hier sind die Anforderungen weniger rigide, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs fordert ja keineswegs, politische Auseinandersetzungen unter Berufung auf die Werte einer Konzeption zu führen, die sich vom fiktiven Ende eines allgemeinen Überlegungsgleichgewichts her de facto als die einzig vernünftige zu erweisen hätte. Wie Rawls betont, setzt öffentlicher Vernunftgebrauch „nicht voraus, dass alle dieselben Grundsätze anerkennen" (Rawls, 1998, S. 346). Stattdessen genügt es zur Verwirklichung dieses Ideals, wenn die Bürger nach eingehender Gewissensprüfung selbst „aufrichtig überzeugt" sind, dass die von ihnen angeführten Gründe und Werte in den Begriffen einer derartigen Konzeption artikuliert werden können und es mithin „vernünftigerweise erwarten lassen, dass andere ihnen zustimmen" (Rawls, 1998, S. 346). Damit ist auch das epistemische Problem bezüglich der Authentizität ihrer Äußerungen auf eine andere Ebene verschoben: Die Sorge lautet nicht mehr, ob diese gemäß einem irgendwie objektiven Rechtfertigungsstandard als Loyalitätsbekundung zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption gedeutet werden können, sondern ob die Anderen billig zu dem Urteil gelangen können, dass es sich jedenfalls aus Sicht der Sprechenden selbst so verhält. In Rawls' Worten:

> Öffentlicher Vernunftgebrauch bedeutet […], dass wir *aufrichtig glauben*, die von uns für vernünftig gehaltenen Abwägungen politischer Werte könnten auch von anderen *als vernünftig* anerkannt werden oder, wenn dies nicht möglich ist, dass wir glauben, diese Abwägung könne wenigstens *als nicht unvernünftig* in dem Sinne angesehen werden, dass diejenigen, die nicht unserer Meinung sind, zumindest verstehen können, warum

[586] Dieser Zusatz gibt meine persönliche Einschätzung wieder. Ich möchte sie weder Rawls selbst noch dem politischen Liberalismus im Sinne einer explizit eingegangenen Festlegung zuschreiben. Dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs aber zumindest der Möglichkeit nach als Plädoyer für eine Form des (politischen) ‚In-der-Welt-Seins' ausgedeutet werden kann, die mit ihrer Haltung einer hoffnungsfrohen Selbst- und Weltbejahung gewiss nicht ganz frei von religiösen Konnotationen ist, scheint mir vom Standpunkt meiner eigenen Befangenheit – von meiner eigenen ‚umfassenden Lehre' her, wenn man so will – recht naheliegend zu sein. Vgl. hierzu wieder Weithman, 2014. (Der Ausdruck „In-der-Welt-Sein" stammt von Heidegger, 1927/2006, S. 52).

> vernünftige Personen solche Auffassungen vertreten. (Rawls, 1998, S. 361f.; Herv. M. R.).

In *Theory* hatte Rawls vor allem auf die „psychologischen Kosten" verwiesen, die für den Einzelnen in einer wohlgeordneten Gesellschaft mit einer Strategie der „Täuschung und Heuchelei" verbunden wären (Rawls, 1975, S. 618; vgl. oben Teilabschnitt II.3.3.1). In seinem zweiten Hauptwerk macht er nun stattdessen geltend, dass es für die Bürger ein Gebot der Vernunft selbst ist, über ein eigenes Kriterium zur Entscheidung der Frage zu verfügen, „welche Grundsätze und Richtlinien vernünftigerweise die Zustimmung anderer Bürger […] erwarten lassen" (Rawls, 1998, S. 329). Fehlt ihnen ein solches Kriterium ganz – etwa in Gestalt einer Vorstellung des ‚Urzustandes'[587] –, dann gefährden sie die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht so sehr durch die Ungewissheit, mit der sie die anderen über die Natur ihrer eigenen Gesinnung rätseln lassen, sondern schlicht durch ihre Unvernunft. Das aber ist, wie Rawls bereits in *Theory* formuliert hatte, „ein völlig anderes Problem", dessen Folgen für den politischen Liberalismus entweder nach einer Eindämmung oder nach einer Umformung ihrer umfassenden Lehre rufen – und ganz bestimmt nicht danach, die Lösung der Stabilitätsfrage (und mit ihr das ganze Projekt) schon endgültig für gescheitert zu erklären (Rawls, 1975, S. 618; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.3).

Wenn die Bürger dagegen in der Tat über ein solches Kriterium verfügen sollten, dann wird dies aus Rawls' Sicht nicht ohne Folgen für die „moralische Qualität des öffentlichen Lebens" und die von ihr produzierte Assuranzleistung bleiben können: „The point is that we must have such a criterion and this alone imposes *very considerable discipline* on public discussion." (Rawls, 1998, S. 234f., 2005, S. 227; Herv. M. R.).[588] Wieder ist es also die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs selbst, die die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit hervorbringt und die bestmögliche Garantie dafür abgibt, dass soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil fair und von Dauer sein kann – wenn alles gut geht.

(7.) Ich beende diese Rekonstruktion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit einer kurzen Überlegung dazu, weshalb die ihm zugedachte Aufgabe der Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses wie von selbst auf die These des politischen Liberalismus zurückführt – und warum diese Idee für das Schicksal jener These von geradezu lebenswichtiger Bedeutung ist. Ich erinnere zunächst ein weiteres Mal an die Funktion, die Rawls – neben der Offenlegung eines übergreifenden Konsenses –

[587] Dies ist nur der Vorschlag, auf den sich Rawls mit der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* (als *einer* möglichen Form des politischen Liberalismus) festlegt: „Viele werden ein anderes Kriterium bevorzugen", wie er betont (Rawls, 1998, S. 329; vgl. S. 49, S. 286).

[588] Der hier im englischen Original wiedergegebene Satz fehlt in der deutschen Ausgabe von *Political Liberalism*.

ausdrücklich mit einer „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“ verbindet (Rawls, 1998, S. 248):

> Was die Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch angesichts des Faktums eines vernünftigen Pluralismus leistet […], ist zweierlei: Erstens bestimmt sie die grundlegende Rolle politischer Werte *im Sinne eines Ausdrucks fairer Bedingungen sozialer Kooperation*, die mit gegenseitiger Achtung zwischen Bürgern zu vereinbaren sind, die als freie und gleiche betrachtet werden. (Rawls, 1998, S. 248f.; vgl. oben Teilabschnitt III.4.3.3; Herv. M. R.)

Es lohnt sich, diese Bemerkung für einen Moment wirken zu lassen und sich zu verdeutlichen, was Rawls hier eigentlich mitteilt: Nur der „Gesamterfolg einer gemeinsam geteilten Praxis praktischen Argumentierens“, so seine andernorts gebrauchte Formulierung, kann im Laufe der Zeit dazu führen, dass die von dieser Praxis kultivierte Berufung auf politische Werte bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen mehr als nur die „Grundlagen der Toleranz“ für eine Gesellschaft generiert, die durch das unüberwindbare Faktum eines vernünftigen Pluralismus gekennzeichnet ist (Rawls, 1998, S. 204, S. 119). Eine solche Argumentationspraxis leistet vielmehr noch etwas anderes: Sie macht den an ihr Beteiligten deutlich, dass diese Werte – die Werte der politischen Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs – allesamt Ausdruck eines Ideals sind, dessen Verwirklichung sie im eigenen Denken und Handeln Schritt für Schritt anstreben und herbeiführen können, indem sie sich an die Pflicht zur Bürgerlichkeit halten und einsehen, dass „die Bürden des Urteilens dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen“ (Rawls, 1998, S. 136; vgl. S. 325f.). Dieses Ideal aber ist kein anderes als das des freien und gleichen Bürgers, der zu dauerhafter sozialer Kooperation auf der Grundlage gegenseitiger Achtung in der Lage ist. Öffentlicher Vernunftgebrauch versöhnt gutwillige und rechtschaffene Personen daher nicht nur mit dem Faktum einer beständigen Andersheit ihrer Mitmenschen – mit dem „Abgrund“ des „unversöhnlichen latenten Konflikts“, der zwischen ihnen zu klaffen scheint – sondern er versöhnt sie, wie es ja das Ziel jeder politischen Philosophie sein muss, auch *mit sich selbst*, indem sie durch die Achtung seiner Grenzen gewahr werden, was sie sind oder sein können: freie und gleiche, selbstbestimmte, vernünftige und rationale Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie, deren diskursive Praktiken (gestützt durch geeignete Institutionen) ein faires Schema der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil verkörpern (Rawls, 1998, S. 23; vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.1). Nur ihre Beteiligung an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs kann diese These des politischen Liberalismus bestätigen.

Dass all dies nicht meine eigenen Extrapolationen sind, sondern das Gesagte einen durchaus starken Rückhalt in dem hat, worauf Rawls selbst sich ausdrücklich festlegt, lässt sich aber auch noch auf andere Weisen illustrieren. Eher unscheinbar wirkt

zunächst die in einem Nebensatz geäußerte Bemerkung, dass die „mit den politischen Tugenden verbundenen Ideale“ schon von Haus aus mit „Formen des Urteilens und Verhaltens“ verbunden seien, die „für die Erhaltung *dauerhafter fairer sozialer Kooperation*“ als „wesentlich[]“ zu gelten hätten (Rawls, 1998, S. 291; Herv. M. R.). Wenn man sich jedoch einmal den konkreten Inhalt dieser Tugenden vergegenwärtigt – Rawls nennt hier etwa „Höflichkeit und Toleranz, Vernünftigkeit und [einen] Sinn für Fairness“ –, dann kann es eigentlich nicht mehr überraschen, dass diese Tugenden aus seiner Sicht auch im Ganzen an ein bestimmtes Diskursverhalten geknüpft sein müssen, für das in der Tat gilt, dass es für die Begründung und für die Stabilität von fairer sozialer Kooperation schlechthin unverzichtbar ist (Rawls, 1998, S. 291; vgl. oben Teilabschnitt III.3.3.1). Kurzum: Auch von dieser Perspektive her wird also sichtbar, dass öffentlicher Vernunftgebrauch und soziale Kooperation zum gegenseitigen Vorteil für Rawls letztlich zwei Seiten derselben Medaille sind.

Ein letzter Punkt. In der achten Vorlesung von *Political Liberalism* wendet sich Rawls scheinbar unvermittelt dem Thema der politischen Grundfreiheiten und ihres Vorrangs zu; und zwar in einer Weise, die für den Gesamtzusammenhang seines Projekts nicht ohne Weiteres ersichtlich sein mag.[589] Seine Erklärung, die er an dieser Stelle für die „Erörterung der Grundfreiheiten und ihres Vorrangs“ gibt, ist jedoch nicht nur geeignet, den tieferen Sinn dieser Vorlesung aufzuhellen. Vielmehr vermag sie auch noch von einer letzten Seite her zu verdeutlichen, wie die im öffentlichen Vernunftgebrauch sichtbare Urteilspraxis der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht nur als Ausweis eines übergreifenden Konsenses, sondern sogar als *hinreichende Konstitutionsbedingung* für eine „fruchtbare und faire soziale Kooperation“ zwischen Freien und Gleichen gedeutet werden kann (Rawls, 1998, S. 495):

> Eine Gerechtigkeitskonzeption erfüllt ihre gesellschaftliche Aufgabe, wenn Personen, die gleichermaßen gewissenhaft sind und ungefähr dieselben Überzeugungen haben, zu der Auffassung gelangen, dass sie, wenn sie den von dieser Konzeption gelieferten gedanklichen Rahmen übernehmen, dadurch normalerweise zu einer *Annäherung ihrer Urteile* gelangen, die *für eine fruchtbare und faire soziale Kooperation hinreichend* ist. Meine Erörterung der Grundfreiheiten und ihres Vorrangs sollte in diesem Licht gesehen werden. (Rawls, 1998, S. 495; Herv. M. R.)

„[Für] eine fruchtbare und faire soziale Kooperation hinreichend“: Lässt diese Formulierung wirklich noch irgendeinen Zweifel darüber zu, dass die in einem übergreifenden Konsens erzielte, durch öffentlichen Vernunftgebrauch beglaubigte und stabilisierte „Annäherung“ der Urteile vernünftiger Bürger zuallererst dem Zweck dient, der ihr aus

[589] Für meine eigene Interpretation des rawlsschen Projekts ist diese Vorlesung freilich die wichtigste – schon allein deshalb, weil Rawls hier am deutlichsten (aber immer noch recht undeutlich) die These des politischen Liberalismus artikuliert (vgl. Rawls, 1998, S. 496f.).

Rawls‘ Sicht von der gesellschaftlichen Aufgabe einer Gerechtigkeitskonzeption her vorgezeichnet ist – dem Zweck also, die Fähigkeit des Bürgers zu sozialer Kooperation als eine praktisch-realistische Möglichkeit zu erweisen (Rawls, 1998, S. 495)? Ich denke nicht; und damit ist meine Rekonstruktion von Rawls‘ Antwort auf die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems abgeschlossen. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs führt diese Rekonstruktion so wieder zurück an ihren Anfang: zu der These des politischen Liberalismus.

4.6 Fazit: Stabilität, soziale Kooperation und öffentlicher Vernunftgebrauch

Es gilt, zum Ende dieser langen Ausführungen ein Fazit darüber zu ziehen, was in diesem Kapitel – und in diesem Untersuchungsteil im Ganzen – eigentlich erreicht worden ist. Ich will hier nicht den Versuch unternehmen, jeden einzelnen Schritt meiner Rekonstruktion des Stabilitätsproblems in *Political Liberalism* inhaltlich zu rekapitulieren – dies könnte nur mit Verkürzungen einhergehen, die gewiss mehr verschleiern würden, als sie aufhellen. Stattdessen möchte ich noch einmal den größeren Kontext herausstellen, in dem die Erörterungen dieses Kapitels insgesamt verstanden werden sollten. Damit wird in Umrissen zugleich auch der Weg nachgezeichnet sein, der mich bis an diesen Punkt geführt hat und der – ohne die Metapher überstrapazieren zu wollen – wieder genau dort endet, wo er begonnen hat.

Ich habe diesen Untersuchungsteil damit eröffnet, eine ‚These' herauszuarbeiten, die Rawls nach meinem Dafürhalten mit dem Projekt des politischen Liberalismus verbindet, ohne dies jemals in aller Deutlichkeit mitzuteilen. Diese These besagt, dass der Mensch (als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats) über eine ganz erstaunliche Fähigkeit verfügt: die Fähigkeit nämlich, sich ohne die Einwirkung äußeren Zwangs und frei von Unterdrückung dauerhaft an einer Praxis der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil zu beteiligen. Dabei ist der Ausdruck ‚gegenseitiger Vorteil' weder im Sinne einer bloß iterierten Nutzenmaximierung für alle Beteiligten, noch im Sinne einer selbstlosen Aufopferung der eigenen Interessen zu verstehen. Stattdessen verbindet der Liberalismus, so wie Rawls ihn versteht, den Begriff der sozialen Kooperation einerseits mit der Idee weithin geteilter *fairer Kooperationsbedingungen*, die es „vernünftigerweise erwarten lassen, dass jeder Teilnehmer sie akzeptiert, wenn alle anderen sie ebenfalls akzeptieren", und andererseits mit der Idee eines *rationalen Vorteils*, deren konkreter Inhalt für jeden Beteiligten stets verschieden sein wird (Rawls, 1998, S. 416f.). Die These des politischen Liberalismus lautet, dass eine Form der sozialen Kooperation, die beide Ideen gleichermaßen zu ihrem Recht kommen lässt, jedenfalls unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft keine Unmöglichkeit sein muss und – institutionell flankiert – auch in ihren sozialen Praktiken verstetigt werden kann.

Soweit die These – aber in welchem Sinne könnte Rawls sie mit den begrenzten Mitteln der Philosophie auch bekräftigen, oder gar dazu beitragen, ihre Verwirklichung schrittweise herbeizuführen? Als Philosoph, der Bücher schreibt und sich letztlich nur mit einer Stimme unter Vielen an den Selbstverständigungspraktiken einer demokratischen Gesellschaft beteiligt, ist ihm die Rechtfertigung seiner These keineswegs selbst überlassen. Im Gegenteil: Rawls kann nicht viel mehr tun, als eine soziale Welt zu be-

schreiben, in der sie praktisch gesehen wahr wäre – und darauf zu hoffen, dass diese Welt von unserer eigenen nicht allzu sehr unterschieden sein wird, so dass wir (als die Adressaten seiner Theorie) in ihrer Verwirklichung eine reale Möglichkeit zu erkennen vermögen.[590] Dabei muss es sich um eine Möglichkeit handeln, die uns nicht nur um ihrer selbst willen attraktiv erscheint, sondern deren Umsetzung uns auch mit der beständigen Andersheit der Anderen sowie mit unserer eigenen Unvollkommenheit zu versöhnen vermag. In *A Theory of Justice* war Rawls, wie er später einsehen musste, an diesem Anspruch noch gescheitert; denn die in diesem Buch entfaltete Theorie erwies sich ihrer Reichweite nach als zu ausgreifend, als zu unpraktikabel und sogar als zu widersprüchlich, um ihre Adressaten für die Hoffnung einnehmen zu können, dass sich die in ihr enthaltenen Ideale auch in ihrem eigenen Denken und Handeln verwirklichen lassen würden. Der umfassende Liberalismus, der vom Menschen als solchen und seiner Natur spricht, musste daher zu einem *politischen* Liberalismus werden, der von den Bürgerinnen und Bürgern sowie von den politischen Idealen eines demokratischen Verfassungsstaats spricht.

Weil aber jede Form des Liberalismus – so wie Rawls ihn versteht, sei er nun umfassend oder politisch – eine Vorstellung von sozialer Kooperation enthält, zu deren Wesen die moralische Qualität ihrer Dauer gehört, lässt sich die zu ihm gehörige These seitens der Theorie nur auf eine einzige Art erhärten: durch den Nachweis nämlich, dass die an ihr Beteiligten keinen zureichenden Grund haben werden, von ihren geteilten Kooperationsbedingungen abzuweichen und ihren rationalen Vorteil durch ein Verhalten zu verfolgen, das sich nicht länger von den Begrenzungen des Vernünftigen einschränken lässt. Der politische Liberalismus hat deshalb schon von Anfang an ein Stabilitätsproblem; und dieses Problem ist, wie Rawls mit Nachdruck erklärt, besonders „für die politische Philosophie grundlegend“ (Rawls, 1998, S. 13).

Das Stabilitätsproblem wirft zunächst einmal die Frage auf, ob eine wohlgeordnete Gesellschaft, deren Institutionen und Praktiken faire Bedingungen der sozialen Kooperation zum Ausdruck bringen, gerade in ihrer *Wohlgeordnetheit* – und das heißt auch: ohne den Rekurs auf Intoleranz und Unterdrückung – dauerhaft Bestand haben könnte. Würde es sich im Laufe dieser Nachforschung erweisen, dass selbst für die fiktiven Mitglieder einer solchen Gesellschaft kein zureichender Grund besteht, ihr eigenes Denken und Handeln freiwillig den Beschränkungen des Vernünftigen zu unterwerfen, dann würde die These des politischen Liberalismus an ihrem Anspruch scheitern, auch im Urteil ihrer Adressaten im Hier und Jetzt einen Widerhall zu finden, der ihnen das

[590] Noch einmal: „Die vernünftige Gesellschaft“, so Rawls, „gehört durch und durch zu unserer gewöhnlichen menschlichen Welt […].“ (Rawls, 1998, S. 127).

Wagnis einer schrittweisen Realisierung dieser These in hinreichendem Maße schmackhaft machen könnte.

Das Problem der Stabilität zerfällt vor diesem Hintergrund in zwei Fragen.[591] Die erste lautet: Werden die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft, deren Institutionen und Praktiken durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption reguliert werden, die faire Bedingungen sozialer Kooperation zum Ausdruck bringt, im Zuge ihres Aufwachsens in dieser Gesellschaft den Wunsch herausbilden, diesen Kooperationsbedingungen auch „um ihrer selbst willen zu folgen“ (Rawls, 1998, S. 418)? Und zweitens: Werden sie, die Entwicklung dieses Wunsches vorausgesetzt, dazu geneigt sein, ihn schließlich auch sichtbar in die Tat umzusetzen, in der festen Gewissheit, dass ihr gerechtes Handeln von Anderen nicht in ungebührlicher Weise ausgenutzt werden wird? Rawls‘ einigermaßen verschachtelte Antwort auf die erstgenannte Teilfrage des Stabilitätsproblems habe ich in Kapitel III.3 untersucht. Dabei hat sich zuletzt gezeigt, dass sie ihrer inneren Anlage nach wie von selbst zu der zweiten Teilfrage des Stabilitätsproblems hinführt, um die es nun in diesem Kapitel ging – und damit zu der Frage, ob ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren dazu imstande sein kann, die Bürgerinnen und Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft für die dauerhafte Ausübung ihres schon entwickelten Gerechtigkeitssinnes zu gewinnen.

Rawls beantwortet diese Frage in mehreren Schritten, und ich bin ihm in seiner eigenen Darstellung anfangs weitgehend gefolgt. Es war zunächst zu zeigen, was ein übergreifender Konsens überhaupt ist und warum die gegen diese Idee vorgebrachten Einwände entweder nicht schlüssig sind oder auf Missverständnissen beruhen; und es musste an entscheidender Stelle auch eine Argumentation dafür erbracht werden, warum die Idee eines solchen Konsenses zumindest nicht utopisch zu sein braucht. Um aber zeigen zu können, warum diese Darlegung nicht nur die zweite Teilfrage des Stabilitätsproblems wenigstens vorläufig in befriedigender Weise beantwortet, sondern auch der These des politischen Liberalismus im Ganzen eine gewisse Plausibilität verschafft, galt es zuletzt noch die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in den Blick zu nehmen. Hier musste ich herausarbeiten, wie diese Idee durch die Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses nicht nur die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft gewährleistet, sondern zugleich auch die praktische Form vorgibt, in der wir alle – die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – in unserem eigenen Denken und Handeln Schritt für Schritt die These des politischen Liberalismus beglaubigen können. Die letzte Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ist

[591] Über diese Fragen hinaus ist das Stabilitätsthema auch mit dem Problem ungerechter Institutionen sowie mit dem Problem unvernünftiger umfassender Lehren verbunden. Diesen Problemen bin ich hier gesondert nachgegangen (vgl. oben Teilabschnitte III.2.3.2 und III.2.3.3).

daher – ebensowenig wie die Verwirklichung des demokratischen Ideals, das in ihr zum Ausdruck kommt – nicht das Geschäft der Philosophie allein; sondern sie obliegt und ist das Ergebnis einer demokratischen Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der realen Welt, an der wir uns alle als Freie und Gleiche beteiligen können, sofern wir es nur wollen.

Eine letzte Bemerkung. Im ersten Kapitel dieses Untersuchungsteils – in Abschnitt III.1.4 – habe ich zum Ende hin auch die „weitergehende[]“ Frage erörtert, die Rawls mit seinem Projekt verbindet und die, in Kurzform gefasst, das grundlegende Problem aufwirft, „wie der politische Liberalismus möglich ist“ (Rawls, 1998, S. 265). In ihrer ausführlicheren Variante lautet diese Frage wie folgt:

> Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind? (Rawls, 1998, S. 119)

Über die dreiteilige Antwort, die Rawls auf diese Frage gibt – und die den Kern seiner Überlegungen darüber enthält, was die These des politischen Liberalismus in der Praxis bestätigen würde –, habe ich in demselben Abschnitt bemerkt, dass sie zu diesem frühen Zeitpunkt noch recht kryptisch und obskur erscheinen müsse. Rawls‘ Antwort gibt indes nicht nur Auskunft darüber, wie eine demokratische Gesellschaft dauerhaft Bestand haben könnte. Sie teilt auch alles Nötige dazu mit, woran wir das Ideal sozialer Kooperation erkennen werden, wenn es einst verwirklicht sein sollte:

> Diese Vorlesungen geben im einzelnen folgende Antwort: Die Grundstruktur einer solchen Gesellschaft wird von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption wirksam reguliert, die im Schnittpunkt eines vernünftigen übergreifenden Konsenses zumindest derjenigen vernünftigen Lehren liegt, die von ihren Bürgern bejaht werden. So kann diese gemeinsame politische Konzeption in Debatten über politische Fragen, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder um Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, als Basis des öffentlichen Vernunftgebrauchs dienen […]. (Rawls, 1998, S. 119)

Ich hoffe, mit den vorstehenden Ausführungen ein gewisses Licht in die Dunkelheit gebracht zu haben, die Rawls‘ Antwort nicht nur auf den ersten Blick umhüllt. Sollte dies in der Tat der Fall sein, so hätte dieser Untersuchungsteil sein Ziel erreicht.

IV Die Nachgeschichte des politischen Liberalismus: Letzte Präzisierungen der Stabilitätsfrage in ausgewählten Spätschriften

1 Was ist und zu welchem Ende studiert man Rawls‘ Spätwerk?

1.1 Vorbemerkungen

Es ist unüblich, mit dem Ausdruck ‚Spätwerk‘ in Bezug auf John Rawls etwas anderes zu meinen als die Schriften, die er ungefähr zwischen 1985 und 1995 mit dem erklärten Ziel veröffentlichte, einige Fehler aus *A Theory of Justice* zu korrigieren und die in diesem Buch vertretenen Auffassungen „kohärent zu machen“ (Rawls, 1998, S. 28). Ich wähle hier jedoch eine andere Herangehensweise. Aus Gründen, die im Verlauf dieses letzten exegetischen Teils aus sich selbst heraus deutlich werden sollen, betrachte ich die letzten Publikationen von John Rawls aus den Jahren 1995 bis 2001 als bedeutende Quellen, um nicht nur einige der Kernanliegen seines gesamten Philosophierens herausstellen zu können, sondern insbesondere auch seine Überlegungen zur Stabilität einer demokratischen Gesellschaft noch von einer etwas anderen Seite her zu konturieren. Dabei zeigt sich freilich ein gemischtes Bild, dessen Vielgestaltigkeit vor allem der unterschiedlichen Veranlassung dieser Schriften geschuldet sein dürfte. Von seinem *Law of Peoples* aus dem Jahr 1999 abgesehen, findet sich in Rawls‘ Spätwerk kein großer systematischer Neuansatz mehr, der es im Hinblick auf seine werkgeschichtliche Bedeutung auch nur annähernd mit der ‚politischen Wende‘ (so der Untertitel der Studie von Weithman, 2010) von *A Theory of Justice* hin zu *Political Liberalism* aufnehmen könnte. Gleichwohl finden sich hier nicht nur neue Formulierungen altbekannter Ideen, sondern auch inhaltliche Präzisierungen und Ergänzungen, die es für ein möglichst vollständiges Bild des rawlsschen Stabilitätsdenkens ebenfalls in ihrer Eigenständigkeit zu würdigen gilt. Aus Platzgründen sowie im Interesse einer geordneten Darstellung muss ich mich dabei auf eine Auswahl beschränken.

In diesem einleitenden Kapitel möchte ich zunächst einen allgemeinen Eindruck davon vermitteln, weshalb eine Beschäftigung mit diesen so unterschiedlichen Schriften überhaupt der Mühe wert ist, und was man sich von den im engeren Sinne exegetischen Übungen in den folgenden Kapiteln wird versprechen dürfen. Mir geht es hier nicht mehr – anders als noch in den Teilen II und III dieser Arbeit – darum, Rawls‘ Auffassungen als ein in sich geschlossenes, abgerundetes Ganzes vorzustellen; die innere Anlage der einzelnen Texte lässt dies gar nicht zu. Ich möchte daher auch nicht so tun, als

gäbe es ein neues übergreifendes ‚Projekt‘, das ohne Weiteres als inhaltliche Klammer um die Arbeiten der Spätphase gefasst werden könnte, wie sich dies noch bei den beiden Hauptwerken anhand der Unterscheidung zwischen nicht-politischer Moralphilosophie und politischer Philosophie nahegelegt hat. Hier soll darum ohne viel Aufhebens von der ‚Nachgeschichte‘ des politischen Liberalismus die Rede sein: von den Präzisierungen und Modifikationen, die dieses Ideengebäude – und die ihm zugehörige Gerechtigkeitskonzeption – mit Blick auf die Stabilitätsfrage noch nach der Veröffentlichung von *Political Liberalism* in Rawls’ eigenem Denken erfahren hat.[592]

In Rawls‘ letzten Arbeiten begegnet dem Leser und der Leserin nicht nur ein Philosoph, der auf sein Lebenswerk im Ganzen zurückblickt und sich auch mit Blick auf sein Vermächtnis auf seine letzten, ihm nun womöglich endgültig zuzuschreibenden Auffassungen festlegen möchte. Vielmehr begegnet hier zugleich ein Autor, der ersichtlich damit zu ringen hat, seine zentralen Thesen „klarer und präziser“ darzustellen, als es ihm nach seinem eigenen Bekunden in früheren Arbeiten je geglückt ist (Rawls, 1997a, S. 196). So bekennt sich Rawls etwa in der „Reply to Habermas“ von 1995 zu der Hoffnung, dass es ihm nun vielleicht „endlich gelungen“ sein möge, die Unterscheidung von drei verschiedenen Stufen der Rechtfertigung angemessen zu erklären (Rawls, 1997a, S. 250). Selbst an diesem Text sollte Rawls jedoch später noch weitere Veränderungen vornehmen wollen – ein Schritt, von dem er freilich „aus Hochachtung vor Habermas“ bis zuletzt absah (Rawls, 2005, S. 440; Übers. M. R.).

„My thoughts keep changing as time passes […].” (Rawls, 2005, S. 438).[593] In dieser (nicht zur Veröffentlichung gedachten) Äußerung gegenüber seiner Lektorin bei Columbia University Press kommt eine geistige Haltung zum Ausdruck, die sich mehr als alles andere gegen jede Form der gedanklichen Erstarrung richtet und die von der Absicht getragen ist, solange an der Darstellung der eigenen Ideen zu feilen, bis sie schließlich die ihnen gebührende Klarheit und Prägnanz angenommen haben. Ob Rawls der Meinung war, dass ihm dies in seinen Spätschriften gelungen sei, wissen wir nicht; sein letzter Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ von 1997 scheint diesem Ideal seiner eigenen Einschätzung nach jedoch recht nahe gekommen zu sein (vgl. Rawls, 2005, S. 438). In jedem Fall verdeutlicht die zitierte Bemerkung aber, dass auch Rawls‘ Spätschriften – trotz seiner Bemühungen in diese Richtung – mitnichten als Abschlussverlautbarungen zu verstehen sind, bei denen das Denken an ein Ende kommen

[592] Auch den Begriff der ‚Nachgeschichte‘ möchte ich nur im Sinne einer Annäherung an das verstanden wissen, um was es mir hier geht. Insbesondere möchte ich den Eindruck vermeiden, dass die dem rawlsschen Spätwerk zuzurechnenden Texte nicht länger selbst dem Projekt des politischen Liberalismus zugehörig wären. Ich bin mit dem gewählten Ausdruck nicht ganz zufrieden.

[593] Ich lasse nur auf englisch veröffentlichte Zitate unübersetzt, wenn ihre Übertragung ins Deutsche mit erheblichen Verlusten an Prägnanz und Sprachmelodie zu erkaufen wäre. So hier.

würde. Eine der wertvollsten Einsichten, die er in seinen Arbeiten vertreten hat, besteht meines Erachtens darin, dass das Geschäft der Rechtfertigung einer philosophischen Position ohnehin niemals nur das des Autors oder der Autorin allein ist. Jede Wahrheit, so könnte man in Abwandlung eines bekannten Werbespruchs sagen, braucht jemanden, der sie sich nach gebührender Überlegung zu eigen macht; mit ihrer bloßen Proklamation ist es niemals getan. Ich halte es für eine der größten Leistungen von Rawls, aus dieser vermeintlichen Plattitüde eine philosophische Maxime und eine Einsicht gemacht zu haben.[594] Man möchte ihr freilich eine größere Verbreitung wünschen.

Im Folgenden gehe ich so vor, dass ich zunächst eine kurze Einführung zu den Texten gebe, die ich hier unter der Bezeichnung ‚Spätwerk‘ oder ‚Spätschriften‘ subsumieren möchte. Aus diesem Textbestand werde ich in den anschließenden Kapiteln dieses Untersuchungsteils zwei besonders instruktive Arbeiten herausgreifen, um ihren spezifischen Beitrag zum Stabilitätsproblem in größerer Ausführlichkeit zu diskutieren. Der hier vorausgeschickte Überblick erfolgt vor allem in der Absicht, den Umfang der Erwartungen einzugrenzen, die man sich bei einer Annäherung an diese Texte nach meiner Einschätzung realistischerweise machen sollte. Die Darstellung wird in diesem Untersuchungsteil mehr eklektisch als systematisch ausfallen – denn dass es umstandslos möglich wäre, die Entwicklungen während Rawls‘ letzter Werkphase auch in ihrer Gesamtheit als eine in sich geschlossene Einheit zu hypostasieren, möchte ich, wie eben schon gesagt, gerade bestreiten.

Die beiden anschließenden Kapitel werden dann nacheinander dem Ziel gewidmet sein, die diversen Überlegungen, wie Rawls sie spezifisch in seiner „Reply to Habermas“ von 1995 sowie in *Justice as Fairness: A Restatement* von 2001 zur Stabilitätsfrage entfaltet hat, in ihrem Eigensinn zu profilieren und sie soweit wie möglich – das heißt mit Blick auf den jeweils in Frage stehenden Gedankengang – als ein mehr oder weniger kohärentes Ganzes herauszustellen. Meine Darstellung erhebt dabei allerdings nachdrücklich nicht den Anspruch, ein drittes Mal die von Rawls erdachten Gründe für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes in einer wohlgeordneten Gesellschaft zu rekonstruieren. Die Ziele dieses Untersuchungsteils sind wesentlich bescheidener und beschränken sich im Wesentlichen darauf, die von Rawls vorgetragenen Überlegungen in ihrem eigenen Rahmen sowie in Bezug auf allfällige Neuerungen und Präzisierungen in den Blick zu nehmen. Ich werde seine Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems daher nicht ganz von vorne aufrollen.[595]

[594] Rawls zeigt sich in dieser Frage nach meiner Auffassung vor allem durch das Spätwerk von Ludwig Wittgenstein (1953) beeinflusst (vgl. O’Neill, 2015; Bok, 2017; Reidy, 2017b).

[595] Die Sekundärliteratur zu den Spätschriften von Rawls ist etwas weniger uferlos, als dies von seinen beiden Hauptwerken gesagt werden kann. Insbesondere das Völkerrecht, auf das ich hier nicht vertieft eingehen kann, hat natürlich größere Aufmerksamkeit auf sich gezogen; vgl. dabei besonders zur Stabilitätsfrage in *The Law of Peo-*

1.2 Die Spätschriften von John Rawls: Ein kurzer Überblick zum Textbefund

Ich beschäftige mich in diesem Teil der Arbeit mit zwei unterschiedlich langen Texten, denen auf den ersten Blick nur eine Äußerlichkeit gemeinsam ist: Sie wurden frühestens zwei Jahre nach der Erstveröffentlichung von *Political Liberalism*, also in den Jahren 1995 und später publiziert, und können insofern mit einigem Recht als dem ‚Spätwerk‘ von John Rawls zugehörig gelten. Sicher mag diese Einstufung auch Widerspruch hervorrufen – denn es spricht ja nichts Prinzipielles dagegen, bereits ab Rawls‘ politischer Wende in den mittleren 1980er Jahren von seinen Spätschriften zu sprechen. Ich möchte die von mir vorgenommene Unterteilung an dieser Stelle nicht stärker oder zwingender erscheinen lassen, als sie ist. Gleichwohl will ich aber zeigen, dass in diesen Texten weit mehr als nur letzte Klarstellungen und Korrekturen im Detail enthalten sind. Sowohl die „Reply to Habermas“ (1995) als auch das *Restatement* (2001, dt. 2003) enthalten noch wichtige Ergänzungen und führen teils auch ganz neue Ideen ein, die sich gerade im Hinblick auf die Stabilitätsfrage als von erheblicher Bedeutung erweisen werden.

Bevor ich einen kurzen und vorläufigen Überblick über diese Texte gebe, sei jedoch kurz hervorgehoben, welche Arbeiten der Spätphase ab 1995 ich im Folgenden ausdrücklich beiseitelassen werde, und weshalb. Zunächst sind hier die *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000, dt. 2004) zu nennen. Zum einen handelt es sich hierbei in der Tat um Vorlesungen, die Rawls über Jahrzehnte hinweg im Zuge seiner Lehrtätigkeit an der Harvard University hielt und mit deren Veröffentlichung er sich erst nach erheblichen anfänglichen Widerständen einverstanden erklärte. Zum anderen hat er diese Vorlesungen nicht nur über die Jahre hinweg immer wieder verändert und verfeinert, sondern er hat – wie es im Vorwort der Herausgeberin heißt – das Manuskript mit geringfügigen editorischen Änderungen in der Form zur Veröffentlichung freigegeben, wie er es „im Jahr 1991 [an seine Studierenden] austeilte“ (Rawls, 2000, S. xviii). Die Texte lassen sich somit nicht in der gleichen Weise an eine bestimmte Entwicklungsstufe seines Denkens zurückbinden, wie dies für seine anderen Arbeiten der Fall ist; und schon gar nicht lassen sie sich ohne weiteres dem ‚Spätwerk‘ zurechnen, wie ich diesen Begriff hier verwende.[596] Damit möchte ich keinesfalls bestreiten, dass die Vorlesungen von John Rawls ein überaus ergiebiges Hilfsmittel zum Verständnis seines

ples Abdel-Nour, 1999; Follesdal, 2006; Kim, 2015. Besonders einschlägig zur Rawls-Habermas-Debatte sind die Arbeiten von De Oliveira, 2000; Krause, 2005; Larmore, 1999; McCarthy, 1994; Sikka, 2016.

[596] Entsprechendes gilt auch für die erst posthum veröffentlichten *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008a, dt. 2012). Für eine wertvolle Kontextualisierung dieser Arbeiten vgl. Lloyd, 2014; Guyer, 2014.

philosophischen Ansatzes sind[597] und dass ihre Lektüre auch im Hinblick auf die dort besprochenen Autoren einen großen Gewinn darstellt – aber, um es zu wiederholen, zum Spätwerk in dem von mir beabsichtigten Sinne zählen sie mit Gewissheit nicht.

Eine kleine Anzahl meist kürzerer Texte, die erst nach 1995 und zu den verschiedensten Anlässen entstanden sind, lasse ich hier ebenfalls beiseite – mit der schlichten Begründung, dass sie für mein Vorhaben in diesem Teil der Untersuchung nicht besonders instruktiv sind. Ich meine hier vor allem den Artikel „Fifty Years after Hiroshima“, erstmals erschienen in der Sommerausgabe 1995 der Zeitschrift *Dissent* und wiederabgedruckt in den *Collected Papers* (1999a), sowohl die meines Wissens allerletzte zu Lebzeiten veröffentlichte Arbeit, „Afterword: A Reminiscence“ (2001b) – eine lesenswerte, aber für die vorliegenden Zwecke nicht besonders hilfreiche Würdigung von Rawls‘ langjährigem Freund und Kollegen Burton Dreben.

Damit bleiben vier Texte aus der letzten Schaffensphase zurück, die als Kandidaten für eine Würdigung von Rawls‘ späten Auffassungen zum Problem der Stabilität in Frage kommen: Die „Reply to Habermas“ (1995, dt. 1997a); die Darstellung des Völkerrechts in *The Law of Peoples* (1999c, dt. 2002); der hier bereits mehrfach erwähnte Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (1997b, dt. 2002); sowie zuletzt der schmale und unvollendete Band *Justice as Fairness: A Restatement* (2001a, dt. 2003). In all diesen Arbeiten bemüht sich Rawls darum, seine Ideen in einer größeren Klarheit zu präsentieren, als ihm dies in seinen beiden Hauptwerken gelungen sein mag. Um den Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht zu sprengen – und um der Gefahr zu entgehen, die in der allzu häufigen Wiederholung von bereits Gesagtem liegt –, beschränke ich mich in den folgenden Kapiteln jedoch ausschließlich auf die erste und die letztgenannte Arbeit. Die beiden übrigen Texte ließen sich zwar ebenfalls gesondert auf ihren Beitrag zur Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems befragen; sie bieten aber in dieser Hinsicht entweder nur wenig Neues oder wurden hier schon an anderer Stelle vertiefend in den Blick genommen, wo es sich aus dem Zusammenhang heraus schlicht besser anbot (vgl. oben Abschnitt III.4.5). Ich will dennoch kurz skizzieren, was eine eigenständige Beschäftigung mit diesen Texten hätte zutage fördern können, wenn ich nicht nach gebührender Abwägung zu dem Entschluss gelangt wäre, auf eine solche Gesamtdarstellung zu verzichten. Anschließend gebe ich einen knappen und allgemein gehaltenen Überblick zu dem Entstehungshintergrund der beiden Texte, die mich in den verbleibenden Kapiteln dieses Untersuchungsteils beschäftigen werden.

[597] In genau dieser Absicht habe ich diese Texte auch in der vorliegenden Untersuchung hin und wieder herangezogen; nicht, weil sie eigenständige Systementwürfe enthielten – das tun sie nicht –, sondern weil sie viele Aspekte des rawlsschen Philosophierens in einer relativ gut zugänglichen Art und Weise illustrieren.

The Law of Peoples (1999c, dt. 2002) enthält Rawls‘ ausgearbeitete Überlegungen zu einer politischen Philosophie der internationalen Beziehungen. Da Rawls in seinen Arbeiten zum politischen Liberalismus und in seiner Darstellung der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* ja stets von einer geschlossenen Gesellschaft ausgeht, in die ihre Bürger „nur durch Geburt ein- und nur durch den Tod austreten“ können, müssen grenzüberschreitende Fragen sowie solche der Migration für ihn zwangsläufig ein „Problem der Ausweitung“ darstellen und somit über den originären Horizont einer Gerechtigkeitskonzeption hinausreichen (Rawls, 1998, S. 221, S. 87). Der schmale Band, in dem Rawls seine Überlegungen zum Völkerrecht vorstellt, ist aus den *Amnesty Lectures* hervorgegangen, die er im Februar 1993 an der University of Oxford hielt und deren ursprüngliche Fassung auch in seinen *Collected Papers* (1999a) abgedruckt ist. Neben einer Einleitung und einem Schlusskapitel zerfällt das Buch in drei systematische Hauptteile, deren ersten beiden sich mit der so genannten ‚Idealtheorie‘ beschäftigen, während der dritte Teil unter dem Titel ‚Nichtideale Theorie‘ vor allem die Theorie des gerechten Krieges und das Problem sogenannter ‚Schurkenstaaten‘ in den Blick nimmt. In der Idealtheorie befasst sich Rawls mit der „Ausweitung der allgemeinen Vertragsidee auf eine Gesellschaft liberaler Völker“ und versucht – dem Anliegen in *Political Liberalism* nicht unähnlich – zu zeigen, dass „es achtbare nichtliberale Völker geben kann, die das Recht der Völker anerkennen und es befolgen“ (Rawls, 2002, S. 2f.).

Für die Zwecke meiner Untersuchung, die ja auf den Kontext eines demokratischen Verfassungsstaats begrenzt sind, könnten vor allem Rawls‘ Überlegungen zur Stabilität des demokratischen Friedens, seine Ausführungen zum öffentlichen Vernunftgebrauch in der „Gesellschaft liberaler Völker“ (Rawls, 2002, S. 62) sowie seine Ideen zum Charakter der politischen Philosophie als eines Projekts der Versöhnung von Interesse sein. Weil hier aber in systematischer Hinsicht vor allem die „Reply to Habermas“ (1995) deutlich aufschlussreicher ist und ich mich zu der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie zu den Aufgaben der politischen Philosophie bereits in Teil III dieser Untersuchung in einiger Breite ausgelassen habe – jedenfalls soweit hiervon das Problem der Stabilität berührt war –, erscheint es mir in der Gesamtschau entbehrlich, den Text auf weitere Einsichten zu dieser Frage abzusuchen.

Ähnliches gilt auch, wenngleich aus anderen Gründen, für den Aufsatz „The Idea of Public Reason Revisited“ (1997b, dt. 2002), auf den ich schon bei meiner Diskussion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs in Abschnitt III.4.5 sowie zu anderen Gelegenheiten zu sprechen gekommen bin. Freilich fällt diese Auslassung schon allein deshalb besonders schwer, weil der Aufsatz nach Rawls‘ eigener Einschätzung seine „beste Darstellung der Ideen der öffentlichen Vernunft und des politischen Liberalismus“ ent-

hält (Rawls, 2005, S. 438; Übers. M. R.). Ich bin auch weit davon entfernt zu glauben, dass meine eigene Rekonstruktion der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung in einem relevanten Sinne vollständig wäre oder keine weiteren Fragen mehr offen lassen würde. Trotzdem wäre eine gesonderte Erörterung dieses Aufsatzes, wenn sie nur einigermaßen systematisch sein soll, mit einem kaum vertretbaren Maß an Wiederholungen belastet, ohne allzu viel Neues zu bieten, das hier nicht bereits an anderer Stelle in den Blick gekommen wäre.

Rawls diskutiert hier – in seiner letzten philosophischen Arbeit überhaupt – nacheinander fünf Merkmale der Idee der öffentlichen Vernunft und grenzt diese von einem so genannten „Ideal“ der öffentlichen Vernunft ab (Rawls, 2002, S. 169). Anschließend erörtert er in fünf Schritten den „Inhalt“ des öffentlichen Vernunftgebrauchs und kontrastiert diesen wiederum mit der Idee einer „säkulare[n]“ Vernunft (Rawls, 2002, S. 176, S. 183; vgl. oben Abschnitt III.4.5). Für meine Interessen könnte vor allem seine neuerliche Diskussion der Frage einschlägig sein, wie es „für Anhänger religiöser Lehren […] möglich [ist], zugleich eine vernünftige politische Konzeption zu bejahen“ (Rawls, 2002, S. 185). Zuletzt stellt Rawls seine – gegenüber der Erstauflage von *Political Liberalism* erneuerte – „weite“ Auffassung der öffentlichen politischen Kultur vor, erörtert die Rolle der Familie als Teil der Grundstruktur und geht auf verschiedene Rückfragen und Zweifel ein, die die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs weiterhin hervorrufen mag (Rawls, 2002, S. 189; vgl. S. 193–212). Da ich die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs jedoch in erster Linie als Instrument zur Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses und damit als Mechanismus zur Bewältigung des Gewissheitsproblems betrachte, sehe ich keinen starken Grund dafür, diese Überlegungen an dieser Stelle erneut aufzugreifen. Für die Absichten dieser Untersuchung ist das hierzu Nötige bereits in Abschnitt III.4.5 gesagt worden.

Nachdem ich jetzt einige Worte darüber verloren habe, womit ich mich im Folgenden nicht mehr beschäftigen werde, will ich nun zum Zwecke der Hinführung ein wenig den Hintergrund der beiden Texte ausleuchten, um die es in den nächsten beiden Kapiteln dieses Untersuchungsteils vertiefend gehen soll. Der Aufsatz „Reply to Habermas“ ist Rawls‘ Beitrag zu einer zweiteiligen Diskussion mit Jürgen Habermas, die im Jahr 1995 auf Anregung von Michael Kelly in Ausgabe 92 (3) des *Journal of Philosophy* erschien.[598] Er stellt eine Erwiderung auf Habermas‘ Arbeit „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism” (1995, dt. 1997) dar. Beide Debattenbeiträge liegen in deutscher Sprache in dem Band *Zur Idee*

[598] Zum Hintergrund dieses Aufeinandertreffens vgl. den einschlägigen Sammelband von Finlayson und Freyenhagen (2011); dort insbesondere die Einleitung der beiden Herausgeber.

des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion vor, der 1997 gemeinsam von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch im Nachgang zu einer Fachtagung mit John Rawls herausgeben wurde.

Der Eröffnungsbeitrag von Habermas, der ausdrücklich im Geist eines „Familienstreits“ verfasst ist und dessen kritischer Gehalt auf den Zweifel beschränkt sein soll, ob Rawls seine „normativen Intuitionen stets auf die überzeugendste Weise zur Geltung bringt“ (Habermas, 1997, S. 170), macht gegen Rawls‘ Entwurf eines politischen Liberalismus insgesamt drei verschiedene Einwände geltend: Er stellt erstens die Frage, ob das „Design des Urzustandes“ tatsächlich in jeder Hinsicht dazu geeignet sei, „den Gesichtspunkt der unparteilichen Beurteilung von deontologischen Gerechtigkeitsprinzipien zu erklären“; er argumentiert zweitens, dass Rawls „Begründungsfragen von Fragen der Akzeptanz schärfer trennen müsste“; und er versucht drittens zu zeigen, dass Rawls mit seiner vermeintlichen Überordnung liberaler Grundrechte gegenüber dem demokratischen Legitimationsprinzip „sein Ziel [verfehlt], die Freiheit der Modernen mit der Freiheit der Alten in Einklang zu bringen“ (Habermas, 1997, S. 170f.).

Mit dem zweiten Einwand ist hier wieder die Frage nach dem begründungstheoretischen Gewicht der Stabilitätsfrage aufgerufen, die mich in dieser Untersuchung schon zu verschiedenen Gelegenheiten beschäftigt hat. Ich werde daher im folgenden Kapitel sowohl den Einwand selbst als auch Rawls‘ Erwiderung auf ihn besonders in den Blick nehmen. Das Herzstück ihrer Auseinandersetzung, das auch die jeweils spezifischen Anliegen der beiden Philosophen am deutlichsten konturiert, findet sich allerdings im Zusammenhang mit dem dritten Einwand. Hier macht Habermas geltend, dass die Bürger der rawlsschen wohlgeordneten Gesellschaft „den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen“ könnten, weil nämlich aus ihrer Sicht „alle *wesentlichen* Legitimationsdiskurse schon innerhalb der Theorie geführt worden“ seien (Habermas, 1997, S. 191; Herv. im Orig.). Wie ich später zeigen werde, ist es vor allem Rawls‘ Antwort auf diesen Einwand, die ein besonders helles Licht auf die Grundanlage seines Philosophierens wirft – und zwar gerade auch im Hinblick auf das Problem der Stabilität und der sozialen Einheit einer wohlgeordneten Gesellschaft.

Rawls‘ „Erwiderung auf Habermas“ – so der Titel in der deutschen Übersetzung – stellt zunächst zwei „grundsätzliche Unterschiede“ zwischen seiner eigenen Position und der von Habermas heraus: dieser vertrete im Gegensatz zu ihm selbst eine „umfassende Lehre“; und zudem ergäben sich aus den „unterschiedlichen Zielsetzungen“ ihrer beiden Projekte erhebliche Unterschiede hinsichtlich der von beiden gewählten „Darstellungsmodelle[]“ – dem rawlsschen Urzustand einerseits, der habermasschen idealen

Sprechsituation andererseits (Rawls, 1997a, S. 197). In den nachfolgenden vier Teilen seiner Erwiderung diskutiert Rawls vor allem den zweiten und dritten von Habermas‘ Einwänden; diese scheint er wohl ebenfalls für die bedeutsamsten zu halten. Er unterscheidet dabei drei Arten der Begründung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und erörtert die in der Tat etwas rätselhafte Bedeutung des Prädikats ‚vernünftig‘. Anschließend setzt er sich mit dem Verhältnis der verschiedenen Klassen von Grundrechten und Freiheiten sowie mit der Rolle des Autonomiegedankens auseinander. Rawls schließt seine „Verteidigung des Liberalismus“ mit einer „Entgegnung“ auf den von Habermas vorgebrachten Einwand, die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* sei „eine substantielle und keine prozedurale Konzeption“ (Rawls, 1997a, S. 237). Ich werde im zweiten Kapitel dieses Teils der Arbeit im Detail herausarbeiten, an welchen Wegmarken er dabei einschneidende Präzisierungen und Modifizierungen seiner Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems vornimmt; und auch die verwandte Frage nach der „tiefste[n] und vernünftigste[n] Grundlage sozialer Einheit“ (Rawls, 1997a, S. 210) wird mir dort begegnen.

Der „Neuentwurf“ von 2001 – im Englischen: *Justice as Fairness: A Restatement* – stellt gegenüber den bisher genannten Arbeiten in textkritischer Hinsicht ein etwas problematisches Dokument dar; und ich zögere, es ohne Umstände oder Einschränkungen als eine rundum autoritative Quelle für Rawls‘ späte Auffassungen heranzuziehen. Dies liegt vor allem darin begründet, dass Rawls das Manuskript dieses Buches laut seiner Herausgeberin aus Krankheitsgründen nicht wie erhofft hat abschließen bzw. in eine letztgültige Form bringen können (vgl. Rawls, 2003, S. 11). Der Text unterscheidet sich zudem „nicht wesentlich“ von einer bereits 1989 fertiggestellten Fassung, wie es im Vorwort der Herausgeberin heißt – und insbesondere der „vorläufige[] Versuch“, im fünften Teil des Buches die in *Theory* entwickelten Argumente für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft „neu zu formulieren“, ist ihrer Auskunft nach „nicht abgeschlossen“ (Rawls, 2003, S. 10f.).

Dies alles macht den Text selbstverständlich nicht uninteressant; aber gerade in Anbetracht der recht umfangreichen Modifikationen, die von der Herausgeberin selbst vorgenommen wurden – freilich nicht ohne den Autor hiervon „in Kenntnis gesetzt“ zu haben (Rawls, 2003, S. 12) – mag der eigenständige Wert dieser Arbeit doch etwas fragwürdig erscheinen. Auch von Seiten des philosophischen Publikums wurde das Buch daher mit eher gemischten Reaktionen aufgenommen: Thaddeus Metz (2002, S. 620) spricht davon, dass es „eher eine Nacherzählung denn ein Neuformulierung“ enthalte; und auch Jon Mandle (2002, S. 268) sieht in dem Werk „mehr eine Klarstellung als eine Revision“. Deutlich euphorischer tönt demgegenüber eine Besprechung von Chin Liew

Ten (2003, S. 566), für den das Werk nichts weniger als „die wichtigste Einzelquelle für ein Verständnis der integrierten Natur seiner [sc. von Rawls‘] Vision einer gerechten Gesellschaft“ darstellt. Ich werde auch diesen Text vor allem daraufhin befragen, inwiefern er eigenständige Weiterentwicklungen oder Ergänzungen zu Rawls‘ ‚offiziellen‘ Auffassungen zum Stabilitätsproblem enthält, so wie er sie in seinen beiden philosophischen Hauptwerken artikuliert hat.

Soweit also nur eine kurze Vorschau auf das, was ich mich in den folgenden Kapiteln in größerer Ausführlichkeit beschäftigen wird. Ich wende mich nun wie angekündigt den einzelnen Texten selbst zu und gehe dabei vertiefend der Frage nach, inwiefern sie Rawls‘ Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems in einer neuen oder bislang nur unzureichend gewürdigten Weise abrunden und weiter profilieren.

2 Die „Reply to Habermas“: Stabilität, Rechtfertigung und soziale Einheit

2.1 Vorbemerkungen

> Lecture IX, „Reply to Habermas“, I feel obligated, in deference to Habermas, not to touch; but I might note certain revisions I would now make. At the time that was printed (March 1995) I was not using several ideas found in my present writing. (Rawls, 2005, S. 440)

Diese Bemerkung aus Rawls' Brief an seine Lektorin bei Columbia University Press, abgedruckt in der 2005 erschienenen „Expanded Edition" von *Political Liberalism* und datiert vom 14. Juli 1998, stellt – soweit ich sehen kann – die einzige überlieferte Äußerung dar, in der er sich im Nachhinein zu seiner Debatte mit Jürgen Habermas positioniert hat, die im März 1995 in Ausgabe 92 (3) des *Journal of Philosophy* ausgetragen wurde. Der Umstand, dass der Text von Rawls' Erwiderung auf Habermas auch in der im gleichen Jahr erschienenen Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism* als „Lecture IX“ abgedruckt wurde und keine drei Jahre später von Rawls wieder für überarbeitungsbedürftig gehalten wurde, lässt ihn jedoch als ein Dokument des Überganges erscheinen – ganz so, wie dies vielleicht auch von seinen kantianisch eingefärbten *Dewey Lectures* aus dem Jahr 1980 gesagt werden kann. Als ein solches Zwischenprodukt werde ich den Text in diesem Kapitel auch behandeln – obwohl es in unterschiedlichem Ausmaß gewiss für alle Arbeiten von Rawls zutrifft, dass sie nicht als sein letztes Wort in einer bestimmten Sache angesehen werden können.

Mich interessiert auch diese Arbeit jedoch nur in der Hinsicht, was sich von ihr über die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft – und, soweit möglich, eines demokratischen Verfassungsstaats – lernen lässt. Es hat sich freilich bereits in den beiden vorhergehenden Teilen dieser Arbeit gezeigt, dass diese Thematik innerhalb des rawlsschen Theoriegebäudes einigermaßen ausgreifend ist und nicht nur mit Fragen der Motivation und der Moralpsychologie, sondern auch mit dem Problem einer Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen aufs engste verknüpft ist. Insofern ist der Versuch einer systematischen Rekonstruktion auch in diesem Fall wieder mit der Frage nach dem angemessensten Zugriff auf den zu untersuchenden Text konfrontiert. Welches Vorgehen empfiehlt sich also?

Da die „Reply to Habermas“ schon aufgrund ihres Umfangs keinen in sich geschlossenen Systementwurf darstellt, wie dies für die zwei in Buchform vorliegenden Hauptwerke von Rawls gesagt werden kann, entscheide ich mich hier für einen etwas anderen Zugang. Anstatt also, wie im vorigen Teil der Untersuchung, wieder ganz bei

null anzusetzen und mit einer kleinteiligen Rekonstruktion der grundlegenden Ziele und Anliegen des politischen Liberalismus zu beginnen, werde ich im Folgenden versuchen, die spezifische Veranlassung des Aufsatzes ernst zu nehmen und damit den Umstand zu würdigen, dass die „Reply to Habermas“ eben genau das ist: eine Erwiderung auf die (freundschaftliche) Kritik von Jürgen Habermas. Aus diesem Grund werde ich in einem ersten Abschnitt zunächst einen vertiefenden Blick auf den Text werfen, zu dem die „Reply to Habermas“ eine Reaktion darstellt: den Aufsatz „Reconciliation on the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism“, mit dem Habermas die Debatte zwischen den beiden Philosophen eröffnete. Ohne mich bereits um Rawls‘ spätere Antwort zu bekümmern, möchte ich hier herausarbeiten, wie Habermas‘ Lesart des rawlsschen Projekts eine Reihe von Rückfragen aufwirft, die direkt oder indirekt das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus betreffen und insofern für die Absicht dieser Untersuchung von besonderem Interesse sind (Abschnitt IV.2.2).

Erst in einem zweiten Schritt werde ich Rawls‘ Antwort auf diese Rückfragen herausarbeiten und dabei nebenbei auch profilieren, inwiefern sich hier inhaltlich eine Weiterentwicklung seines Denkens abzeichnet, die über die bloße Präzisierung früherer Positionen hinausgeht (Abschnitt IV.2.3). In einem dritten Schritt werde ich sodann untersuchen, wie Rawls in seiner Erwiderung auf Habermas das Problem der Stabilität auch mit der Suche nach der „vernünftigste[n] Grundlage sozialer Einheit“ für die Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats in Verbindung bringt (Rawls, 1997a, S. 210; Abschnitt IV.2.4). Hier werfe ich auch einen kurzen Blick zurück auf die zweite Einleitung zu *Political Liberalism* von 1995, in der Rawls dieses Thema ebenfalls in einigen Bemerkungen anreißt – selbst wenn er die Frage dort, wie er betont, „nicht so weit verfolgt […], wie es möglich wäre“ (Rawls, 1998, S. 47). Eine kurze Zusammenfassung schließt das Kapitel ab (Abschnitt IV.2.5).

2.2 „Jeffersons glückliche Erben“? Habermas‘ Kritik am Projekt des politischen Liberalismus – im Lichte des Stabilitätsproblems

Jürgen Habermas hat sich nicht nur im direkten Aufeinandertreffen zur politischen Philosophie von John Rawls eingelassen; einige der später ausführlich artikulierten Kritikpunkte finden sich bereits in seinem rechtstheoretischen Hauptwerk *Faktizität und Geltung* von 1992 angelegt. Dabei ist zu beachten, dass Habermas sich selbst explizit als Verbündeten des rawlsschen Projekts versteht. Wie er betont, verteidigt er den politischen Liberalismus „in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus“ und beschränkt seinen Dissens mit Rawls daher, wie erwähnt, auf die „engen Grenzen eines Familienstreits“ (Habermas, 2005, S. 107, 1997, S. 170).

Freilich sind die Interessen der beiden Denker jedoch nicht einfach identisch, wie schon ein Blick in die kurze – und eher soziologisch als philosophisch veranlasste – Stabilitätsdiskussion verrät, die Habermas gleich zu Beginn von *Faktizität und Geltung* skizziert. Hier stellt er sein Leitmotiv, die sprachliche Verständigung, explizit als einen „Mechanismus der Handlungskoordinierung“ vor, ohne sich weiter darum zu bekümmern, wie und ob diese womöglich ein Integrationsniveau erreichen könnte, das Rawls von der Gesellschaft als einem „fairen […] System der Kooperation“ sprechen lässt – eine Idee, deren normativer Gehalt für ihn von „bloß koordinierten sozialen Betätigungen“ ja ganz wesentlich unterschieden ist (Habermas, 1992, S. 33; Rawls, 1998, S. 81f.; vgl. 1975, S. 26). Für Habermas dagegen stellt sich die Frage nach der Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung von Anfang an nur als die „Lösung des Problems“ dar, wie die Handlungspläne mehrerer Akteure „so […] koordiniert werden können, dass sich die Handlungen der einen an die der anderen Partei ‚anschließen‘“ (Habermas, 1992, S. 33). Das aber ist etwas ganz anderes als das Problem, mit dem Rawls sich in *Political Liberalism* auseinandergesetzt hat – ein Kontrast, der bei den folgenden Ausführungen stets mitbedacht werden sollte.[599]

[599] Habermas‘ Erörterung der Frage, wie der „Aufbau und die Erhaltung sozialer Ordnungen“ aus Sicht einer Theorie des kommunikativen Handelns zu denken ist, ist überaus kondensiert; es mag sich aber trotzdem lohnen, sie für einen Moment zu bedenken (Habermas, 1992, S. 33). Sein erster Schachzug besteht in der Festlegung darauf, dass soziale Ordnungen selbst „im Modus der Anerkennung von normativen Geltungsansprüchen“ bestehen – und in nichts sonst (Habermas, 1992, S. 33). Als solchen ist ihnen nach dem Modell des gewöhnlichen Sprachgebrauchs und seiner Idealisierungen eine notwendige „Spannung von Faktizität und Geltung“ eingeschrieben, die mit zunehmender Komplexität des Sozialgefüges auf dreierlei Arten stabilisiert wird (Habermas, 1992, S. 33): Im einfachsten Fall wird diese Spannung und das stets mit ihr einhergehende „Dissensrisiko“ durch „lebensweltliche Kontexte“ gleichsam eingeebnet, die „im Modus einer unvermittelten Gewissheit“ weder problematisiert noch als solche gewusst werden können – die soziale Ordnung erfährt hier „Rückendeckung durch einen massiven Hintergrundkonsens“ (Habermas, 1992, S. 38). Auf der zweiten Stufe – ab dem kulturevolutionären Niveau von „Stammesgesellschaften“ – wird Normgeltung durch die Autorität von „archaischen Institutionen“ stabilisiert, die „mit der Kraft des Faktischen ausgestattet“ sind und dem Handelnden gleichsam „gebieterisch“ entgegentreten (Habermas, 1992, S. 39f.). Erst die dritte Stufe sozialer Integration, bei der die Stabilisierungsleistungen von Lebenswelt und Sakralität durch eine zunehmende „Pluralisierung von Lebensformen“ infrage gestellt werden, führt zur Kategorie des positiven Rechts und somit zu der „normative[n] Regelung strategischer Interaktionen, auf die sich die

Nur vor diesem Hintergrund von zwar kompatiblen, aber unterschiedlichen Leitzielen her lässt sich meines Erachtens auch die Stoßrichtung der Kritik verstehen, die Habermas zu verschiedenen Anlassen gegenüber der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie artikuliert hat. In *Faktizität und Geltung* nähert er sich Rawls noch in der Absicht, die „Schwierigkeiten eines rein normativ durchgeführten philosophischen Gerechtigkeitsdiskurses“ sichtbar zu machen (Habermas, 1992, S. 62; vgl. 1991, S. 204–208). Dort bemängelt er vor allem, dass die Grenzen zwischen „einer philosophischen Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien […] und dem Unternehmen der politischen Selbstverständigung einer konkreten Rechtsgemeinschaft“ nicht hinreichend klar gezogen worden seien – eine Kritik, die er auch in ihrer Zeitschriftendebatte im *Journal of Philosophy* wiederholen wird (Habermas, 1992, S. 82). Was damit gemeint ist, wird gleich klarer werden.

Tiefer geht jedoch der Einwand, dass Rawls sich weigere, die „institutionelle Dimension des Rechts“ und damit auch die diesem selbst innewohnende „Spannung von Faktizität und Geltung“ angemessen zu thematisieren (Habermas, 1992, S. 88). Indem Rawls den Umstand ignoriere, dass die soziale Wirklichkeit dem Idealbild einer wohlgeordneten Gesellschaft nur allzu oft ein „eher höhnisches Spiegelbild“ entgegenhalte, würden – so Habermas – die Grenzen seines Versuchs sichtbar, sich in der Praktikabilitätsfrage „mit einer Reflexion auf Bedingungen einer *entgegenkommenden* politischen Kultur [zu] begnügen“ (Habermas, 1992, S. 89; Herv. M. R.). Was ist mit jenen, fragt Habermas, die zwar die vom Urzustand ausgehende Argumentation nachzuvollziehen vermögen, aber leider insofern nicht zu „Jeffersons glücklichen Erben“ zählen, als sich in ihrer eigenen Tradition gerade keine „bildungswirksame[n] Äquivalente“ für eine Kultur finden lassen, in deren Spiegel sie die Gerechtigkeitstheorie als Ausdruck ihres gemeinsamen Selbstverständnisses lesen könnten (Habermas, 1992, S. 85f.)? Anders gefragt: Wie kann es gelingen, den reflektierten Urteilen der Parteien im Urzustand nicht nur in der wohlgeordneten Gesellschaft, sondern auch in der realen Praxis des von ihr modellierten demokratischen Verfassungsstaats handlungsmotivierende und stabilisierende Kraft zu verleihen?

Dies sind gewiss keine leichtfertig abzuweisenden Rückfragen. Ich führe sie hier jedoch nur an, um ein erstes Gefühl für die Tonlage der Kritik zu vermitteln, die Habermas noch vor dem publizistisch inszenierten Aufeinandertreffen der beiden Denker am

Autoren selbst verständigen“ (Habermas, 1992, S. 42, S. 44). Welche Regeln genau jene Integrationsleistung erbringen und somit „durch faktischen Zwang und […] legitime Geltung Folgebereitschaft bewirken“ können (Habermas, 1992, S. 44f.), ist die zentrale Frage der habermasschen Rechtstheorie. Rawls‘ Anliegen ist – bei aller inhaltlichen Übereinstimmung – ein ganz anderes: Ihm geht es um soziale Kooperation nach Maßgabe und im Interesse des Reziprozitätskriteriums, und nicht bloß um die ziellos-unfallfreie Koordination von ‚anschlussfähigen‘ Geltungsansprüchen.

Projekt der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie geübt hat. Inwiefern diese Fragen gerechtfertigt sind oder auf – wie auch immer verschuldeten – Missverständnissen beruhen, möchte ich jedoch nicht selbst entscheiden; vielmehr interessieren mich auch hier erneut nur die Antworten, die Rawls später selbst gegeben hat.

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich jetzt dem Eröffnungsbeitrag der Rawls-Habermas-Debatte zu. Wie bereits angedeutet, entwickelt Habermas seine Kritik hier entlang dessen, was er als drei ‚Schritte‘ in der Entfaltung der rawlsschen Gerechtigkeitstheorie bezeichnet – eine Zählweise, die zunächst etwas verwundern muss (vgl. Habermas, 1997, S. 170).[600] Der erste Schritt zielt auf das Design des Urzustandes ab und artikuliert insgesamt drei „missliche Konsequenzen“ einer Theorie, die den moralischen Blickpunkt anhand der „Wahlrationalität willkürlich entscheidender Aktoren“ zu operationalisieren versucht, die unter vernünftigen Rahmenbedingungen stehen (Habermas, 1997, S. 172). Was ist damit gemeint?

Indem die Parteien – als rein rationale Kunstfiguren – nicht nur die Konzeptionen des Guten der von ihnen Vertretenen, sondern auch deren vernunftgemäße Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn in ihre Überlegungen einfließen lassen, wird – so Habermas – die „Arbeitsteilung zwischen subjektiver Wahlrationalität und geeigneten objektiven Beschränkungen“ zerstört, so dass das ganze Design letztlich „seinen Witz verliert“ (Habermas, 1997, S. 174). Ich vermute, dass sich dieser erste Einwand – von dem ohnehin nicht ganz klar ist, welche theoretischen Folgen er haben sollte – jedoch in Luft auflöst, sobald man sich klar macht, dass die Parteien auch die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes ausschließlich als Instrument eines individuellen Vorteils der von ihnen Vertretenen in den Blick nehmen können, wie ich es in Teilabschnitt III.2.2.3 formuliert habe. Es wird ihnen somit gerade keine versteckt moralische Orientierung untergejubelt, wie Habermas zu meinen scheint.

Der zweite Einwand auf dieser Stufe ist folgenreicher; Rawls lässt ihn jedoch – wie er schreibt: „aus Platzgründen“ – unbeantwortet (Rawls, 1997a, S. 196). Indem er in seiner Konzeption der Grundgüter den „Sinn von Normen, die uns verpflichten“, an den „Sinn von Werten […], die wir präferieren“ angleicht, verwässert er laut Habermas auch die „Unterscheidung zwischen Rechten und Gütern“ – und ist somit außerstande, der Rede vom ‚fairen Wert‘ der politischen Grundfreiheiten eine Bedeutung zu verlei-

[600] Rawls spricht des Öfteren von zwei „Stufen der Darstellung“ – der originären Entwicklung von Gerechtigkeitsprinzipien mithilfe des Urzustands, und deren Bestätigung durch den Nachweis ihrer Stabilität (vgl. Rawls, 1975, S. 584, S. 629). Es ist aber unklar, auf welcher Textgrundlage Habermas die „Grundrechte und die Prinzipien des Rechtsstaats“, wie sie sich „aus den beiden obersten Gerechtigkeitsprinzipien herleiten lassen“, als einen eigenständigen und isolierbaren dritten Teilschritt innerhalb der rawlsschen Theoriebildung identifiziert (Habermas, 1997, S. 170). Vermutlich denkt er bei diesem Schritt an den gesamten zweiten Teil von *A Theory of Justice*, in dem Rawls „die Institutionen untersucht, die die Gerechtigkeit fordert“ (Rawls, 1975, S. 629).

hen, die eine allfällige Kluft zwischen der rein formalen und der tatsächlich einlösbaren Garantie dieser Freiheiten auch begrifflich fassbar machen könnte (Habermas, 1997, S. 175f.). Vielleicht würde Rawls dem entgegenhalten, dass diese Frage das Gebiet der Metaethik betritt und somit den Bereich überschreitet, in dem sich der politische Liberalismus überhaupt auf inhaltliche Festlegungen einzulassen gewillt ist; aber eine bloße Abwehr der philosophischen Verantwortung ist hier sicherlich nicht befriedigend. Freilich ist auch nicht zu sehen, wie diese Rückfrage das Problem der Stabilität mehr als nur mittelbar berühren könnte – und auch Habermas selbst sieht in ihr (nur) einen weiteren Grund dafür, das Modell eines Urzustands gegenüber seinem eigenen Darstellungsmittel für insgesamt defekt zu halten (vgl. Habermas, 1997, S. 177). Ich verfolge dieses Problem hier nicht weiter. Es liegt jenseits meines Interesses in dieser Studie.

Etwas anders verhält es sich mit dem dritten und letzten Einwand, den Habermas auf dieser ersten Stufe der Theoriebildung geltend macht: die Frage nämlich, ob der „Schleier des Nichtwissens“ nicht zu weitreichend angelegt ist, so dass ein erheblicher Teil der begrifflichen und argumentativen Beweislast „auf den Theoretiker selbst“ zurückfällt (Habermas, 1997, S. 179). Rawls‘ implizite Antwort auf diesen Einwand – dass die entscheidende Begründung stets „zwischen den Bürgern einer Zivilgesellschaft“, also zwischen dem Philosophen und seinem Publikum in gleichberechtigter Weise stattfindet – ist geeignet, einen wesentlichen Grundzug seiner Theorie zu erhellen, der zwar bereits in *A Theory of Justice* angelegt war, dort aber noch undeutlich blieb (Rawls, 1997a, S. 259, Fn. 55; vgl. 1975, S. 630). Das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft wird von diesem Einwand vor allem mit Blick auf die Frage tangiert, woran sich die Begründetheit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption denn überhaupt bemisst. Darauf wird hier noch zurückzukommen sein.

Der zweite Kranz von Einwänden, die Habermas an dieser Stelle gegen die Anlage und Durchführung des politischen Liberalismus in seiner rawlsschen Form vorbringt, ist mit diesem letzten Punkt eng verwandt und zielt nun direkt ins Herz des Stabilitätsproblems. Hier geht es um die vielzitierte These, dass Rawls „Begründungsfragen von Fragen der Akzeptanz schärfer trennen müsste“ (Habermas, 1997, S. 170; vgl. 1992, S. 82).[601] Die Frage, die Habermas an dieser Stelle aufwirft, ist auch in dieser Untersuchung schon mehrfach angeklungen und zielt auf das Verhältnis der beiden Teile, in denen die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* dargestellt wird. Nachdem in einem ersten Schritt – in *Theory* ebenso wie in *Political Liberalism* – „Gerechtigkeitsgrundsätze [identifiziert werden], die faire Bedingungen der Kooperation von Bürgern festlegen“, geht es Rawls im nächsten Teil seiner Darstellung bekanntlich um

[601] Für eine Kritik an dieser These, die nicht von Rawls selbst stammt, vgl. Krasnoff, 1998.

die Frage, wie eine gemäß diesen Grundsätzen wohlgeordnete Gesellschaft „unter der Bedingung ihres vernünftigen Pluralismus Einheit und Stabilität erlangen kann“ (Rawls, 1998, S. 219; vgl. 1975, S. 576; oben Teilabschnitt III.2.2.1). Habermas fragt nun nach der konstruktiven Rolle dieses zweiten Schritts innerhalb der gesamten Theoriebildung und möchte wissen: „Handelt es sich bei diesem […] Schritt überhaupt um einen der *Begründung*?“ (Habermas, 1997, S. 181; Herv. im Orig.). Damit eng verbunden ist eine weitere Frage, die in diesem Zusammenhang zur Sprache kommt und in der Habermas geklärt haben will, „in welchem Sinne Rawls das Prädikat ‚vernünftig‘ verwendet“ – als einen „wahrheitsanalogen Geltungsbegriff“, oder doch nur als Ausdruck für die „zivile Einstellung von Personen“, wenn sie Anderen gegenüber eine Haltung der gelassenen Toleranz an den Tag legen? (Habermas, 1997, S. 181, S. 185).

Dass diese beiden Einwände in der unverfänglichen Form von Rückfragen daherkommen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Habermas mit ihnen mehr als nur einen Mangel an philosophischer Klarheit beklagt. So hält er es insbesondere für problematisch bzw. irritierend, dass die in Teil III von *Theory* vorgelegten Gründe für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft, die ja der Denkleistung des *Philosophen* entspringen, dem Vernehmen nach „von derselben Art“ sein sollen wie jene, die für Rawls von den realen „Bürger[n] aus Fleisch und Blut“ zu entwickeln sein werden, wenn sie öffentlich und im Lichte ihrer umfassenden Lehren – aber vielleicht ohne es zu wissen – die praktische Vorzugswürdigkeit des von der Theorie beschriebenen Gerechtigkeitssinnes überprüfen (Habermas, 1997, S. 182). Habermas scheint zu befürchten, dass das Stabilitätsproblem mit dieser Anpassung an das Faktum des Pluralismus zu einer „empirisch zu beantwortende[n] Frage“ – im pejorativen Sinne – gleichsam degeneriert, denn, wie er betont: „[den] Ausgang eines solchen Tests muss die Theorie offen lassen.“ (Habermas, 1997, S. 190, S. 182).[602]

Wenn der Philosoph aber in der Tat darauf beschränkt sein sollte, „den Verlauf realer Diskurse, wie sie […] wahrscheinlich stattfinden würden, im Geiste vorwegzunehmen“, dann wäre dies aus Habermas‘ Sicht deshalb zu bedauern, weil in einem über-

[602] Und in der Tat: Wie sollte es anders sein? Weder ist der Philosoph ein moderner Hellseher, noch steht es in seiner Gewalt, das Denken und Handeln seines Publikums (geschweige denn die politische Kultur einer von ihm adressierten Gesellschaft) nur mit der Magie seiner Worte in eine bestimmte Richtung zu zwingen. Wenn *das* die Kritik sein sollte, dann scheint es mir recht absonderlich, aus dieser Selbstverständlichkeit einen Vorwurf zu konstruieren – zumal Habermas meines Erachtens vollständig übersieht, welche Bindungswirkung Rawls dem Faktum einer „offen erkennbare[n] Absicht“ in der Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs zuschreibt (Rawls, 1998, S. 255; vgl. oben Teilabschnitt III.4.5.3). Die Notwendigkeit der Mitwirkung von ‚echten‘ Bürgerinnen und Bürgern an den Stabilitätsdiskursen ihrer Gesellschaft als ein theoretisches Defizit zu beklagen, zeugte in der Tat von einem eigenartigen Verständnis dessen, was ich in der Gesamtanlage dieser Untersuchung als ‚diskursive Ressourcen‘ für die Bewahrung eines demokratischen Verfassungsstaats bezeichne. Ich bin mir nicht ganz sicher darüber, ob Habermas diesen Schritt tatsächlich gehen möchte; aber es fällt mir schwer, mich vom Gegenteil zu überzeugen.

greifenden Konsens somit „*nur noch* der funktionale Beitrag“ zum Ausdruck käme, den die Theorie zur „gewaltlosen Institutionalisierung gesellschaftlicher Kooperation“ leisten könnte (Habermas, 1997, S. 182f.; Herv. M. R.). Damit aber, so Habermas weiter, wäre ein solcher Konsens „nur noch ein Symptom der Brauchbarkeit, [und] nicht mehr eine Bestätigung der Richtigkeit der Theorie“ (Habermas, 1997, S. 183).[603] Zugleich vermutet er jedoch mit einigem Recht, dass Rawls zwischen Fragen der Begründung und solchen der Stabilität „nicht auf diese Weise unterscheiden“ möchte (Habermas, 1997, S. 183). Allerdings ist der Preis für eine Einebnung dieses Unterschieds – also für die Assimilierung von epistemischer Gültigkeit an bloß faktische Geltung, von „rationale[r] Akzeptabilität“ an empirische Akzeptanz – aus seiner Sicht deutlich zu hoch erkauft (Habermas, 1997, S. 183).

Ich werde erst im nächsten Abschnitt untersuchen, mit welcher Begründung Rawls sich in diesem Zusammenhang gegen den Einwand verwehrt, dass er „genauer zwischen Akzeptabilität und Akzeptanz unterscheiden müsste“ (Habermas, 1997, S. 183). Jedenfalls scheint Habermas aber der Auffassung zu sein, dass die Gerechtigkeitstheorie selbst nur noch funktional, und das heißt als bloß nützliches Instrument eines für ‚systemrelevant‘ gehaltenen Stabilitätserfordernisses betrachtet wird, sobald sie in dieser Weise ihren „epistemischen Sinn“ preisgibt und jede substantielle Begründung von Normen den öffentlichen Diskussionen der Bürger anheimstellt (Habermas, 1997, S. 183). Genau dies aber, so fährt er im gleichen Atemzug fort, kann Rawls selbst überhaupt nicht wollen: denn in der Tat verfolgt er ja – seinem eigenen Bekunden zufolge – ein genuin *moralisches* Interesse, wenn er sich erklärtermaßen nicht mit einem bloßen *modus vivendi* zufriedengeben möchte (vgl. Habermas, 1997, S. 184). An dieser Stelle kommt nun auch die zweite Rückfrage ins Spiel, die Habermas in diesem Zusammenhang anmeldet: Wenn die politische Theorie also doch irgendeine Art normativen Wissens – oder zumindest ein hinreichendes Maß an Gewissheit – hervorbringen soll, ist Rawls dann nicht darauf angewiesen, zwischen „der Gültigkeit seiner Theorie und der Aussicht auf [ihre] Bewährung […] in öffentlichen Diskursen“ eine positiv vermittelte, in gemeinsamen Wissensbeständen gegründete Beziehung zuzulassen (Habermas, 1997,

[603] Es geht mir an dieser Stelle nicht darum zu erörtern, was ich selbst von diesem Einwand halte; denn ich verstehe mich in dieser Arbeit weder als Advokat noch als Kritiker des rawlsschen Theorieprojekts (sondern ich möchte es vorrangig *begreifen*). Dies gesagt, will ich aber trotzdem mein Erstaunen darüber zu Protokoll geben, dass Habermas die „gewaltlose[] Institutionalisierung gesellschaftlicher Kooperation“ gegenüber der Aufklärung von epistemischen Geltungsfragen für ein philosophisch nachrangiges Anliegen zu halten scheint (Habermas, 1997, S. 183). Dem würde ich – wie mir scheint, mit Rawls – entgegenhalten wollen, dass die Bedingungen der Möglichkeit sozialer Kooperation von eminentem moralphilosophischem Interesse sein müssen – und nicht bloß, zumal in funktionalistischer Engführung, eine Angelegenheit der Soziologie zu sein brauchen. Was Habermas seiner eigenen Wortwahl nach zu urteilen als unglückliche Selbstbeschneidung der Philosophie betrachtet, fällt aus Rawls‘ Sicht geradezu mit dem Anliegen des politischen Liberalismus zusammen, so wie ich es in Kapitel III.1 dieser Untersuchung dargelegt habe.

S. 184)? Oder mit anderen Worten: Wenn er seine Theorie schon nicht für „wahrheitsfähig“ hält, in welcher Bedeutung schreibt er ihr dann stattdessen das Attribut „vernünftig“ zu (Habermas, 1997, S. 184)? Ist hier ein ganz eigener Modus ihrer *Geltung* etwa im Sinne von normativer Richtigkeit[604] (statt propositionaler Wahrheit) berührt, oder verweist der Ausdruck vielmehr auf eine Haltung der Zivilität „im Umgang mit diskutablen Auffassungen, deren Wahrheit einstweilen dahinsteht“ (Habermas, 1997, S. 185)?

Ich will hier nicht den Rahmen dessen verlassen, der von meinem Interesse für das Problem der Stabilität einer demokratischen Gesellschaft vorgegeben ist. Habermas‘ Überlegungen und Einwände zum Begriff des Vernünftigen bei Rawls überschreiten diesen Rahmen in mehrfacher Hinsicht. Indem er aber dazu tendiert, Rawls eher die zweitgenannte Alternative zuzuschreiben, verstärkt sich für ihn noch der Eindruck, dass dieser mit der Umstellung seiner Theorie auf die Erfordernisse des Stabilitätsproblems zugleich auch „Abstriche an ihrem epistemischen Anspruch“ mache; und Habermas‘ Formulierungen legen nahe, dass er diesen Umstand offenbar für einen Makel hält (Habermas, 1997, S. 189).

Damit komme ich zu dem dritten und letzten Bündel an Einwänden, die Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Rawls vorträgt. Sie berühren das Verhältnis von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sowie die bereits angesprochene Frage nach der Art und Weise, in der die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft ihre politische *Autonomie* ausüben. Habermas selbst nimmt für sich bekanntlich in Anspruch, die liberale Idee der Menschenrechte und die republikanische Idee der demokratischen Volkssouveränität als „gleichursprünglich“ – so die berühmte Formel – in der Idee der Autonomie verwurzelt auszuweisen; und er unterstellt meines Erachtens mit Recht, dass auch Rawls dieser Intuition zunächst „folgt“ (Habermas, 1997, S. 190; vgl. 1992, S. 134f.). In *Political Liberalism* äußert sich Rawls in dieser Frage jedoch in der Tat etwas uneindeutig, wenn er davon spricht, dass seine eigene Konzeption zwischen den beiden konfligierenden Strömungen innerhalb der demokratischen Tradition – also zwischen den Freiheiten der ‚Modernen‘ und denen der ‚Alten‘, um die oft zitierte Unterscheidung von Benjamin Constant aufzunehmen – zu „vermitteln“ bemüht sei (Rawls, 1998, S. 69; im Orig.: „to adjudicate“, 2005, S. 5). Es ist aber zumindest hier und auf den ersten Blick durchaus nicht klar, ob er dieses Entsprechungsverhältnis ganz so wie Rousseau, Kant und Habermas wirklich als eines der ‚Gleichursprünglichkeit‘ auffassen möchte; und umso weniger, als er sich explizit dagegen verwehrt, den republikanischen Tugenden der politi-

[604] Dies ist Habermas‘ eigene Ausdrucksweise (vgl. 1981, S. 35f., 1992, S. 32).

schen Partizipation eine „zentrale Stellung“ für das gute Leben zuzuweisen (Rawls, 1998, S. 305; vgl. oben Teilabschnitt III.2.2.2).[605]

Gleichwohl ist Habermas nun aber der Auffassung, dass Rawls diese beiden Momente innerhalb der Tradition – wohl entgegen seinen eigenen Absichten – keineswegs als gleichberechtigt oder anderweitig auf Augenhöhe zueinander behandelt, sondern in der Tat „die liberalen Grundrechte dem demokratischen Legitimationsprinzip überordnet“ (Habermas, 1997, S. 171). Welche Folgen dieser Einwand für die Stabilitätsfrage hat, wird sich gleich zeigen. Er sieht ihn allerdings nicht auf der Darstellungsebene des Urzustandes angesiedelt, wo der Idee der politischen Autonomie im Wege ihrer Modellierung zumindest ein „virtuelles Leben“ beschieden sei, sondern vielmehr in der von allen Informationsbeschränkungen befreiten wohlgeordneten Gesellschaft selbst (Habermas, 1997, S. 190). Im „Herzen der rechtlich konstituierten Gesellschaft“, so Habermas über Rawls, könne sich die Praxis einer regelmäßigen Aktualisierung von demokratischer Selbstbestimmung schlechterdings „nicht verstetigen“ – und zwar überraschenderweise nun gerade deshalb, weil „die Theorie den Bürgern zu viele von jenen Einsichten ab[nehme], die sie sich doch in jeder Generation von neuem zu eigen machen müssten“ (Habermas, 1997, S. 191).

Es fällt schwer, hier Habermas nicht selbst eine gewisse Zwiespältigkeit – um nicht zu sagen: eine Inkonsistenz – zu unterstellen; denn hatte er nicht wenige Seiten zuvor noch bemängelt, dass die Theorie gerade *zu viel* ihres epistemischen Geltungsanspruchs an den glücklichen Ausgang von öffentlich und real geführten Diskursen knüpfe, denen der Philosoph letztlich nur als Unbeteiligter zusehen könne? Wie dem auch sei, an dieser Stelle hält Habermas es nun jedenfalls für ausgemacht, dass die Anlage der Gerechtigkeitstheorie selbst – und zwar auf der zweiten Stufe ihrer Darstellung – „den demokratischen Prozess […] in den Schatten treten lässt“ (Habermas, 1997, S. 190). Denn, um es zu wiederholen: Für die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sind, so zumindest seine Lesart, „alle wesentlichen Legitimationsdiskurse schon *innerhalb* der Theorie geführt worden“ (Habermas, 1997, S. 191; Herv. geänd.).

Wie ist hier aber das Thema der demokratischen Stabilität berührt? Nun, eine Seite dieses Problemzusammenhangs hat sich oben schon in der These gezeigt, dass der öffentliche Vernunftgebrauch mit dem von Habermas diagnostizierten Verzicht auf eine „aktuelle[] Ausübung politischer Autonomie“ seitens der Bürger „nur noch der gewaltlosen Erhaltung politischer Stabilität“ diene (Habermas, 1997, S. 191). Die milde Herablassung, die Habermas – ausweislich seiner eigenen Rhetorik – gegenüber einer sol-

[605] Die Stellen, an der Rawls den Umkehrschluss – also eine Art Primat der modernen Freiheiten gegenüber denen der ‚Alten‘ – in Erwägung zieht, sind deutlich zurückhaltender, ja beinahe agnostisch formuliert (vgl. Rawls, 1998, S. 415, 1994, S. 169).

chen Zivilisierungsleistung zu empfinden scheint, habe ich hier bereits kommentiert; ich halte sie für unangemessen. Eine andere Seite desselben Zusammenhangs scheint aber auf, wenn gefragt wird, worin eigentlich genau die soziale Bezugsgröße liegt, deren Stabilität aus welchen Gründen auch immer interessiert. Von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit einer etwas weniger dramatischen Lesart der habermasschen Rawls-Kritik: Wenn sich die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gleichsam von Geburt an unter einer institutionellen Grundstruktur vorfinden, die – so die Hypothese – ohne ihr eigenes Zutun schon den Grundsätzen der Gerechtigkeit genügt, dann ist es womöglich nicht mehr „der Prozess der Verwirklichung der Rechte“ selbst, der durch eine aktive Mitwirkung der Bürger auf Dauer gestellt werden soll, sondern nur noch die „Hierarchie einer über ihre Köpfe hinweg […] bereits institutionalisierten Ordnung“ (Habermas, 1997, S. 191). Es fragt sich dann, ob sich die effektive Regulierung der Gesellschaft durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption auch stabilisieren lässt, ohne dass die Bürger dafür selbst in diesen Prozess eintreten und ihn sich als ein gemeinsames „Projekt“ zu eigen machen müssen (Habermas, 1997, S. 191; vgl. 1992, S. 163).

So gewendet, scheint Habermas‘ Kritik – freilich ohne es deutlich zu sagen – vor allem auf das Verhältnis zwischen den „zwei Arten sozialer Regeln“ abzuzielen, die Rawls mit seiner Unterscheidung zwischen der Grundstruktur und den „Regeln […] für Transaktionen und Vereinbarungen der Individuen und Vereinigungen“ thematisiert (Rawls, 1998, S. 379; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2). Es sieht dann so aus, als würde Rawls sich laut Habermas nur für die Stabilität der einen Seite interessieren – entweder für die der Grundstruktur oder aber für den laufenden Beitrag, den die Bürger in Gestalt regelkonformen Verhaltens im Privatverkehr für die Wohlgeordnetheit ihrer Gesellschaft leisten. Es ist aber schwer zu sehen, welche dieser beiden Alternativen nach Habermas eher zu bejahen ist – seine Ausführungen sind, wie sich auch hier wieder zeigt, von einer enormen Dichte und erfordern aufgrund ihrer Deutungsoffenheit eine erhebliche Extrapolationsleistung. Die Rede von einer „bereits institutionalisierten Ordnung“ deutet allerdings darauf hin, dass der Schutz und die Verwirklichung von Autonomie bei Rawls nach dieser Lesart vorrangig auf den Bereich der „nicht-öffentliche[n] Identität einer […] Privatperson“ gerichtet sein soll (Habermas, 1997, S. 191f.). Damit wäre es also nicht so sehr die öffentliche Identität des politischen Aktivbürgers – und auch nicht das institutionelle Gefüge, innerhalb dessen Rahmen sich sein Engagement abspielt –, sondern letztlich das *Recht auf Privatsphäre*, das auf diese Weise (so zumindest der Vorwurf) einer genuin demokratischen Legitimation entzogen bliebe; und zwar mit der unerwünschten Folge, auch in den politischen Freiheiten dann nicht viel mehr als

ein nachgeordnetes Mittel zum Schutz dieser Privatsphäre zu erblicken (vgl. Habermas, 1997, S. 192; Rawls, 1998, S. 415, 1994, S. 169).

Ich lasse hier die naheliegende Frage beiseite, aufgrund welcher Festlegungen in den rawlsschen Schriften genau Habermas zu all diesen Schlussfolgerungen (oder Vermutungen) gelangt ist; es fällt auf, dass er den Gegenstand seiner Kritik nur sehr wenig zitiert.[606] Für die Frage nach der Stabilität verweisen diese Erwägungen aber aus meiner Sicht auf das Problem der moralischen Qualität jener Verhältnisse, um deren Dauerhaftigkeit die Theorie besorgt ist. Wenn es nur noch die möglichst geräuschlose Mechanik des Institutionengefüges und die Freiheit des Bürgers vor den Zumutungen einer demokratischen Beteiligungserwartung ist, die – sei es in der Theorie oder in der Praxis – auf Dauer gestellt werden soll, dann fehlt dieser Stabilität ersichtlich eine moralische Dimension, die etwa darin zum Ausdruck kommen würde, dass die Bürgerinnen und Bürger sich beständig „als Autoren derjenigen Gesetze verstehen können, denen sie als Adressaten unterworfen sind“ (Habermas, 1997, S. 193). Darin besteht meines Erachtens der Kern des nicht leicht zu entschlüsselnden Einwandes, den Habermas an dieser Stelle artikuliert. Es fragt sich dann in der Tat, ob dieser Einwand auch triftig ist; dies werde ich gleich im Lichte von Rawls‘ eigener Erwiderung auf Habermas herauszuarbeiten versuchen.

Damit ist mein Überblick über die verschiedenen Kritikpunkte, die Habermas im Lichte der Stabilitätsfrage gegen Rawls‘ Projekt des politischen Liberalismus vorbringt, abgeschlossen. Die hier gelegentlich aufscheinende Polemik gegenüber der einen oder anderen Formulierung sollte keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass Habermas‘ kritische Ausführungen ein tiefes, bis in die Fundamente hinabreichendes Engagement mit einem Denker verraten, der sich über seine philosophischen Absichten selbst mitnichten immer in einer klaren und eindeutigen Weise geäußert hat – ganz im Gegenteil.

[606] In diesem Sinne, so meine ich, ist auch Rawls‘ selbsteingestandene Verwunderung gegenüber dem Einwand zu verstehen, dass die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft „den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen“ könnten (Habermas, 1997, S. 191). Seine Entgegnung beginnt mit den Worten: „Man muss sich fragen, warum nicht.“ (Rawls, 1997a, S. 219).

2.3 Rawls‘ Erwiderung auf Habermas (I): Stabilität und Rechtfertigung

Nachdem jetzt in einigen Umrissen herausgearbeitet ist, auf welche Art von Kritik Rawls in seiner „Reply to Habermas“ zu reagieren hatte, möchte ich im Folgenden erörtern, was sich aus seiner Antwort über das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft lernen lässt. Dabei will ich es nach Möglichkeit vermeiden, mehr als unbedingt nötig über die verschiedenen anderen Themen zu sagen, die Rawls in seiner Erwiderung anreißt; und schon gar nicht möchte ich der Versuchung erliegen, die Debatte zwischen ihm und Habermas in all ihren subtilen Verästelungen einer systematischen Rekonstruktion zu unterziehen. Mehr als die Frage nach der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats interessiert mich im Moment nicht. Eine andere Gefahr, der ich bei den folgenden Ausführungen tunlichst aus dem Weg gehen möchte, besteht in der ausufernden Wiederholung von bereits Gesagtem, wo dies nicht für ein besseres Verständnis des Gedankenganges erforderlich ist. Mich beschäftigen hier umgekehrt gerade diejenigen Aspekte, die über das schon Bekannte hinausführen und die einen vertieften Eindruck von den theoretischen Neuerungen oder Klärungen verschaffen, die Rawls in seiner Erwiderung auf Habermas mit Blick auf das Stabilitätsproblem vorgenommen hat.

Um genau dies zu erreichen, geht die folgende Darstellung in drei Schritten vor. Zunächst skizziere ich Rawls‘ Antwort auf die zweite Rückfrage von Habermas, die sich ja auf die Art der Begründungsleistung bezogen hatte, die auf der zweiten Stufe der Darstellung von einem übergreifenden Konsens erbracht wird (Teilabschnitt IV.2.3.1). Anschließend diskutiere ich die damit eng verwandte Antwort, die Rawls zum Verhältnis der „zwei vertrauten Klassen von Grundrechten und Freiheiten“ gibt, bezüglich derer Habermas ihm die Errichtung eines impliziten Gefälles sowie eine normative Überordnung des Rechts gegenüber der Demokratie angekreidet hatte (Rawls, 1997a, S. 215). Diese Frage ist ja, wie sich im vorigen Abschnitt gezeigt hat, für das Stabilitätsproblem vor allem deshalb relevant, weil sie eine Klärung darüber verlangt, welche soziale Größe genau auf Dauer gestellt werden soll: die Verkörperung eines institutionell abgesicherten Systems demokratischer Teilhaberechte, oder ‚nur‘ – wie Habermas es in seiner Kritik suggeriert – der „grundrechtliche Schutz der Privatsphäre“, innerhalb derer sich die nicht-öffentliche Identität des Einzelnen ungehindert entfalten kann (Habermas, 1997, S. 192)? Wie sich zeigen wird, lehnt Rawls es rundum ab, sich auf diese Alternative im Sinne eines wechselseitigen Ausschließungsverhältnisses festlegen zu lassen. Er ist emphatisch nicht der Auffassung, etwas anderem als der Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit von öffentlicher und privater Autonomie verpflichtet zu sein (Teilabschnitt IV.2.3.2). Ich übergehe dann die zwischen Rawls und Habermas strittige Frage,

ob es sich bei der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* um eine substantielle oder um eine prozedurale Theorie handelt, weil sie für mein Interesse hier nicht von Belang ist. Stattdessen wende ich mich in einem dritten und letzten Schritt kurz der Frage zu, ob sich auch aus den von Rawls gleich zu Beginn herausgearbeiteten Differenzen zwischen seiner und Habermas‘ Theorie in ihrer Gesamtanlage zusätzliche Erkenntnisse über seine spezifische Herangehensweise an das Problem der Stabilität gewinnen lassen (Teilabschnitt IV.2.3.3).

2.3.1 Es gibt keine philosophischen Experten: Rechtfertigung und übergreifender Konsens

Die Frage, welchen Beitrag die voraussichtliche Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zur Begründetheit der sie regulierenden Gerechtigkeitskonzeption leistet, ist in dieser Untersuchung schon mehrfach aufgetreten. Ich habe oben in Teilabschnitt III.2.2.3 (Fn. 324) – mit einem Blick zurück auf die „Reply to Alexander and Musgrave“ und einer Vorschau auf die „Reply to Habermas“ – die Deutung vertreten, dass diese Frage allerdings nach Rawls‘ eigenem Dafürhalten von ihm selbst gar nicht a priori beantwortet werden kann. Vielmehr, so habe ich dort ohne große Erläuterungen nahegelegt, obliegt es in entscheidender Weise dem Gerichtshof der öffentlichen Diskussion – und nicht dem Philosophen allein –, das exakte Gewicht auszuhandeln, das der Stabilitätsfrage innerhalb der vollständigen Begründung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zukommen soll. Dies ist, wie ich bei mehreren Gelegenheiten betont habe, ein grundlegender Zug des rawlsschen Philosophierens, den es im Interesse des Verstehens unbedingt ernst zu nehmen gilt. In seinen postum veröffentlichten *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007, dt. 2012) hat Rawls diesen Punkt in sehr prägnanter Weise hervorgehoben:

> Mit politischer Philosophie kann nur die Tradition der politischen Philosophie gemeint sein, und in einer Demokratie ist diese Tradition stets die *gemeinsame Leistung* von Autoren und ihren Lesern. […] In einer Demokratie haben Autoren, die über politische Philosophie schreiben, demnach nicht mehr Autorität als irgendein anderer Bürger, und sie sollten auch nicht mehr in Anspruch nehmen. (Rawls, 2012, S. 25; Herv. M. R.)

Die „Reply to Habermas“ ist der Ort, an dem Rawls diesen – aus seiner Sicht völlig unkontroversen – Gedanken mit Blick auf das Stabilitätsproblem am systematischsten entfaltet hat (vgl. Reidy, 2017b). Auch hier ist jedoch leider ein erheblicher Mangel an Klarheit zu beklagen, dem ich im Folgenden soweit wie möglich abhelfen will.

Der Mangel an Klarheit – so wie er sich für mich darstellt – rührt vor allem daher, dass Rawls keine explizite oder formelhafte Antwort auf die beiden von Habermas geäußerten Fragen gibt, die seine Überlegungen anleiten. Habermas hatte ja nicht nur wis-

sen wollen, ob „ein übergreifender Konsens zur Begründung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beiträgt“, sondern auch, ob der Ausdruck ‚vernünftig‘ durch den politischen Liberalismus „die Gültigkeit politischer und moralischer Urteile […] oder lediglich eine reflektierte Einstellung aufgeklärter Toleranz“ zum Ausdruck bringe (Rawls, 1997a, S. 206). Anstatt auf diese Fragen nun eine direkte, leicht fassbare Antwort zu geben, führt Rawls aus, dass sie „eng miteinander verbunden“ seien und durch „die Art und Weise“ beantwortet würden, in welcher „der politische Liberalismus […] drei Arten von Begründungen und zwei Arten von Konsens unterscheidet“ – und sie „mit den Vorstellungen der Stabilität aus den richtigen Gründen und der Legitimität verbindet“ (Rawls, 1997a, S. 206). Wenig später ergänzt er, dass die Antwort auf die hier interessierende erste Frage sich zum einen „aus der dritten Art von Begründung [ergibt]“ und zum anderen daraus, wie diese Begründung „mit den drei weiteren Vorstellungen des vernünftigen übergreifenden Konsenses, der Stabilität aus den richtigen Gründen und der Legitimität zusammenhängt“ (Rawls, 1997a, S. 213). Meine Aufgabe in diesem Teilabschnitt besteht darin, diesen recht dunklen Bemerkungen einen Sinn zu entnehmen, der das Dreiecksverhältnis von Rechtfertigung, Stabilität und der Idee eines übergreifenden Konsenses hinreichend zu erhellen vermag.

Zunächst gilt es zu würdigen, dass Rawls die erste Frage von Habermas in einer spezifischen Weise interpretiert, die sich nicht ohne Weiteres aufdrängt. Für Rawls stellt sich die Frage nach der Rechtfertigungsleistung des Stabilitätskriteriums als die Frage nach der Bedeutung der „im übergreifenden Konsens eingeschlossenen Lehren“ für die Begründung einer als vernünftig und freistehend betrachteten politischen Konzeption (Rawls, 1997a, S. 206). Dies ist nicht nur eine Änderung der Terminologie, eine Übersetzung etwa von der einen Theoriesprache in die andere, sondern hier schon ein erster Hinweis auf die Perspektive, von der aus die Erwiderung auf Habermas zu verstehen sein wird: Es sind stets die Bürger selbst – sei es in der tatsächlichen oder in der wohlgeordneten Gesellschaft –, die im Lichte ihrer umfassenden Lehren „diskutieren […], wie Gerechtigkeit als Fairness zu formulieren ist und was an dieser Konzeption akzeptabel erscheint“ (Rawls, 1997a, S. 204).

Rawls möchte, wie mir scheint, nahelegen, dass die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* mitnichten nur im akademischen Seminarraum, von professionellen Expertinnen und Experten für politische Philosophie und ihren zumeist studentischen Zuhörern gelehrt und bedacht wird. Vielmehr ist sie de facto als ein impliziter Teil der Kultur der Zivilgesellschaft immer dort präsent und steht zur Diskussion, wo im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs oder auch außerhalb desselben über die grundlegenden Fragen des menschlichen Zusammenlebens in einer konstitutionellen Demokratie ver-

handelt wird – selbst dort, wo dies den Beteiligten (wie es der Normalfall sein wird) nicht bewusst ist und wo der Autor „John Rawls“ völlig unbekannt sein mag. *Gerechtigkeit als Fairness* befindet sich daher, wenn ich Rawls richtig verstehe, nicht nur zwischen zwei Buchdeckeln, wo sie gelegentlich studiert und anschließend wieder weggelegt wird; sondern ihre Formulierung und Überzeugungskraft ist – im Guten wie im Schlechten – nicht minder eine Sache des Publikums wie die des Autors. Der explizite Bezug auf das geschriebene Wort mag dabei eine vorübergehende Erscheinung sein, auf die es im Zuge ihrer Rechtfertigung womöglich nicht einmal ankommt: „Wenn […] Bürger dem, was geschrieben wird, Beachtung schenken, so geht es in die fortschreitende öffentliche Diskussion ein, bis es schließlich verschwindet, *A Theory of Justice* ebenso wie alles andere.“ (Rawls, 1997a, S. 205).

Mit diesen Bemerkungen will ich nur hervorheben, dass Rawls ein grundlegendes Missverständnis darin sieht, sämtliche Fragen der Begründung einer normativen Theorie durch den Theoretiker selbst beantwortet haben zu wollen. Dies gilt besonders auch für das Problem der Stabilität, wie ich jetzt zeigen möchte. Dazu ist es unverzichtbar, mit Rawls einen Blick auf die drei Arten von Rechtfertigung[607] zu werfen, die er in seiner „Reply to Habermas“ zum ersten Mal in dieser Form unterscheidet. Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie – entsprechend dem praktischen Ziel der Konzeption, sich als mögliche Basis einer tatsächlichen Übereinkunft vorzustellen (vgl. Rawls, 1998, S. 74) – die Idee des vernünftigen Begründens als eine praktische und nicht so sehr als eine epistemologische Aufgabe auffassen, wie Rawls es bereits in den *Dewey Lectures* betont hatte (vgl. Rawls, 1994, S. 85, 1998, S. 116).

Das bedeutet zunächst einmal, den Akt des Begründens im Vollsinne als eine *Tätigkeit* zu verstehen, die von wirklichen Personen – sei es je für sich alleine[608] oder im Verbund mit anderen – mit Blick auf spezifisch angebbare Fragestellungen geleistet wird, und die sich zudem nicht so sehr als „Suche nach einer moralischen Wahrheit“ vollzieht, sondern vorrangig als Suche nach „vernünftigen Gründen für eine Übereinkunft […], mit der alle leben können“ (Rawls, 1994, S. 85). Dies kann kaum genug betont werden. Ich zitiere hier nochmals etwas ausführlicher aus den *Dewey Lectures*, weil die Bedeutung dieser Prioritätensetzung in der Tat fundamental ist und auch für das Verhältnis von Stabilität und Rechtfertigung in der „Reply to Habermas“ eine wesentliche Rolle spielt:

[607] Ich verwende die Ausdrücke ‚Begründung‘ und ‚Rechtfertigung‘ stets synonym. Der englische Begriff, den Rawls verwendet, ist ‚justification‘.
[608] Selbst dann behält sie freilich noch ihre dialogische Struktur bei: „[Justification] is argument addressed to those who disagree with us, or to ourselves when we are of two minds.“ (Rawls, 1999b, S. 508). Die deutsche Ausgabe von *Theory* macht diesen Punkt nicht ausreichend deutlich.

> Was eine Gerechtigkeitskonzeption rechtfertigt, ist nicht ihr Wahrsein bezüglich einer vorgängigen, uns vorgegebenen Ordnung, sondern ihre Übereinstimmung mit einem tieferen Verständnis unserer selbst und unserer Bestrebungen, sowie *unsere Einsicht*, dass diese Lehre in Anbetracht unserer Geschichte und der in unser Leben eingebetteten Traditionen *die vernünftigste für uns* ist. (Rawls, 1994, S. 85; Herv. M. R.)

Hier geht es mir weniger um die Betonung der Idee des Überlegungsgleichgewichts, auf die Rawls in der ersten Hälfte dieses Zitats etwas versteckt anspielt, sondern vielmehr darum, die Bedeutung des „für uns“ zu würdigen: Gerechtfertigt ist, was unter den Bedingungen, unter denen wir hier und heute zu leben haben – etwa dem Faktum des vernünftigen Pluralismus – unsere eigene, wohlerwogene Einsicht hervorrufen kann. Diese Einsicht unterliegt aber nicht nur den Zwängen der Logik; sondern sie ist zuerst und ganz wesentlich ein Geschehen, das eben eintreten kann oder auch nicht. An dieser Auffassung hat Rawls, soweit ich sehen kann, über alle Stadien seiner Denkentwicklung hinweg festgehalten (vgl. Dreben, 2003, S. 343; Reidy, 2014).

Die *erste* Stufe der Begründung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ist dann erreicht, wenn die „zu ihr gehörigen politischen Werte“ als Ausweis ihrer Vollständigkeit so angeordnet und abgewogen können, dass es möglich ist, durch Rekurs auf ihre spezifische Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs „alle (oder fast alle) Fragen“ zu beantworten, die „die wesentlichen Verfassungsinhalte und grundlegenden Probleme der Gerechtigkeit betreffen“; hierzu gehört gewiss auch die Identifikation von vernünftigen Gerechtigkeitsprinzipien selbst (Rawls, 1997a, S. 206f.). Dieses Begründungsniveau setzt auf Seiten der betreffenden Konzeption also nur ein Maß an innerer Kohärenz und Abgeschlossenheit voraus, das es erlaubt, mit ihrer Hilfe „ein weites Spektrum von politischen Fragen“ zu beantworten (Rawls, 1997a, S. 207). Rawls spricht hier auch von einer „Pro-tanto-Begründung“, da die immer nur vorläufige Begründetheit der Konzeption – wie sie sich etwa an der Integration von ihr zugehörigen „Ideen des Guten“ zeigt (Rawls, 1998, S. 307) – jederzeit an den umfassenden Lehren der Bürger zerschellen kann, sobald diese auch ihre nicht-politischen Werte in Betracht ziehen (Rawls, 1997a, S. 207). Hier handelt es sich also gleichsam um eine Art Praxistest: Es wird schlicht gefragt, ob die Konzeption ein Maß an innerer Vollständigkeit aufweist, das sie in die Lage versetzt, aus sich selbst heraus tragfähige Antworten auf politische Grundfragen[609]

[609] Diese Einschränkung – ein Kürzel für Rawls‘ Rede von „wesentlichen Verfassungsinhalte[n] und […] Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ (Rawls, 1998, S. 329) – ist überaus wichtig, denn sie verdeutlicht, dass die politische Konzeption für Rawls keine Allzweckwaffe im öffentlichen Diskurs sein kann und will. Besonders klar geht dies wieder aus dem schon mehrfach zitierten Interview hervor, das er dem *Harvard Review of Philosophy* gab: „I don’t see a political conception of justice as something that will tell me what to think. It’s a great mistake to think of it as a device that will give you asnwers [sic], that will deliver the answers to all sorts of questions when you want them. […] Besides, it would be a mistake to apply one’s principles all the time. You need to examine things apart from them, else you risk becoming an ideologue. People who have opinions on everything derived from their so-called principles are not to be trusted.“ (Rawls, 1991a, S. 45).

zu liefern; und als derart ‚begründet‘ darf sie solange gelten, wie ihre Resultate eben nicht „von den umfassenden Lehren der Bürger aufgehoben werden“, sobald diese auch ihre mannigfaltigen nicht-politischen Werte in die Beurteilung der jeweiligen Sachfrage einbringen (Rawls, 1997a, S. 207).

Die *zweite* Stufe der Begründung, die Rawls hier zur Sprache bringt, ist eine Angelegenheit der „einzelnen Bürger[] als Mitglieder der Zivilgesellschaft“ (Rawls, 1997a, S. 207). Erneut handelt es sich bei ihr also nicht um eine Eigenschaft, die der Konzeption allein in den Wortlaut ihrer Textform – etwa nach Maßgabe ihrer logischen Schlüssigkeit – eingeschrieben wäre; sondern sie erweist sich vielmehr an dem empirischen Faktum, dass „die politische Konzeption vom Bürger akzeptiert [wird]“ (Rawls, 1997a, S. 207). Auch hier ist die Begründetheit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption nicht so sehr das Werk des Theoretikers, auch wenn er selbst in seiner Rolle als Bürger – und nicht als philosophischer Experte – sicher ebenfalls in die Praktiken ihrer Rechtfertigung verstrickt ist, und als ihr Autor gewiss mehr über sie weiß als andere (vgl. Rawls, 1997a, S. 204, S. 242f.). Rawls spricht auf dieser Ebene von der „vollständige[n] Begründung“ einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und betont, dass ihre Details in dem Sinne kontingent seien, als der Bürger – sei es Rawls selbst, oder jemand anderes – die vorgängig bejahte Konzeption nach seinem eigenen Ermessen „in irgendeiner Weise […] in seine umfassende Lehre einbettet, je nachdem, wie es diese Lehre zulässt“ (Rawls, 1997a, S. 207). Es ist diese Stufe, auf der sich – hier und jetzt, in der Gegenwart real existierender Demokratien – das tatsächlich erreichte Maß an Rechtfertigung erweist, das die politische Konzeption für sich verbuchen kann. Wie Rawls zudem ergänzt, braucht die aus Sicht des Einzelnen oder Mehrerer einmal erreichte Begründung auf dieser Stufe nicht zwingend dadurch unterminiert oder zerschlagen werden, dass „andere ihr nicht zustimmen“ (Rawls, 1997a, S. 207): In diesem Fall wird der fehlenden Zustimmung von Seiten Dritter einfach „kein ausreichendes Gewicht gegeben, um die volle Begründung [in unseren eigenen Augen] in Frage zu stellen.“ (Rawls, 1997a, S. 207).[610] Oder vielleicht doch – wieder andere mögen sich nämlich durchaus dazu veranlasst sehen, in Anbetracht abweichender Auffassungen ihre ursprüngliche Zustimmung zurückzuziehen und die politische Konzeption für nicht länger vernünftig begründet zu halten. Beides ist möglich, und die Theorie selbst kann keine Auskunft darüber geben, welche Haltung die angebrachtere ist.

Kurzum: Was Rawls hier beschreibt, ist also nur indirekt ein Kriterium von innerer Konsistenz, das heißt der Ableitung von logisch gültigen Schlussfolgerungen aus

[610] Die Einfügung in eckigen Klammern fehlt in der deutschen Übersetzung, steht aber im englischen Original (vgl. Rawls, 2005, S. 386). Sie ist für das Gemeinte von tragender Bedeutung.

gegebenen Prämissen, sondern vielmehr ein tatsächlich stattfindender Vorgang, wie er sich – wenn auch vielleicht ohne diese reflexive Einholung – in den Köpfen von Individuen im Zuge ihrer politischen Urteilsbildung vollzieht.[611] Rawls gibt eine Darstellung dessen, was wir *faktisch* tun, wenn wir über „wesentliche[] Verfassungsinhalte und […] Fragen grundlegender Gerechtigkeit“ nachdenken – so jedenfalls sein Anspruch (Rawls, 1998, S. 329).

Ganz anders verhält es sich jedoch mit der *dritten* und letzten Art der Rechtfertigung, von der aus auch schließlich wieder das Problem der Stabilität und das Erfordernis eines übergreifenden Konsenses in den Blick gerät: In einer „öffentliche[n] Begründung durch die politische Gesellschaft“, wie Rawls sie nennt, kommt nämlich ein Rechtfertigungsniveau zum Ausdruck, dessen „Grundlage […] erst noch geschaffen werden [muss]“ – denn sie bleibt in der Praxis solange ausstehend bzw. unverwirklicht, wie auch die tatsächliche Gesellschaft von real lebenden Bürgern ihrerseits „nicht wohlgeordnet“ ist (Rawls, 1997a, S. 207, 1994, S. 153). Um aber zu sehen, wie nun ausgerechnet hier die Vorstellung einer ‚Stabilität aus den richtigen Gründen‘ ins Spiel kommt, gilt es, noch etwas weiter auszuholen.

Eine öffentliche Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption liegt Rawls zufolge genau dann vor, wenn nicht nur Einzelne, sondern schlechthin „alle vernünftigen Mitglieder der politischen Gesellschaft“ dadurch eine Begründung für die allgemein bejahte Konzeption geben, dass sie diese offen erkennbar „in ihre verschiedenen vernünftigen Lehren integrieren“ (Rawls, 1997a, S. 207f.). Noch einmal: Im Gegensatz zur vorherigen Stufe ist dies keinesfalls eine Beschreibung dessen, was in den tatsächlich bestehenden Gesellschaften heute de facto vor sich geht; denn, wie Rawls in den *Dewey Lectures* bemerkt: „die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption und ihr Verständnis von Freiheit und Gleichheit sind umstritten.“ (Rawls, 1994, S. 153). Gleichwohl lässt sich aber, so Rawls, sinnvoll die Frage stellen, ob in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – und insbesondere in den „in ihre Modellvorstellungen eingebettete[n] Idealen“ – eine Vorstellung vorliegt, die zumindest der Möglichkeit nach „als brauchbare Grundlage öffentlicher Rechtfertigung“ bestätigt werden könnte (Rawls, 1994, S. 153). Aber wie sollte man das wissen? Dazu komme ich gleich.

[611] Im letzten Abschnitt von *Theory* hat Rawls die vielleicht klarste Abgrenzung zwischen einem formallogischen Beweis und der Praxis der Rechtfertigung vorgelegt: „Ein bloßer Beweis ist […] keine Rechtfertigung. Er legt nur logische Beziehungen zwischen Aussagen dar. Zur Rechtfertigung wird er, wenn die Ausgangspunkte beiderseits [also zwischen den Parteien, die zunächst unterschiedlicher Meinung sind; M. R.] zugestanden werden und die Folgerungen so umfassend und überzeugend sind, dass man nur noch die Richtigkeit der von ihren Voraussetzungen dargestellten Auffassung anerkennen kann.“ (Rawls, 1975, S. 630). Für den Ausdruck ‚Richtigkeit‘, der im Deutschen mit dem ganzen Ballast eines habermasschen ‚Geltungsanspruchs‘ konnotiert ist, steht im englischen Original das unverfänglichere „soundness“ (Rawls, 1999b, S. 508).

Entscheidend für das Vorliegen einer öffentlichen Rechtfertigung ist jedoch laut Rawls der Umstand, dass sie „nur in einer mittelbaren Weise“ von den verschiedenen umfassenden Lehren abhängig ist, in deren Lichte jeder Bürger als Einzelner der politischen Konzeption seine Zustimmung erteilt (Rawls, 1997a, S. 208). Zu einer ‚öffentlichen‘ Rechtfertigung wird sie erst dadurch, dass die Bürger schon dem bloßen „Faktum […] eines vernünftigen übergreifenden Konsenses“, jedenfalls soweit dieses für sie erkennbar ist, „ein gewisses Gewicht“ für ihre Bejahung der Konzeption zusprechen – und zwar wohlgemerkt ohne dabei „einander […] in ihre umfassenden Lehren [zu schauen]“ (Rawls, 1997a, S. 208).[612] Die bloße Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses, und nicht die je unterschiedlichen Gründe, auf die er sich inhaltlich von Person zu Person und von umfassender Lehre zu umfassender Lehre stützt, ist also ausschlaggebend dafür, in diesem Fall von einer „öffentliche[n] Begründung durch die politische Gesellschaft“ sprechen zu können (Rawls, 1997a, S. 207).

Damit ist ein formales Kriterium dafür angegeben, wann eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption von sich behaupten kann, das Begründungsniveau einer öffentlichen Rechtfertigung erreicht zu haben.[613] Dies stellt, so Rawls, „die beste Begründung für eine politische Konzeption [dar], die wir jemals erreichen können“ – und in der Tat ist es schwer zu sehen, was eine bestimmte Konzeption stärker rechtfertigen sollte als der Umstand, dass ihr alle nach reiflichster Überlegung, aus ganz unterschiedlich fundierten Gründen und in der Gewissheit eines breiten Konsenses ihre freiwillige und wohlerwogene Zustimmung erteilen (Rawls, 1997a, S. 208). Zwei Fragen drängen sich hier jedoch unmittelbar auf: Stellt die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* in der Tat eine „brauchbare Grundlage“ für eine solche Art der Rechtfertigung dar, wie Rawls es ja bereits in seinen *Dewey Lectures* formuliert hatte (Rawls, 1994, S. 153), und in welchem Zusammenhang steht diese ganze Idee mit der Vorstellung einer Stabilität aus den richtigen Gründen?

Rawls‘ eigene Darstellung macht es erforderlich, diese Fragen in umgekehrter Reihenfolge zu beantworten. Zunächst muss betont werden, dass die Idee eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren untrennbar mit der öffentlichen Begründung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption verbunden ist. Ohne einen solchen Konsens oder – viel mehr noch – ohne das Wissen um ihn bleibt das zentrale Kri-

[612] Mir ist unklar, warum Rawls diesem Tatbestand nur „ein gewisses Gewicht“ beimisst, anstatt sich eindeutig darauf festzulegen, dass er für die Bejahung der Konzeption *maßgeblich* sei (Rawls, 1997a, S. 208).

[613] Dass beim Vorliegen einer so verstandenen öffentlichen Rechtfertigung zugleich auch ein „allgemeines und weites […] Überlegungsgleichgewicht“ erreicht ist, dem auf Seiten jedes Bürgers definitionsgemäß „weit ausgreifende[] Überlegungen und […] möglicherweise viele[] Auffassungsänderungen“ vorausgegangen sind, mit dem Ergebnis, dass die Konzeption „von den wohlerwogenen Urteilen *aller* bestätigt [wird]“, ist dabei kaum viel mehr als eine Fußnote – eine ergänzende Beschreibung, die dem Gesagten in der Sache nichts Neues hinzufügt (Rawls, 1997a, S. 253, Fn. 16; Herv. M. R.).

terium für das Vorliegen eines solchen Rechtfertigungsniveaus schlicht unerfüllt. Dies ergibt sich vor allem daraus, dass es aus Rawls‘ Sicht keinen besseren Grund für die Bejahung einer politischen Konzeption gibt, als wenn die „wohlerwogenen Überzeugungen anderer vernünftiger Bürger“ erkennbar zu demselben Ergebnis führen wie die unsrigen – und wir außerdem „zugestehen“, dass ihren Einsichten ebenfalls „ein gewisses Gewicht“ einzuräumen ist (Rawls, 1997a, S. 208). Solange uns die vernünftigen Reflexionen von Dritten nicht einfach gleichgültig sind und wir bemerken, dass auch sie die in Frage stehende Konzeption allem Anschein nach erfolgreich in ihre jeweiligen umfassenden Lehren zu integrieren vermögen, dürfen wir sicher sein, dass es eine stärkere Rechtfertigung dieser Konzeption nicht geben kann; das jedenfalls scheint Rawls hier sagen zu wollen. Somit gibt es also, wie er resümiert, „keine öffentliche Begründung für eine politische Gesellschaft ohne einen vernünftigen übergreifenden Konsens“ (Rawls, 1997a, S. 208).

Desgleichen gehört es für Rawls nun auch zur öffentlichen Begründung einer politischen Konzeption in einer demokratischen Gesellschaft, „zu zeigen, dass Stabilität aus den richtigen Gründen zumindest möglich ist.“ (Rawls, 1997a, S. 210). Weshalb ist das so? Unter den Bedingungen eines Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren, meint Rawls, stellt die Frage nach der Möglichkeit eines vernünftigen übergreifenden Konsenses eine adäquate Prüfung dar, um festzustellen, ob eine politische Konzeption wie die *Gerechtigkeit als Fairness* gegenüber Dritten aus Gründen vorgeschlagen und verteidigt werden kann, die „deren tiefste religiöse oder philosophische Überzeugungen“ weder inhaltlich kritisieren noch zurückweisen (Rawls, 1997a, S. 210; vgl. oben Teilabschnitt III.4.3.3).[614] Nur wenn sich auf diesem Weg Gründe identifizieren lassen, für die gilt, dass „verschiedene vernünftige Leute“ sie anerkennen können, sind nun aber auch – so die Pointe – „die Bedingungen dafür erfüllt, dass sie legitime politische Zwangsgewalt übereinander ausüben können“ (Rawls, 1997a, S. 210). Wie sich jedoch im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung schon gezeigt hat, ist es ja gerade diese Abwesenheit von *illegitimer* Zwangsgewalt, die für eine Gesellschaft als ein System sozialer Kooperation geradezu konstitutiv ist – und die darüber hinaus verbürgt, dass ihre Stabilität nicht durch gewaltsame oder subtile Repression in der Form eines *modus vivendi*, sondern „aus den richtigen Gründen“ besteht und aufrechterhalten wird.[615]

[614] Die deutsche Übersetzung der Stelle, auf die ich mich hier beziehe, ist ungenau; meine Rekonstruktion des Arguments folgt daher dem englischen Original (vgl. Rawls, 2005, S. 390).

[615] Hier mag man fragen, ob Rawls ausweislich dieses Gedankengangs nicht doch ein stärkerer Systemkritiker ist, als dies für gewöhnlich wahrgenommen wird – denn scheint seine Argumentation an dieser Stelle nicht nahezulegen, dass es in Ermangelung einer öffentlichen Begründung für eine bestimmte Gerechtigkeitskonzeption, wie sie in unseren nicht-wohlgeordneten und auch politisch zerstrittenen Gesellschaften ja in der Tat zu beklagen ist, schlechterdings keine legitime Form der Zwangsgewalt und keine echte soziale Kooperation im Wortsinne geben kann, sondern nichts als staatlich sanktionierte Unterdrückung? Mir scheint, dass dieser Einwand Rawls‘ philoso-

Darum, so Rawls, kann eine politische Gerechtigkeitskonzeption in keinem Fall als Grundlage einer öffentlichen Rechtfertigung dienen, wenn sie es nicht auch erlauben sollte, im Wege eines übergreifenden Konsenses gewaltfreie Stabilität aus den richtigen Gründen zu gewährleisten.

Damit komme ich abschließend zu der zweiten Rückfrage, die sich oben angedeutet hat: Gibt es überhaupt eine Gerechtigkeitskonzeption, die diese massiven Anforderungen zu erfüllen in der Lage sein könnte, und welche Gründe sprechen aus Rawls‘ Sicht für die Erwartung, dass es sich bei dieser um die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* handeln könnte? Und wie könnte man so etwas überhaupt wissen? Ob es überhaupt möglich ist, eine Gerechtigkeitskonzeption ‚öffentlich‘ zu begründen, stellt für Rawls „ein wichtiges Problem“ dar, das sich aus seiner Sicht vor allem deshalb aufdrängt, weil doch dem Vernehmen nach „alle politischen Begründungen *pro tanto* sind“ (Rawls, 1997a, S. 211; Herv. im Orig.). Man erinnere sich: Bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen stehen sämtliche Begründungen, die unter Rekurs auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption gegeben werden, zunächst unter dem Vorbehalt, dass sie jederzeit von nicht-politischen Werten widerlegt werden können, die sich aus umfassenden Lehren ableiten lassen (vgl. Rawls, 1997a, S. 206f.). Muss daher nicht jede öffentliche Begründung einer Gerechtigkeitskonzeption mit dem Makel des Vorläufigen behaftet sein? Das gerade nicht, meint Rawls: denn da auf dieser höchsten Stufe der Rechtfertigung ja definitionsgemäß ein übergreifender Konsens „besteht und […] dies öffentlich bekannt ist“, wird die von den Bürgern bejahte Konzeption auch mit innerer Notwendigkeit „in ihre jeweiligen vernünftigen Überzeugungen eingebettet [sein]“; es bleiben also schlicht keine nicht-politischen Werte mehr übrig, aufgrund derer das Begründete durch die umfassenden Lehren der Bürger „aufgehoben“ werden könnte (Rawls, 1997a, S. 211, S. 207).

So zeigt sich also zunächst einmal, dass die Vorstellung einer öffentlichen Rechtfertigung zumindest keine begriffliche Inkohärenz darstellt und es nicht a priori ausgeschlossen werden kann, dass irgendeine Gerechtigkeitskonzeption dieses Maß an Zustimmung – in Gestalt eines weiten und allgemeinen Überlegungsgleichgewichts[616] – tatsächlich erreichen könnte. Aber wie realistisch ist diese Erwartung wirklich, und wel-

phische Absichten gleichsam auf den Kopf stellen würde: Er gibt ja mit dem Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs und der Reziprozitätsbedingung spezifische Kriterien dafür an, wann eine derartige Zwangsgewalt legitim ist und wann ein bestimmtes Schema der gesellschaftlichen Zusammenarbeit das Niveau von sozialer Kooperation erreicht hat; und er bemüht sich gerade darum zu zeigen, dass die Verwirklichung dieser Ziele eine realistische Möglichkeit darstellt. Rawls betreibt also – hierin Hobbes nicht unähnlich – eine methodische Friedenswissenschaft; freilich aber mit ganz anderen Voraussetzungen und Ergebnissen als dieser.

[616] Vgl. zur Erklärung dieser Ausdrücke oben, Fn. 613.

chen Anhaltspunkt gibt es dafür, dass ausgerechnet die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* diese Rolle übernehmen könnte?

Hier gilt es sich noch einmal zu vergegenwärtigen, dass der politische Liberalismus, den Rawls mit diesen Überlegungen entfaltet, die konkrete Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* nur als eine Illustration verwendet und diese nicht im engeren Sinne zu seinem Gegenstand hat (vgl. oben Teilabschnitte III.1.4.3 und III.2.1.1). In der Tat bestand ja sogar das zweite „Hauptziel“ von *Political Liberalism* erklärtermaßen darin zu zeigen, wie eine wohlgeordnete liberale Gesellschaft zu verstehen wäre, in der „mehrere vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen“ zugleich existieren und dauerhaft Bestand haben (Rawls, 1998, S. 34). Auch im Kontext einer öffentlichen Begründung im Wege eines übergreifenden Konsenses interessiert sich Rawls deshalb gar nicht so sehr dafür, ob es tatsächlich die *Gerechtigkeit als Fairness* oder doch eher „eine andere vernünftige Lehre“ ist, die sich erfolgreich gegenüber Dritten „verteidigen“ lässt, ohne dabei zugleich „deren tiefste religiöse oder philosophische Überzeugungen zu kritisieren“ (Rawls, 1997a, S. 210). Darin besteht die Antwort auf die Frage, ob gerade die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – mit ihrem Darstellungsmodell des Urzustandes, dem Differenzprinzip usw. – die im höchsten Maße „brauchbare Grundlage“ für eine solche Art der Rechtfertigung abgeben würde (Rawls, 1994, S. 153): Eben das ist keineswegs ausgemacht, und es ist für Rawls auch nicht entscheidend.

Worauf es aber Rawls zufolge stattdessen ankommt, damit die Hoffnung auf öffentliche Rechtfertigung durch einen übergreifenden Konsens, und somit auch auf Stabilität aus den richtigen Gründen, nicht schlechthin „unrealistisch“ sein muss, ist zweierlei (Rawls, 1997a, S. 211). Zum einen muss jede politische Konzeption, die als Grundlage für einen solchen Konsens geeignet sein soll, nach dem Urteil vernünftiger Bürger faire Kooperationsbedingungen formulieren, unter deren Ägide sie de facto „bereit sind, mit Vertretern anderer […] [vernünftiger umfassender] Lehren in einer fortdauernd freien Gesellschaft zusammenzuleben“ (Rawls, 1997a, S. 212). Rawls ist gewiss der Ansicht, dass seine Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* solche Bedingungen in adäquater Weise formuliert; aber er würde wohl mit Nachdruck bestreiten, dass dies die einzige Möglichkeit darstellt.

Zum anderen aber spielt hier nun erneut der Aspekt der *Legitimität* hinein: Die Ausübung von politischer Macht ist, wie Rawls betont, auch im Falle der stets zu erwartenden Ablehnung einzelner Gesetze und Entscheidungen durch manche Bürger genau dann noch legitim, wenn sie wenigstens „in grundlegenden Fällen“ im Einklang mit einer Verfassung erfolgt, von deren Kernbeständen „vernünftigerweise erwartet werden darf, dass sie die Zustimmung vernünftiger, freier und gleicher Bürger finden können“

(Rawls, 1997a, S. 212). Dieser Umstand geht für ihn damit einher, dass eine vernünftige umfassende Lehre neben nicht-politischen Werten – er nennt etwa den Pazifismus oder die Ablehnung von Schwangerschaftsabbrüchen als Beispiele – auch solche Werte enthalten kann, die genuin politischer Natur sind und die somit zumindest der Möglichkeit nach „bei der Aufrechterhaltung des Verfassungssystems“ selbst dann noch den Ausschlag geben können, wenn „bestimmte vernünftige Gesetze und Entscheidungen abgelehnt werden“ (Rawls, 1997a, S. 213).

Was Rawls hier eher andeutet denn ausbreitet, ist dass vernünftige Bürger durchaus wissen und akzeptieren können, dass eine „Einstimmigkeit über grundlegende Fragen“, die bis ins letzte Detail ihrer je eigenen umfassenden Lehre folgt, im politischen Leben so gut wie nie zu erwarten ist (Rawls, 1997a, S. 212). Als Vernünftige sind sie jedoch dazu imstande, selbst dann noch die große Bedeutung politischer Werte anzuerkennen, wenn ihre sonstigen Auffassungen gelegentlich oder sogar oft überstimmt werden mögen; und sie akzeptieren daher eine Unterscheidung zwischen dem, was im Lichte ihrer eigenen umfassenden Lehre als gerecht oder ungerecht gelten mag, und dem, was eine vernünftige politische Konzeption als legitime oder illegitime Form der Machtausübung vorstellt (vgl. Rawls, 1997a, S. 212; Weithman, 2010, S. 312–321). Genau deshalb müssen sie auch einem demokratischen Verfassungsstaat nicht schon allein darum ihre Unterstützung entsagen, weil er die Forderungen ihrer eigenen umfassenden Lehren nicht vollumfänglich in allgemein geltende Gesetze zu gießen bereit ist; denn es ist jedenfalls nicht ausgeschlossen und sogar recht wahrscheinlich, dass ihnen etwa der Schutz ihrer eigenen Grundrechte und -freiheiten in der Summe doch mehr wert sein könnte als die vollständige Realisierung ihrer anderweitigen, nicht-politischen Ziele und Vorstellungen.

Natürlich ist diese Argumentation keinesfalls eine Beweisführung im strengen Sinne, und eine Garantie dafür, dass es auch tatsächlich immer so kommen wird wie hier beschrieben, braucht man aus Rawls‘ Sicht wohl nicht einmal zu suchen – denn es gibt sie nicht. Was es aber gibt, ist die vernünftige Hoffnung, dass eine solche Stabilität aus den richtigen Gründen nicht schlechthin unplausibel sein muss[617]; denn vernünftige Bürger akzeptieren, wie Rawls es bereits in *Political Liberalism* formuliert hatte, dass die Bürden des Urteilens „dem, was vernünftigerweise anderen gegenüber gerechtfertigt werden kann, Grenzen setzen“ (Rawls, 1998, S. 136). Es ist jedenfalls nicht evident, wie der Zyniker oder der politische Realist vielleicht behaupten würde, dass sie stets zur gegenteiligen Schlussfolgerung gelangen müssten und von der Strahlkraft einer politi-

[617] Gesetzt natürlich, dass unvernünftige umfassende Lehren nicht zu viel an Einfluss gewinnen; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.3. In dieselbe Richtung argumentiert auch Weithman, 2016, S. 73.

schen Konzeption völlig unbeeindruckt bleiben würden. Solange etwa – um das von Rawls gewählte Beispiel fortzuspinnen – Abtreibungsgegner erkennen, dass ihr Recht und das gleiche Recht anderer auf freie Meinungsäußerung eine Bedingung dafür darstellt, dass sie ihre Position überhaupt in die öffentliche Debatte einbringen können, werden sie, so die Hoffnung, davon absehen, dieser in ihrem Denken und Handeln eine geringere Bedeutung beizumessen als den strittigen und nicht-politischen Forderungen ihrer umfassenden Lehre. Zumindest ist es nicht abwegig, dies zu vermuten; und in dem Aufweis, dass eine solche Hoffnung in der Tat mit Recht besteht und auch ein übergreifender Konsens somit keine bloße Utopie darstellen muss, besteht für Rawls der Kern des ganzen Stabilitätsproblems. Die Existenz der zu manchen Zeiten gewiss mehr als sonst grassierenden Unvernunft ist dagegen, wie sich schon gezeigt hat, ein anderes Thema.

Was hat sich aus den vorstehenden Ausführungen nun als Antwort auf Habermas‘ Frage ergeben, welche Rolle die Idee eines übergreifenden Konsenses und der Stabilität aus den richtigen Gründen bei der Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption spielt? Lässt sich jetzt mit größerer Klarheit angeben, was genau Rawls meint, wenn er etwas nebulös schreibt, dass die Antwort auf diese Frage sich „aus der dritten Art von Begründung“ ergebe sowie daraus, wie diese „mit den drei weiteren Vorstellungen des vernünftigen übergreifenden Konsenses, der Stabilität aus den richtigen Gründen und der Legitimität“ zusammenhänge (Rawls, 1997a, S. 213)? Ich meine, durchaus: denn es hat sich gezeigt, dass Rawls die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption zunächst einmal als etwas betrachtet, das gleichermaßen die Leistung des Publikums – also der „Zivilgesellschaft“ – wie auch die des Philosophen darstellt, der sich ja seinerseits nur in der Rolle als Bürger, und nicht etwa als philosophischer Experte mit irgendeiner besonderen Autorität äußert; „gottlob“, wie Rawls ergänzt (Rawls, 1997a, S. 242).[618] Dies muss auch für die Gewichtung der Stabilitätsfrage gelten, wie ich hier erneut betonen möchte.

Darüber hinaus hängt jedoch das höchste Maß an Begründetheit, das eine politische Gerechtigkeitskonzeption im Wege ihrer öffentlichen Rechtfertigung überhaupt je erlangen kann, von der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses ab. Die bloße Sichtbarkeit eines solchen Konsenses (unter Absehung der umfassenden Lehren, die ihn im Einzelnen tragen) stellt für vernünftige Bürger die bestmögliche Gewähr – und vielleicht den ausschlaggebenden Grund – dafür dar, die politische Konzeption zu bejahen, und somit auch den ihr entsprechenden Gerechtigkeitssinn zu entwickeln und auszuüben

[618] Auch hier ist das englische Original wieder deutlich wuchtiger als die Übersetzung: „In justice as fairness there are no philosophical experts. Heaven forbid!“ (Rawls, 2005, S. 427).

(vgl. Rawls, 1997a, S. 208). Ob ein solcher Konsens indes realistisch – oder jedenfalls nicht unmöglich – ist, und ob vor allem auch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* eine praktikable Grundlage für ihn darstellt, hängt zuletzt davon ab, ob die in Frage stehende Konzeption als ‚fair‘ zu bejahende Bedingungen der sozialen Kooperation definiert. Dabei muss es sich insbesondere um Bedingungen handeln, auf deren Grundlage vernünftige Bürger de facto bereit sind, dauerhaft und ungezwungen in einer freien Gesellschaft zusammenzuleben – und dabei zu akzeptieren, dass ihre umfassenden, nichtpolitischen Forderungen in einer solchen Gesellschaft legitimerweise überstimmt werden können, so ungerecht ihnen dies im Einzelfall auch erscheinen mag. Sofern diese Anforderungen von einer politischen Konzeption wie zum Beispiel der *Gerechtigkeit als Fairness* erfüllt werden können, ist ein übergreifender Konsens laut Rawls zumindest nicht unrealistisch. Ob eine öffentliche Rechtfertigung aber tatsächlich je erreicht wird, ist eine empirische Frage und muss dem Lauf der Geschichte sowie der demokratischen Selbstbestimmung der Bürgerinnen und Bürger überlassen bleiben.[619]

2.3.2 Die Idee der Autonomie und das Problem des Unpolitischen

Nach diesen hochgradig abstrakten Überlegungen zum Verhältnis von Stabilität und Rechtfertigung wende ich mich nun wieder den etwas erdnäheren Problemen eines demokratischen Verfassungsstaates zu – und somit dem zweiten Kranz an Einwänden, auf die Rawls in seiner „Reply to Habermas“ reagiert. Um diese kurz zu rekapitulieren: Hier hatte Habermas ja den Einwand erhoben, dass Rawls ein normatives Gefälle zwischen dem Rechtsstaat und der Demokratie – auf Kosten der letzteren – etabliere und damit zugleich auch eine gewisse Voreingenommenheit für die Autonomie des Privatlebens gegenüber der Selbstbestimmung eines politisch engagierten Aktivbürgers an den Tag lege. Ich selbst habe dabei die Vermutung geäußert, dass dieser Einwand vor allem Fragen nach der Art und der moralischen Qualität der Verhältnisse berührt, an deren Stabilität die Theorie ein Interesse nimmt: Wenn es nur noch das stumme Funktionieren der Institutionen sowie das Recht des Bürgers auf seine Privatsphäre sein sollte, das aus Sicht der Theorie von primärem Belang ist, dann würde den stabilen Verhältnissen in der Tat jene moralische Dimension fehlen, die sich etwa daran zeigen könnte, dass die Bürgerinnen und Bürger sich selbst – und zwar jeden Tag aufs Neue – als Autoren derjenigen Gesetze begreifen können, denen sie „als Adressaten unterworfen sind“ (Habermas, 1997, S. 193).

[619] Diese Lesart findet sich auch bei Reidy (2015, S. 17), der die von ihr beschriebene Haltung bei Rawls schon von früh an und durch sein gesamtes Werk hindurch angelegt sieht.

Ich möchte nicht mit letzter Gewissheit dafür eintreten, dass dies tatsächlich der Kern der Sorge ist, die Habermas mit dem Einwand zum Ausdruck bringt, dass sich die Autonomie der Bürger „im Herzen der rechtlich konstituierten Gesellschaft nicht verstetigen“ lasse (Habermas, 1997, S. 191). Wie Rawls selbst schreibt, enthalten Habermas‘ Überlegungen an dieser Stelle „eine Reihe verwirrender Aussagen“ – und er bekennt sich daher zu der Befürchtung, ihn unter Umständen „nicht richtig zu verstehen“ (Rawls, 1997a, S. 216). Hier möchte ich mich deshalb auf die Frage konzentrieren, wie Rawls‘ eigene Erwiderung auf diesen Teil der habermasschen Kritik mit dem Problem der Stabilität in einem inneren Zusammenhang steht. Dabei wird sich auch zeigen, dass Rawls mitnichten der Auffassung ist, seine Konzeption würde dem demokratischen Prozess „eine untergeordnete Stellung“ zuweisen, wie Habermas vermutet hatte (Rawls, 1997a, S. 216). Nichts könnte seinen Intentionen stärker zuwiderlaufen.

Rawls beginnt seine substantielle Erwiderung auf dieser Stufe mit einer Diskussion der habermasschen Frage, warum die Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft „den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen“ können sollen (Habermas, 1997, S. 191). Mit dieser poetischen Formulierung scheint Habermas ja vermitteln zu wollen, dass die Autonomie der Bürger – also ihre Eigenschaft, Urheber oder ‚Autor‘ dessen zu sein, woran sie sich binden – bei Rawls nur im Design des Urzustandes und somit im Rahmen eines hypothetischen Gründungsakts angelegt ist, nicht aber im täglichen Leben einer Gesellschaft, deren Wohlgeordnetheit sie laut Voraussetzung ja immer schon vorfinden. Die Theorie (oder besser: der Theoretiker) generiert die erforderliche Legitimation ganz aus sich selbst heraus, ohne dass den Bürgerinnen und Bürgern noch ein eigener Akt der normativen Aneignung abverlangt wäre – so lautet zumindest die Kritik. Damit ist aber auch die Stabilität einer gerechten Verfassung letzten Endes nur noch eine Sache des bloßen Gehorsams; und die Frage nach einer Verstetigung der *Demokratie* – der Souveränität des Volkes, das sich nur solchen Gesetzen unterwirft, die es sich selbst auferlegt hat –, kann als solche gar nicht in den Blick kommen.

Rawls widerspricht einer solchen Interpretation mit größtem Nachdruck; denn, wie er bemerkt: „Man muss sich fragen, warum nicht.“ (Rawls, 1997a, S. 219). Alle Diskussionen finden ja „innerhalb der Zivilgesellschaft“ selbst statt, wo auch die Verdienste von *Gerechtigkeit als Fairness* – nicht anders als die anderer Konzeptionen – einer „fortwährenden kritischen Überprüfung durch unsere reflektierten und wohlerwogenen Überzeugungen“ unterzogen werden (Rawls, 1997a, S. 218). Hier wiederholt sich also auf der Ebene der demokratischen Legitimation das Problem, das sich oben bereits im Verhältnis von Stabilität und Rechtfertigung angedeutet hatte: die Verwechslung von

A Theory of Justice mit einem autoritäts- und legitimationsstiftenden Dekret, das wie eine Heilige Schrift gleichsam vom Himmel falle und somit der Notwendigkeit einer letztinstanzlichen Autorisierung vor dem Gerichtshof der öffentlichen Vernunft irgendwie entbunden sei.[620] Wie Rawls betont, diskutieren die Bürger in einer durch *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft jedoch „unablässig“ über Fragen der politischen Gerechtigkeit und der Sozialpolitik; und genau dies ist ihm zufolge auch die wesentliche Form, in der sie tagtäglich das Ideal ihrer politischen Autonomie „realisieren“ (Rawls, 1997a, S. 219; vgl. 1998, S. 155). Wer sich streitet, ist *frei*: denn er oder sie ist fortlaufend in das Geflecht von rechtfertigenden Praktiken verwickelt, unter denen die Mitglieder der Gesellschaft einander bei der Aktualisierung des stets unvollendeten Projekts helfen, als gleichberechtigte Bürger einer Demokratie auf das „Ideal einer gerechten Verfassung“ hinzuarbeiten (Rawls, 1997a, S. 220).

Dies könnte, wie Rawls an dieser Stelle ergänzt, auch in der Realität gar nicht anders sein: denn gerade weil „jede wirkliche Gesellschaft mehr oder weniger […] ungerecht ist“, muss auch davon ausgegangen werden, dass solche Rechtfertigungsdiskurse in der Tat stattfinden werden – ja, sie sind sogar „umso nötiger“, je weniger die gesellschaftliche Realität mit den Forderungen der Gerechtigkeit im Einklang steht; und dies umso mehr, als keine menschengemachte[621] Theorie je dazu imstande sein könnte, „all die nötigen Überlegungen zu antizipieren“, in deren Lichte sie im Laufe der Zeit an die Umstände angepasst werden müsste (Rawls, 1997a, S. 220). In dieser Hinsicht, meint Rawls, besteht zwischen ihm und Habermas keinerlei Dissens – auch wenn dieser das freilich anders zu sehen scheint (vgl. Rawls, 1997a, S. 220).

Rawls zieht auch in Erwägung, ob Habermas‘ Einwand vielleicht darauf abzielen könnte, dass sich die Bürger seiner eigenen Konzeption gemäß „keine aus ihrer Sicht gerechte Verfassung geben können, wenn sie schon eine haben“ (Rawls, 1997a, S. 221). Wenn politische Autonomie aber bedeutet, dass Bürger unter gerechten Verhältnissen leben und die Fähigkeiten ausüben, die mit ihrer Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn

[620] Die Ablehnung einer solchen Vorstellung sogar im Fall einer göttlichen Offenbarung ist in der talmudischen Tradition auf die pointierte Formel ‚ha-tora lo ba-shamayim hi‘ gebracht worden: die Torah ist nicht im Himmel (sondern auf Erden, wo sie endlos diskutiert und fortgeschrieben wird). Sie entstammt der Geschichte vom Ofen des Achnai, in der Gott selbst – unter Verweis auf Dtn 30:12 – in einer religionsgesetzlichen Frage von einer Mehrheit der Rabbiner überstimmt wird, und findet sich im Traktat Baba Metzia 59b. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Rawls diese berühmte Episode kannte; sein Lob der „am Talmud geschulte[n] Kritik“ seines Freundes Burton Dreben legt diese Vermutung zumindest nahe (Rawls, 1998, S. 30; vgl. 2001b, S. 426). Ich danke Alexander Deeg und Melanie Mordhorst-Mayer dafür, mich im Verlauf einer Konferenz in Jerusalem für diesen Grundzug der rabbinischen Hermeneutik sensibilisiert zu haben.

[621] Diese Einschränkung nimmt Rawls selbst vor (vgl. Rawls, 1997a, S. 220). Man mag sich fragen, was ihn zu dieser Relativierung veranlasst hat: Ist er der Auffassung, ein höheres Wesen – oder vielleicht eine intelligente Maschine – könnte zumindest prinzipiell in der Lage sein, die erforderlichen Vorhersagen allesamt selbst vorzunehmen, so dass die Autorisierung einer normativen Theorie nicht länger auf den öffentlichen Vernunftgebrauch freier und gleicher Bürger angewiesen wäre? Vom Standpunkt des politischen Liberalismus betrachtet, würde Rawls sich einer Antwort auf diese Frage vermutlich verweigern.

verbunden sind, und wenn sie zudem beim Vorliegen ungerechter Verhältnisse „danach streben, autonomer zu werden“, dann wird – so Rawls – auch von diesem Ende her sichtbar, inwiefern „eine gerechte Ordnung tatsächlich ein *Projekt* [ist]“ (Rawls, 1997a, S. 221; Herv. M. R.). So gewendet, ginge es Rawls also auch in der Stabilitätsfrage gerade nicht um die bloß freihändige Perpetuierung eines einmal erreichten Idealzustands auf der Ebene der gesellschaftlichen Grundstruktur, sondern vielmehr um dessen beständige Re-Aktualisierung durch das Engagement politisch interessierter Aktivbürger. Stabilität wäre dann also nicht etwa nur eine Eigenschaft der institutionellen Grundstruktur, die vom einzelnen Bürger ohne sein persönliches Zutun erlebt und erfahren wird – das gewiss auch –, sondern als *verstetigte Rechtfertigungspraxis* im Raum der Öffentlichkeit wäre sie etwas, das ganz zentral von der Ausübung seiner politischen Autonomie abhängt – und zwar wie immer durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen. Dies zu betonen, scheint mir eine der wesentlichen Leistungen der „Reply to Habermas“ zu sein; denn in Rawls‘ früheren Schriften ist dieser überaus wichtige Gedanke meines Erachtens nicht ausreichend deutlich geworden.[622]

Es fragt sich dann allerdings, ob vernünftige Bürger auch schweigen dürfen? In welchem Maße könnten die Anhänger vernünftiger umfassender Lehren bei derartigen Diskussionen unbeteiligt bleiben bzw. sich ihnen entziehen, ohne damit die Stabilität ihres übergreifenden Konsenses zu gefährden? ‚Schulden‘ wir – um eine Formulierung von T. M. Scanlon aufzugreifen – einander tatsächlich eine bestimmte Art von Gründen, wenn wir uns selbst nicht nur auf den Status von Rechtssubjekten reduzieren wollen, oder können wir unsere Vernünftigkeit und unsere politische Autonomie auch gleich-

[622] Damit soll nicht gesagt sein, dass es sich hier auch inhaltlich um eine neue Festlegung handeln würde, die gleichsam eine Abkehr von Rawls‘ früheren Auffassungen markieren würde. Vielmehr bin ich ja der Ansicht – es ist einer der Kerngedanken dieser Arbeit –, dass Rawls zeitlebens daran interessiert war, seine Gerechtigkeitstheorie in die Tradition des demokratischen Denkens zu stellen und dabei sogar die Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption als Ausdruck und Vollzug der demokratischen Selbstbestimmung autonomer Bürger zu verstehen. Erst in den Spätschriften – und vor allem in der „Reply to Habermas“ – wird dieser beständige Impuls jedoch auch hinreichend explizit gemacht. In *Political Liberalism* wird der Zusammenhang zwischen der Stabilität einer demokratischen Rechtfertigungspraxis und der politischen Autonomie von Bürgern dagegen nur angedeutet und meines Erachtens nicht klar genug erklärt. So heißt es etwa in Abschnitt II.6: „Ich betone, dass es *Bürger* sind, welche die volle Autonomie verwirklichen […]. Damit meine ich, dass sie [sc. ihre Autonomie] im öffentlichen Leben durch die Bejahung der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze und durch den Genuss der Grundrechte und Freiheiten verwirklicht wird; sie wird auch durch die *Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten einer Gesellschaft* und die *fortlaufende Teilnahme an ihrer kollektiven Selbstbestimmung* verwirklicht.“ (Rawls, 1998, S. 155; Herv. im Orig. und M. R.). Erst in Abschnitt VIII.4 greift Rawls diesen Gedanken wieder auf: „Die gleichberechtigten Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft sind vollständig autonom, weil sie die Beschränkungen des Vernünftigen frei akzeptieren. Indem sie dies tun, *reflektiert ihr politisches Leben* die Konzeption der Person, für die ihre Anlage zu sozialer Kooperation grundlegend ist. Die vollständige Autonomie *aktiver Bürger* bringt das in der sozialen Welt zu verwirklichende politische Ideal zum Ausdruck.“ (Rawls, 1998, S. 423; vgl. S. 186; Herv. M. R.). Es ist leicht zu übersehen, dass diese knappen Sätze eine ausgewachsene Demokratietheorie enthalten, in deren Mitte die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs steht.

sam hinter verschlossenen Türen, in der privaten Beschäftigung mit unseren eigenen Gedanken zum Ausdruck bringen (vgl. Scanlon, 1998)?

Es ist für mich nicht ganz klar, was Rawls auf diese Fragen erwidern würde. Einerseits betont er regelmäßig, dass wir durch das Vernünftige „die öffentliche Welt der anderen“ betreten (Rawls, 1998, S. 198; vgl. S. 126); und er widersetzt sich auch ausdrücklich nicht der republikanischen Auffassung, dass selbst die gerechteste Gesellschaft ohne die „breite demokratische politische Partizipation einer starken und informierten Bürgerschaft“ rasch in die Hände derer fallen würde, die „nach Macht streben und ihren Willen mit Hilfe des Staatsapparates durchsetzen wollen“ (Rawls, 1998, S. 304). Andererseits bleibt er aber doch merkwürdig unbestimmt in der Frage, welches Maß an Toleranz gegenüber dem Unpolitischen (nicht: dem Unvernünftigen!) aus Sicht des politischen Liberalismus verkraftbar sein soll – er lehnt es ja mit ebensolchem Nachdruck ab, politische Beteiligung nicht nur „als eine Form des Guten unter anderen“, sondern vielmehr sogar als den „bevorzugte[n] Ort für ein gutes Leben“ zu betrachten (Rawls, 1998, S. 305; vgl. 1997a, S. 237).

Mir scheint aber, dass er diese Unterscheidung hier und in *Political Liberalism* nicht ausreichend trennscharf macht; zumal die informierte Ausübung des Gerechtigkeitssinnes etwa in Gestalt des öffentlichen Vernunftgebrauchs ja auch unter den Bedingungen des politischen Liberalismus mehr als lediglich ein Wunsch unter vielen sein muss. Kann Rawls wirklich widerspruchsfrei behaupten, dass die fortgesetzte Ausübung politischer Autonomie – und somit die moralische Qualität der stabilen Verhältnisse, um die es ihm ja stets geht – gänzlich unberührt davon bleibt, welche Stellung ihr innerhalb der Lebensgestaltung als solcher zukommt? Lässt sich das Politische überhaupt in dieser Weise isolieren?

Ich kann an dieser Stelle nur vermuten, was Rawls darauf entgegnen würde: dass es dem politischen Liberalismus nicht ansteht, darüber zu bestimmen, ob politische Beteiligung im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs nur ein Mittel zum Zweck der Aneignung und Fortschreibung einer gerechten Verfassung sein soll, oder ob in diesem Mittel selbst schon ein Ideal zum Ausdruck kommt, das innerhalb der eigenen Lebensführung einen vorrangigen Platz einnehmen muss. Dann aber fragt sich in der Tat, wie die Bürger denn den „radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes“ im realen Leben ihrer Gesellschaft entfachen sollen, wenn dies für sie buchstäblich nur eine Option unter mehreren darstellt (Habermas, 1997, S. 191). Wie bekommt Rawls den moralischen Charakter der wohlgeordneten Gesellschaft als Inbegriff eines übergreifenden Konsenses unter Demokratinnen und Demokraten aus der Theorie heraus, ohne ihn vor-

her – in Gestalt einer sittlichen Verpflichtung für die Lebensführung im Ganzen – in sie hineingelegt zu haben?

Die Antwort, so meine ich, liegt hier wieder in dem Umstand, dass die Theorie selbst nicht das Werk eines Einzelnen, sondern das gemeinschaftliche Produkt all jener darstellt, die sich an der Diskussion politischer Grundfragen – ob bewusst oder unbewusst – überhaupt beteiligen. Ohne den Bereich des von Rawls selbst Gesagten hier zu weit überschreiten zu wollen, würde er sich meines Erachtens wohl darauf zurückziehen, dass solche Diskussionen – unter vernünftigen wie unter unvernünftigen Bürgern – im wirklichen Leben von modernen Demokratien ja tatsächlich stattfinden; und dies allein, so möchte ich zumindest nahelegen, genügt schon für die Erwartung, dass auch eine wohlgeordnete Gesellschaft nicht gerade an einem Mangel demokratischer Streitkultur leiden würde, so dass ihr diese von der politischen Theorie in irgendeinem Sinne zwangsverordnet werden müsste (vgl. Rawls, 1997a, S. 218f.). Damit relativiert sich aber auch das Problem, welches Maß an Lethargie aus Sicht des politischen Liberalismus verkraftet werden kann. Da es den Bürgern ja im Großen und Ganzen „nicht gleichgültig“ sein wird, unter welchen Verhältnissen sie leben (Rawls, 1975, S. 20), braucht sich jedenfalls die Theorie auch nicht zu sehr um das Dilemma zu bekümmern, inwiefern die Ausübung von politischer Autonomie sich selbst voraussetzt und daher schlechterdings nicht erzwungen werden kann – am wenigsten durch den Autor einer Gerechtigkeitstheorie selbst.

So oder ähnlich würde Rawls aus meiner Sicht auf den hypothetischen Einwand reagieren, dass die Verstetigung von Demokratie schlechthin nicht ohne Demokraten vonstatten gehen kann und somit, um hier einmal die berühmt-notorische Formulierung aufzugreifen, *von Voraussetzungen lebt*, die sie „selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde, 1976, S. 60). Zumindest diese Sorge, so würde Rawls vermutlich sagen, dürfen wir mit ruhiger Gelassenheit betrachten; denn gerade unter den Bedingungen einer nur teilweise wohlgeordneten, durch bestehende Ungerechtigkeiten gekennzeichneten Gesellschaft steht nicht unbedingt zu befürchten, dass die (oftmals implizit geführten) Diskussionen über die öffentliche Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption mit einem Mal unbemerkt verstummen werden.

Vor diesem Hintergrund ist dann auch die leicht polemische Antwort zu verstehen, die Rawls auf die Frage gibt, warum selbst die Bürger einer vollkommen gerechten Gesellschaft „nicht uneingeschränkt autonom sein sollten“, nur weil sie beim hypothetischen Akt ihrer Gründung nicht leibhaftig und mit eigener Stimme dabei waren (Rawls, 1997a, S. 221). Ich zitiere seine Erwiderung hier in einiger Länge:

> Sind die Bürger der in Rousseaus *Du Contrat Social* beschriebenen Gesellschaft niemals völlig autonom, weil der ursprüngliche Gesetzgeber ihnen die Verfassung gegeben

> hat, unter der sie aufgewachsen sind? Warum sollte diese denkwürdige und weit zurückliegende Tat irgendeinen Unterschied machen, wenn sie jetzt die Verfassung verstehen und sie auf kluge und umsichtige Weise ausführen? Wie könnte die Weisheit des Gesetzgebers den Bürgern diejenigen Einsichten nehmen, die sie sich in Generationen angeeignet haben? […] Hält uns Kants *Grundlegungsschrift* davon ab, die Einsichten des Sittengesetzes zu verstehen, wenn wir über diese Schrift nachdenken? Gewiss nicht. Wie könnte es beim Verstehen der Gerechtigkeit einer Verfassung anders sein? (Rawls, 1997a, S. 221)

Es ist wichtig, sich von der vordergründigen Leichtigkeit dieser Formulierungen nicht blenden zu lassen. Auch wenn Rawls sich hier ersichtlich auf die rhetorische Figur einer Analogie stützt, so ist das zugrundeliegende Argument doch eines, das sich nicht alleine auf die Wirkung einer bildhaften Sprache berufen kann. Entscheidend ist hier aus meiner Sicht der letzte Satz des Zitats: Wenn die Bürger ihre eigene Verfassung – sei sie kodifiziert oder kulturimmanent – studieren und sich im Forum der Öffentlichkeit an den Praktiken ihrer Auslegung und Fortschreibung beteiligen, so treten sie damit auch in ihre Autorschaft in derselben Weise ein, wie die Aneignung etwa der kantischen oder der rousseauschen Ethik sie zu Autoren ihrer eigenen moralischen Persönlichkeit macht; und zwar völlig unbeschadet der Tatsache, dass sie sich dabei zufällig auf einen klassischen philosophischen Text stützen, der ihnen einen erheblichen Teil der dafür erforderlichen Denkleistung bereits abgenommen hat. Mir erscheint diese Argumentation durchaus überzeugend; vor allem, wenn man sich umgekehrt verdeutlicht, wie hoch die Schwelle der Zuschreibung von moralischer oder politischer Autonomie wäre, würde man sie an die Bedingung einer selbsttätig und im Monolog erdachten Rechtfertigungsleistung in Gestalt einer philosophischen Theorie verknüpfen. Autonomie kommt, wie vielleicht auch manch andere Leistung des Verstandes, ohne besondere Originalität aus.[623]

Damit möchte ich mich abschließend noch der Frage zuwenden, mit welcher Begründung Rawls das Verhältnis der beiden Typen von Grundrechten und Freiheiten, wie sie sich in Habermas‘ Gegenüberstellung von öffentlicher und privater Autonomie wiederfinden, als eines der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit kennzeichnet. Mit welcher Argumentation versucht er nachzuweisen, dass die ‚Freiheiten der Modernen‘ mit ihrem Prinzip des Rechtsstaats und die ‚Freiheiten der Alten‘ mit ihrem Prinzip der demokratischen Volkssouveränität auch aus liberaler Sicht keineswegs in einem „ungelösten Konkurrenzverhältnis“ (Rawls, 1997a, S. 229) zueinander stehen, wie Habermas zu meinen scheint? Für das Stabilitätsproblem ist diese Thematik erneut deshalb von Be-

[623] Davon nimmt sich der Autor von *A Theory of Justice* im Übrigen auch selbst nicht aus, wie er im Vorwort zu diesem Buch erklärt: „[Ich] kann für meine Auffassungen keinerlei Originalität beanspruchen; die wichtigsten sind klassisch und allgemein bekannt.“ (Rawls, 1975, S. 12).

lang, weil es hier um die Frage geht, welcher Typus der Ausübung von Autonomie auf Dauer gestellt werden soll, wenn die Bedingungen der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses zur Debatte stehen: Ist es allein oder vorrangig die Freiheit des Privatlebens bei der Verfolgung einer bestimmten Konzeption des Guten, oder umgekehrt vielmehr die Freiheit des öffentlichen Lebens bei der Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes, an deren dauerhaftem Schutz die Modellbürger der politischen Konzeption ein fundamentales Interesse nehmen?

So formuliert, ist vielleicht – auch mit Blick auf den vorhergehenden Teil dieser Untersuchung – klar, dass und warum Rawls diese Alternative selbst für falsch hält und die beiden Arten von Freiheiten als „gleichursprünglich und gleichwertig“ begreift (Rawls, 1997a, S. 229f.). Doch der Reihe nach: Um seine eigene Sicht auf die Gleichursprünglichkeit der beiden Autonomieformen zu erläutern, verweist Rawls auf insgesamt drei „Parallelen“ zwischen der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* und der Auffassung von Habermas (Rawls, 1997a, S. 229). Er erinnert zunächst daran, dass die Diskussion des Urzustandes und seiner Bestimmungsstücke ebenso wie die Debatte über die dort „vermutlich gewählten Grundsätze“ nirgendwo anders als „in der Zivilgesellschaft“ selbst, also zwischen dem Philosophen und seinem Publikum stattfindet (Rawls, 1997a, S. 229).[624] Hier wird aber nicht einfach irgendein „System von (Grund-)Freiheiten“ beschlossen, sondern eines, das explizit „die fundamentalen Interessen der Bürger am besten schützt und fördert“, wie es die Idee der Grundgüter ja in Ermangelung weitergehenden Wissens vorgibt (Rawls, 1997a, S. 229).

Durch diesen Kunstgriff geschieht jedoch zweierlei: Es werden sowohl die Freiheiten der öffentlichen als auch die der privaten Autonomie „nebeneinander [und] ohne Rangordnung“ in Form des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes festgelegt; und sie werden – weitaus wichtiger noch – als „jeweils in einem der beiden moralischen Vermögen […] oder in beiden zusammen begründet“ vorgestellt (Rawls, 1997a, S. 230).[625] Als „Aspekte des politischen Begriffs der Person“, wie er durch das Design des Urzustandes und der ihn bevölkernden Parteien modelliert wird, stellen diese beiden Vermögen – die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten – den Gegenstand der beiden höchstrangigen Interessen dar, die durch die Freiheiten der öffentlichen und der privaten Autonomie je für sich geschützt werden sollen (Rawls, 1997a, S. 230; vgl. oben Teilabschnitt III.3.3.2). Da diese beiden Vermögen des Vernünftigen und des Rationalen jedoch „in keiner Rangordnung“ zueinander stehen und,

[624] Hierin besteht – bei allem Dissens in der Frage des Darstellungsmittels – die erste Parallele zu Habermas.
[625] Auf die Bedeutung des Einschubs ‚oder in beiden zusammen‘ kann ich hier nicht näher eingehen; er deutet aber darauf hin, dass der Genuss mancher Freiheiten sowohl der Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes als auch der rationalen Verfolgung einer bestimmten Konzeption des Guten gleichermaßen dienlich sein könnte. Welche Freiheiten mögen das sein? Trifft eine solche Kongruenz auf alle zu?

anders als Rawls dies noch in *Theory* suggeriert hatte, auch nicht voneinander abgeleitet werden, gilt das gleiche auch für die beiden Arten von Autonomie, die durch sie erst begründet und zu ihrem Schutz unter das gemeinsame Dach des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes gestellt werden (Rawls, 1997a, S. 230; vgl. 1975, S. 33).

Die zweite Parallele zu Habermas, auf die sich Rawls zur Verdeutlichung einer Gleichursprünglichkeit zwischen den beiden Arten von Freiheiten stützt, besteht in der Zweistufigkeit ihrer Konstruktionen und darin, dass sie beide ihr jeweiliges Darstellungsmittel als ein Instrument benutzen, um „die Rechte von Bürgern festzulegen, die einander als gleiche anerkennen“ (Rawls, 1997a, S. 230). Sobald diese in Gestalt von Gerechtigkeitsgrundsätzen einmal vorliegen, gehen die Mitglieder der philosophierenden Zivilgesellschaft „als Delegierte in eine verfassungsgebende Versammlung“, wo sie – wie bei Habermas, so bei Rawls – „im Denken und der aus ihm folgenden Praxis“ eine gemeinsame Verfassung beschließen (Rawls, 1997a, S. 230; vgl. 1975, S. 227f.).[626] Was sie hier, auf dieser zweiten Stufe der philosophischen Konstruktion, als ihr allgemeinverbindliches Grundgesetz und als das Institutionengefüge für ihr zukünftiges Gemeinwesen festlegen, ist nun aber – so die Pointe – gerade nicht durch eine theorieintern bedingte Voreingenommenheit zugunsten der einen oder der anderen Art von Freiheit und ihrem effektivsten Schutz präjudiziert (vgl. Rawls, 1997a, S. 231f.). Vielmehr, so Rawls, erweist sich die Theorie auch auf dieser zweiten Stufe ihrer praktischen Entfaltung als offen für empirische Einflüsse:

> Gerechtigkeit als Fairness zufolge müssen diese Dinge [des Verfassungsdesigns und der geeigneten Maßnahmen zum Schutz der Grundfreiheiten; M. R.] in der verfassungsgebenden Versammlung beurteilt werden nach den jeweiligen Vor- und Nachteilen, wie sie sich von diesem Standpunkt aus darstellen. […] Entscheidend ist, dass Fragen des Verfassungsaufbaus weder ausschließlich durch die politische Philosophie – sei sie nun liberal, diskurstheoretisch oder anders orientiert – noch allein durch politische und soziale Studien entschieden werden können, ohne jeden einzelnen Fall für sich zu untersuchen und ohne die besondere politische Geschichte und die demokratische Kultur einer Gesellschaft zu berücksichtigen. (Rawls, 1997a, S. 232; vgl. S. 249, 1998, S. 447, S. 482)

Was Rawls hier – wie auch schon bei der Diskussion des fairen Werts der politischen Grundfreiheiten (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2) – meines Erachtens zum Ausdruck bringen will, ist dass die Frage nach dem effektivsten institutionellen Schutz der beiden Arten von Freiheiten keineswegs der alleinigen Zuständigkeit der politischen Philosophie unterliegt, so dass auch von dieser Seite her kein „ungelöstes Konkurrenzverhält-

[626] Hier ist die philosophische Konstruktion eines Vier-Stufen-Gangs angesprochen, in dem sich für den Rawls von *Theory* die schrittweise Anwendung einer Gerechtigkeitskonzeption vollzieht (vgl. Rawls, 1975, S. 223–229). Die Formulierung ‚im Denken und der aus ihm folgenden Praxis‘ verrät etwas über den Wirklichkeitsgehalt dieses Vorgangs; er wird den Mitgliedern der Zivilgesellschaft – also Rawls selbst und seinem Publikum auf der Ebene der vollständigen Begründung – zu philosophischen Zwecken *zugeschrieben.*

nis“ besteht – sondern nur ein Problem der „Abwägung von Befunden in der einen oder anderen Weise“ (Rawls, 1997a, S. 232). Sollte es also aufgrund historischer oder sozialer Umstände zu einer gewissen Schräglage in der Sicherung der öffentlichen gegenüber den privaten Freiheitsrechten kommen, so ist dies, wie Rawls hier wohl sagen will, jedenfalls nicht die Schuld der politischen Philosophie allein. Vielmehr ist ein solches Dilemma, so es denn je entstehen sollte, schlicht Ausdruck des „Risikos, das für die politische Gerechtigkeit mit jeder Regierung […] verbunden ist“; denn es gibt, wie er auch betont, letztlich „keine von Menschen geschaffenen Institutionen […], die *garantieren* könnten, dass nur legitime (oder gerechte) Gesetze gegeben werden und dass alle gerechten Gesetze immer geachtet werden.“ (Rawls, 1997a, S. 233; vgl. 1998, S. 141; Herv. M. R.). Dieser Umstand stellt aber keinen Mangel der Theorie selbst dar – wie könnte er das? –, und er kann vor allem auch nicht herangezogen werden, um ihr auf der Ebene der Verfassungspraxis eine Voreingenommenheit zugunsten der einen oder der anderen Autonomieform vorzuwerfen.

Diesen Punkt verdeutlicht Rawls zuletzt noch anhand einer dritten Parallele zu Habermas, mit der ich diese Rekonstruktion abschließe. Der Grundgedanke ist hierzu bereits angeklungen: Er besteht darin, dass die beiden Formen der Autonomie auch in seiner Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* „intern miteinander verbunden“ sind, und zwar durch die Weise, wie Rawls es ausdrückt, in der diese Konzeption „zu einem Ideal zusammengefügt“ wird (Rawls, 1997a, S. 233). Dies geschieht dadurch, dass ausgehend von der grundlegenden Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation gefragt wird, welchen Bedingungen der Kooperation „rationale Vertreter von Bürgern […] unter vernünftigen Bedingungen“ ihre Zustimmung erteilen würden (Rawls, 1997a, S. 233). Da diese Frage dem Vernehmen nach nicht anders beantwortet werden kann als durch Rekurs auf die beiden moralischen Vermögen, die die Bürger überhaupt erst dazu „befähigen, sich an einer Gesellschaft im beschriebenen Sinne zu beteiligen“, würde die Wahl schließlich auf Grundsätze fallen, die für die Entwicklung und Ausübung dieser Vermögen im höchsten Maße adäquat sind (Rawls, 1997a, S. 233). Diese Grundsätze definieren sodann eine Reihe von Freiheiten, die im Praxisfall durchaus miteinander konfligieren können und die daher so aufeinander abgestimmt werden müssen, dass sie die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit nicht unterlaufen – sondern stattdessen die Befähigung des Bürgers zur sozialen Kooperation durch den Gebrauch seiner moralischen Vermögen möglichst umfassend bestärken (vgl. Rawls, 1997a, S. 234).

Dies alles ist weitgehend bekannt. Entscheidend ist nun aber der bereits genannte Punkt, dass jede der beiden Formen von Autonomie an eines der beiden moralischen

Vermögen geknüpft ist und aus der Entwicklung und Ausübung desselben ihre eigentliche Daseinsberechtigung, das heißt die Begründung für ihre Auszeichnung als besonders schützenswert und für die Wahl ihr entsprechender Grundsätze im Urzustand zieht. Auf diese Weise, so Rawls, werden die Gruppen von Freiheiten, die jeweils den beiden Autonomieformen zugeordnet sind, „intern durch die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness […] miteinander verbunden“ (Rawls, 1997a, S. 235). Gewiss mögen die Ausübung von privater und von öffentlicher Autonomie, die Idee des Rechtsstaats und die der Volkssouveränität gelegentlich miteinander in Konflikt geraten; aber in Gestalt der *Gerechtigkeit als Fairness* und ihrer Vorstellung von sozialer Kooperation liegt ein Ideal vor, das als ein Kriterium der Angemessenheit dafür fungiert, wie derartige Konflikte im Bedarfsfall aufzulösen sind. Auch aus diesem Grund, so Rawls, belässt der politische Liberalismus die Freiheiten der öffentlichen und die der privaten Autonomie keineswegs in einem „*ungelösten* Konkurrenzverhältnis“ (Rawls, 1997a, S. 235; Herv. M. R.). Er beharrt daher auf der Überzeugung, dass im Verhältnis der alten und modernen Freiheiten „die einen nicht auf die andere zu reduzieren sind“, so dass – wie ich hier hinzufügen möchte – auch die Frage der demokratischen Stabilität nicht in bloß halbierter Weise, also als Alternative zwischen der Verstetigung von nur privater oder nur öffentlicher Autonomie, gestellt und beantwortet werden muss (Rawls, 1997a, S. 248).

Ich schließe diese Ausführungen mit einem kurzen Fazit darüber, wie Rawls‘ Erwiderung auf diesen Teil der habermasschen Kritik denn nun mit dem Problem der Stabilität in einem inneren Zusammenhang steht. Ich habe argumentiert oder jedenfalls nahegelegt, dass Habermas‘ Einwand vor allem darauf abzielt, dass sich die demokratische Selbstbestimmung der Parteien im Urzustand nicht auch im täglichen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft widerspiegle bzw. durch diese aktualisiert werde; und in diesem Sinne wirft er Rawls daher eine Überbetonung der liberalen Privatautonomie zulasten der republikanischen Freiheit des demokratisch engagierten Aktivbürgers vor. Damit ist jeweils die Frage nach der moralischen Qualität der Verhältnisse aufgerufen, um deren Stabilität der politische Liberalismus besorgt ist: Genügt es für die Zwecke der rawlsschen Theoriebildung, wenn die Bürger in der Sicherheit ihres heimischen Wohnzimmers dem regelmäßigen und lautlosen Funktionieren ihrer freiheitsverbürgenden Institutionen einfach nur zuschauen können, oder müssen sie sich selbst aktiv in die öffentlichen Praktiken ihrer Rechtfertigung einbringen, wenn deren Dauerhaftigkeit – überspitzt gesagt, und mit Kant gesprochen[627] – nicht nur die einer postdemokratischen Friedhofsruhe sein soll?

[627] Ich denke hier an die Präambel in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf* von 1795, wo er den Titel seiner Untersuchung in satirischer Weise „dem Schilde jenes holländischen Gastwirts“ entlehnt, „worauf ein Kirchhof gemalt war“ (Kant, 1795/1923b, S. 343).

Wie sich hier gezeigt hat, lehnt Rawls es entschieden ab, sich einseitig auf eine solche Hierarchisierung von privater und öffentlicher Autonomie festlegen zu lassen. Vor allem aber widerspricht er der Auffassung, die Theorie selbst würde den Bürgerinnen und Bürgern jede Möglichkeit und Notwendigkeit dafür nehmen, die Geltung ihrer gemeinsamen Verfassung in demokratischer Selbstbestimmung eigenständig zu autorisieren. Daher interessiert ihn auch die Stabilitätsfrage nicht bloß im Lichte eines dauerhaften Schutzes der Grundfreiheiten und des Rechts auf politische Abstinenz, sondern – wie ich es oben formuliert habe – als *verstetigte Rechtfertigungspraxis* im Forum der Öffentlichkeit, wie sie durch die Ausübung von politischer Autonomie bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen betrieben wird. Da in einer unvollkommenen Demokratie nicht damit zu rechnen ist, dass solche Diskurse mit einem Mal verstummen werden, braucht der politische Liberalismus nach meiner Lesart keine Stellung dazu zu beziehen, in welchem Ausmaß genau eine solche Beteiligung zu erfolgen hat. Es genügt für die Annäherung an eine öffentliche Rechtfertigung bereits, wenn sie überhaupt anhebt und soweit wie möglich in den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs verbleibt. Autonom sind die Bürger somit bereits dann, wenn sie sich im Forum der Öffentlichkeit an den Praktiken der Auslegung und Fortschreibung ihrer gemeinsamen Verfassung beteiligen. Es handelt sich daher um ein – gewiss naheliegendes – Missverständnis, Rawls eine einseitige Betonung der Freiheit im Privaten zulasten einer republikanisch gefassten Volkssouveränität vorzuhalten.

Um dem Verhältnis dieser beiden Autonomieformen gerade mit Blick auf das Stabilitätsproblem näher auf den Grund zu gehen, habe ich zuletzt in aller Knappheit skizziert, wie Rawls beide aus seinem politischen Begriff der Person und den zwei für sie konstitutiven moralischen Vermögen heraus begründet und als gleichberechtigt vorstellt. Dabei hat sich auch gezeigt, dass allfällige Ungleichgewichte in der Praxis einer gelebten Verfassung für Rawls nicht auf die politische Philosophie selbst zurückzuführen sind, sondern es dieser vielmehr im Verbund mit den Sozialwissenschaften zur Aufgabe machen, sich – soweit es ihr möglich ist – in der einen oder anderen Weise am „Problem der Abwägung von Befunden“ zu beteiligen; und zwar nach Maßgabe einer adäquaten Entwicklung und Ausübung der beiden moralischen Vermögen, wie sie für die Verwirklichung des Ideals von sozialer Kooperation überhaupt notwendig und erforderlich ist (Rawls, 1997a, S. 232). Auch von dieser Seite her wurde also deutlich, dass sich die Frage der Stabilität nicht einseitig auf die dauerhaft abgesicherte Freiheit bei der privaten Verfolgung einer Konzeption des Guten oder aber bei der öffentlichen Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes beschränken lässt. Eine politi-

sche Gerechtigkeitskonzeption muss auf *beides* eine Antwort geben; und Rawls vertritt mit Nachdruck die Auffassung, dass sein Vorschlag diesen Anforderungen genügt.

Zuletzt möchte ich jedoch auch betonen, dass der Begriff der Autonomie bei Rawls meines Erachtens auch nach seinen Darlegungen in der „Reply to Habermas“ einigermaßen schillernd bleibt und das Kriterium der intuitiven Fasslichkeit gewiss verfehlt. Dies ist schon daran zu erkennen, dass Rawls den Ausdruck in Verbindung mit nicht weniger als sechs Adjektiven verwendet (politisch, moralisch, rational, vollständig, öffentlich, privat), deren genaues Verhältnis zueinander auch nach den vorstehenden Ausführungen zweifellos nach wie vor klärungsbedürftig bleibt. Eine weitergehende Untersuchung dieser Frage würde das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit jedoch überschreiten. Hier ging es mir ja stets nur darum zu zeigen, wie die Idee der demokratischen Autonomie in Rawls‘ Erwiderung auf Habermas mit dem Problem der Stabilität verknüpft ist; und zumindest in dieser Hinsicht hoffe ich, eine befriedigende Klärung herbeigeführt zu haben.

2.3.3 Rawls und Habermas: Zwei „grundsätzliche Unterschiede“ und ihre möglichen Implikationen für das Stabilitätsproblem

Nachdem sich meine Darstellung bisher darauf beschränkt hat, von Rawls (aber nicht von Habermas) wahrgenommene Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Denkern im Hinblick auf die Stabilitätsfrage zu erörtern, wende ich mich jetzt den von Rawls selbst diagnostizierten Unterschieden zwischen den beiden zu und gehe der Frage nach, welche Einsichten auch von dieser Warte aus über das Problem der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats gewonnen werden können. Hier kann ich mich ein wenig kürzer fassen. Gleich zu Beginn seiner „Reply to Habermas“ konstatiert Rawls, dass zwischen seiner Auffassung und der von Habermas zwei „grundsätzliche Unterschiede“ bestünden, von denen er sagt, dass sie sich „im wesentlichen aus [ihren] unterschiedlichen Zielen und Absichten“ ergäben (Rawls, 1997a, S. 197, S. 196). Der erste Unterschied bestehe darin, dass Habermas – anders als Rawls – eine „umfassende Lehre“ vertrete, deren Ziel in einer „umfassenden Erklärung der Begriffe der Bedeutung, Referenz, Wahrheit und Geltung“ liege, und die dem Anspruch nach sowohl „für die theoretische als auch für die verschiedenen Formen der praktischen Vernunft“ anwendbar sei (Rawls, 1997a, S. 199). Die zweite Differenz resultiert laut Rawls aus den jeweiligen „Darstellungsmodellen“, die sie zur Verdeutlichung ihres theoretischen Anliegens heranziehen (Rawls, 1997a, S. 203). Lässt sich abschließend auch aus diesen Differenzen etwas Interessantes über die Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems herauslesen, wie sie von Rawls entwickelt wird?

Zunächst gibt Rawls an dieser Stelle nur eine Reformulierung dessen, was er inhaltlich fast gleichbedeutend schon in *Political Liberalism* über die politische Philosophie des politischen Liberalismus mitgeteilt hatte. Freilich fällt dabei eine leichte Abwandlung in der Terminologie ins Auge: Hatte er in seinem zweiten Hauptwerk die Eigenschaften der Geltung für die Grundstruktur sowie der unabhängigen Artikulierbarkeit aus kulturimpliziten Ideen noch als Kennzeichen einer genuin „politischen“ Gerechtigkeitskonzeption vorgestellt, so führt er diese hier nun als Ausweis ihres „freistehenden“ Charakters an; es bleibt dabei ungeklärt, ob er diese Adjektive für austauschbar hält (Rawls, 1998, S. 76, 1997a, S. 197). Der Sache nach findet sich hier jedoch wenig Neues, wenn man von der Klarstellung absieht, dass neben dem politischen Liberalismus auch andere Formen der politischen Philosophie in der vorbezeichneten Weise als ‚freistehend‘ gelten können sollen. Selbst „Vorstellungen eines Gottesgnadentums oder sogar der Diktatur“, so Rawls, könnten die drei genannten Merkmale zumindest hypothetisch erfüllen, auch wenn ihnen freilich die „uns vertrauten historischen, religiösen und philosophischen Begründungen“ fehlen würden (Rawls, 1997a, S. 197). Nicht jede freistehende politische Gerechtigkeitskonzeption braucht daher in jenem Sinne ‚liberal‘ zu sein, wie dies für die *Gerechtigkeit als Fairness* oder ähnliche Vorstellungen gilt.

Was lässt sich nun aber aus dem ersten von Rawls angeführten Unterschied zwischen Habermas‘ Auffassung und seiner eigenen über die Formulierung des Stabilitätsproblems herauslesen, wie es sich für ihn darstellt? Meines Erachtens gerade dies, dass die verschiedenen vernünftigen umfassenden Lehren, die in einer wohlgeordneten und erst recht in einer wirklichen Gesellschaft existieren mögen, von der politischen Philosophie selbst zwar respektvoll, aber ganz und gar agnostisch behandelt werden, und somit ihr spezifischer Inhalt – ihre Vernünftigkeit vorausgesetzt – auch für die Frage nach der Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses ohne jeden Belang ist. Die politische Philosophie, so Rawls etwas bildhaft, „schreitet abseits dieser Lehren voran“ und verzichtet darauf, deren substantiellen Gehalt – sei es affirmativ oder ablehnend – auch nur zur Kenntnis zu nehmen (Rawls, 1997a, S. 198). Insofern sie (wie der politische Liberalismus) als eine freistehende Auffassung vorgestellt wird, stellt sie es darum den „Bürgern und Vereinigungen der Zivilgesellschaft“ selbst anheim, in ihren umfassenden Lehren nach geeigneten Gründen für die Bejahung einer politischen Konzeption zu suchen – oder diese gegebenenfalls erst im Zuge ihrer narrativen und diskursiven Fortschreibung zu generieren (Rawls, 1997a, S. 200).[628] Für die Stabilität eines übergreifenden Konsenses ist nach wie vor dessen bloße Sichtbarkeit ausreichend bzw. stellt die

[628] Mit dem letzten Halbsatz gehe ich über das von Rawls selbst Gesagte hinaus. Ich glaube aber nicht, dass er dieser Extrapolation widersprechen würde (vgl. unten Abschnitt IV.2.4).

beste Gewähr dafür dar, dass die dauerhafte Ausübung des Gerechtigkeitssinnes für den Einzelnen kein Akt der selbstzerstörerischen Torheit sein muss (vgl. Rawls, 1998, S. 310; oben Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 6).

Mit seinem Insistieren auf den freistehenden Charakter einer politischen Gerechtigkeitskonzeption erinnert Rawls an dieser Stelle daher auch daran, in welchem Sinne der politische Liberalismus „das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst an[wendet]“ (Rawls, 1998, S. 74; vgl. S. 244). Die Suche nach versteckt metaphysischen Prämissen etwa im Personenbegriff des politischen Liberalismus ist aus seiner Sicht nicht nur fehlgeleitet, sondern führt auch systematisch in die Irre: denn die Strahlkraft seiner Konzeption – oder irgendeiner anderen – bemisst sich nicht zuletzt an ihrer Fähigkeit, wie es in *Political Liberalism* heißt, im Erfolgsfalle eine „Konvergenz umfassender Lehren auf sich selbst hin“ zu bewirken, und diesen somit vielleicht auch ein höheres Maß an Artikuliertheit und Selbsttransparenz zu verschaffen (Rawls, 1998, S. 353; vgl. S. 431f.). Es wäre also nicht weiter tragisch, wenn einzelne Bürger die politische Konzeption deshalb bejahen oder ablehnen würden, weil sie – vielleicht beeinflusst von *A Theory of Justice* – einen kantianisch aufgeladenen Personenbegriff in sie hineinlesen. Die Konzeption ist nicht besonders wählerisch hinsichtlich der umfassenden Lehren, aus denen sich die Gründe für ihre Bejahung oder Ablehnung speisen mögen. Noch einmal: Die bloße Tatsache, dass Dritte sich offen ersichtlich von ihren Grundsätzen und Idealen überzeugen lassen, stellt für das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft einen hinreichenden Motivationsschub dar, um die Stabilität eines übergreifenden Konsenses auch im eigenen Tun und Lassen festigen zu wollen – so zumindest die, laut Rawls, nicht unrealistische Hoffnung (vgl. Rawls, 1998, S. 310, S. 261). In welcher Weise (wenn überhaupt) dieser Wunsch durch die Bürger selbst in „Übereinstimmung mit ihren umfassenden Überzeugungen“ gebracht wird, bleibt dann eine offene Frage, zu der eine politische Konzeption um ihrer selbst willen keine Stellung zu nehmen braucht (Rawls, 1997a, S. 200; vgl. S. 209).

Die zweite grundlegende Differenz, die Rawls zwischen seiner eigenen Position und jener von Jürgen Habermas identifiziert, besteht wie gesagt aus den unterschiedlichen „Darstellungsmodellen“, mittels derer beide die Kerngehalte ihrer Theorie präsentieren (Rawls, 1997a, S. 197). Lässt sich auch von diesem Unterschied aus etwas über Rawls‘ Herangehensweise an die Stabilitätsproblematik lernen? Welche Rolle spielt eigentlich der ‚Urzustand‘ selbst in Rawls‘ Argumentation für die Stabilität einer durch *Gerechtigkeit als Fairness* wohlgeordneten Gesellschaft?

Sieht man einmal von der Selbstverständlichkeit ab, dass es die im Urzustand gewonnenen Grundsätze sind, deren Stabilität auf der zweiten Stufe der Theoriekon-

struktion – das heißt auf der Ebene einer wohlgeordneten Gesellschaft – überhaupt erwiesen werden soll, ist ein darüber hinausgehender Zusammenhang zwischen den beiden entgegengesetzten Enden der ganzen Theorie jedenfalls nicht sofort ersichtlich. In der „Reply to Habermas“ weist Rawls in diesem Kontext nur darauf hin, dass die Grundsätze, die laut Hypothese aus dem Konstruktionsverfahren des Urzustandes als die vernünftigsten hervorgehen sollen, noch unter dem doppelten Vorbehalt ihrer Bewährung „an den Fixpunkten unserer wohlerwogenen Überzeugungen“ sowie ihrer praktischen Anwendbarkeit „auf demokratische Institutionen“ stehen (Rawls, 1997a, S. 203). Aus beiden Richtungen – also sowohl im Hinblick auf ein eventuelles Überlegungsgleichgewicht im Urteil des Einzelnen, als auch im Hinblick auf die voraussichtliche Stabilität der von ihnen regulierten Institutionen – kann der Theoretiker dazu geführt werden, die aus dem Urzustand hervorgegangenen Grundsätze zu „revidieren“, wie Rawls betont (Rawls, 1997a, S. 203).

Darüber hinaus äußert sich Rawls an dieser Stelle auch zu der grundlegenden Frage, aus welcher Perspektive heraus die Debatte über die Vorzüge und Nachteile seines eigenen sowie des habermasschen Darstellungsmodells überhaupt stattfindet. Diesen Punkt habe ich bereits bei der Erörterung des Verhältnisses von Stabilität und Rechtfertigung angesprochen: Sämtliche Auseinandersetzungen, so Rawls, werden stets „von Bürgern innerhalb der Kultur der Zivilgesellschaft“ geführt, wo die verschiedensten umfassenden Lehren – seien sie nun vernünftig oder nicht – „unablässig gelehrt, erklärt, bestritten und in Diskussionen gegeneinander gehalten“ werden (Rawls, 1997a, S. 204). Auch die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* und somit die Anlage des Urzustandes selbst gehört zu den Dingen, auf die der Autor von *A Theory of Justice* gewissermaßen kein Exklusivrecht hat. Ihre genaue Formulierung ebenso wie das Maß ihrer vernünftigen Begründetheit erweist sich – „notwendigerweise“, wie Rawls anfügt, da es sich bei ihr mit letzter Konsequenz um eine „demokratische Lehre“ handelt – nirgendwo anders als im öffentlichen Forum der Zivilgesellschaft selbst (Rawls, 1997a, S. 205).

All dies wurde in diesem Kapitel bereits zur Genüge ausgebreitet. Dass Rawls für seine Theorie aber ein Darstellungsmodell wählt, dessen Ergebnisse (in der Form von Grundsätzen, auf die sich die Parteien im Urzustand einigen) zumindest der Möglichkeit nach jederzeit von der Wirklichkeit überholt werden können, sollten sie sich in der Praxis als instabil erweisen, ist jedoch eine Einsicht, die kaum genug betont werden kann. Allerdings geht Rawls in der „Reply to Habermas“ leider nur auf den Revisionsbedarf ein, der durch die sukzessive und stets unabgeschlossene Annäherung an ein

volles Überlegungsgleichgewicht[629] hervorgerufen werden kann (vgl. Rawls, 1997a, S. 205). In welcher Form dagegen auch eine mangelnde Institutionalisierbarkeit der im Urzustand gewählten Grundsätze zu einer derartigen Revision nötigen kann, darüber schweigt er sich, soweit ich sehen kann, an dieser Stelle größtenteils aus. Schon in *Theory* hatte Rawls ja betont, dass er die ganze Prozedur hin zu einem Überlegungsgleichgewicht „nicht wirklich durchlaufen“ werde (Rawls, 1975, S. 38; vgl. 1999a, S. 289). Desgleichen ist nun auch eine allfällige Korrektur der Gerechtigkeitsgrundsätze mit Blick auf die Stabilitätsfrage ein Vorgang, der nach meiner Lesart bereits in die erstmalige, ursprüngliche Formulierung des Urzustandes eingeschrieben ist und somit zunächst einmal ohnehin nur virtuell – im Kopf des Philosophen, nicht aber in der ausdrücklichen Niederschrift seiner Theorie – stattfindet.

Es bleibt daher nur festzuhalten, dass der Urzustand ebensowenig das letzte Wort über die Grundsätze der Gerechtigkeit haben muss, wie der sie artikulierende Philosoph selbst: Beide können, jedenfalls der Möglichkeit nach, entweder von der widerständigen Realität gegenläufiger Rechtfertigungspraktiken oder von der Einsicht in die mangelnde Stabilität der ihnen entsprechenden Institutionen beständig zur Selbstkorrektur genötigt werden. Anders gesagt: Sollten bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze daran scheitern, mit dauerhaftem Erfolg auch bei der Regulierung demokratischer Institutionen Anwendung zu finden, dann nützt ihnen auch ihre geadelte Herkunft aus der Entscheidungssituation des Urzustandes nichts; sie müssen irgendwie revidiert werden, bis sowohl ihre Praktikabilität als auch ihre Annäherung an das Vernunftideal eines Überlegungsgleichgewichts zumindest bis auf Weiteres erwiesen worden ist. Hierin stimmt Rawls zuletzt doch mit Habermas überein:

> [Es] wird ein unerreichbarer Punkt im Unendlichen angestrebt, dem wir uns durch Diskussionen in dem Sinne nähern können, dass unsere Ideale, Grundsätze und Urteile uns zunehmend vernünftiger erscheinen und dass wir sie als zunehmend besser begründet betrachten. (Rawls, 1997a, S. 205)

Damit ist – mit Blick auf die Stabilitätsfrage und ihre Bedeutung für die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption – auch zu den von Rawls wahrgenommenen Differenzen zwischen ihm und Habermas das Wesentliche gesagt. Es hat sich gezeigt, dass auch dort, wo Rawls trotz aller vermeintlichen ‚Familienähnlichkeiten‘ zwischen seinem Ansatz und dem von Habermas auf grundlegenden Unterschieden zwischen den beiden insistiert, von zwei Seiten aus Präzisierungen und Akzentsetzungen bei der Formulierung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems erkennbar werden:

[629] Ein „volles“ Überlegungsgleichgewicht liegt laut Rawls genau dann vor, wenn ihm auf Seiten der Bürger sowohl ein Mindestmaß an „weit ausgreifenden Überlegungen und […] möglicherweise vielen Auffassungsänderungen“ vorausgeht und es zudem eine und dieselbe Konzeption ist, die „von den wohlerwogenen Urteilen aller“ bestätigt wird (Rawls, 1997a, S. 253, Fn. 16).

Da der politische Liberalismus mit der Ausarbeitung einer Gerechtigkeitskonzeption befasst ist, die – als ‚freistehend‘ – in ihrer Begründung unabhängig von dem Inhalt irgendeiner spezifischen umfassenden Lehre ist, ruht auch die Stabilität einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft maßgeblich auf dem bloßen Faktum der Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses. Dieses Faktum alleine ist – so zumindest die Hoffnung – für den Einzelnen bereits hinreichend, um ihn auch zur dauerhaften Ausübung seines Gerechtigkeitssinnes zu motivieren. Darüber hinaus hat es sich als ein Spezifikum des von Rawls gewählten Darstellungsmittels ergeben, dass die mit dem Urzustand verbundene Entscheidungsprozedur zur Identifikation von Gerechtigkeitsgrundsätzen nach zwei Richtungen hin als offen und unabgeschlossen gelten muss: Zum einen steht sie bzw. stehen ihre Ergebnisse jederzeit unter dem Vorbehalt, nach Maßgabe eines künftigen Überlegungsgleichgewichts zur Selbstkorrektur genötigt zu werden; und zum anderen können sie auch daran scheitern, dass sie sich nicht mit Erfolg „auf demokratische Institutionen anwenden lassen“, sondern sich in der Praxis des realen Verfassungslebens zuletzt doch als instabil erweisen (Rawls, 1997a, S. 203). In beiden Fällen, so Rawls, hat die Realität das letzte Wort gegenüber den Gedankenspielen des Philosophen. Wie könnte es anders sein?

2.4 Rawls‘ Erwiderung auf Habermas (II): Die Grundlage sozialer Einheit

Ich setze dieses Kapitel mit einigen Betrachtungen zum Problem der sozialen Einheit einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft fort, wie es von Rawls in der „Reply to Habermas“ erstmals in relativer Ausführlichkeit – wenngleich immer noch skizzenhaft – behandelt wird. In *Political Liberalism* hatte er sich ja erst in der zweiten Einleitung von 1995 mit einiger Deutlichkeit zu diesem Thema eingelassen, auch wenn die genaue Beschaffenheit der Kategorie ‚soziale Einheit‘ dort weitgehend unbestimmt blieb und in begrifflich-konzeptioneller Sicht keine besondere Klarheit mit sich brachte. Auch in dem Aufsatz „Social Unity and Primary Goods“ von 1982 findet sich leider keine befriedigende Definition dessen, welchen Vorstellungsgehalt Rawls mit dem Ausdruck ‚soziale Einheit‘ verbunden wissen will. Dort heißt es nur, dass die liberale (oder kantische) Annahme eines Pluralismus an inkommensurablen Konzeptionen des Guten notwendig dazu führe, die „Einheit der Gesellschaft und das Zugehörigkeitsgefühl ihrer Bürger“ auf eine öffentliche Übereinstimmung darüber zu gründen, was „für freie und gleiche moralische Personen gerecht ist“ (Rawls, 1999a, S. 360f.). Die „Bande der sozialen Einheit“, so Rawls, werden durch eine derartige Übereinstimmung eher gesichert als durch die öffentliche Auszeichnung eines einzigen Gutes (Rawls, 1999a, S. 385).

Ich beginne diesen Abschnitt mit einem kurzen Rückblick auf *Political Liberalism* – insbesondere auf den Wortlaut der zweiten Einleitung – und gehe dann der Frage nach, wie Rawls in der „Reply to Habermas“ das Problem der Stabilität mit der Suche nach der „vernünftigste[n] Grundlage sozialer Einheit“ in einen systematischen Zusammenhang bringt (Rawls, 1997a, S. 210). Für beide Texte ist allerdings gleichermaßen zu bemängeln, dass sich Rawls‘ Ausführungen zur Sache auf nur wenige Absätze beschränken und die philosophische Explikation der Problemstellung selbst eher vage und lückenhaft ausfällt. Wo nötig, wird daher aus dem bloßen Wortlaut seiner Überlegungen wieder zu extrapolieren sein.

In der ergänzenden Einleitung zu *Political Liberalism* von 1995 führt Rawls das Thema der sozialen Einheit als eine von mehreren ‚Fragen‘ ein, die zu beantworten er sich mit dem Buch im Ganzen vorgenommen habe (vgl. Rawls, 1998, S. 34, S. 47; oben Teilabschnitt III.1.4.4). Dabei nimmt er insgesamt dreierlei Einschränkungen vor: Die gesuchte „Basis“ sozialer Einheit soll unter der Voraussetzung eines zweifachen Pluralismus aus vernünftigen umfassenden Lehren und politischen Gerechtigkeitskonzeptionen tragfähig sein; sie betrifft explizit das Verhältnis von „Bürger[n] einer modernen demokratischen Gesellschaft“; und sie soll aus allen verfügbaren Optionen heraus die „vernünftigste“ sein (Rawls, 1998, S. 34, S. 38, S. 47).

Rawls fragt hier also, wie ich meine, nicht nur danach, unter welchen Bedingungen die effektive Regulierung der institutionellen Grundstruktur durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption auf Dauer gestellt werden kann. Sein Interesse reicht auch tiefer als die Frage, was das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft dazu bewegen mag, den eigenen Gerechtigkeitssinn – etwa durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs – als dauerhaft regulativ zu behandeln. Vielmehr geht es ihm an dieser Stelle, so meine Lesart, um das Verhältnis der einzelnen Gesellschaftsmitglieder *zueinander* sowie um die Natur der Grundlage, in deren Lichte sie sich wechselseitig als Teile eines gemeinsamen und überindividuellen Kollektivs betrachten – eines Kollektivs, gegenüber dem sie zugleich ein affektives Zugehörigkeitsgefühl empfinden, und das auch ihre je unterschiedlichen Konzeptionen des Guten färbt und sie dazu veranlasst, ihren Bürgerpflichten nicht zuletzt aus einer Empfindung der Loyalität heraus nachzukommen. All dies sagt Rawls selbst freilich nirgendwo ausdrücklich. Aber wenn die Vorstellung von der sozialen Einheit einer Gesellschaft nicht einfach deckungsgleich sein soll mit der Tatsache ihrer Stabilität, und darüber hinaus auch das bleibende Faktum des Pluralismus nicht philosophisch weggedeutelt oder eingeebnet werden soll, dann führt an einer solchen intersubjektivistischen Deutung dieses Begriffs – trotz aller Vagheit, die mit ihm verbunden ist und bleibt – meines Erachtens kein Weg vorbei.

Eine andere Bemerkung, die Rawls eher beiläufig macht und die sich bereits in der ersten Einleitung zu *Political Liberalism* findet, verdeutlicht, dass ‚soziale Einheit‘ für ihn ein Phänomen darstellt, das zumindest in begrifflich-konzeptioneller Hinsicht auf ganz unterschiedliche Fundamente gestützt sein kann – und es, empirisch betrachtet, im Laufe der Geschichte auch immer gewesen ist:

> Man konnte vor der erfolgreichen und friedlichen Praxis gegenseitiger Toleranz nicht wissen, dass es diese Möglichkeit [der Toleranz; M. R.] überhaupt gab. Es lag näher zu glauben, wie es die jahrhundertealte Praxis der Intoleranz zu bestätigen schien, dass soziale Einheit und Eintracht eine Übereinstimmung über eine umfassende religiöse, philosophische oder moralische Lehre voraussetzt. (Rawls, 1998, S. 22; vgl. S. 238)

In *Political Liberalism* vertritt Rawls dagegen eine Konzeption sozialer Einheit, die aufgrund des Faktums des Pluralismus und der „Bedingungen der in demokratischen Institutionen verkörperten Freiheit und Toleranz“ nicht länger auf der Illusion einer von allen geteilten umfassenden Lehre begründet sein kann – die wohlgeordnete Gesellschaft ist darum, wie er andernorts betont, „weder eine Gemeinschaft […] noch, allgemeiner, eine Vereinigung“ (Rawls, 1998, S. 299, S. 110). Stattdessen spricht er hier wenig überraschend davon, dass sich die soziale Einheit einer wohlgeordneten Gesellschaft aus Sicht des politischen Liberalismus nur auf einen „Konsens über die politische Konzeption“

gründet, oder, präziser gesagt, auf einen „übergreifenden Konsens“, der sich über eine „für einen Verfassungsstaat geeignete politische Gerechtigkeitskonzeption“ erstreckt (Rawls, 1998, S. 219, S. 299; vgl. S. 115f.; oben Abschnitt III.4.6).

Dies ergänzt Rawls noch dahingehend, dass ein solcher Konsens erst im Verbund mit zwei weiteren Bedingungen für die gesuchte Form der sozialen Einheit hinreichend sei – mithin für eine Einheit, die auf der „vernünftigste[n] uns zugängliche[n] Grundlage“ beruhe (Rawls, 1998, S. 328). Diese drei Bedingungen fallen insgesamt mit der Antwort auf die beiden „grundlegende[n] Fragen“ zusammen, die Rawls mit dem Projekt des politischen Liberalismus in seiner Gesamtheit verbindet (Rawls, 1998, S. 68; vgl. S. 115f.). Zwar benennt er diese drei Bedingungen an sich schon am Ende der ersten Vorlesung in *Political Liberalism*; aber erst in der Einleitung von 1995 weist er explizit darauf hin, dass sie zugleich auch die gesuchte Grundlage für die soziale Einheit einer wohlgeordneten Gesellschaft darstellen (vgl. Rawls, 1998, S. 115f., S. 47f.). Ich zitiere diese Bedingungen hier nochmals in voller Länge:

> (a) Die Grundstruktur der Gesellschaft wird von einer Konzeption (oder von einer Kombination von Konzeptionen) reguliert, die zu einer Familie von vernünftigen liberalen Gerechtigkeitskonzeptionen gehört, die die vernünftigste Konzeption einschließt.
> (b) Alle vernünftigen umfassenden Lehren in einer Gesellschaft bejahen irgendein Mitglied dieser Familie vernünftiger Konzeptionen, und die Bürger, die diese Lehren bejahen, sind gegenüber denen in einer dauerhaften Mehrheit, die jedes Mitglied dieser Familie ablehnen.
> (c) Öffentliche politische Diskussionen werden, wenn es um wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit geht, immer (oder fast immer) auf der Basis von Gründen entschieden, die zu einer Konzeption aus der Familie vernünftiger liberaler Konzeptionen gehören, von denen jeweils eine für jeden Bürger die vernünftigste (oder jedenfalls eine vernünftigere) ist.
> (Rawls, 1998, S. 47f.; vgl. S. 115f., S. 119)

Den Inhalt dieser drei Bedingungen habe ich im vorigen Teil dieser Untersuchung schon zu verschiedenen Gelegenheiten diskutiert. Hier geht es mir nach dieser kurzen und einordnenden Rückschau nur darum, in der „Reply to Habermas“ nach allfälligen Präzisierungen oder Modifizierungen Ausschau zu halten, die auch Rawls‘ Vorstellungen über die Grundlage des sozialen Zusammenhalts in einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft weiter zu erhellen vermögen. Insbesondere interessiert mich, wie schon gesagt, der innere Zusammenhang zwischen dem Stabilitätsproblem einerseits und der Suche nach der „vernünftigste[n] Grundlage sozialer Einheit“ andererseits, wie sie für das Anliegen des politischen Liberalismus kennzeichnend ist (Rawls, 1997a, S. 210).

In seiner Erwiderung auf Habermas spricht Rawls erstmals von einer „grundlegende[n] Tatsache der politischen Soziologie“, um die Basis für die soziale Einheit einer

demokratischen Ordnung zu kennzeichnen – ein Ausdruck, den er in *Political Liberalism* nur selten und zumeist in anderen Zusammenhängen verwendet (Rawls, 1997a, S. 210; vgl. 1998, S. 58, S. 290, S. 304). Welche Tatsache soll das sein? Es ist die Tatsache, dass ein vernünftiger übergreifender Konsens, so Rawls, „auf entscheidende Weise in den Eigenarten der verschiedenen *Gemeinschaften* verwurzelt [ist]“, denen die Bürgerinnen und Bürger angehören und von denen sie, wie er ausführt, „in der Regel, wenn auch nicht immer, ihre umfassenden Lehren übernehmen“ (Rawls, 1997a, S. 209; Herv. M. R.). Es lohnt sich, für einen Moment an dieser Textstelle zu verweilen. Was bringt Rawls dazu, den Umstand einer sozialen ‚Verwurzelung‘ umfassender Lehren im Leben und in der Geschichte tatsächlicher Gemeinschaften mit der gesuchten Grundlage für den Zusammenhalt einer demokratischen Gesellschaft in Verbindung zu bringen? Anders gefragt: Welche Bedeutung hat es für die soziale Einheit einer solchen Gesellschaft, dass die Anhänger einer umfassenden Lehre diese häufig einfach vorfinden, dass sie in diese hineingeboren und von ihr geprägt werden, ohne vielleicht kritisch-distanziert zu ihr Stellung zu nehmen und sie sich erst in reflexiver Einholung zu eigen zu machen (vgl. Rawls, 1998, S. 431f.)? Und: Ist die Teilhabe an einem übergreifenden Konsens auch ohne eine systematische Durchdringung und Durchstrukturierung der umfassenden Lehren möglich, zwischen denen er besteht?

Um es ohne Umschweife zu sagen: Die Erklärungen, die Rawls an dieser Stelle abgibt, sind ziemlich rätselhaft. Er scheint aber der Auffassung zu sein, dass die von einer Gemeinschaft oder Vereinigung erbrachte Artikulationsleistung den Bürgern bei der Formulierung ihrer umfassenden Lehren immerhin einiges an Arbeit abnehmen kann, so dass die „soziale Rolle“ einer solchen Gemeinschaft nicht zuletzt darin bestehen mag, für den Einzelnen auch allfällige Hindernisse für die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption nach und nach aus dem Weg zu räumen – und zwar wohlgemerkt ohne, dass dies in vollem Umfang aus einer individuell erbrachten Anstrengung resultieren müsste (Rawls, 1997a, S. 209).

Dass Rawls aber davon spricht, dass ein solcher Vorgang – bzw. diese Tatsache selbst – für eine „tiefe und dauerhafte Basis“ der sozialen Einheit sogar schlechthin „entscheidend[]“ sein soll, muss vor dem Hintergrund überraschen, dass er ja andernorts mit großem Nachdruck auf die Unabhängigkeit eines übergreifenden Konsenses von den expliziten Inhalten der ihn tragenden Lehren insistiert (Rawls, 1997a, S. 210; vgl. S. 208). Ich kann mir diese scheinbare Spannung nur so erklären, dass die verschiedenen Gemeinschaften für Rawls weiterhin (wie schon in *A Theory of Justice*) als Sozialisationsapparate fungieren können, an deren Praktiken – seien sie nun rituell, narrativ oder

diskursiv strukturiert[630] – ihre Mitglieder vielleicht unbewusst Gründe für die Bejahung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ablesen und erlernen können (vgl. Rawls, 1975, S. 508–513).[631] Ob sie diese dann schließlich auch exklusiv um ihrer selbst willen bejahen – gestützt auf *nichts anderes* als deren Vorstellung der Person und der Gesellschaft –, oder doch *auch* aus Loyalität gegenüber dem Gefüge an Vereinigungen, denen sie angehören, ist eine Frage, auf die es für die soziale Einheit und die Stabilität ihres übergreifenden Konsenses für Rawls offenbar nicht entscheidend ankommt.

Diese Deutung – und mehr als das können die vorstehenden Aussagen nicht sein – findet eine Stütze in dem generationenübergreifenden Eigenleben, das Rawls den umfassenden Lehren in einer Demokratie zuschreibt; und das heißt in seiner Feststellung, dass diese in der Form von beweglichen oder verfestigten Traditionen mit einer je eigenen Geschichte auftreten (vgl. Rawls, 1997a, S. 209, 1998, S. 133).[632] Auch diese historische Gewordenheit (und ihre Offenheit in die Zukunft hin) erinnert daran, dass ein übergreifender Konsens vernünftiger umfassender Lehren nicht zwingend auf den geistigen Beitrag jedes Einzelnen angewiesen sein muss. Denn als ein intellektuelles Projekt von Vielen sind solche Lehren nicht auf Gedeih und Verderb daran gebunden, dass ihre Anhänger auch alle gleichermaßen an ihrer Formulierung und Weiterentwicklung mitwirken. Vielmehr kann die soziale Einheit eines demokratischen Verfassungsstaats gerade darin eine ‚tiefe und dauerhafte‘ Grundlage finden, dass seine Mitglieder sich selbst und einander als Personen verstehen, deren umfassende Lehren ihnen selbst gleichsam vorausgehen – und so auch die Grenzen ihres eigenen Fassungsvermögens womöglich überschreiten. Indem die Bürgerinnen und Bürger begreifen, dass jede und jeder von ihnen in ein komplexes Netz an Traditionsgemeinschaften verstrickt ist, können sie in ruhiger Gelassenheit darauf vertrauen, dass die Sichtbarkeit ihres übergreifenden Konsenses im Bedarfsfalle durch die Rechtfertigungsleistung von historisch bewährten Doktrinen erhöht werden könnte, deren spezifischer Inhalt ihnen selbst freilich gar nicht oder auch nur teilweise bekannt sein mag.[633] In der Hintergrundkultur einer demokratischen Gesellschaft sind demnach – so möchte ich die These jedenfalls deuten – bleibende Ressourcen zur Stützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vorhanden,

[630] Diese Dreiteilung übernehme ich wieder von Bellah (2011) im Anschluss an Donald (1993).
[631] So könnten etwa die Mitglieder eines Sportvereins in ihrer regelmäßigen Übungspraxis auch recht unbewusst eine Loyalität für das Prinzip des ‚Fairplay‘ herausbilden, oder die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft aus der karitativen Arbeit ein diffuses Gefühl für das Differenzprinzip entwickeln. Auch Gemeinschaften, die ganz explizit mit der Inszenierung und Vergegenwärtigung von Erzählungen aller Art befasst sind, lassen sich in diese Richtung ausdeuten. Hier sind der Fantasie praktisch keine Grenzen gesetzt.
[632] Den Ausdruck ‚Tradition‘ verwendet Rawls in der „Reply to Habermas“ an dieser Stelle nicht; ich halte ihn aber für angemessen und entlehne ihn sinngemäß von MacIntyre (vgl. 1988, S. 12).
[633] Besteht hierin vielleicht der Trost der Philosophie, von dem schon Boethius gesprochen hat?

deren rechtfertigendes und sozialintegratives Potential vielleicht nie ausgeschöpft werden muss, aber doch dort zur Verfügung steht, wo es gebraucht wird.[634]

Wieder möchte ich betonen, dass diese Überlegungen eine weitgehend spekulative Extrapolation dessen darstellen, was Rawls in äußerst knappen Bemerkungen mehr andeutet denn systematisch entfaltet. Meiner Einschätzung nach versucht er hier nur plausibel zu machen, dass vernünftige umfassende Lehren in ihrer historischen und sozialen Verkörperung eine Art Eigenleben aufweisen können, das im Bedarfsfall auch zu einer Entlastung des Einzelnen von den Zumutungen einer vollständig originell erbrachten Normbegründung führen mag. Dadurch würde die soziale Einheit bzw. der Zusammenhalt einer demokratischen Gesellschaft weniger als womöglich befürchtet von dem Erfolg der Bürgerinnen und Bürger bei dem Versuch abhängen, die politische Konzeption in ganz eigener Anstrengung in ihre jeweilige umfassende Lehre zu integrieren. Ob diese These aber wirklich überzeugen kann, möchte ich dahingestellt lassen. Rundheraus zwingend erscheint sie mir jedenfalls nicht, denn Rawls liefert keine Erklärung dafür, wie das Rechtfertigungspotential von vernünftigen umfassenden Lehren auch innerhalb der Sphäre des theoretischen Laientums ganz konkret Halt finden kann – zumal er ja als Demokrat einen epistemischen Sonderstatus für die Diskussionsbeiträge philosophischer Experten mit Nachdruck ablehnt (vgl. Rawls, 1997a, S. 242, 2003, S. 190). Ein Vorschlag in diese Richtung, dem ich einiges abgewinnen kann und der in ähnlicher Form, wie schon gezeigt, auch von Thrasher und Vallier (2015) fortgeführt wird, findet sich bei Martha Nussbaum:

> [Rawls] zieht nicht in Erwägung (auch wenn er es nicht bestreitet), dass eine grundlegende motivationale Rolle […] durch eher indirekte Appelle an die Emotionen gespielt werden kann, durch den Rückgriff auf Symbole, Erinnerungen, Poesie, Erzählungen

[634] Auch die vorliegende Untersuchung könnte vielleicht zu den Ressourcen dieser Art gezählt werden, insofern sie eine ideengeschichtlich manifestierte Vorstellung von der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaates zwar nicht fortzuschreiben, aber doch zu re-artikulieren versucht. Meines Erachtens ist jedoch Charles Taylor darin zuzustimmen, dass wir uns heute weitgehend in einer Situation der „Inartikuliertheit“ befinden, was die „konstitutiven Ideale der modernen Kultur“ betrifft (Taylor, 1995, S. 25f.). Er versteht Rawls‘ Theorieansatz nach meinem Dafürhalten allerdings falsch, wenn er ihm implizit vorwirft, an dieser Lage systematisch desinteressiert zu sein oder sie sogar zu begünstigen. Der politische Liberalismus ist, wie hier deutlich wird, keineswegs blind dafür, dass vernünftige umfassende Lehren mit ihrer ganzen Geschichte und in ihren sozialen Verkörperungen normative Potentiale bei sich führen, die zu jeder Zeit als Reserve bereitstehen, sollte eine politische Gerechtigkeitskonzeption nicht aus sich selbst heraus ein hinreichendes Maß an Unterstützung generieren können. Er bestreitet nur, dass der Inhalt dieser Lehren mit Notwendigkeit auch explizit gemacht werden muss, um über eine ausreichende Grundlage für einen übergreifenden Konsens und für die öffentliche Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu verfügen. Vielmehr genügt es, wenn die Bürger im Rahmen ihrer Zivilitätspflichten in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen nur solche Gründe vorbringen und gelten lassen, deren Folgerungen im Ergebnis die Grundsätze einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu bestätigen scheinen (vgl. oben Teilabschnitt III.4.5.2). Rawls und Taylor sind einander aus meiner Sicht daher viel näher, als letzterer es selbst meint. Mit all diesen Bemerkungen versuche ich nur zu begreifen, weshalb Rawls ausgerechnet die soziale Verwurzelung eines übergreifenden Konsenses umfassender Lehren in den „Eigenarten der verschiedenen Gemeinschaften“, denen diese Lehren zugehören, für eine „tiefe und dauerhafte Basis“ der sozialen Einheit einer demokratischen Ordnung hält (Rawls, 1997a, S. 209f.). Ich bin mir immer noch nicht sicher, seinen Gedankengang an dieser Stelle richtig verstanden zu haben.

> […]. Die Emotionen der Bürger in einer rawlsschen wohlgeordneten Gesellschaft sind auf die moralische Bedeutung der politischen Konzeption gerichtet – oder sollten es sein –, wodurch diese aus den richtigen Gründen Stabilität erlangt, und nicht nur wegen einer Tradition; aber sie [sc. diese Emotionen; M. R.] sind an diese Bedeutung durch Rituale und Erzählungen gebunden, die partikularer, ungleichmäßiger, ästhetischer, tragischer und verrückter sein werden als alles, was in Rawls‘ Text ausdrücklich in Erwägung gezogen wird. (Nussbaum, 2008, S. 82f.; Übers. M. R.).

In der Tat: Weder zieht Rawls dies ausdrücklich in Erwägung, noch bestreitet er es.[635] Allerdings hat er sehr wohl ein Verständnis dafür – ja seine Argumentation hängt in Teilen sogar davon ab –, dass eine umfassende Lehre gerade nicht vollständig ausformuliert, das heißt in die theoretische Reinform eines Netzwerks aus explizit artikulierten Gründen gebracht werden muss, um ihre Funktion zumindest für die Entstehung und Aufrechterhaltung eines Verfassungskonsenses auszuüben (vgl. Rawls, 1998, S. 250f.). Sollte sich diese „Offenheit in der Formulierung unserer umfassenden Lehren“ nicht auch auf das Niveau eines übergreifenden Konsenses erstrecken, bei dem ja zunächst nur eine Übereinstimmung über „grundlegende Ideen der Gesellschaft und der Person“ vorausgesetzt wird (Rawls, 1998, S. 250, S. 256; vgl. Scheffler, 1994, S. 11)? Ich kann jedenfalls nicht sehen, was prinzipiell gegen die Möglichkeit sprechen sollte, dass auch solche hochgradig abstrakten Konzeptionen durch vielfältigere Praktiken zur kooperations- und motivationswirksamen Anschauung gebracht werden können, als Rawls dies explizit mitzuteilen bereit ist. Indem er jedoch – so die Formulierung in *Political Liberalism* – einen „gewissen Spielraum“ für die Herausbildung einer unabhängigen Loyalität gegenüber der politischen Konzeption zulässt, die gerade auf der Unvollständigkeit und Inartikuliertheit vieler umfassender Lehren beruht, scheint er die Tür in diese Richtung doch wenigstens einen Spalt weit aufzulassen (Rawls, 1998, S. 261). Dass er freilich nicht auch selbst ausdrücklich durch diese Tür hindurchzugehen bereit ist – um die Metapher hier etwas zu strapazieren –, ist zweifellos zu bedauern.

Damit möchte ich den Faden der obigen Diskussion wieder aufnehmen und mich der von Rawls im weiteren Verlauf behandelten Frage zuwenden, weshalb die von ihm vorgeschlagene dreiteilige ‚Grundlage sozialer Einheit‘ denn zugleich auch die „ver-

[635] Nussbaums Vorschlag ähnelt in struktureller Hinsicht jenem von Thrasher und Vallier (2015), den ich in Teilabschnitt III.4.5.3 bei der Diskussion der Formen des öffentlichen Vernunftgebrauchs besprochen habe. Allen drei Autoren ist gemein, dass sie bei Rawls einen gewissen Mangel an Fantasie diagnostizieren hinsichtlich der präreflexiven, symbolischen oder ritualisierten Ausdrucksformen, in denen die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft einander ihre Zustimmung zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption signalisieren können. Rawls würde freilich darauf bestehen, dass auch solche alternativen Ausdrucksformen geeignet sein müssen, seiner Idee der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen „das ihr gebührende Gewicht zu verleihen“; und es ist gewiss nicht leicht zu sehen, wie dies außerhalb einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs der Fall sein könnte (Rawls, 1998, S. 259; vgl. S. 261). Die von Thrasher und Vallier (2015, S. 948) vorgeschlagenen ‚Choreografen‘ erscheinen mir zu diesem Zweck jedenfalls ungeeignet, wie ich in der langen Fußnote 569 in Teilabschnitt III.4.5.3 argumentiert habe: denn mit einer „[bloß] *koordinierten* sozialen Betätigung […] durch öffentlich anerkannte Regeln“ kann es aus Sicht des politischen Liberalismus nicht getan sein (Rawls, 1998, S. 416; Herv. M. R.).

nünftigste“ und die „am tiefsten verankerte“ sein soll (Rawls, 1997a, S. 211). Auch hierzu finden sich von ihm nur wenige, recht knapp formulierte Bemerkungen. Die besagte Grundlage ist Rawls zufolge schlicht deshalb die „vernünftigste“, weil gerade jene politische Gerechtigkeitskonzeption auch die „vernünftigste“ ist, deren Grundsätze dazu in der Lage sind, die Grundstruktur einer Gesellschaft wirksam zu regulieren und dabei von einem übergreifenden Konsens getragen zu werden, der sich durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen zeigt (Rawls, 1997a, S. 211; vgl. S. 210f.). Hier gilt es gleich dem Missverständnis entgegenzutreten, dass Rawls an dieser Stelle einem gleichwie gearteten Positivismus verfallen würde. Nicht jede Gerechtigkeitskonzeption, die nur die Grundstruktur einer bestimmten Gesellschaft in ihrem Sinne ‚wohlordnet‘, ist darum auch schon die vernünftigste; sondern sie ist dies erst dann, wenn sie im Wege eines übergreifenden Konsenses auch die tatsächliche (und im öffentlichen Vernunftgebrauch manifeste) Zustimmung aller Betroffenen zu generieren in der Lage ist. Es müssen alle drei Bedingungen gegeben sein. Den Testfall dafür stellt wieder das Erreichen eines allgemeinen und weiten Überlegungsgleichgewichts dar, wie es in dem Ideal einer öffentlichen Begründung zum Ausdruck kommt (vgl. Rawls, 1997a, S. 207f., S. 253).

Man muss sich dennoch fragen, ob Rawls seine Konzeption sozialer Einheit damit nicht in die Nähe des Tautologischen rückt: Die ‚vernünftigste‘ Grundlage sozialer Einheit ist also diejenige, deren Vernünftigkeit sich an der Möglichkeit erweist, dauerhaft und sichtbar frei von äußerer Zwangseinwirkung die soziale Einheit eines übergreifenden Konsenses zu befestigen. Hat Rawls mit solcher Verbalgymnastik überhaupt etwas ausgesagt? In der Tat schließt sich hier ein Argumentationskreis, der ohne Frage sehr groß ist und dessen Validität letztlich nur – in unendlicher Annäherung[636] – von der Wirklichkeit selbst erbracht werden kann.[637] Rawls‘ eigener Anspruch erschöpft sich hingegen in dem Nachweis, dass ein übergreifender Konsens jedenfalls „nicht unmöglich“ zu sein braucht (Rawls, 1998, S. 45). Wie er dieses Erkenntnisziel erreicht, habe ich oben bereits in Abschnitt III.4.4 nachgezeichnet; ich verzichte deshalb darauf, das dort Gesagte zu wiederholen.

[636] Es wird, um Rawls‘ eigene Formulierung zu wiederholen, „ein unerreichbarer Punkt im Unendlichen angestrebt, dem wir uns durch Diskussionen in dem Sinne nähern können, dass unsere Ideale, Grundsätze und Urteile uns zunehmend vernünftiger erscheinen“ (Rawls, 1997a, S. 205). Den Ausdruck ‚unendliche Annäherung‘ entlehne ich von Manfred Frank (1997), der mit diesem Buchtitel das frühromantische Poesieverständnis von Friedrich Schlegel (1772-1829) charakterisiert. Ich möchte hier aber nicht so weit gehen, auch eine systematische Analogie nahezulegen.

[637] Hier sei erneut an die Charakterisierung der rawlsschen Philosophie durch seinen Freund und Kollegen Burton Dreben erinnert: „It is circular, but it is a big circle. So that makes it very good philosophy.“ (Dreben, 2003, S. 338).

Stattdessen möchte ich mit Rawls fragen, in welchem Sinne die von ihm angeführte Grundlage sozialer Einheit nicht nur die „vernünftigste“ ist, sondern darüber hinaus auch als die „am tiefsten verankerte“ gelten darf (Rawls, 1997a, S. 211). Diese Auszeichnung kommt ihr Rawls zufolge deshalb zu, weil es zum einen die „grundlegenden Vorstellungen der politischen Konzeption“ selbst sind – das heißt ihre Ideen der Person und der Gesellschaft –, die in einem übergreifenden Konsens „von den vernünftigen umfassenden Lehren bejaht werden“, *und* weil diese Lehren zum anderen – trotz ihrer Unbestimmtheit, und ungeachtet ihres Artikulationsniveaus – von den Bürgern zugleich „als ihre *tiefsten* religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen“ betrachtet werden (Rawls, 1997a, S. 211; Herv. M. R.).

Wiederum mag es so scheinen, als würde Rawls hier nur Begriffsarbeit leisten. Dies hieße allerdings zu übersehen, dass er die ‚Tiefe‘ des sozialen Zusammenhalts an dieser Stelle nun explizit an das Maß an Festigkeit knüpft, mit dem die Bürgerinnen und Bürger sich mit ihrer eigenen umfassenden Lehre identifizieren. Gewiss leuchtet es ohne Weiteres ein, dass die gesellschaftlichen Bande zwischen den Mitgliedern einer wohlgeordneten Gesellschaft umso stärker sein werden, je mehr sich die von ihnen vertretenen Lehren in einem weiten Überlegungsgleichgewicht zu den Grundsätzen und Idealen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption befinden (vgl. Rawls, 1997a, S. 253). Aber dass ein übergreifender Konsens in beide Richtungen so ausgreifend sein soll, dass sowohl die politische Konzeption als auch die umfassenden Lehren, von denen aus sie bejaht wird, gleichsam bis in die tiefsten Dimensionen ihres Inneren geführt werden, wirft doch die Frage auf, wie weit Rawls seine epistemische Enthaltsamkeit gegenüber dem Inhalt von bestimmten umfassenden Lehren durchhalten kann. Muss er nicht doch in die Köpfe der Bürger ‚hineinschauen‘, um von Fall zu Fall zu der Beurteilung gelangen zu können, dass seine Konzeption nicht aufgrund ihrer eigenen Strahlkraft, sondern wegen der Tiefe ihrer Rückbindung an eine umfassende Lehre bejaht wird? Und wie kann der politische Liberalismus eine solche Aussage überhaupt treffen und so auch ein Wissen von der Tiefe seiner Form der sozialen Einheit haben, wenn es ihm doch selbst unter den Idealbedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft versagt ist, eigene Kenntnisse über die Intensität von umfassenden Überzeugungen einzuholen?

Die hier beschriebene Interpretationsschwierigkeit mag auch daher rühren, dass Rawls in *Political Liberalism* von der ‚Tiefe‘ eines übergreifenden Konsenses umfassender Lehren stets nur nach dem Maß ihrer Zuträglichkeit für die Personen- und Gesellschaftsidee der politischen Konzeption selbst spricht. Es ist daher schwer zu sehen, wie auch die Tiefe von „religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen“ selbst – und eben *nicht* von dem Konsens, der zwischen ihnen bestehen mag oder auch

nicht – gleichfalls ein Kriterium für die soziale Einheit einer wohlgeordneten Gesellschaft abgeben könnte (Rawls, 1997a, S. 211; vgl. 1998, S. 237f.). Hier gerät die Deutung in eine gewisse Sackgasse, denn die Tiefe, mit der solche umfassenden Überzeugungen von den Bürgerinnen und Bürgern vertreten werden, kann doch wohl kaum schlicht dasselbe meinen wie ihre Fähigkeit, von selbst aus auch zu den abstrakteren Ideen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu gelangen. Nur so könnte ich mir aber das Ausgangsproblem erklären, weshalb nicht nur die vernünftigste, sondern in der Tat auch die „tiefste“ Grundlage sozialer Einheit in der Zustimmung zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption begründet liegen soll, deren „grundlegende Vorstellungen“, wie Rawls schreibt, von umfassenden Lehren bejaht werden, die nichts geringeres als die „tiefsten […] Überzeugungen“ der Bürgerinnen und Bürger zum Ausdruck bringen (Rawls, 1997a, S. 210f.). Rawls‘ Wortwahl bezüglich dieser Kategorie gibt hier einige Rätsel auf.

Ich möchte mich an dieser Stelle nicht übermäßig an einem Aspekt aufhalten, dem im Gesamtgefüge der rawlsschen Theoriebildung nur eine nebensächliche Rolle zukommen mag. Dennoch bleibt es unbefriedigend, dass die elliptische, mehr auf Andeutungen denn auf Argumenten basierte Darstellungsform die Interpretation in dieser Frage auf bloße Mutmaßungen verweist. Die extreme Knappheit von Rawls‘ Ausführungen wirft hier mehr Rückfragen auf, als sie beantwortet; und es ist wohl nicht allzu vermessen, in diesem Umstand selbst eine beklagenswerte Schwäche zu sehen – denn auch Rawls will ja gewiss verstanden werden.[638] Auch wenn es etwas kleinlich erscheinen mag, die scheinbar nebensächliche Wahl eines einzigen Adjektivs als Beleg für mangelnde Klarheit in der Theoriebildung heranzuziehen, so muss sich Rawls doch an dem messen lassen, was er an impliziten oder expliziten Gründen für diese oder jene philosophische Festlegung aufbietet. Seine Erklärung dafür, dass die Triade aus gerechten Institutionen, übergreifendem Konsens und öffentlichem Vernunftgebrauch nicht nur die ‚vernünftigste‘, sondern sogar die ‚tiefste‘ Grundlage sozialer Einheit sein soll – und zwar gerade deshalb, weil sich die Zustimmung zu einer politischen Konzeption irgendwie aus den ‚tiefsten‘ umfassenden Überzeugungen der Bürger speist –, bleibt in dieser Hinsicht deutlich hinter allen legitimen Erwartungen zurück. An diesem Befund führt, soweit ich derzeit sehen kann, kein Weg vorbei.[639]

Zum Abschluss dieses Rundgangs möchte ich kurz auf die Frage zurückkommen, von der meine Überlegungen hier ihren Ausgang genommen haben: Worin besteht, je-

[638] In den Worten von George Klosko (2015b, S. 269): „We should recognize that the burden is of course on Rawls to establish that his account is convincing.“

[639] Auch die mir bekannte Sekundärliteratur stellt für die hier problematisierte Textstelle keine nennenswerte Hilfe bereit, sondern geht schlicht über sie hinweg.

denfalls soweit es die „Reply to Habermas“ erkennen lässt, aus Sicht von Rawls der interne Zusammenhang zwischen der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft und ihrer sozialen Einheit? In welchem Verhältnis stehen diese beiden Kategorien eigentlich zueinander? Hier gilt es erneut, aus einigen wenigen Andeutungen ein klareres Bild zu zeichnen, als Rawls es selbst tut. Ich habe zu Beginn dieses Abschnitts vorgeschlagen, den Ausdruck ‚soziale Einheit‘ bei Rawls (in Ermangelung einer ausdrücklichen Definition) als Chiffre für das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder zueinander zu verstehen sowie als Kennzeichen für das Ausmaß, in dem sie sich auf dem Boden gemeinsamer Überzeugungen wechselseitig als Teile eines Ganzen betrachten. Damit wäre die soziale Einheit einer Gesellschaft – bei aller bleibenden Vagheit – immer noch anders konzeptionalisiert als die Eigenschaft ihrer Stabilität aus den richtigen Gründen; denn diese ist für Rawls weiterhin zum einen an die dauerhafte Regulierung der Grundstruktur durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption und zum anderen an die Entwicklung und Ausübung des zugehörigen Gerechtigkeitssinnes durch hinreichend viele Gesellschaftsmitglieder gebunden. ‚Soziale Einheit‘ meint nach dieser Lesart also nichts weniger als das Vorhandensein eines Fundus an geteilten Werten, Normen und Praktiken, die in einer Gesellschaft de facto als Basis eines Gefühls der Zusammengehörigkeit dienen; und die Frage lautet dann weiterhin, wie dieses komplexe, nur schwer greifbare Phänomen in einer kausalen oder begrifflichen Verbindung mit dem der Stabilität im hier beschriebenen Sinne steht.

Wie schon angedeutet, liefert Rawls selbst zu dieser Frage nur wenige Hilfestellungen. Er spricht in der „Reply to Habermas“ lediglich davon, dass das Vorliegen von sozialer Einheit – in Gestalt der oben genannten Bedingungen (vgl. Rawls, 1997a, S. 210f.) – zur Stabilität aus den richtigen Gründen „führ[e]“, während umgekehrt das Erreichen von so verstandener Stabilität jedoch seinerseits die Grundlage von sozialer Einheit „stütz[e]“ (Rawls, 1997a, S. 210, S. 255, Fn. 28). Es liegt also nahe zu vermuten, dass hier ein Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit vorliegt, ohne dass die beiden Sachverhalte umstandslos miteinander gleichzusetzen wären. Vielmehr geht die einzige Deutung, die diese knappen Hinweise meines Erachtens zulassen, dahin, dass Rawls hier zwei unterschiedliche Phänomene im Blick hat, die sich in der Praxis jedoch in der gleichen Weise manifestieren und auf einem identischen Set an hinreichenden Bedingungen beruhen. Es handelt sich also letztlich um zwei verschiedene Aspekte einer und derselben Idee – der Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft, und ihrer systematischen Entfaltung im politischen Liberalismus.

2.5 Fazit

Zum Abschluss dieses Kapitels möchte ich in wenigen Worten rekapitulieren, was hier im Einzelnen an neuen Einsichten und Präzisierungen über das Problem der Stabilität und sozialen Einheit eines wohlgeordneten demokratischen Verfassungsstaats zusammengetragen wurde. Die „Reply to Habermas“, mit der Rawls auf eine Fülle an nicht leicht durchschaubaren Kritikpunkten und Einwänden gegen seinen Entwurf eines politischen Liberalismus reagiert, berührt das Thema der Stabilität in mehrerer Hinsicht: zunächst mit Bezug auf die Frage, welche Rolle die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft für die Begründung einer sie regulierenden Gerechtigkeitskonzeption spielt; sodann mit Blick auf das Verhältnis zwischen den verschiedenen Klassen von Grundfreiheiten als Schauplatz eines vermeintlichen Dilemmas über die Art der Freiheitsrechte, um deren dauerhafte Verwirklichung die Theorie besorgt ist; und schließlich noch im Kontext einer expliziten Abgrenzung zu Habermas, wo es um die Reichweite ihrer jeweiligen Konzeptionen und um die Besonderheiten ihrer Darstellungsmodelle geht. Auch auf die Grundlagen der ‚sozialen Einheit‘ einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft kommt Rawls in der „Reply to Habermas“ kurz zu sprechen – wenn auch in einer Form, die mehr Fragen aufwirft, als sie beantwortet, und die eher in den Bereich des Spekulativen führt.

Die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption hat sich hier als ein gewissermaßen empirischer Vorgang dargestellt, der zunächst einmal als eine gemeinsame Leistung der Zivilgesellschaft und des sie adressierenden Philosophen verstanden werden muss. Dies gilt mutatis mutandis auch für die Entscheidung darüber, welche Rolle die voraussichtliche Stabilität einer Gerechtigkeitskonzeption für das öffentliche Urteil über ihre Begründetheit spielen soll. Zugleich ist jedoch die höchste Stufe der Rechtfertigung, die eine Gerechtigkeitskonzeption überhaupt erlangen kann, davon abhängig, dass sie auch das Stabilitätsniveau eines übergreifenden Konsenses zu erreichen vermag; denn für das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft kann es kaum eine bessere Rückversicherung für die Aufrechterhaltung des eigenen Gerechtigkeitssinnes geben als die unmittelbar evidente Absicht Dritter, auch ihren Teil zum Bestehen eines solchen Konsenses beitragen zu wollen.

Im Anschluss an diese Diskussion habe ich herausgearbeitet, weshalb Rawls emphatisch nicht der Auffassung ist, seine Theorie würde die Bürgerinnen und Bürger um die Möglichkeit bringen, die Geltung ihrer gemeinsamen Verfassung gleichsam jeden Tag aufs Neue in demokratischer Selbstbestimmung zu autorisieren. Er ist keineswegs nur an Stabilität im Sinne eines möglichst geräuschlosen Funktionierens der gesellschaftlichen Institutionen interessiert. Vielmehr plädiert er für eine *verstetigte Rechtfer-*

tigungspraxis, bei der auch die fortgesetzte Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen unter autonomen Bürgerinnen und Bürgern ein konstitutives Element einer stabilen Gesellschaftsordnung darstellt. Dabei kommt jedoch der Entwicklung und Anwendung des Gerechtigkeitssinnes (im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs) weder eine über-, noch eine untergeordnete Stellung gegenüber der nur privaten und zweckrationalen Verfolgung einer Konzeption des Guten zu: Beide Aspekte stehen vielmehr in der liberalen Konzeption der Person gleichberechtigt nebeneinander und sind Teil des umfangreichen Gewebes an Praktiken, deren dauerhafte Ausübung in einer wohlgeordneten Gesellschaft sowohl gefordert als auch besonders geschützt wird.

Zuletzt hat sich auch mit Blick auf die erklärten Differenzen zwischen Rawls und Habermas erneut gezeigt, dass die Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption ebenso wie die Stabilität einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft ganz zentral auf dem Faktum der Sichtbarkeit eines übergreifenden Konsenses beruht. Ebenso wurde jedoch deutlich, dass auch das Darstellungsmittel des Urzustandes bzw. die von ihm identifizierten Gerechtigkeitsgrundsätze dem ständigen Vorbehalt ihrer Bewährung in der Praxis unterliegen. Nicht nur ein irgendwo in der Zukunft liegendes Überlegungsgleichgewicht, sondern auch eine ungenügende Anwendbarkeit dieser Grundsätze im Kontext demokratischer Institutionen kann das philosophische Denken dazu nötigen, die Ergebnisse des Urzustandes wie auch dessen Modellierung selbst einer beständigen Korrektur zu unterziehen. Auch von dieser Seite ist also wieder sichtbar geworden, dass die Bedingungen einer gerechten und einer stabilen Gesellschaft für Rawls untrennbar miteinander verwoben sind.

Schließlich habe ich noch einen Blick auf Rawls‘ Diskussion der Bedingungen von ‚sozialer Einheit‘ in der „Reply to Habermas“ geworfen und bin zu dem Schluss gekommen, dass seine Überlegungen an dieser Stelle derart elliptisch und verdichtet ausfallen, dass eine sachgerechte Interpretation seiner wenigen Andeutungen kaum ohne ein gerütteltes Maß an Spekulation auskommt. In diesem Zusammenhang hat mich vor allem seine Bemerkung beschäftigt, dass die Tatsache der Verwurzelung umfassender Lehren im Leben und in der Geschichte von realen Gemeinschaften schlechthin „entscheidend[]“ dafür sein soll, was in einer demokratischen Ordnung als die tiefste und beständigste Grundlage ihrer sozialen Einheit gelten darf (Rawls, 1997a, S. 210). Mein Deutungsvorschlag ging dahin, dass es aus Rawls‘ Sicht in der Hintergrundkultur einer demokratischen Gesellschaft implizit vorhandene Ressourcen zur Stützung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption geben wird, deren stabilisierendes Potential viel-

leicht nie abgerufen werden muss, aber dennoch dort artikuliert und nutzbar gemacht werden kann, wo es gebraucht wird.

Ein bleibendes, wenn auch eher randständiges Problem habe ich zuletzt in dem Umstand identifiziert, dass Rawls die von ihm genannte Grundlage der sozialen Einheit nicht zuletzt deshalb als die ‚tiefste‘ bezeichnet, weil die in einem übergreifenden Konsens versammelten Lehren auch dasjenige „repräsentieren“ sollen, was die Bürger „als ihre *tiefsten* religiösen, philosophischen und moralischen Lehren betrachten“ (Rawls, 1997a, S. 211; Herv. M. R.). Mir ist nicht einsichtig, wie in einer liberalen Auffassung gerade die Tiefe von religiösen, philosophischen und moralischen Überzeugungen selbst ein Kriterium für die soziale Einheit einer wohlgeordneten Gesellschaft abgeben können soll – zumal Rawls ja in anderen Zusammenhängen sogar eine „gewisse Offenheit in der Formulierung unserer umfassenden Lehren“ heranzieht, um die mögliche Entstehung einer unabhängigen Loyalität gegenüber liberalen Gerechtigkeitsgrundsätzen zu erklären (vgl. Rawls, 1998, S. 250).

Im Zuge dessen hat sich auch die Deutung nahegelegt, dass zwischen der sozialen Einheit einer Gesellschaft und ihrer Stabilität ein Verhältnis der wechselseitigen Bedingtheit vorliegt, ohne dass beide Sachverhalte einfach als gleichbedeutend zu begreifen wären. Sowohl die – liberal und politisch verstandene – Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft als auch ihre soziale Einheit ist von drei hinreichenden Bedingungen abhängig, die Rawls im Verbund als das „Ideal[] einer konstitutionellen Demokratie“ bezeichnet (Rawls, 1998, S. 116). Dieses Ideal beinhaltet einen übergreifenden Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption, die die Grundstruktur einer Gesellschaft wirksam reguliert und dabei auch den Bezugsrahmen des öffentlichen Vernunftgebrauchs darstellt, innerhalb dessen sich Debatten über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen vollziehen sollen. Diese „kurze Zusammenfassung“ des politischen Liberalismus überhaupt (Rawls, 1998, S. 116) stellt gleichsam das öffentliche Gesicht dar, anhand dessen sich sowohl die Stabilität als auch die soziale Einheit einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft ablesen lassen. Es folgt daraus aber nicht, dass diese beiden Aspekte – trotz ihrer praktischen Ununterscheidbarkeit – auch in begrifflicher Hinsicht ein und dasselbe wären.

Aus den richtigen Gründen stabil ist eine Gesellschaft für Rawls nach der hier vorgelegten Interpretation dann, wenn ihre Grundstruktur wirksam von einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption reguliert wird *und* wenn ihre Mitglieder regelmäßig den maßgeblichen Wunsch verspüren, einen dieser Konzeption entsprechenden Gerechtigkeitssinn zunächst einmal zu entwickeln und ihn schließlich im Denken und Handeln – vor allem bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen –

auch zur Anwendung zu bringen; und zwar in der begründeten Erwartung, dass andere es ihnen im Wege eines übergreifenden Konsenses sichtbar gleich tun werden. Eine soziale Einheit besteht in ihrer vernünftigsten und tiefsten Form genau dann, wenn die Bürgerinnen und Bürger einander als gleichberechtigte Teilnehmer an dem Projekt einer gerechten Gesellschaft wahrnehmen – und wenn sie dies im Lichte einer politischen Konzeption tun, deren schrittweise Verwirklichung ihre Loyalität zu dieser Gesellschaft umso mehr bestärkt, je weiter sie sich ihrem Ideal annähert. Beide Phänomene, um es zu wiederholen, manifestieren sich für Rawls in derselben Weise; ihre praktische Verwirklichung ist im Alltag einer wohlgeordneten Gesellschaft schlechthin ununterscheidbar. Stabilität und soziale Einheit erweisen sich somit als zwei Seiten einer und derselben Medaille.

Worin besteht nun aber das eigentlich Neue, das Rawls in der „Reply to Habermas“ mit Blick auf die Stabilitätsfrage entwickelt, und inwiefern erlaubt es dieser Befund, von seinem Text als einem Dokument des Übergangs zu sprechen? Meines Erachtens sind es gerade die Erörterungen zum Verhältnis von Stabilität und Rechtfertigung, die am deutlichsten eine inhaltliche Weiterentwicklung – wenn auch gewiss keine Distanzierung – von *Political Liberalism* markieren. Die Überlegungen zur demokratischen Selbstbestimmung (als ein Teil des Gewebes an institutionellen und diskursiven Praktiken, an deren Verstetigung der politische Liberalismus interessiert ist) sind dagegen nach meiner Lesart eher als Präzisierungen denn als Modifikationen früherer Auffassungen zu bewerten. Dass es ihm aber erst hier „endlich gelungen“ sei, die drei Arten von Rechtfertigung adäquat zu erklären, während doch auch in späteren Arbeiten noch weitere und bislang ungenutzte Ideen hinzukommen sollten, reicht nach meiner Einschätzung bereits aus, um den Text als das Zeugnis eines Übergangs, als Intervention in einem immerwährenden Gespräch einzustufen (Rawls, 1997a, S. 250; vgl. 2005, S. 440). Aber gilt dies nicht ohnehin für die Philosophie im Ganzen?

3 Das *Restatement*: Stabile Institutionen, stabile Grundsätze und die demokratische Rolle von Bildung und Erziehung

3.1 Vorbemerkungen

In diesem Kapitel setze ich mein Vorhaben fort, ausgewählte Schriften aus dem Spätwerk von John Rawls auf neue Impulse und Ergänzungen zum Problem der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats zu befragen. An dieser Stelle soll nun abschließend eine Arbeit in den Blick geraten, die als eigenständiges Buchprojekt einen erheblich größeren Umfang aufweist als die eben diskutierte „Reply to Habermas". Wie eingangs bereits ausgeführt, handelt es sich beim *Restatement* von 2001 um einen Text, dessen Entstehungskontext und Unabgeschlossenheit den Interpreten zu besonderer Vorsicht nötigt. Unklar ist hier vor allem, ob und in welchem Ausmaß Rawls selbst an seiner Darstellung noch zusätzliche Veränderungen vorgenommen hätte, wenn sein gesundheitlicher Zustand ihm dies erlaubt hätte – denn das von ihm vorbereitete Manuskript hat erst durch verschiedene Eingriffe der Herausgeberin zu seiner endgültigen Form gefunden (vgl. Rawls, 2003, S. 11). Das zweite Buch aus Rawls' Spätphase, sein Beitrag zu einer politischen Philosophie der internationalen Beziehungen, ist in dieser Hinsicht weniger problematisch. Er selbst charakterisiert das *Law of Peoples* von 1999 im Vorwort dieses Buches als „reichhaltiger und befriedigender" als eine erheblich kürzere Arbeit, die unter dem gleichen Titel auch in den *Collected Papers* abgedruckt ist (Rawls, 2002, S. V; vgl. 1999a, S. 529–564). Man darf aus diesem Grund wohl davon ausgehen, dass Rawls seinen Entwurf eines ‚Rechts der Völker' insgesamt mit deutlich größerem Zutrauen dem Urteil des Publikums überantwortet hat, als dies von dem unvollendet gebliebenen *Restatement* gesagt werden kann.

Mir geht es hier aber nicht darum, philologische Kleinarbeit zu betreiben oder in den Denkweg von John Rawls gar eine chronologische Ordnung hineinzuprojizieren, die dem Gewirr an zeitlichen und inhaltlichen Überlappungen in der Abfolge seiner Publikationen das Zerrbild eines linearen und eindimensionalen Entwicklungspfades entgegenhalten würde. Anders gesagt: Meine Absicht in dieser Untersuchung besteht nicht darin herauszufinden, ob Rawls etwa im August 1997 zu dieser oder jener Frage womöglich eine andere Auffassung vertreten haben mag als noch im März desselben Jahres. Solche werkbiografischen Studien, wie sie in der Philosophiegeschichte etwa in der von Dieter Henrich (1991, 2004) und anderen betriebenen Konstellationsforschung vorliegen, sind gewiss von großem Wert und mögen einst auch für die Arbeiten von John Rawls ein vielversprechendes Forschungsfeld abgeben. Der Anspruch der vorlie-

genden Untersuchung bewegt sich jedoch in einem anderen Rahmen und zielt vornehmlich darauf ab, *die Sache selbst* in den Blick zu bekommen – und das meint hier nichts anderes als die Vielfalt der Formen, in denen Rawls das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus in immer neuen Anläufen und unter immer neuen Aspekten zu erhellen und zu bewältigen versucht hat. Die zeitliche Abfolge dieser Versuche ist demgegenüber von nachgeordneter Bedeutung, da das rawlssche Gesamtwerk aus meiner Sicht keinen gleichwie gearteten Kulminationspunkt enthält, auf den die Entwicklung seines Denkens mit innerer Zwangsläufigkeit zulaufen würde. Den politischen Liberalismus gibt es, kurz gesagt, nur in der Vielfalt seiner Artikulationsversuche.

Auch die folgenden Interpretationsskizzen zum *Restatement* setzen vor diesem Hintergrund nicht mehr ganz vom Anfang, das heißt mit der umfassenden Rekonstruktion eines philosophischen Gesamtzusammenhangs an. Vielmehr setze ich die Grundzüge der bislang nachgezeichneten Argumentation aus *A Theory of Justice* und *Political Liberalism* in diesem Kapitel weithin als bekannt voraus und beschränke mich darauf, allfällige Erweiterungen, Anpassungen und Präzisierungen herauszuarbeiten, die Rawls in seiner letzten Werkphase an der Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems vorgenommen hat. Das Buch, mit dem ich mich dabei auseinandersetze, erlaubt es, die Interpretation auch der äußeren Form nach in größerer Freiheit anzulegen. Daher werden die folgenden Erörterungen eher die Gestalt von Vignetten aufweisen und gewichtige Einzelaspekte des Problems vertiefend in den Blick nehmen, anstatt die ganze Architektur der Lösung ein weiteres Mal von vorne aufzurollen.

Dennoch ist natürlich auch für die bescheideneren Absichten dieses Kapitels ein systematisches und geordnetes Vorgehen unerlässlich. Vor allem gilt es dabei der Versuchung zu widerstehen, bereits Gesagtes erneut aufzuwärmen und die Erörterung des Neuen mit der bloßen Diagnose von Kontinuitäten zu überfrachten. Anlass hierzu gäbe es freilich genug, enthält doch gerade das *Restatement* über weite Strecken hinweg Überlegungen, die sich in Inhalt und Wortlaut fast vollständig mit denen von *Political Liberalism* decken. Mit diesen Dingen möchte ich mich an dieser Stelle aber nicht befassen. Vielmehr möchte ich den Blick auf die letzte zu Lebzeiten erfolgte Buchveröffentlichung von John Rawls dazu nutzen, hier nun auch einige Aspekte des Stabilitätsproblems zu profilieren, die in den bisherigen Erörterungen allenfalls am Rande zur Sprache gekommen sind.

Nach einer kurzen Hinführung, in der ich nur einige Modifikationen an der Systematik des Stabilitätsproblems zur Kenntnis nehme, werde ich insgesamt drei verschiedene Themenkreise herausgreifen und vertiefen, bei denen das *Restatement* neuartige Perspektiven auf das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft eröffnet.

Hier wende ich mich zunächst Rawls‘ Unterscheidung zwischen insgesamt fünf verschiedenen Staatsformen zu, die er an dieser Stelle einführt. Im Zentrum steht dabei die Frage, weshalb ausgerechnet die *Demokratie mit Eigentumsbesitz* (so die etwas holprige Übersetzung des englischen Ausdrucks ‚property-owning democracy‘) Rawls zufolge besonders geeignet sein soll, um die Gerechtigkeit der institutionellen Grundstruktur – und mit ihr den fairen Wert der politischen Grundfreiheiten – auch auf Dauer zu bewahren (Teilabschnitt IV.3.2.1). Danach werfe ich einen Blick auf die für das Differenzprinzip sprechenden Gründe, die Rawls in diesem Werk spezifisch mit Blick auf die Stabilitätsfrage geltend macht. Es sei betont, dass an dieser Stelle weniger die doppelte These des politischen Liberalismus, sondern vielmehr die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* selbst zur Diskussion steht (Teilabschnitt IV.3.2.2). Schließlich schlage ich eine Brücke zu Rawls‘ Verständnis der politischen Konzeption als einer ‚Bildungsinstanz‘ und gehe in wenigen Strichen der Frage nach, welche Rolle er der Familie für die Stabilität einer demokratischen Ordnung beimisst (Teilabschnitt IV.3.2.3). Ich beende das Kapitel – und diesen letzten Untersuchungsteil – mit einer kurzen Zusammenfassung (Abschnitt IV.3.3).

3.2 Neue Perspektiven auf das Stabilitätsproblem im *Restatement*

Das *Restatement* stellt nach Rawls' eigenem Dafürhalten keine besondere Innovationsleistung dar (vgl. Rawls, 1991a, S. 44). Es wäre jedoch irreführend, in dem Buch nichts weiter als eine handliche Zusammenfassung seiner wichtigsten Ideen – etwa nach der Art eines Kompendiums – zu sehen, auch wenn es dies in Teilen sicherlich auch ist. Wie er im Vorwort des schmalen Bandes erklärt, verfolgt Rawls mit der Arbeit vielmehr zwei getrennte Ziele, die sich im Spannungsfeld zwischen korrektiver und konstruktiver Theoriearbeit bewegen. Zum einen nimmt er sich dort ausdrücklich vor, im Wege einer Neuformulierung seiner einschlägigen Ideen „die besonders gravierenden Mängel der *Theorie der Gerechtigkeit* zu beheben" (Rawls, 2003, S. 13). Neben dem Bemühen um eine verbesserte Darstellung und der Korrektur diverser Fehler des ersten Buches gehören dazu auch systematische Erwiderungen auf häufige Einwände. Zum anderen möchte Rawls aber, wie er betont, im *Restatement* auch die in *Theory* enthaltene Gerechtigkeitskonzeption sowie die Ideen seiner seit 1974 erschienenen Aufsätze „im Rahmen einer einheitlichen Darstellung […] verbinden" (Rawls, 2003, S. 13).[640] Zu diesem Zweck unternimmt er es, seine Ansichten aus all diesen Arbeiten in eine in sich geschlossene Form zu bringen, die im Ganzen seine „derzeitige[] Auffassung" – also eine Momentaufnahme – enthält und diese auf den Punkt bringen soll (Rawls, 2003, S. 15; vgl. S. 13). Nicht mehr, und nicht weniger.

Auch in dem hier schon mehrfach erwähnten Interview, das Rawls im Jahr 1991 für die Erstausgabe des *Harvard Review of Philosophy* gab, hat er sich in erhellender Weise zu den Zielen und Absichten seines *Restatement* eingelassen. Ich zitiere hier aus zwei verschiedenen Äußerungen:

> I want the *Restatement* to be compact and to convey everything, even if in outline, in one place […]. I want it to be more accessible and more readable than *Theory*. (Rawls, 1991a, S. 40)

> I hope I can get the *Restatement* in shape. It will be about the size it is now, less than 200 pages. I don't want it to get longer. There are no surprises in it. What you have seen is what you get. (Rawls, 1991a, S. 44)

Das *Restatement* ist also als Rawls' Versuch zu verstehen, einmal die Gesamtheit seiner philosophischen Auffassungen in komprimierter, aber lückenloser Form zusammenzutragen, ohne dabei wesentliche Neuerungen einzuführen, die seine früheren Überlegungen als obsolet erscheinen lassen würden. Gleichwohl erfordert es die Natur dieser Auf-

[640] Dieses Jahresangabe – „seit 1974" – mag vielleicht etwas überraschen, wenn man bedenkt, dass der erste zur ‚politischen Wende' zählende Aufsatz von John Rawls erst im Jahre 1985 erschienen ist (Rawls, 2003, S. 13; vgl. 1999a). Es wäre offenbar ein Fehler, die Entwicklung des rawlsschen Denkens ganz auf seine Hinwendung zum politischen Liberalismus zu reduzieren.

gabe, an verschiedenen Stellen eigenständige Akzentsetzungen vorzunehmen, die entweder einer Korrektur früherer Fehler geschuldet sind oder sich dem Versuch einer Integration der Gerechtigkeitstheorie von 1971 mit den späteren Aufsätzen bis hin zur und im Gefolge der ‚politischen Wende' verdanken. Mich interessiert hier nur die Frage, was sich aus dem Text in dieser Hinsicht über das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft lernen lässt. Bevor ich dazu wie angekündigt drei einzelne Problemkreise vertiefend in den Blick nehme, möchte ich aber zunächst einen Schritt zurücktreten und in aller Kürze auf einige äußerliche Auffälligkeiten in der Systematik des Stabilitätsproblems hinweisen, wie Rawls es hier präsentiert. Dabei sind vor allem drei Dinge bemerkenswert.

Erstens ist hier der Umstand hervorzuheben, dass Rawls die Gesamtanlage seiner Konzeption, ausgehend von der grundlegenden Vorstellung der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation, weiterhin nicht als ein „deduktives Argument" verstanden wissen möchte (Rawls, 2003, S. 53). Zu Beginn des vorherigen Untersuchungsteils habe ich nachgezeichnet, wie sich das Problem der Stabilität gleichsam mit innerer Notwendigkeit aus der fundamentalen These des politischen Liberalismus entwickelt, gemäß derer der Mensch in seiner Rolle als Bürger zu sozialer Kooperation zum wechselseitigen Vorteil befähigt sei (vgl. oben Abschnitt III.1.2). Dort hat sich gezeigt: Soziale Kooperation, deren Rahmenbedingungen nicht auch über die Zeit hinweg die bereitwillige Zustimmung der an ihr Beteiligten erlangen können, ist für Rawls schlichtweg keine. Im *Restatement* legt er nun größten Wert auf die Feststellung, dass ein inhaltlich ausgeformtes Verständnis von sozialer Kooperation – und somit stets auch die Natur des zugehörigen Stabilitätsproblems – nicht so sehr durch die argumentativen Winkelzüge des Philosophen an Begründetheit gewinnt oder verliert (also durch die korrekte Ableitung von Schlussfolgerungen aus gegebenen Prämissen), sondern gleichsam empirisch durch die Art und Weise, in der dieses Verständnis durch „die historischen Bedingungen und die öffentliche Kultur der Demokratie" entweder befördert oder unterminiert wird (Rawls, 2003, S. 53; vgl. S. 45).

Rawls weiß natürlich, dass die öffentliche Kultur in dieser Hinsicht „nicht ohne Mehrdeutigkeiten" ist und es demnach ganz verschiedene Wege gibt, sich aus ihrem Fundus an impliziten Ideen zu bedienen, um eine detaillierte Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratische Gesellschaft auszuarbeiten (Rawls, 2003, S. 53; vgl. 1998, S. 460). Auch von dieser Seite her ist also bedenken, dass die Anforderung einer zwanglos gesicherten ‚Stabilität aus den richtigen Gründen' erst das Resultat einer ganz bestimmten, zunächst vielleicht aufs Geratewohl ausgewählten Gesellschafts- und Personenkonzeption darstellt, deren Rechtfertigung stets nur vom Ende her, das heißt nach

Maßgabe der resultierenden Konzeption selbst und ihrer möglichen Validierung im Wege eines weiten Überlegungsgleichgewichts aufgewiesen werden kann (vgl. Rawls, 2003, S. 54). Auch die Frage, ob und wie sich ein Problem der Stabilität überhaupt stellt, ist daher in einer demokratischen Gesellschaft von einer hinreichend breiten Übereinstimmung darüber abhängig, welche Vorstellung von sozialer Kooperation ihrem Selbstbild am nächsten kommt und die besten Aussichten enthält, auch auf lange Sicht das Denken und Handeln ihrer Mitglieder in ihrem Sinne zu bestimmen. Anders gesagt: Eine Gesellschaft, in der etwa das Recht des Stärkeren (noch) unangefochtene Gültigkeit besitzt, *hat* schlicht kein Stabilitätsproblem in dem Sinne, dass die Darlegung von Gründen für die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes für sie ein philosophisches Desiderat darstellen würde. Erst wenn die Idee der Reziprozität – die Idee eines wechselseitigen Akzeptabilitätsvorbehalts in der Legitimation von politischer Machtausübung – auf irgendeine Weise Einzug in die öffentliche Kultur gefunden hat, lässt sich die Frage nach der Stabilität eines solchen Arrangements überhaupt sinnvoll stellen. Sie ist nicht das Werk eines abstrakt monologisierenden Philosophen.

Zweitens bekennt sich Rawls im *Restatement* – wie auch schon in der zweiten Einleitung zu *Political Liberalism* und in „The Idea of Public Reason Revisited" – weiterhin dazu, dass die Prinzipien und Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs es den Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht schon von vorneherein untersagen, ihre vernünftigen umfassenden Lehren auch als solche zu artikulieren und sogar bei der Diskussion grundlegender Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen in den öffentlichen Raum hineinzutragen – vorausgesetzt nur, dass sie ihre Position im Bedarfsfalle „zu gegebener Zeit durch Angabe öffentlicher Gründe [zu] verteidigen" bereit sind (Rawls, 2003, S. 146; vgl. oben Teilabschnitt III.4.5.2).[641] Er betont hier allerdings mit weitaus größerem Nachdruck als noch in *Political Liberalism*, dass das Geltendmachen von umfassenden (gegenüber nur politischen) Gründen sogar „wünschenswerte Folgen haben" und „die der Stabilität förderlichen Kräfte stärken" könne – eine Festlegung, die sich in vergleichbarer Deutlichkeit nur in „The Idea of Public Reason Revisited" findet (Rawls, 2003, S. 146; vgl. 1998, S. 51, S. 356, 2002, S. 189–191).[642]

Aber, um die Frage hier einmal zu vertiefen, wie kann das sein? Warum meint Rawls nicht nur darauf verzichten zu können, in der Berufung auf umfassende Lehren im Raum des Politischen einen Akt der diskursiven Gewalt zu sehen, der mittelfristig

[641] Was innerhalb des öffentlichen Vernunftgebrauchs als ein derartiger ‚Bedarfsfall' gelten kann, habe ich unter Verweis auf Weithman (2010) sowie Thrasher und Vallier (2015) in Teilabschnitt III.4.5.3 beschrieben.

[642] Gewiss: Auch in *Political Liberalism* spricht Rawls davon, dass ein solches Verhalten sogar „zu den Lebensgrundlagen der Gesellschaft gehören" könne (Rawls, 1998, S. 356; vgl. oben Teilabschnitt III.4.5.2). Erst im *Restatement* (und, um es zu wiederholen, in „The Idea of Public Reason Revisited") bringt er diesen Gedanken jedoch in eine Form, die es mir hier erlaubt, ihm in größerer Ausführlichkeit auf den Grund zu gehen.

das Vertrauen der Bürger in die Sichtbarkeit ihres übergreifenden Konsenses unterminieren müsste – sondern warum kann er einem solchen Vorgang sogar unter Umständen eine stabilitätsbefördernde Wirkung abgewinnen? Wie es scheint, will Rawls hier darauf hinaus, dass es der Loyalität gegenüber einer politischen Gerechtigkeitskonzeption durchaus dienlich sein kann, wenn die Bürger aus ihren vernünftigen umfassenden Lehren kein Geheimnis zu machen brauchen (dies würde auch, nicht zu vergessen, dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz zuwiderlaufen). Stattdessen können sie einander vorführen und daran gewöhnen, dass das aktive Bekenntnis zu einer vernünftigen umfassenden Lehre keineswegs im Widerspruch stehen muss zu ihrer sichtbaren Bereitschaft, die politischen Werte einer geeigneten Gerechtigkeitskonzeption auch um ihrer selbst willen anzuerkennen. Sie mögen sogar heute diese, morgen jene Sorte von Gründen für ihre Position in einer bestimmten Verfassungs- oder Gerechtigkeitsfrage anführen – und dabei dennoch ein Bild der Verlässlichkeit abgeben, weil etwa ihre Lebensführung im Ganzen vor dem Urteil ihrer Mitbürger ein sprechendes Beispiel für die Integrität ihres Charakters darstellt.[643] Wäre es anders, was könnte die Gesellschaft dann noch anderes sein als nur eine Gemeinschaft von sprach- und gedankenlosen Agnostikern? Indem aber die Bürger, wie Rawls schreibt, einander wechselseitig „darüber informieren, wo sie […] herkommen", vermitteln sie sich auch „ein tieferes Verständnis ihrer verschiedenen Standpunkte" – und können so in einen fortgesetzten Lernprozess über die Vielfalt an Möglichkeiten eintreten, in denen liberale Grundsätze der Gerechtigkeit auf den unterschiedlichsten Artikulationsniveaus aktiv bejaht oder zumindest performativ nicht bestritten werden können (Rawls, 2003, S. 146; vgl. 2009, S. 266). Es wäre in der Tat ein gewisses Armutszeugnis für den politischen Liberalismus, sollte er diese Vielfalt an Tonarten im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht aushalten können.

Drittens ist schließlich in aller Kürze der Umstand anzuführen, dass Rawls die Möglichkeit eines Übergangs von einem *modus vivendi* hin zu einem übergreifenden Konsens im *Restatement* etwas anders darstellt als noch in *Political Liberalism*. Zwar unterscheidet er auch hier wie in seinem zweiten Hauptwerk zwischen drei Bedingungen für die Stabilität eines ‚Verfassungskonsenses', den er an dieser Stelle nur als „konstitutionelles Staatswesen" bezeichnet (im Orig.: ‚constitutional regime') (Rawls, 2003, S. 197). Man erinnere sich: Auf dieser Ebene geht es nur darum, wie eine Einigung über liberale Gerechtigkeitsprinzipien auf Dauer gestellt werden kann, ohne dass diese auch

[643] Sicherlich gibt es hier eine Grauzone, innerhalb derer das Diskussionsverhalten eines einzelnen Bürgers derart inkonsistent ausfällt, dass seine Loyalität gegenüber einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zunehmend fragwürdig erscheint und er in seinem Verhalten allem Anschein nach nicht länger eine vernünftige Gewähr dafür vermittelt, das Vertrauen seiner Mitbürger auch zu verdienen. ‚Signal' und ‚Rauschen' können in der Tat, wie sich in Teilabschnitt III.4.5.3 unter Rückgriff auf Thrasher und Vallier (2015) gezeigt hat, schwer auseinanderzuhalten sein oder einander sogar mannigfaltig überlappen.

als in einer bestimmten Konzeption der Person und der Gesellschaft fundiert vorgestellt werden. Ein von solchen Grundsätzen reguliertes Staatswesen, so hatte Rawls ja argumentiert, würde sich nicht nur durch die Garantie der Grundrechte und der Grundfreiheiten stabilisieren (und zwar indem es diese von der „politischen Tagesordnung" nimmt und somit „jenseits des Kalküls der sozialen Interessen" ansiedelt), sondern ebenso durch eine ihm zugehörige Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs, die „relativ klar, durchsichtig und im Rahmen ihrer eigenen Begrifflichkeit ziemlich zuverlässig" ist, sowie zuletzt auch durch die „politischen Tugenden der Kooperation", zu deren Herausbildung es beitragen würde (Rawls, 2003, S. 296; vgl. S. 181–184, 1998, S. 252–255; oben Teilabschnitte III.3.3.1 und III.4.4.1). So weit, so bekannt. Nun ist aber im *Restatement* – anders als in *Political Liberalism* – keine Rede davon, dass ein so beschriebener Verfassungskonsens auch einen unentbehrlichen Zwischenschritt für den Übergang von einem *modus vivendi* hin zu einem übergreifenden Konsens darstellen soll. Vielmehr skizziert Rawls hier nur Gründe dafür, wie ein solcher Konsens ganz unvermittelt aus einem *modus vivendi* hervorgehen kann (vgl. Rawls, 2003, S. 294–298, S. 300f.). Eine lediglich auf Prinzipien gegründete Einigkeit in Gestalt eines Verfassungskonsenses spielt bei diesem Vorgang anscheinend keine Rolle mehr.

Dieser augenfällige Unterschied in der Architektur des Stabilitätsarguments liegt jedoch, soweit ich sehen kann, im Begriff eines *modus vivendi* selbst begründet. Während Rawls in *Political Liberalism* keinen Zweifel daran lässt, dass ein *modus vivendi* sich in der (widerwilligen, stets nur unter Vorbehalt erbrachten) Zustimmung zu bestimmten *Prinzipien* der Gerechtigkeit erschöpft und mithin nicht das Niveau einer Übereinstimmung über die zu ihrer Artikulierung erforderlichen *Konzeptionen* erreicht, scheint gerade diese Differenzierung im Text des *Restatement* weitgehend eingeebnet zu sein (vgl. Rawls, 1998, S. 250, S. 235–238). Jedenfalls fragt Rawls hier nun ausdrücklich danach, wie sich denn „hinsichtlich einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption" sowie – wohlgemerkt – „aus *deren* Akzeptierung als bloßer Modus vivendi" ein übergreifender Konsens herausbilden könne; und er spricht davon, dass die „anfängliche Einwilligung" auf dieser Stufe spezifisch für die „Fairness-*Konzeption* der Gerechtigkeit" als solche gelte – und nicht, so lässt sich hinzufügen, nur auf die Zustimmung zu ihr gemäßen *Prinzipien* beschränkt ist (Rawls, 2003, S. 300, S. 294; Herv. M. R.). Eine konträre Lesart wird freilich durch den Umstand nahegelegt, dass Rawls einen solchen Konsens fast im gleichen Atemzug dadurch von einem *modus vivendi* abgrenzt, dass die ihn tragende Gerechtigkeitskonzeption charakteristischerweise „aus moralischen Gründen bejaht" werde – was ja, wie er ergänzt, einschließt, dass diese Gerechtigkeitskonzeption ihrerseits „eine Konzeption der Gesellschaft und der Bürger als Personen" ent-

hält (Rawls, 2003, S. 297). Es scheint plausibel, dass Rawls mit dieser Bemerkung auch die Bejahung einer derartigen Personen- und Gesellschaftskonzeption zum Kriterium für das Vorliegen eines übergreifenden Konsenses erheben möchte. Falls dieses Kriterium jedoch in der Tat eines der Abgrenzung sein soll – also Teil einer Beschreibung dessen, was einen übergreifenden Konsens gerade von einem *modus vivendi* unterscheidet –, dann lässt sich im Lichte des Obigen nur konstatieren, dass Rawls hier widersprüchliche Festlegungen eingegangen ist. Es lässt sich nicht eindeutig entscheiden, ob er einen *modus vivendi* als widerwillige Zustimmung zu einer Gerechtigkeits*konzeption* – inklusive der zu ihr gehörigen Ideen der Person und der Gesellschaft – versteht, oder nur als (gleichermaßen prudentielle) Einwilligung in die Gerechtigkeits*prinzipien*, die in einer solchen Konzeption zum Ausdruck kommen. Nur im ersteren Fall wäre es nachvollziehbar, warum seine Skizze der Entwicklung hin zu einem übergreifenden Konsens im *Restatement* ohne den andernorts entfalteten Zwischenschritt eines Verfassungskonsenses auskommt. Dieser Ausweg drängt sich aber vom Textbefund her keineswegs auf.

Inwieweit diese Unentschlossenheit für Rawls‘ eigene Absichten ein größeres Problem darstellt bzw. auf eine systematisch belangvolle Lücke im Stabilitätsargument des *Restatement* verweist, ist eine offene Frage. Erklären lässt sich diese Ambivalenz womöglich ganz banal aus dem Umstand, dass Rawls gerade die Stabilitätsdiskussion des Buches nicht wie erhofft zu einem Abschluss bringen konnte (vgl. Rawls, 2003, S. 11). Da er zudem die Idee eines Verfassungskonsenses nach seinem eigenen Bekunden dem Aufsatz „Justice and the Aims of Political Philosophy“ von Kurt Baier (1989) verdankte, scheint es plausibel anzunehmen, dass er die einschlägigen Teile seines Manuskripts schon vor dessen Erscheinen in ihre letzte Form gebracht hatte – oder jedenfalls schlicht nicht mehr in der Lage war, die nötigen Angleichungen in seiner Darstellung vorzunehmen.

Es ist bei alledem jedoch nicht zu vergessen, dass Rawls die Idee eines *modus vivendi* nicht nur als hypothetisches Konstrukt zu Zwecken der philosophischen Begriffsbildung heranzieht, sondern in ihr vielmehr eine realhistorische Konstellation sieht, die etwa im Gefolge der Religionskriege einen konkreten Ort in der Geschichte der westlichen Zivilisation hatte (vgl. Rawls, 2003, S. 293f., 1998, S. 20f., S. 37, S. 237, S. 250). Es scheint mir daher vertretbar, die Frage nach der ursprünglichen Tiefe eines *modus vivendi* – und damit die Frage, ob die Fähigkeit zur Toleranz in der moralischen Evolution des Menschen zunächst als Fügung unter ein *Prinzip* oder unter eine *Konzeption* zu deuten ist – diese Frage also als das zu behandeln, was sie ist: eine empirische Angelegenheit, über die zu befinden letztlich nicht Aufgabe der politischen Philosophie,

sondern nur der Geschichtswissenschaft im weitesten Sinne sein kann und sein muss.[644] Damit wende ich mich den drei Hauptthemen zu, anhand derer ich die Darstellung des Stabilitätsproblems im *Restatement* im Folgenden vertiefend ausleuchten möchte.

3.2.1 „Property-owning democracy" und die Bewahrung gerechter Institutionen

Welches Institutionensystem ist am ehesten dazu in der Lage, die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit – in einer geeigneten Formulierung – zu verwirklichen und die Aufrechterhaltung von gerechten Hintergrundverhältnissen im Rahmen der gesellschaftlichen Grundstruktur auch auf Dauer zu gewährleisten? Dieser Frage war Rawls bereits im fünften Kapitel von *A Theory of Justice* in einiger Ausführlichkeit nachgegangen, ehe er sich dazu veranlasst sah, in einem eigens für die französische Ausgabe des Buches verfassten Vorwort einige Klarstellungen und Differenzierungen an seiner ursprünglichen Darlegung vorzunehmen (vgl. Rawls, 1999a, S. 419f.).[645] Das *Restatement* enthält Rawls' einschlägige Gedanken jedoch in ihrer vollständigsten Form, und diesen möchte ich im Folgenden etwas näher auf den Grund gehen. Mich interessiert an dieser Stelle vor allem, welche Rolle die Vorstellung einer ‚Demokratie mit Privateigentum'[646] in Rawls' Argument für die voraussichtliche Stabilität einer gerechten Grundstruktur spielt. Dabei will ich gleichzeitig untersuchen, welche Bedeutung er im Rahmen seiner Staatsformenlehre auch möglichen Alternativen zu dieser Vorstellung beimisst.

Zunächst werde ich dazu herausarbeiten, aus welchen Überlegungen heraus Rawls sich diese ganze Frage überhaupt vorlegt. Wie sich erweisen wird, sind die Gründe hierfür weder trivial noch selbsterklärend. Danach stelle ich die fünf „Staatsformen", die Rawls im *Restatement* unterscheidet (vgl. Rawls, 2003, S. 212–215), in aller Kürze nebeneinander und diskutiere seine Antwort darauf, welche dieser Möglichkeiten aus seiner Sicht im höchsten Maße zur Bewahrung der institutionellen Hintergrundgerechtigkeit beiträgt, die mich in dieser Untersuchung ja bereits an anderer Stelle beschäftigt hat (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2). Dieser Schritt erfordert es, auch an die in Frageform gefassten Kriterien zu erinnern, die Rawls für die Angemessenheit einer lebensfähigen Grundstruktur geltend macht. Zuletzt will ich erörtern, inwiefern Rawls'

[644] Falls sie mit deren Mitteln überhaupt beantwortet werden kann; darauf möchte ich mich hier nicht festlegen.
[645] Diese Ausführungen finden sich auch nahezu wortgleich im Vorwort zur ‚revised edition' von *A Theory of Justice* (vgl. Rawls, 1999b, S. xiv–xvi). Eine deutsche Übersetzung existiert bislang nicht.
[646] So die deutsche Übersetzung des Ausdrucks ‚property-owning democracy' in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (vgl. Rawls, 1975, S. 98, S. 308, S. 313). Im Folgenden verwende ich stets diesen Begriff anstelle des Ausdrucks ‚Demokratie mit Eigentumsbesitz', der sich in der deutschen Ausgabe des *Restatement* findet (vgl. etwa Rawls, 2003, S. 211, S. 225, S. 245) und der mir mit Blick auf die rechtliche Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum etwas verunglückt erscheint.

Ausführungen zur Demokratie mit Privateigentum das Stabilitätsproblem als solches in ein neues Licht rücken und auch seine Lösung dieses Problems in einer Weise konturieren, die bislang nur unzureichend wahrgenommen worden ist.[647]

Weshalb befasst sich Rawls also überhaupt mit der Frage, welche institutionelle Gestalt die Prinzipien der Gerechtigkeit konkret annehmen müssten, um eine Gesellschaft in ihrem Sinne wohlzuordnen? Könnte sich der Philosoph nicht darauf beschränken, Fragen ihrer Anwendung auf die Grundstruktur als Ganze – also jenseits ihrer Anschlussfähigkeit an das Denken und Handeln Einzelner – dem politischen Prozess und somit dem realen Verlauf der Geschichte zu überantworten, wie er es ja gelegentlich durchaus nahelegt (vgl. Rawls, 1998, S. 447, S. 482)? Mindestens zwei Überlegungen sprechen dafür, dass Rawls sich zu dieser komplexen Problematik nicht einfach ausschweigen kann. Ein Aspekt hängt unmittelbar mit der Frage der Stabilität im engeren Sinne, und das heißt mit den Beweggründen des Einzelnen für eine Entwicklung und Ausübung seines Gerechtigkeitssinnes zusammen: Da das in den Institutionen der Grundstruktur verkörperte Verteilungsschema auf die Wünsche und Ziele der Bürgerinnen und Bürger nicht nur passiv reagiert, sondern diese auch aktiv „formt" und in Teilen sogar „bestimmt […], was für Menschen sie sein wollen", werden die Mitglieder einer Gesellschaft nicht allein durch das sichtbare Verhalten Dritter beeinflusst, wenn sie den Stellenwert und die Motivationskraft ihres Gerechtigkeitssinnes abwägen (Rawls, 1975, S. 292; vgl. 1998, S. 143). Vielmehr hat auch die an den Institutionen selbst ablesbare „Rahmengerechtigkeit" – oder deren Fehlen – einen erheblichen Anteil daran, ob die Bürger dazu neigen werden, „zynisch und apathisch" zu sein, wie Rawls es in *Political Liberalism* ausdrückt, und sie sich somit durch keinen Ruf des Gewissens daran gehindert sehen mögen, ihren Beitrag zur Aufrechterhaltung fairer Kooperationsbedingungen zurückzuhalten (Rawls, 1998, S. 488; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2).

Es ist also nicht allein das Verhalten der Anderen, das (etwa im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs) als gegenseitige Rückversicherung für die gefahrlose Ausübung des Gerechtigkeitssinnes dient; sondern auch das Ausmaß der in der Grundstruktur selbst sichtbaren Gerechtigkeit wird in die Überlegungen des Einzelnen hineinspielen, welches relative Gewicht dem eigenen Gerechtigkeitssinn innerhalb seiner gesamten Motivationsstruktur an Wünschen, Bedürfnissen und Zielen beizumessen ist. All dies erscheint ohne Weiteres einleuchtend. Es ist höchstens zu bedauern, dass Rawls diese Zusammenhänge im *Restatement* nicht auch ausdrücklich erwähnt.

[647] Rawls' Überlegungen zur Staatsform der Demokratie mit Privateigentum sind erst in den letzten Jahren Gegenstand einer intensiveren Diskussion geworden; vgl. Hussain, 2009; O'Neill und Williamson, 2012; Weithman, 2013; Edmundson, 2017.

Ein zweiter Grund dafür, weshalb Rawls meint, in seinem Buch einen solchen Überblick über die „Hauptmerkmale eines wohlgeordneten Staatswesens“ geben zu müssen, ist jedoch anderer Natur und hängt direkt mit der Rechtfertigung einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption zusammen (Rawls, 2003, S. 211). Ob nämlich eine solche Konzeption überhaupt „für uns vernünftig“ ist und insofern die Zustimmung ihrer Adressaten recht eigentlich verdient, lässt sich, wie Rawls im *Restatement* betont, keinesfalls nur „anhand ihrer Prinzipien und Ideale“, also mit Blick allein auf ihren normativen Gehalt ermessen (Rawls, 2003, S. 212). Die Idee eines Überlegungsgleichgewichts, die ja im Verbund mit einem übergreifenden Konsens gleichsam die letzte Instanz für die Begründetheit einer solchen Konzeption abgibt, setzt es stattdessen um ihrer selbst willen voraus, dass auch die „Implikationen“ dieser Konzeption – die Folgen einer Verwirklichung ihrer Ideale und Grundsätze – ganz konkret „in den jeweils anstehenden Einzelfällen“ für akzeptabel befunden werden (Rawls, 2003, S. 212; vgl. 1975, S. 115). Dabei ergänzt Rawls sogar, dass es schlicht „unsere Gefühle und Einstellungen“ sein könnten, aufgrund derer wir beim Nachdenken über diese Folgen zu dem Entschluss gelangen mögen, der Konzeption gerade mit Blick auf die zu ihrer Institutionalisierung geforderten Verhältnisse unsere Zustimmung zu versagen (Rawls, 2003, S. 212; vgl. 1999a, S. 236; oben Teilabschnitt III.2.2.3, Fn. 324).

In *Theory* hatte Rawls diesen Gedanken noch so ausgedrückt, dass die Darstellung eines „Systems von Institutionen“, das den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit genügt, vor allem zur Überprüfung der Frage dient, ob die zugehörige Theorie auch „unseren wohlüberlegten Urteilen entspricht und sie auf eine annehmbare Weise fortsetzt“ (Rawls, 1975, S. 429; vgl. S. 177, S. 629). In einem ähnlichen Sinn ist wohl auch seine etwas dunkle Bemerkung zu verstehen, dass die Erörterung all dieser Dinge „auf Philosophisches ab[zielt]“ (Rawls, 1975, S. 180): Nur wenn das von den Grundsätzen geforderte Institutionensystem in der Lage ist, in den Urteilen des Einzelnen als angemessene Gestaltwerdung einer zustimmungsfähigen Gerechtigkeitskonzeption reflektiert zu werden, ist zumindest vorläufig das philosophische Ziel erreicht, diese Konzeption auch im Wege ihrer praktischen Bewährung als begründet und tragfähig zu erweisen (vgl. Rawls, 1975, S. 115). Jeder Versuch der Rechtfertigung einer Gerechtigkeitstheorie erfordert es daher, auch ihre Anwendbarkeit auf die Grundstruktur einer Gesellschaft einer kritischen Prüfung – als Baustein eines möglichen Überlegungsgleichgewichts – zu unterziehen.

Nach diesen Vorbemerkungen will ich mich nun den fünf Staatsformen – und insbesondere der Idee einer Demokratie mit Privateigentum – zuwenden, die Rawls im *Restatement* anführt und unter anderem auf die Gerechtigkeit und Stabilität ihrer Institu-

tionen hin untersucht (vgl. Rawls, 2003, S. 212f.). Hier sind vorab ebenfalls einige Klarstellungen erforderlich. Ähnlich wie im ersten Abschnitt von *Theory*, so benennt Rawls auch an dieser Stelle zunächst eine Reihe von schablonenhaften *Fragen*, von denen er schreibt, dass sie sich bei einer Gegenüberstellung dieser Staatsformen gleichsam „wie von selbst" aufdrängen würden (Rawls, 2003, S. 212; vgl. 1975, S. 22). In diesen Fragen kommen die wichtigsten Kriterien zum Ausdruck, die aus seiner Sicht für die Beurteilung der Angemessenheit einer bestimmten institutionellen Grundstruktur heranzuziehen sind. Es lohnt sich daher, sie für einen Moment etwas genauer zu betrachten.

Die erste Frage, die Rawls aufwirft, ist wohlvertraut: „[Sind] die Institutionen dieses Staatswesens recht und gerecht?" (Rawls, 2003, S. 212). Es ist natürlich diese Frage, die bei einem Vergleich unterschiedlicher Staatsformen im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von höchstem Interesse sein muss. Worauf es an dieser Stelle allerdings ankommt, ist, dass Rawls hier zwar weiterhin die *Gerechtigkeit* als „erste Tugend sozialer Institutionen" kennzeichnet – um die berühmte Formulierung aus *Theory* aufzugreifen (Rawls, 1975, S. 19) –, er diese aber noch um drei weitere Tugenden oder Kriterien ergänzt, deren inhaltliche Entfaltung erst die Voraussetzung dafür darstellt, um das Ideal einer bestimmten Staatsform und der ihr zugehörigen Grundstruktur auch im Ganzen durchschauen und evaluieren zu können (vgl. oben Teilabschnitt III.4.2.2, Fn. 464).[648] Bevor das Anliegen, verschiedene Staatsformen bzw. Institutionensysteme auf ihre Gerechtigkeit hin zu beleuchten, als umfassend eingelöst und abgeschlossen gelten kann, muss nämlich, wie Rawls erklärt, an geeigneter Stelle zusätzlich überprüft worden sein, ob sich diese Gebilde auch „in wirksamer und praktisch umsetzbarer Form aufrechterhalten" lassen (Rawls, 2003, S. 213). Hinter dieser knappen Formulierung verbirgt sich freilich weit mehr als nur das Stabilitätsproblem. Ich möchte die anderen hier berührten Kriterien jedoch nur kurz erwähnen, ohne sie besonders zu vertiefen.

Eines der Kriterien, das in dieser Formulierung implizit angelegt ist, verweist auf die zweite Frage, die sich für Rawls mit Blick auf die verschiedenen Staatsformen und die ihnen zugehörigen Institutionensysteme stellt. Sie betrifft das Design oder die „Planung" eines solchen Gemeinwesens: Können dessen Institutionen „wirksam so geplant werden, dass sie seine bekundeten Zwecke und Ziele verwirklichen?" (Rawls, 2003,

[648] So verstehe ich jedenfalls Rawls' Bemerkungen in § 2 von *Theory*, dass ein umfassendes Gesellschaftsideal nicht nur für die Tugend der Gerechtigkeit, sondern schlechthin „für alle Tugenden der Grundstruktur" eigenständige Grundsätze enthält – und erst im Verbund mit diesen zu einer „Vision von den Zielen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit" führt, die es explizit zu machen gilt, wenn man eine Gerechtigkeitskonzeption „völlig verstehen" will (Rawls, 1975, S. 26). Auch der Konditional des Fragesatzes am Ende von § 41.2 des *Restatement* weist in diese Richtung (vgl. Rawls, 2003, S. 213): Wie würde – um hier zu paraphrasieren – eine gerechte Grundstruktur aussehen, wenn sie *zugleich* die Tugenden der Effizienz, der Koordination und der Stabilität aufweisen würde? Nur in der Gesamtschau dieser Eigenschaften wird für Rawls sichtbar, ob und inwiefern die zugehörige Gerechtigkeitskonzeption gegenüber ihren Alternativen vorzugswürdig ist (vgl. Rawls, 1975, S. 22).

S. 213). Hier ist ersichtlich vorausgesetzt, dass jede Staatsform überhaupt irgendwelche erkennbaren Zwecke verfolgt, die sie erreichen oder an denen sie scheitern kann; und die Frage selbst zielt darauf ab, ob ihre Institutionen auch angemessen effiziente Mittel zur Verwirklichung eben jener Zwecke darstellen.[649]

Eine weitere Frage, die Rawls an die von ihm diskutierten Staatsformen richtet, ist die nach der zu ihrer Ausführung benötigten „Kompetenz": Würden die in ihnen zu besetzenden Ämter und Positionen für ihre Inhaber vielleicht „zu schwierig" sein oder gar deren „Kräfte übersteigen"? (Rawls, 2003, S. 213).[650] In diesem Kriterium ist ein deutlicher Widerhall der Stabilitätsdiskussion aus Teil III von *Theory* zu vernehmen, wo Rawls ja eine gewisse „Klarheit" von Gerechtigkeitsgrundsätzen als eine von drei Determinanten für die Stärke eines ihnen zugehörigen Gerechtigkeitssinnes identifiziert hatte (Rawls, 1975, S. 544; vgl. S. 355, S. 541; oben Teilabschnitt II.2.4.2).[651] Auch dieses Kriterium bildet einen konstitutiven Bestandteil dessen, was er dort als ein umfassendes „Gesellschaftsideal" bezeichnet hatte – und es gehört insofern zu einem Bild des menschlichen Zusammenlebens, das Grundsätze für schlechthin „*alle* Tugenden der Grundstruktur" enthält, wie er es ausdrückt (Rawls, 1975, S. 26; Herv. M. R.).

Schließlich berührt die letzte (bzw. in Rawls' eigener Zählweise die dritte) Frage, die er zur Vorbereitung seiner Staatsformenlehre anführt, die Thematik der Stabilität ganz unmittelbar, und zwar in Gestalt des Gewissheitsproblems. Hier will er nun wissen: Können sich die Bürgerinnen und Bürger der Gesellschaft gegenseitig darauf verlassen, dass ihre „von der Grundstruktur der jeweiligen Staatsform geprägten […] Interessen und Zwecke" sie mit hinreichender Sicherheit dazu bewegen werden, „den gerechten Institutionen und den Regeln [zu] gehorchen", die „in ihren diversen Ämtern und Positionen gelten"? (Rawls, 2003, S. 213). An dieser Stelle kehrt eine eigentümliche Mischform der beiden Teilaspekte wieder, in die das Stabilitätsproblem noch in *Political Liberalism* zerfallen war. Neben Fragen der Gerechtigkeit, der Effizienz und der Kompetenz gerät damit also erneut das Problem in den Blick, ob die Grundstruktur selbst einen

[649] Diese Frage behandelt Rawls im zwölften Abschnitt von *A Theory of Justice* unter dem Stichwort der ‚Pareto-Optimalität' (vgl. Rawls, 1975, S. 88, S. 90f.) sowie im § 36 des *Restatement* (vgl. Rawls, 2003, S. 193f.). Ich brauche dieses Problem für meine jetzigen Zwecke nicht zu vertiefen.

[650] Hier ist anzumerken, dass Rawls zu den in Frage stehenden Ämtern und Positionen meiner Auffassung nach auch die des Staatsbürgers oder der Staatsbürgerin zählt (vgl. Rawls, 1975, S. 116f.).

[651] Es ist dennoch nicht ohne Weiteres klar, an welcher Stelle genau sich Rawls' Antwort auf dieses Problem verbirgt. Meines Erachtens hat er die entsprechende Argumentation in *Theory* weitläufig über das gesamte Buch hinweg verstreut (vgl. oben Teilabschnitt II.2.4.2; insbesondere die letzte Fußnote). Rawls' Kerngedanken hierzu befinden sich jedoch in den Abschnitten 49 und 76 (vgl. Rawls, 1975, S. 355, S. 544). Auch in *Political Liberalism* betont er übrigens – hier freilich mit Blick auf den öffentlichen Vernunftgebrauch –, dass die „Anwendung liberaler Grundsätze […] durch eine gewisse Einfachheit gekennzeichnet" sei (Rawls, 1998, S. 254). Mir ist aber nicht ganz einsichtig, ob sich das zugehörige Grundproblem, wie es im *Restatement* in aller Knappheit skizziert wird, eher auf die motivationale Kraft oder auf die intellektuelle Fasslichkeit der Konzeption abzielt, die zu ihrer Anwendung in den Ämtern und Positionen der Gesellschaft gefordert ist.

handlungswirksamen Einfluss auf den Gerechtigkeitssinn der Gesellschaftsmitglieder ausüben wird, der hinreicht, um sie in der Gesamtschau ihrer eigenen Ziele – und eingedenk des sichtbaren Verhaltens Dritter – zur dauerhaften Mitwirkung an der Erhaltung ihres Gemeinwesens zu bewegen.

Mir geht es hier nicht darum, noch einmal die ganze Struktur von Rawls' Antwort auf diese Frage zu vergegenwärtigen; ich habe sie in den Kapiteln III.3 und III.4 dieser Studie bereits in ihrem inneren Zusammenhang zu rekonstruieren versucht. Mich interessiert stattdessen nur, was die verschiedenen Staatsformen je für sich mit Blick auf die so verstandene Stabilität ihrer Grundstruktur auszeichnet und was sich daraus über ihre Vorzüge und Nachteile im Ganzen lernen lässt. Rawls unterscheidet, wie bereits angedeutet, insgesamt fünf solcher „als soziale Systeme gesehene Staatsformen" (Rawls, 2003, S. 212). Zu jeder von ihnen entfaltet er in wenigen Worten eine „ideale Institutionenbeschreibung", worunter er eine Darstellung versteht, die zwar von einem Funktionieren dieser Staatsformen „in Einklang mit ihren politischen Zielen" ausgeht, dabei aber von solchen Faktoren gerade abstrahiert, die etwa aus einer empirisch-soziologischen Sicht für ihre „Leistungsfähigkeit" bei der Umsetzung dieser Ziele zuträglich oder hinderlich sein mögen (Rawls, 2003, S. 213f.). Dieses Vorgehen wirft eine Fülle an schwierigen Fragen auf, denen ich hier allerdings nicht nachgehen möchte.[652]

Zunächst genügt an dieser Stelle vielmehr die Feststellung, dass Rawls gleich drei dieser fünf Staatsformen von vorneherein als unverträglich mit mindestens einem der beiden Gerechtigkeitsprinzipien klassifiziert und sie somit von jeder weiteren Betrachtung weitgehend ausschließt (vgl. Rawls, 2003, S. 214f.). Unproblematisch ist dies sicher mit Blick auf den von ihm so genannten ‚Laissez-faire-Kapitalismus' und den ‚Staatsozialismus': Während ersterer nach Rawls' eigener Begriffsbildung den „fairen Wert der gleichen politischen Freiheiten" genauso ablehnt wie die „faire Chancengleichheit", mangelt es letzterem bereits am „Grundsatz der gleichen Grundrechte und -freiheiten" (Rawls, 2003, S. 214f.). In beiden Staatsformen stellt sich ein Problem der Stabilität daher noch nicht einmal – denn das evidente Gerechtigkeitsdefizit ihrer Grundstruktur disqualifiziert sie aus Rawls' Sicht schon, bevor diese Zusatzfrage für die weitere Theoriebildung überhaupt an Relevanz gewinnen könnte.

Viel weniger eindeutig liegt der Sachverhalt hingegen mit der letzten der drei von Rawls verworfenen Staatsformen, dem ‚wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus'. Wie er sowohl im *Restatement* als auch im Vorwort der revidierten Neuausgabe von *Theory* betont, betrachtet er es als einen „schwerwiegende[n] Fehler" in der Darstellung des ersten

[652] Eine tiefschürfende Erörterung des Ausdrucks ‚ideale Institutionenbeschreibung' findet sich bei Weithman (2013). Für meine Absichten genügt hier ein grobes Verständnis dieses Begriffs.

Buches, hier nicht hinreichend zwischen dieser Staatsform und der ‚Demokratie mit Privateigentum' unterschieden zu haben (Rawls, 2003, S. 216, Fn. 5; vgl. 1999b, S. xivf.). In der Tat ist es, wie ich gleich zeigen werde, genau diese Unterscheidung, anhand derer die hier in Frage stehenden Erweiterungen des Stabilitätsarguments im *Restatement* am deutlichsten sichtbar werden. Weshalb scheidet der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus aber überhaupt als Kandidat für eine Staatsform aus, die den Prinzipien der Gerechtigkeit entsprechen würde? In Rawls' Antwort auf diese Frage liegen Kritik und Beschreibung eng beieinander:

> Der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus lehnt den fairen Wert der politischen Freiheiten […] ab; und obwohl er sich die Chancengleichheit bis zu einem gewissen Grad angelegen sein lässt, werden die zur Durchsetzung erforderlichen politischen Maßnahmen nicht ergriffen. Dieser Kapitalismus gestattet ein äußerst hohes Maß an Ungleichheiten hinsichtlich des Besitzes von realem Eigentum (Produktionsmitteln und natürlichen Ressourcen), so dass die Steuerung der Wirtschaft und ein großer Teil des politischen Lebens in wenigen Händen ruhen. Und obwohl die soziale Versorgung, wie die Bezeichnung ‚wohlfahrtsstaatlicher Kapitalismus' nahelegt, durchaus großzügig sein kann und ein die Grundbedürfnisse abdeckendes, annehmbares soziales Minimum […] garantieren kann, wird ein die ökonomischen und sozialen Ungleichheiten regulierendes Prinzip der Reziprozität nicht anerkannt. (Rawls, 2003, S. 214f.; vgl. 1999b, S. xivf.)

Hier ist nicht der Ort, diese umfangreiche „Anklageschrift" (so O'Neill, 2012, S. 77) Punkt für Punkt abzuarbeiten; und ich will auch eine Festlegung darauf vermeiden, ob – und wenn ja, in welchem Ausmaß – Rawls mit dieser Skizze eine Zustandsbeschreibung unserer heutigen Demokratien entwickelt hat. Das ist eine empirische Frage.[653] Jedenfalls erscheint es mir unbestreitbar, dass ein derart beschriebenes Wirtschaftssystem in der Tat die Zielmarke verfehlen würde, die in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* durch die beiden Gerechtigkeitsprinzipien (und ihre Idee der Reziprozität) vorgegeben ist. Ich möchte aber der Frage nachgehen, warum ausgerechnet eine Staatsform, die der von Rawls' bevorzugten ‚Demokratie mit Privateigentum' überaus ähnlich zu sein scheint, in einer Weise *instabil* sein soll, in der jene es dem Vernehmen nach gerade nicht ist (vgl. Rawls, 2003, S. 216f.).

Dazu ist es aber zunächst erforderlich, die ‚Demokratie mit Privateigentum' von ihrem nächsten Verwandten, dem ‚liberalen Sozialismus', abzugrenzen – und damit von der zweiten Staatsform, die Rawls für geeignet hält, die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit auch institutionell zu verwirklichen. Beiden Systemen ist seiner Beschreibung

[653] Sowohl Weithman (2013) als auch O'Neill (2012, S. 75f.) weisen allerdings darauf hin, dass der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus nicht nur einen Idealtyp innerhalb der rawlsschen Staatsformenlehre verkörpert, sondern heute in der Tat auch das verbreitetste System unter den westlichen Demokratien darstellt – so dass Rawls' erklärte Ablehnung dieses Modells sich nicht recht mit dem gelegentlich zu vernehmenden Einwand vertrage, dass seine Philosophie letztlich nur eine Apologie des Bestehenden sei. Man beachte jedoch, dass seine Idee der Philosophie als eines Projekts der ‚Versöhnung' zuallererst auf eine Versöhnung des Einzelnen mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus abzielt (vgl. Rawls, 2003, S. 22f., 1998, S. 420, S. 442).

nach gemeinsam, dass sie „einen konstitutionellen Rahmen für demokratische Politik" bereitstellen[654], darüber hinaus eine Garantie der „Grundfreiheiten mit dem fairen Wert der politischen Freiheiten und mit fairer Chancengleichheit" aufweisen, und schließlich „die ökonomischen und sozialen Ungleichheiten mit Hilfe eines Prinzips der Gegenseitigkeit" regulieren (Rawls, 2003, S. 215). Natürlich handelt es sich hier zunächst nur um Definitionen und Zuschreibungen, die für sich genommen noch keine Argumentation darstellen oder ersetzen. Instruktiver sind jedoch ohnehin die Differenzen zwischen den beiden von der Gerechtigkeit erlaubten Staatsformen sowie der Umstand, dass Rawls eine einseitige Festlegung auf nur eine von ihnen ausdrücklich ablehnt. Im Falle der Demokratie mit Privateigentum besteht, so Rawls, ein weitgehendes „Recht auf Privatbesitz an natürlichen Ressourcen und Produktionsmitteln" inklusive des „Rechts auf Erwerb und Vererbung", während hingegen im Falle des liberalen Sozialismus zwar ebenfalls ein Recht auf „Besitz und ausschließlichen Gebrauch persönlichen Eigentums" bejaht wird, dafür jedoch im Hinblick auf die „Kontrolle über Produktionsmittel und natürliche Ressourcen" ein für alle „gleiche[s] Recht auf Beteiligung" vorgesehen ist (Rawls, 2003, S. 180; vgl. S. 215f.).[655] Beide Varianten lassen sich Rawls zufolge prinzipiell rechtfertigen – allerdings nicht im Lichte der Grundsätze und Ideale der Gerechtigkeitskonzeption allein, die hier agnostisch bleiben muss, sondern nur in Abhängigkeit von den „gegebenen historischen und sozialen Bedingungen"; und das heißt mit Blick auf die „Traditionen, Institutionen und gesellschaftlichen Kräfte[]" des Staates, innerhalb dessen sie sich entfalten (Rawls, 2003, S. 180, 1975, S. 307).

Interessant ist hier für meine Fragestellung vor allem Rawls' Begründung dafür, dass die Gerechtigkeitstheorie sich über die Alternative zwischen einer privaten oder staatlichen Kontrolle über die Produktionsmittel und natürlichen Ressourcen ausschweigen kann. Seine Erklärung für diese etwas erstaunliche Zurückhaltung lautet, dass die Entscheidung über diese Alternative im Hinblick auf die „adäquate Entfaltung und uneingeschränkte Wahrnehmung der moralischen Vermögen" keinen signifikanten Unterschied macht – und mit anderen Worten also keinen nennenswerten Einfluss auf die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes und auf die Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten hat (Rawls, 2003, S. 180). Anders verhält es sich Rawls zufolge hingegen mit der Garantie einer „ausreichenden materiellen Basis für persönliche Unab-

[654] Eine konstitutionelle Demokratie unterscheidet sich laut Rawls von einer bloß prozeduralen Demokratie dadurch, dass sie dem Mehrheitswillen bei der Gesetzgebung gewisse verfassungsmäßige Schranken auferlegt, mit denen diese im Einklang stehen muss (vgl. Rawls, 2003, S. 225f.).

[655] Rawls konkretisiert diese Unterscheidung noch dahingehend, dass im liberalen Sozialismus „die Betriebsleitung und das Management" von Firmen „von der jeweiligen Belegschaft gewählt [werden], wenn sie nicht direkt in deren Händen liegen" – das freilich innerhalb eines „Systems freier Märkte" und bei „freie[r] Berufswahl" (Rawls, 2003, S. 215f.; vgl. 1975, S. 306f., S. 314f.). Für den vorliegenden Zusammenhang sind diese Ergänzungen meines Erachtens jedoch unerheblich und stellen nichts weiter als eine Präzisierung dar.

hängigkeit und das Gefühl der Selbstachtung", die er in Gestalt eines Grundrechts auf persönliches Privateigentum zu diesem Zweck in der Tat für „unerlässlich" hält (Rawls, 2003, S. 180). Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

Da sich aber die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft trotz allem nur mittelbar an dem Vorhandensein eines gerechten Rahmens an Hintergrundinstitutionen bemisst, sondern in erster Linie anhand der Gewissheit, mit der ihre Mitglieder geneigt sein werden, ihren Gerechtigkeitssinn im Lichte der von ihr definierten Kooperationsbedingungen zu verstehen und auszuüben, legt Rawls sich mit diesen Wendungen offenbar darauf fest, dass die Frage der Kontrolle über Produktionsmittel und natürliche Ressourcen auch für das Problem der Stabilität letztlich nicht entscheidend ist. Solange jedenfalls die Grundfreiheiten – sowie gegebenenfalls deren fairer Wert – ebenso garantiert sind wie faire Chancengleichheit und eine dem Reziprozitätsprinzip genügende Regulierung von Ungleichheiten, ist es demnach unter Stabilitätsaspekten schlicht unwesentlich und je nach Kontext zu entscheiden, in wessen Hand die Verfügungsgewalt über die natürlichen Ressourcen und Produktionsmittel liegen sollte. Die Selbstachtung des Einzelnen ist in einer solchen Gesellschaft immer schon hinreichend gesichert und wird von der Entscheidung für diese oder jene Option nicht maßgeblich berührt.[656]

Erst vor dem Hintergrund dieser Alternative lässt sich nun auch die Schwere des Problems einschätzen, das Rawls – auf *Theory* zurückblickend – in der fehlenden Differenzierung zwischen der Demokratie mit Privateigentum und dem wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus zu sehen begann (vgl. Rawls, 2003, S. 211, Fn. 3, S. 216, Fn. 5, 1999b, S. xiv). Beide Systeme haben ja, wie er erklärt, gemeinsam, dass sie „Privateigentum an Produktivkräften" gestatten (Rawls, 2003, S. 216). Aber weshalb unterscheiden sie sich im Weiteren nicht nur im Hinblick auf ihre Kompatibilität mit den Prinzipien der Gerechtigkeit, sondern auch – wie sich gleich zeigen wird – bezüglich ihrer Stabilität? Die Erklärung hierfür kann sich nicht in der Plattitüde erschöpfen, dass ein ungerechteres System auch weniger an Zustimmung generieren wird, als es für seine Aufrechterhaltung erforderlich wäre. Man möchte ja vielmehr gerade wissen, warum es sich so verhält. Präziser gefasst, liegt das Stabilitätsgefälle zwischen den beiden Systemen für Rawls daher meines Erachtens in dem Umstand begründet, dass der Besitz und das Eigentum an Produktionsmitteln zwar in beiden Fällen verfassungsrechtlich geschützt, dabei aber jeweils grundlegend anders reguliert wird. Aus diesem Unterschied ergeben sich vor allem für den gesellschaftlichen Status und das Selbstbild der am

[656] Natürlich gilt all dies nur unter der Voraussetzung einer wohlgeordneten Gesellschaft, die die genannten Kriterien erfüllt. Eine andere Frage ist es, ob die Kontrolle über die Produktionsmittel auch unter nicht-idealen Bedingungen ohne Auswirkungen auf die Entwicklung und Ausübung des Gerechtigkeitssinnes bliebe. Diese Frage ist schwer zu beantworten und vermutlich ebenfalls vom institutionellen Kontext abhängig.

wenigsten Begünstigten ganz praktische Folgen, mit denen auch die Stabilität des Gemeinwesens schließlich steht oder fällt (vgl. Rawls, 2003, S. 214–218).

Ich will nur kurz die Punkte anführen, auf die es Rawls in diesem Zusammenhang nach meiner Lesart wesentlich ankommt. Zunächst hält er fest, dass – als ein „Hauptunterschied" zwischen den beiden Staatsformen – die Institutionen einer Demokratie mit Privateigentum darauf hinwirken, „den Besitz an Vermögen und Kapital aufzusplittern" und somit dem Effekt entgegenzutreten, dass infolge von Erbschaften und ähnlichem „die Steuerung der Wirtschaft und ein großer Teil des politischen Lebens" zunehmend „in wenigen Händen ruhen" (Rawls, 2003, S. 215). Eine derartige Schieflage im fairen Wert politischer Freiheiten ist dagegen eine Option, die der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus von Haus aus durchaus begünstigt, wenn nicht sogar forciert; denn er gestattet, wie Rawls erklärt, „ein äußerst hohes Maß an Ungleichheiten hinsichtlich des Besitzes von realem Eigentum" (Rawls, 2003, S. 214). Dies kann so weit führen, dass auf lange Sicht eine Minderheit „beinahe ein Monopol an den Produktionsmitteln" besitzt (Rawls, 2003, S. 216). Was genau aber geht in der Demokratie mit Privateigentum vor, das genau diesen Tendenzen einen Riegel vorschiebt – und inwiefern wirkt sich dies auf die Stabilität der beiden Systeme aus?

Die Pointe der Idee einer Demokratie mit Privateigentum besteht Rawls zufolge darin, dass die hier skizzierten Tendenzen nicht vorrangig durch korrigierende Eingriffe zum Ende einer bestimmten Phase hin unterbunden werden; mit dem Ergebnis etwa, dass jede Umverteilung von Einkommen nur als ein Akt der sequentiellen Wiederherstellung eines früheren, besseren Zustandes zu begreifen wäre (vgl. Rawls, 2003, S. 216f., 1999a, S. 171; oben Teilabschnitt III.2.3.1). Da sie dem Kriterium der Reziprozität verpflichtet ist, sorgt eine Demokratie mit Privateigentum vielmehr schon „von Anfang an" dafür, dass alle Bürgerinnen und Bürger zu jeder Zeit über sämtliche Mittel verfügen, die erforderlich sind, damit sie „als Gleiche voll kooperierende Angehörige der Gesellschaft sein können" (Rawls, 2003, S. 218). Dieses Ziel erfordert es übrigens Rawls zufolge, die Bereitstellung von mindestens dreierlei Arten an „Produktivkräften und Humankapital" zu gewährleisten – und zwar in der Form von „Wissen und Kenntnis der Institutionen", „Bildung", sowie „geschulte[n] Fertigkeiten" (Rawls, 2003, S. 217f.). In einer Demokratie mit Privateigentum ist es demnach kein diachronischer Vergleich, sondern immer eine Momentaufnahme, anhand derer die Verwirklichung des von ihr vorausgesetzten Gesellschaftsziels zu beurteilen ist; und dieses Ziel unterscheidet sich auch inhaltlich ganz grundlegend von dem, was etwa im wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus als Zweck jener „langfristigen Hintergrundabstimmungen" gilt, die hier

wie dort laufend an den Institutionen der Grundstruktur vorgenommen werden (Rawls, 2003, S. 217; vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2).

Dieser Unterschied in der Zielsetzung ist zuletzt auch für das Problem der Stabilität entscheidend: Da der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus Rawls zufolge ausschließlich daran interessiert ist, dass „niemand einen annehmbaren Lebensstandard unterschreiten sollte", ist er auch bestenfalls indifferent gegenüber der Frage, worauf sich denn die Selbstachtung der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder ganz konkret stützen sollte (Rawls, 2003, S. 217). Er bietet auf diese Frage im Grunde keine Antwort. Weil der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus damit aber nicht bloß ein „äußerst hohes Maß an Ungleichheiten" zulässt, sondern gleichzeitig in den Schlechtestgestellten nur „die Unglücklichen und die Pechvögel" zu sehen imstande ist, denen Andere allenfalls „Barmherzigkeit und Anteilnahme oder gar Mitleid" schulden – ohne ihnen dabei je auf Augenhöhe zu begegnen –, hat diese Staatsform, so Rawls, auch der Herausbildung einer „entmutigte[n] und deprimierte[n] Unterschicht" letztlich nichts wirksames entgegenzusetzen (Rawls, 2003, S. 214, S. 217).

Genau dies ist aber Gift für die Stabilität dieser Gesellschaft: Indem die Hilfsbedürftigen – verbunden vielleicht mit einem Gestus der gönnerhaften Herablassung – im wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus de facto zu Almosenempfängern herabgewürdigt werden, anstatt als vollwertige Inhaber von gültigen Ansprüchen zu gelten, werden sie, so Rawls' Überlegung, nur wenig Anlass haben, sich selbst als gleichberechtigte Teilnehmer an einem fairen Schema der sozialen Kooperation zu betrachten, denen das gleiche Maß an Achtung gebührt wie allen anderen auch (vgl. Rawls, 1998, S. 102). Von der Gesellschaft derart um die sozialen Grundlagen ihres Selbstwertgefühls gebracht, werden sich die Angehörigen dieser ‚Unterschicht', wie Rawls ergänzt, tendenziell auch nicht länger „an der öffentlichen politischen Kultur [beteiligen]" – was, um hier etwas zu extrapolieren, doch wohl nichts anderes heißen kann, als dass sie sich in Wort und Tat dem Forum und den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs verweigern (Rawls, 2003, S. 217).[657] Damit hören sie aber zugleich auf, gerade diejenige wechsel-

[657] Rawls hat sich auch in einer Reihe von posthum veröffentlichten Briefen zu der Frage geäußert, wie sich die Erosion der Gesellschaft als eines Systems der sozialen Kooperation von Seiten der am wenigsten Begünstigten her konkret vollzieht, wenn der faire Wert der politischen Grundfreiheiten, das Prinzip der fairen Chancengleichheit und ein geeignetes Prinzip der Reziprozität durch die Institutionen der Hintergrundgerechtigkeit nicht aktiv bewahrt werden, wie es charakteristischerweise im wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus der Fall ist. So schreibt er in einem Brief an James M. Buchanan vom 25. Februar 1975: „I do think that […] while the poorer individuals and groups don't threaten to withdraw their cooperation as a tactic, as a rational strategy, so to speak, they do in fact withdraw their cooperation in other ways: by crime, by self-destructive and compulsive behavior and ways of life (e.g., by drug addiction); by acquiring far less constructive capacities for working successfully and cooperatively; by just not developing themselves from loss of self-respect […]." (Rawls, 2008b, S. 407; Interpunktion verändert). Man beachte, dass Rawls hier nur eine ergänzende Beschreibung dessen abgibt, wie die am wenigsten Begünstigten in einer Gesellschaft gleichsam performativ ihre Ablehnung von Kooperationsbedingungen zum Ausdruck bringen können, in denen sie sich nicht als Freie und Gleiche geachtet zu erkennen vermögen. Einen

seitige Versicherungsleistung zu erbringen, von der – wie sich im vorhergehenden Teil dieser Arbeit gezeigt hat – die Stabilität ihres gesellschaftlichen Kooperationszusammenhangs, ja die bloße Möglichkeit eines übergreifenden Konsenses ganz entscheidend abhängt (Rawls, 2003, S. 217). Und in der Tat: Welchen Anreiz sollten diese Personen auch haben, etwa dem Verfall des Werts ihrer politischen Freiheiten noch ein Mäntelchen der Legitimität umzuhängen?[658]

Ganz anders verhält es sich dagegen mit jener Staatsform, die erklärtermaßen das Ziel verfolgt, „in [ihren] Basisinstitutionen die Idee der Gesellschaft als faires System der Kooperation […] umzusetzen" – und zwar im Verhältnis zwischen Bürgerinnen und Bürgern, die „als freie und gleiche Personen gesehen werden" (Rawls, 2003, S. 217f.). Indem sich die Demokratie mit Privateigentum – ähnlich wie der liberale Sozialismus – diese Idee ganz explizit auf die Fahne geschrieben hat und sie auch sämtlichen Anpassungen an der Grundstruktur als ihren normativen Maßstab zugrunde legt, verhindert sie („hoffentlich", wie Rawls ergänzt[659]), dass eine radikal desillusionierte, von Zynismus und mangelnder Selbstachtung geprägte „Unterschicht" überhaupt erst entstehen wird (Rawls, 2003, S. 218). Auch die Personen am unteren Ende der sozialen Hierarchie gelten ihr als voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft, denen „aufgrund der politischen Gerechtigkeit unter freien und gleichen Bürgern Reziprozität geschuldet wird" (Rawls, 2003, S. 217).

Vor allem aber bleibt diese Idee in der Demokratie mit Privateigentum nicht nur ein unverbindliches Bekenntnis, das vielleicht in Sonntagsreden zur Beschwichtigung und Kooptation der marginalisierten Bevölkerungsteile hervorgeholt wird, etwa in der Absicht, sie erfolgreich zu *disziplinieren.*[660] Vielmehr ist sie, so Rawls, ganz konkret an den Institutionen und an den politischen Maßnahmen abzulesen, die sie laufend ergreift,

anderen Aspekt ergänzt er in einem Brief an Philippe van Parijs vom 23. Juni 1998: „The large open market including all of Europe is [an] aim of the large banks and the capitalist business class whose main goal is simply larger profit. The idea of economic growth, onwards and upwards, fits this class perfectly […]. The long-term result of this – which we already have in the United States – is a civil society awash in a meaningless consumerism of some kind." (Rawls und van Parijs, 2003, S. 9; vgl. 1975, S. 326). Es erscheint mir plausibel, den ‚sinnentleerten Konsumismus', den Rawls hier mit den Vereinigten Staaten – und wohl auch mit ihrer Form des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus – assoziiert, als eine Art Gegenbegriff zur Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu deuten. Bei alledem darf man aber keinesfalls vergessen, dass der Zerfall von sozialer Kooperation für Rawls nicht minder das Werk ihrer vormaligen Profiteure darstellt (vgl. Rawls, 1998, S. 459; oben Teilabschnitt III.2.3.2).

[658] Man wird sich hier vielleicht an ein Gedicht von Erich Kästner (1899-1974) erinnert fühlen, das Rawls' Intuition mit einer Prägnanz zum Ausdruck bringt, zu der wohl nur die Lyrik imstande ist: „Was auch immer geschieht: Nie dürft Ihr so tief sinken, von dem Kakao, durch den man Euch zieht, auch noch zu trinken!" (Kästner, 2004, S. 175).

[659] Mit diesem Zusatz drückt Rawls die Erwartung aus, dass das dennoch mögliche Vorhandensein einer Unterschicht zumindest in Teilen das Resultat „sozialer Bedingungen" sein könne, die „wir nicht zu ändern vermögen oder […] vielleicht nicht einmal ermitteln oder verstehen können" (Rawls, 2003, S. 218).

[660] Dass politische Diskurse ihrem Wesen nach nicht mehr sein können als solche Akte der subtilen Herrschaftsausübung und es letztlich eine Illusion ist, in ihnen auch mögliche Vehikel des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu sehen, ist eine These, die vor allem Michel Foucault (1969, 2005) popularisiert hat. Man kann Rawls' Ausführungen zur Demokratie mit Privateigentum vielleicht auch als eine performative Erwiderung auf diese These lesen.

um ihrem abstrakten Ziel sichtbare Wirksamkeit zu verleihen (vgl. Rawls, 2003, S. 217f., 1975, S. 309). Diese Maßnahmen beinhalten für jeden Einzelnen die Gewährung des oben genannten Dreiklangs aus „Wissen und Kenntnis der Institutionen, Bildung und geschulte[n] Fertigkeiten“ (Rawls, 2003, S. 218). Erst wenn alle Bürger mithilfe dieses Instrumentariums in die Lage versetzt worden sind, „ihre eigenen Angelegenheiten mit einem angebrachten Maß an sozialer und ökonomischer Gleichheit [zu] regeln“, ist auch effektiv der Gefahr vorgebeugt, die sich aus fehlender Chancengerechtigkeit und dem ungleichen Wert politischer Freiheiten für die Entwicklung und Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes, und mithin auch für die Stabilität des gesellschaftlichen Kooperationszusammenhanges als Ganzem ergeben würde (Rawls, 2003, S. 217). Indem also die Demokratie mit Privateigentum gleichsam von Haus aus jedem Angehörigen der Gesellschaft die Möglichkeit gibt, sich als freies und gleiches Mitglied eines Systems der sozialen Kooperation zum wechselseitigen Vorteil zu verstehen – und aktiv die zur Entwicklung eines solchen Selbstbilds notwendigen Maßnahmen ergreift –, sorgt sie dafür, dass selbst die am wenigsten Begünstigten sich der ihnen entgegengebrachten Achtung als *würdig* empfinden werden, weil ja auch sie – ungeachtet ihrer knappen Ressourcenausstattung – „ihren vollen Beitrag [leisten] unter Bedingungen, die von allen als [wechselseitig] vorteilhaft […] anerkannt werden.“ (Rawls, 2003, S. 217; Übers. angepasst).

So lauten also in Kurzform die Grundzüge des Arguments dafür, weshalb die Staatsform einer Demokratie mit Privateigentum in höherem Maße als der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus dazu führen wird, dass auch die Schlechtestgestellten sich der Mitwirkung an ihrer Aufrechterhaltung tendenziell nicht verweigern werden. Die Institutionen der Grundstruktur nehmen hier ‚immer schon‘ und nicht erst reaktiv alle benötigten Anpassungen vor, damit sich jede Bürgerin und jeder Bürger ungeachtet der jeweiligen sozialen Stellung als ein freies und gleiches Mitglied der Gesellschaft – verstanden als ein faires System der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil – geachtet wissen kann.

Gewiss wäre es wünschenswert gewesen, wenn Rawls seinen Überlegungen noch etwas mehr Farbe verliehen hätte und beispielsweise konkrete Vorschläge dahingehend unterbreitet hätte, wie das Bildungssystem eines Landes die Idee der sozialen Kooperation unter Freien und Gleichen nicht nur propagieren, sondern auch in die Herzen der (künftigen) Bürgerinnen und Bürger als Teil ihres Selbstbildes einzuschreiben vermag. Dies gilt umso mehr, als bloße Lippenbekenntnisse zu diesem Zweck gewiss nicht ausreichen – denn es kommt schließlich vor allem auf die Natur der Gründe an, die sich die Mitglieder einer Gesellschaft in ihrem politischen Tun und Lassen wechselseitig geben,

um der Idee der Reziprozität in ihrem Verhältnis zueinander konkrete Gestalt zu verleihen (vgl. Rawls, 1975, S. 373). Hier eine Unvollständigkeit zu beklagen, hieße jedoch den großen Spielraum zu vergessen, den Rawls lokalen Traditionen und Gebräuchen überlässt, um das institutionelle Design zur Verwirklichung seines Gesellschaftsideals im Detail auszubuchstabieren (vgl. Rawls, 1975, S. 307, 1998, S. 447, 2003, S. 180). Es hieße außerdem zu vergessen, dass seine Diskussion der Staatsformen von vorneherein auf idealtypische Abstraktionen bezogen ist und darauf abzielt, durch die Erörterung von hypothetischen Anwendungsfragen Kohärenz und Einheit in die Gesamtheit unserer praktischen Urteile zu bringen (vgl. Rawls, 1975, S. 177, S. 429, S. 629, 2003, S. 212). Auch von diesem Ende her erweist sich also, dass Fragen der Stabilität und Fragen der Rechtfertigung für Rawls stets eng miteinander verknüpft sind.

Zum Abschluss dieser Überlegungen möchte ich an dieser Stelle einen Schritt zurücktreten und auf die eingangs gestellte Frage zurückkommen, inwiefern Rawls mit seiner Diskussion der fünf Staatsformen – und seiner Auszeichnung der Demokratie mit Privateigentum als einer Alternative zum wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus – im *Restatement* auch das Problem der Stabilität selbst in ein anderes Licht gerückt oder zumindest um neue Perspektiven ergänzt hat. Worin besteht also, in einem Wort, der systematische Ertrag des hier Gesagten für die Absichten dieser Untersuchung? Dafür zunächst ein kurzer Blick zurück.

Ich habe hier geltend gemacht, dass Rawls die Frage der institutionellen Ausgestaltung einer gerechten Grundstruktur nicht nur mit Blick auf die Begründetheit seiner Gerechtigkeitskonzeption aufwirft, sondern auch aus einer tief verwurzelten Sorge um deren Stabilität heraus. Dies rührt daher, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft das Gewicht ihres jeweiligen Gerechtigkeitssinnes voraussichtlich ja nicht nur von dem sichtbaren Verhalten Dritter abhängig machen werden, sondern dabei auch in vielfältiger Weise von den Einrichtungen der Grundstruktur beeinflusst sein werden. Nach dieser Kontextualisierung habe ich die vier fundamentalen Kriterien herausgearbeitet, die Rawls für den Vergleich von verschiedenen Staatsformen heranzieht, und unter ihnen das Kriterium der Stabilität besonders hervorgehoben. Aus Gerechtigkeitsgründen verwirft Rawls indes zwei dieser Staatsformen von Anfang an. Die verbleibenden Alternativen, die er in unterschiedlicher Ausführlichkeit diskutiert, widerstreiten einander vor allem bezüglich der Kontrolle über die Produktionsmittel. Während es mit Blick auf die Stabilität des Gemeinwesens für Rawls unerheblich ist, ob diese sich in öffentlicher oder in privater Hand befinden, solange nur ein Prinzip der fairen Chancengleichheit, der Reziprozität im Umgang mit sozialen Ungleichheiten sowie eine Sicherung des fairen Werts politischer Freiheiten garantiert ist, lehnt er eine private Kontrolle

über die Produktionsmittel jedenfalls in der Form, wie sie der wohlfahrtsstaatliche Kapitalismus zulässt, mit einigem Nachdruck ab.

Diese vielleicht überraschende Festlegung verdankt sich allerdings nicht ausschließlich Gerechtigkeitserwägungen. Sie ist stattdessen vor allem der Instabilität geschuldet, die eine um die sozialen Grundlagen ihrer Selbstachtung gebrachte, desillusionierte und desengagierte ‚Unterschicht' in der Lebensrealität dieser Staatsform mutmaßlich hervorbringen würde. Eine Staatsform dagegen, die wie die Demokratie mit Privateigentum auf einer Idee der Reziprozität beruht und jedes ihrer Mitglieder in Wort und Tat als vollwertigen Kooperationsteilnehmer achtet, wird auch noch das Selbstwertgefühl der am wenigsten Begünstigten in einer Weise zu bekräftigen wissen, die den destabilisierenden Tendenzen des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus von vorneherein einen Riegel vorschiebt – so zumindest die Erwartung.

Worin besteht nun also das Neue, das sich in diesen Überlegungen herauskristallisiert hat? Zunächst einmal sicher darin, dass Rawls hier auf wenigen Seiten – aber in größerer Ausführlichkeit als je zuvor – eine Reihe von institutionellen Szenarien diskutiert, die entweder trotz ihrer Ähnlichkeiten zu eklatant unterschiedlichen Stabilitätserwartungen führen, oder die umgekehrt gerade trotz ihrer Differenzen in ganz ähnlicher Weise stabil zu sein scheinen. Besonders augenfällig ist dies natürlich bei der Alternative zwischen einer Demokratie mit Privateigentum und dem wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus. Ein Grund für die unterschiedliche Stabilität dieser beiden Systeme besteht – wie gezeigt – in dem Maß an Selbstachtung, das zu entwickeln sie den jeweils Schlechtestgestellten in ihrer Gesellschaft Anlass geben. In seinen früheren Schriften hatte Rawls diesen Zusammenhang vor allem in direkter Abgrenzung zum Nutzenprinzip diskutiert, ohne dabei vertieft auf institutionelle Fragen einzugehen.

Schließlich erinnert die Diskussion der rawlsschen Staatsformen sowie das Argument für die Demokratie mit Privateigentum auch an den Umstand, dass die Entwicklung und dauerhafte Ausübung des Gerechtigkeitssinnes für das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft keineswegs nur von der begründeten Zuversicht abhängt, dass das eigene Wohlverhalten nicht durch das unkooperative Verhalten Dritter unterminiert werden wird. Vielmehr macht diese Diskussion auch von einem anderen Ende her nochmals deutlich, dass die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft mindestens ebenso sehr von ihrer institutionellen Grundstruktur selbst beeinflusst wird. Diese gibt nicht nur den äußeren Rahmen ab, in dem sich jede soziale Interaktion überhaupt vollzieht – sondern in einer gerechten Gesellschaft ist sie auch der Spiegel, in den ihre Mitglieder jederzeit blicken können, um sich ihres eigenen Werts, ihrer eigenen Würde zu vergewissern.

3.2.2 Grundsätze im Vergleich: Die relative Stabilität des Differenzprinzips

Jetzt wende ich mich dem zweiten größeren Themenkomplex zu, in dem das *Restatement* einige Neujustierungen des Stabilitätsarguments enthält. Der Ausgangspunkt für die nachfolgenden Überlegungen ist die Argumentation für die beiden Prinzipien der Gerechtigkeit, wie sie in der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* durch die Parteien im Urzustand erwogen werden. Angelehnt an eine Darstellung, die Rawls zum ersten Mal in der „Reply to Alexander and Musgrave" von 1974 gegeben hatte (vgl. Rawls, 1999a, S. 238–242, S. 245–249), bringt er die vom Urzustand ausgehende Argumentation nun auch im *Restatement* in die Form von zwei grundlegenden *Vergleichen*, die beide dem Ziel dienen, die von den Parteien herangezogenen Gründe für die Gerechtigkeitsprinzipien getrennt voneinander sichtbar werden zu lassen (vgl. Rawls, 2003, S. 152). Beide Male werden dabei die – als Einheit zusammengefassten – Gerechtigkeitsprinzipien der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* mit einer Alternative kontrastiert, die in je unterschiedlichen Varianten dem Prinzip des durchschnittlichen Nutzens entspricht (vgl. Rawls, 2003, S. 153). Während der erste dieser Vergleiche der Begründung des ersten Gerechtigkeitsprinzips dient und Rawls zufolge „durchaus stichhaltig" zu dessen Gunsten ausfällt, ist der zweite den Gründen für das Differenzprinzip gewidmet und beruht auf einer Argumentation, die er selbst gegenüber der ersten für insgesamt „weniger schlüssig" hält (Rawls, 2003, S. 153; vgl. S. 207f.). Im Folgenden interessieren mich die Erwägungen, die Rawls in diesem zweiten Vergleich spezifisch aus Stabilitätsaspekten heraus zugunsten des Differenzprinzips geltend macht.

Um herauszuarbeiten, wie Rawls im Zuge dieser Argumentation neue oder bislang nur unzureichend erhellte Überlegungen hinsichtlich der Stabilität einer in seinem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft anführt, gehe ich in drei Schritten vor. Zunächst werfe ich einen Blick auf den weiteren Kontext des fraglichen Vergleichs und skizziere den Inhalt der konkurrierenden Gerechtigkeitsprinzipien, die Rawls hier gegeneinander antreten lässt. Dazu gehört auch ein Überblick über die drei verschiedenen Arten von Gründen, die er im Rahmen dieses Vergleichs zugunsten des Differenzprinzips anführt. Von diesen sind hier besonders jene von Interesse, die im Zusammenhang mit dem Problem der Stabilität bzw. mit der Entwicklung und Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes stehen. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich daher die drei von Rawls genannten Gründe, derentwegen die Parteien spezifisch mit Blick auf die zu erwartende Stabilität der ihrer Übereinkunft gemäßen Gesellschaft zu dem Entschluss gelangen werden, das Differenzprinzip gegenüber seinem wichtigsten Rivalen zu bevorzugen.

Den ersten dieser Gründe – die „bildungsrelevante Rolle" einer politischen Konzeption (Rawls, 2003, S. 192; vgl. S. 197, S. 226–229) – werde ich dabei nur kurz anrei-

ßen, da er wegen seines besonderen Gewichts nach einer vertieften Darstellung verlangt, die ich erst im nächsten Teilabschnitt nachliefern werde. Die zwei anderen Gründe sind – im Unterschied zu jenen, die im Mittelpunkt des vorherigen Teilabschnitts standen – vor allem auf die Position der *Meistbegünstigten* bezogen. Hier geht es um die im Differenzprinzip selbst angelegte Idee der Reziprozität sowie um die anderswo bereits diskutierten Anforderungen an einen stabilen Verfassungskonsens (vgl. Rawls, 2003, S. 197f.; oben Teilabschnitt III.4.4.1). Eine ergänzende Überlegung, die Rawls in diesem Zusammenhang anführt, ohne sie als eigenständigen Grund zugunsten des Differenzprinzips zu kennzeichnen, bezieht sich auf die Rolle der von den Gerechtigkeitsprinzipien begünstigten oder eingeforderten *Kultur* (vgl. Rawls, 2003, S. 198). Meine Aufgabe bei der Rekonstruktion all dieser Überlegungen besteht erneut darin, den überaus knappen und kondensierten Aussagen von Rawls einen Sinn zu entnehmen, der sowohl der Tiefe als auch der Weite seiner philosophischen Absichten gerecht wird. In einem dritten Schritt fasse ich den Ertrag meiner Bemühungen zusammen und lege einige Schlussfolgerungen vor, die verdeutlichen sollen, in welcher Weise die Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems auch durch die einschlägigen Argumente für das Differenzprinzip im *Restatement* neu profiliert oder ergänzt wird.

Zunächst also einige Worte zu dem theorieinternen Kontext, innerhalb dessen Rawls seinen zweiten „grundlegenden Vergleich", und damit den Kern seiner Argumentation für das Differenzprinzip entfaltet (Rawls, 2003, S. 188). Wie schon angedeutet, geht es ihm um eine Abwägung zwischen seinen beiden Gerechtigkeitsprinzipien in ihrer Gesamtheit und einer Form des Nutzenprinzips, das hier allerdings noch um die Gewährleistung eines ausreichend bemessenen „sozialen Minimums" ergänzt wird (Rawls, 2003, S. 188; vgl. S. 155). Dabei wird es als zugestanden betrachtet, dass sich die Parteien bereits vorgängig auf die Sicherung der gleichen Grundfreiheiten – inklusive ihres fairen Werts – sowie auf den Grundsatz der fairen Chancengleichheit verständigt haben, und auch den lexikalischen Vorrang dieser Prinzipien bejahen (vgl. Rawls, 2003, S. 155, S. 188). Dies ist das Ergebnis des ersten grundlegenden Vergleichs, dessen Details hier außer Acht bleiben können (vgl. Rawls, 2003, S. 188). Die Parteien sind an dieser Stelle also, so Rawls' Überlegung, nur noch mit der Identifizierung eines Prinzips zur Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten befasst – und zwar spezifisch für eine Gesellschaft, in der die ihm übergeordneten Prinzipien „schon wirksam zur Steuerung der Grundstruktur beitragen", mithin die Grundfreiheiten und die faire Chancengleichheit im Zugriff auf Ämter und Positionen bereits institutionell abgesichert sind (Rawls, 2003, S. 155).

Auf dieses Fundament gestützt, haben die Parteien nun darüber zu befinden, ob darüber hinausgehende Ungleichheiten nur insoweit gestattet sein sollen, als sie „den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen" – so ja der Wortlaut des Differenzprinzips –, oder ob deren Zulässigkeit nicht vielmehr davon abhängen soll, dass durch sie „der durchschnittliche Nutzen maximiert wird", wenn zugleich auch ein adäquates Minimum zur Abwehr gegen „besonders gravierende Wohlstandsverluste" gesichert ist (Rawls, 2003, S. 78, S. 188f.).[661] Die Parteien, die sich zwischen diesen beiden Alternativen entscheiden müssen, haben darüber hinaus auch zu berücksichtigen, dass die von ihnen repräsentierten Personen „sich […] schon als freie und gleiche Bürger einer demokratischen Gesellschaft sehen", weil ihnen dieser Status ja bereits durch das erste Gerechtigkeitsprinzip wirksam garantiert ist; und im Lichte dieses Selbstbildes werden sie auch die Attraktivität der weiteren Gerechtigkeitsprinzipien beurteilen (Rawls, 2003, S. 155).

Ein weiterer Punkt, den Rawls an dieser Stelle betont, ist, dass die verschiedenen „Richtlinien für den Gebrauch der Maximin-Regel" nach seinem Bekunden zwar „entscheidend" zum Ausgang des ersten Vergleichs und somit auch zur originären Begründung des ersten Gerechtigkeitsprinzips beitragen, dafür jedoch bei der Identifikation des zweiten Grundsatzes „nur wenig" leisten und zu dessen Formulierung im Grunde sogar „überhaupt nicht" benutzt werden (Rawls, 2003, S. 154f.).[662] Dies rührt daher, dass beide Alternativen von Haus aus bereits eine gewisse „Sicherheit gegen die schlimmsten

[661] Wie dieses Minimum genau zu bestimmen wäre, ist eine Frage, die ich hier beiseitelasse (vgl. Rawls, 2003, S. 199–203). Es muss formal gesprochen jedenfalls sicherstellen, dass die Bürgerinnen und Bürger sich zu keinem Zeitpunkt veranlasst sehen werden, die von ihnen eingegangene Treueverpflichtung gegenüber der gemeinsam beschlossenen Gerechtigkeitsvorstellung zu bereuen und sich gegenüber der Gesellschaft somit entweder in offen zur Schau getragenen Verdruss oder in Zynismus und einen völligen Rückzug aus dem öffentlichen Leben zu flüchten (vgl. Rawls, 2003, S. 200f.). Aus Sicht des Nutzenprinzips setzt diese Forderung Rawls zufolge die Bereitstellung von Ressourcen voraus, die es ermöglichen, „ein annehmbares menschliches Leben zu führen und die nach Anschauung unserer Gesellschaft wesentlichen Bedürfnisse der Bürger zu befriedigen" (Rawls, 2003, S. 201). Ein solches Minimum allein bietet jedoch, wie er weiter darlegt, keine ausreichende Gewähr dafür, dass die am wenigsten Begünstigten sich „der politischen Gesellschaft zugehörig fühlen" und daher auch „die öffentliche Kultur mit ihren Idealen und Prinzipien als für sie selbst bedeutsam sehen" (Rawls, 2003, S. 202). Mit anderen Worten: Sie werden sich unter solchen Umständen womöglich nicht an der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs beteiligen und somit auch nicht länger die wechselseitige Versicherungsleistung erbringen, von der die Stabilität eines übergreifenden Konsenses entscheidend abhängt. Dazu wäre gewiss noch mehr zu sagen. Im Folgenden konzentriere ich mich jedoch auf die Argumente, die in einem positiven Sinne für das Differenzprinzip sprechen, und weniger auf die stabilitätsbezogenen Mängel seines Rivalen (vgl. dazu schon die Ausführungen in Teil II dieser Untersuchung).

[662] Dieser Zusammenhang stellt sich für Rawls in *Theory* noch etwas anders dar. Denn wie er dort schreibt, kann man sich nicht nur das Prinzip der gleichen Grundfreiheiten, sondern ausdrücklich „die *beiden* Grundsätze als die Maximin-Lösung des Problems der sozialen Gerechtigkeit vorstellen" (Rawls, 1975, S. 178; Herv. M. R.). Die Maximin-Regel sieht vor, dass unter mehreren Alternativen stets diejenige zu wählen ist, „deren schlechtestmögliches Ergebnis besser ist als das jeder anderen" (Rawls, 1975, S. 179; vgl. 2003, S. 157f.). Rawls selbst bezeichnet es jedoch als „irreführend", aus der formalen Ähnlichkeit des Differenzprinzips mit der Maximin-Regel auch eine Parallele in dessen Begründung herauslesen zu wollen; und er betrachtet es als einen „gravierende[n] Fehler" seines ersten Buches, dass der trügerische Charakter dieser Ähnlichkeit dort nicht deutlicher betont worden sei (Rawls, 2003, S. 153, S. 153, Fn. 17).

Möglichkeiten“ bieten – das Differenzprinzip mit seiner Forderung, dass allfällige Ungleichheiten auch den Schlechtestgestellten zum größtmöglichen Vorteil gereichen mögen, und sein Rivale durch die eben genannte Gewährleistung eines „geeigneten sozialen Minimums“ (Rawls, 2003, S. 188f.). Dieser Umstand ist durchaus bemerkenswert: denn er verdeutlicht auch, dass der Verlierer dieser Gegenüberstellung keineswegs daran scheitern wird, dass die am wenigsten Begünstigten womöglich „ihre Lage als dermaßen elend“ oder „ihre Bedürfnisse als dermaßen unbefriedigt“ empfinden könnten, dass sie die Gerechtigkeitskonzeption ihrer Gesellschaft schon aus diesen Gründen insgesamt ablehnen (Rawls, 2003, S. 202). Der Vergleich wird auf einer anderen Ebene entschieden.

All diese Rahmenbedingungen gilt es also im Hinterkopf zu behalten, wenn aus Sicht der im Urzustand versammelten Parteien zwischen den beiden Alternativen zur Regulierung wirtschaftlicher und sozialer Ungleichheiten abgewogen wird. Angesichts dieser voraussetzungsreichen Gemengelage nimmt es vielleicht nicht wunder, dass das Ergebnis dieser Abwägung Rawls zufolge weniger eindeutig ausfallen wird, als es noch bei der Entscheidung für oder gegen das Prinzip der gleichen Freiheiten der Fall gewesen sein mag (vgl. Rawls, 2003, S. 153, S. 207). Wenn nun aber die schlichte Anwendung der Maximin-Regel für die Parteien im Urzustand in der Tat nicht hinreicht, um bei der rationalen[663] Abwägung zwischen den beiden Alternativen ein mehr oder weniger eindeutiges Ergebnis zu produzieren – welche Kriterien oder welche Arten von Gründen sollten sie dann heranziehen, um neben dem Prinzip der gleichen Freiheit für alle noch ein maßgebliches Prinzip zur Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten zu identifizieren? Woran sollten sie ihre Entscheidung letztlich festmachen? Rawls benennt insgesamt drei Kriterien, die aus seiner Sicht bei der Wahl zwischen dem Differenzprinzip und seiner Alternative zu berücksichtigen wären – und zwar die Ideen der Öffentlichkeit, der Reziprozität und, für meine Zwecke natürlich entscheidend, die Idee der Stabilität. Diese drei Ideen sind es, unter die sich die verschiedenen Gründe für oder wider das Differenzprinzip im Einzelnen subsumieren lassen (vgl. Rawls, 2003, S. 189).

Die Idee der Öffentlichkeit zählt dabei, wie Rawls schon in *Theory* erklärt hatte, zu den „formalen Bedingungen für den Begriff des Rechten“ (Rawls, 1975, S. 152). Sie ist vor allem mit der Forderung verbunden, bei der Identifikation von Grundsätzen für eine politische Konzeption auch die „sozialen und psychischen Konsequenzen“ zu be-

[663] Hier mag es hilfreich sein, sich an die aus der Ökonomie entlehnte Rationalitätsform zu erinnern, die den Parteien im Urzustand bei der Modellierung des zweiten moralischen Vermögens zugeschrieben wird (vgl. Rawls, 2003, S. 138f., S. 142, 1975, S. 166–169). Auch in allen anderen Hinsichten unterliegt der fragliche Vergleich natürlich den Bedingungen, die vom Urzustand definiert werden; allen voran dem Schleier des Nichtwissens.

rücksichtigen, die sich aus deren „öffentliche[r] Anerkennung“ durch die Bürgerinnen und Bürger sowie aus der evidenten Sichtbarkeit einer wirksam durch sie regulierten Grundstruktur ergeben würden (Rawls, 2003, S. 140; vgl. S. 190). Wie diese Anforderung mit dem Problem der Stabilität zusammenhängt, wird erst im nächsten Teilabschnitt dieser Arbeit kurz in den Blick kommen. Die Idee der Reziprozität ist hier dagegen schon mehrfach diskutiert worden (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.1). Ich begnüge mich an dieser Stelle zunächst mit der Erinnerung, dass der Legitimationsvorbehalt, dem die Rechtfertigung von wirtschaftlichen oder sozialen Ungleichheiten stets unterliegt, aus Sicht des Differenzprinzips bekanntlich mit der Forderung verbunden ist, dass solche Ungleichheiten „zum Wohl aller“ – und insbesondere zum Wohl der „am wenigsten Begünstigten“ – beizutragen haben (Rawls, 2003, S. 195). Damit ist, so Rawls, in die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* bereits eine Vorstellung von Gegenseitigkeit eingeschrieben, die ihrer utilitaristisch geprägten Alternative völlig fremd ist (vgl. Rawls, 2003, S. 195).[664] Wie auch dieser Aspekt mit der Stabilitätsfrage verknüpft ist, wird gleich noch zu sehen sein.

Mir geht es hier aber spezifisch nur um die dritte Art von Gründen, die Rawls – aus Sicht der Parteien – im Zuge des zweiten Vergleichs zugunsten des Differenzprinzips geltend macht: und das sind eben jene Gründe, die für die Vermutung sprechen, dass eine auf diesem Prinzip beruhende Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten in einem höherem Maße die Entwicklung und dauerhafte Ausübung des zugehörigen Gerechtigkeitssinnes begünstigen würde, als dies von ihrer Alternative gesagt werden kann. In Frageform gewendet: Inwiefern ist das Differenzprinzip mutmaßlich stabiler als ein Prinzip, bei dem soziale Ungleichheiten nach Maßgabe einer Maximierung des Durchschnittsnutzens und in Verbindung mit der Garantie eines bestimmten sozialen Minimums reguliert werden – und zwar selbst und gerade dann, wenn das Prinzip der gleichen Grundfreiheiten sowie das Prinzip der fairen Chancengleichheit in den Institutionen der Grundstruktur bereits verwirklicht und in ihrem lexikalischen Vorrang anerkannt worden sind? Es ist Rawls‘ Antwort auf diese umfassende Frage, die ich in diesem Teilabschnitt nachzeichnen und diskutieren möchte.

Es ist ein bemerkenswerter Zug der rawlsschen Theoriearchitektur, dass die Stabilitätsargumente, die er explizit gegen das Nutzenprinzip (in Verbindung mit der Garantie eines sozialen Minimums) vorbringt, in weiten Teilen auf der Antizipation von

[664] Rawls gibt an dieser Stelle keine ausdrückliche Erklärung dafür, warum diese Eigenschaft des Differenzprinzips aus Sicht der Parteien einen Grund zu seinen Gunsten darstellt. Die kürzestmögliche Antwort liegt meines Erachtens darin, dass nur eine Vorstellung von Reziprozität dazu imstande ist, den grundlegenden Ideen der Bürger als Freie und Gleiche sowie der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation angemessenen Ausdruck zu verleihen. Die Begründung für diese These brauche ich hier nicht zu wiederholen (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.1).

Überlegungen beruhen, die von Seiten der am wenigsten begünstigten Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft angestellt würden.[665] Umgekehrt sind dagegen diejenigen stabilitätsbezogenen Erwägungen, die vielmehr zugunsten des Differenzprinzips ausschlagen sollen, eher auf das zu erwartende Verhalten der Meistbegünstigten ausgerichtet (vgl. Rawls, 2003, S. 196f.).[666] Sie – und nicht die Schlechtestgestellten – sind es, die Rawls zufolge in der gemäß seiner Konzeption wohlgeordneten Gesellschaft „allem Anschein nach […] höchstwahrscheinlich unzufrieden" sein werden; und sie sind es daher auch, von denen die höchste Gefahr für die Stabilität des ganzen Kooperationszusammenhanges ausgeht (Rawls, 2003, S. 196).[667]

Keiner der insgesamt drei Gründe, die Rawls hier für die stabilisierende Wirkung des Differenzprinzips anführt, ist vor diesem Hintergrund einzig auf die Position der Schlechtestgestellten zugeschnitten – aber alle drei werden in der erklärten Absicht präsentiert, vor allem bei den Bessergestellten „den Wunsch nach Neuverhandlungen oder nach Verstößen gegen die derzeit gültigen Kooperationsmodalitäten" entweder auszugleichen oder zu unterbinden, und somit die Stabilität des Kooperationsgefüges auch von ‚oben' her ausreichend abzusichern (Rawls, 2003, S. 196). Hinzu kommt, dass diese Gründe nach dem Urteil der Parteien im Urzustand auch hinreichend stark sein müssen: denn es ist ja nicht falsch, dass die Bessergestellten ohne das Differenzprinzip – bzw. ohne die Bereitschaft, den von ihnen geforderten Beitrag zur Aufrechterhaltung gerechter Verhältnisse zu leisten – durchaus „zusätzliches Einkommen und mehr Vermögen" erzielen könnten, wie Rawls ganz unzweideutig betont (Rawls, 2003, S. 197). Welchen Anlass haben sie aber dann, freiwillig auf diese Art von Vorteilen zu verzichten und das Ihre zur Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* beizutragen?

Die dreiteilige Antwort, die Rawls auf diese Frage gibt, hat es in sich – umso mehr, als bei ihr auch das gesamte philosophische Gepäck mitbedacht werden muss, das in den vorstehenden Erörterungen dieses Teilabschnitts bis an diesen Punkt ausgebreitet

[665] Dieser Fokus auf die am wenigsten Begünstigten findet sich nicht zufällig auch bei der Diskussion der ‚Demokratie mit Privateigentum' wieder. Diese Parallele ist deshalb kein Zufall, weil das soziale Minimum, das im Rahmen des zweiten grundlegenden Vergleichs (und im Verbund mit dem Prinzip des durchschnittlichen Nutzens) die Alternative zum Differenzprinzip bildet, in seiner ausgearbeiteten Form laut Rawls geradezu als „ein Begriff für einen kapitalistischen Wohlfahrtsstaat" gelten kann, von dem er die Demokratie mit Privateigentum ja mit allem Nachdruck abzugrenzen versucht (Rawls, 2003, S. 202). Vgl. oben Teilabschnitt IV.3.2.1.

[666] Hier ist der Hinweis angebracht, dass Rawls bei seiner gesamten Erörterung aus Gründen der Einfachheit davon ausgeht, dass es in der Gesellschaft „[nur] zwei Gruppen gibt – die Besser- und die Schlechtergestellten" (Rawls, 2003, S. 189). Die Zulässigkeit einer solchen Vereinfachung setze ich im Folgenden als zugestanden voraus.

[667] Die Begründung für diese These geht aus dem Text des *Restatement*, soweit ich sehen kann, nicht unmittelbar hervor. Sie wirkt aber intuitiv einsichtig: denn warum, so ließe sich fragen, sollten die Bessergestellten überhaupt einem Arrangement zustimmen, dass die Legitimität ihres Ressourcenzuwachses daran bemisst, ob auch die Schlechtergestellten von ihm profitieren würden? Muss eine solche Vorstellung nicht das Element der Gier oder auch das Bedürfnis nach Distinktion in letzter Konsequenz verharmlosen? Sicher scheint mir nur, dass diese Fragen nach einer tiefgehenden Antwort verlangen – vielleicht nach einer Antwort von der Art, wie Rawls sie gibt.

wurde. Die Interpretation hat es hier also mit einem Argumentationshaushalt zu tun, der ersichtlich sehr voraussetzungsreich ist und die Begründung für die relativ überlegene Stabilität des Differenzprinzips mit einer Fülle an Rahmenbedingungen auflädt, ohne die die gewünschte Schlussfolgerung wohl ohne jede Aussagekraft wäre. Um die angeführten Überlegungen daher noch einmal in aller Kürze zu rekapitulieren: Die stabilisierende Wirkung des Differenzprinzips muss sich, wie gezeigt, im direkten Vergleich zum Prinzip des durchschnittlichen Nutzens erweisen, welches hier allerdings noch um die Gewährleistung eines sozialen Minimums ergänzt wird. Dabei ist in beiden Fällen vorausgesetzt, dass das Prinzip der gleichen Freiheit sowie das Prinzip der fairen Chancengleichheit bereits in ihrer lexikalischen Vorrangstellung anerkannt sind und beide nicht nur wirksam die Institutionen der Grundstruktur regulieren, sondern auch schon einen gewissen Effekt auf das Selbstbild der Gesellschaftsmitglieder ausüben. Unerheblich ist dabei indes die zur Identifikation des ersten Gerechtigkeitsprinzips herangezogene Maximin-Regel, da die Schlechtergestellten bei beiden Alternativen kraft Voraussetzung bereits über eine gewisse Ressourcenausstattung verfügen, die zumindest ihren schlimmsten Notlagen angemessen vorsorgt oder entgegenwirkt.

Der Vorzug des Differenzprinzips muss daher anhand der Kriterien der Öffentlichkeit, der Reziprozität und der Stabilität entschieden werden, die in einer intrikaten Weise miteinander verknüpft sind.[668] Dabei sind es vor allem die Bessergestellten, die über die Wirkungsweise des Differenzprinzips daran gehindert werden müssen, den Wunsch nach einer Neuverhandlung der Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln und einstweilen – etwa aus Kostengründen[669] – dem Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs ihre Achtung und Mitwirkung zu versagen, wie es ja zur wechselseitigen Rückversicherung aller Gesellschaftsmitglieder und somit auch für die Stabilität der sozialen Kooperation im Ganzen erforderlich wäre. Welche Überlegungen führt Rawls also end-

[668] Ich kann dieser Verknüpfung hier nicht bis ins letzte Detail nachgehen. Ich vermute aber, dass Rawls‘ kurze Bemerkung, wonach die der Öffentlichkeit, der Reziprozität und der Stabilität zugeordneten Gründe für das Differenzprinzip „in dieser Reihenfolge“ in Betracht zu ziehen seien, nicht allein seiner Darstellung geschuldet ist (Rawls, 2003, S. 188). Auch sein Hinweis, dass die „von der Öffentlichkeitsbedingung ins Spiel gebrachte bildungsrelevante Rolle“ für die politische Konzeption „eine Basis liefert, auf die sich Gründe für die Reziprozität stützen können“, ist meines Erachtens dahingehend zu verstehen, dass die Explikation jeder Kategorie von Gründen für das Differenzprinzip die jeweils vorhergehende systematisch voraussetzt (Rawls, 2003, S. 192). Wie genau dies zugeht – diese Frage zu untersuchen, übersteigt aber die Reichweite der vorliegenden Arbeit.

[669] Dieser Einschub verweist auf die „Lasten eingegangener Verpflichtungen“ (im Orig. ‚strains of commitment‘), die Rawls hier zwar nur für das Nutzenprinzip und mit Blick auf die Schlechtergestellten diskutiert, die aber genauso auch für das Kalkül der Bessergestellten in der wohlgeordneten Gesellschaft ihre Bedeutung haben. Für beide Positionen muss bereits aus Sicht des Urzustandes gezeigt werden können, dass es nicht unbillig wäre, von ihnen zu erwarten, dass sie „die vereinbarten Prinzipien in der vom Begriff der Vereinbarung geforderten Weise einhalten“ (Rawls, 2003, S. 164). Die Kosten des normengemäßen Verhaltens dürfen nicht übermäßig hoch ausfallen – und die Frage, ob es sich so verhält, wirft bereits vom Urzustand her das Problem der Stabilität auf (vgl. Rawls, 2003, S. 164, S. 201–203, 1975, S. 201–203).

lich an, um unter all diesen Voraussetzungen die Vorzugswürdigkeit des Differenzprinzips gerade im Hinblick auf die Stabilitätsfrage zu erweisen?

(1.) Ich habe bereits angekündigt, die erste dieser Überlegungen erst im nächsten Teilabschnitt gesondert aufgreifen zu wollen. Hier daher nur soviel: Dem ersten Argument liegt die schon verschiedentlich angesprochene Idee zugrunde, dass eine öffentlich wirksame (das heißt an den Institutionen und am Verhalten der Bürgerinnen und Bürger ablesbare) Gerechtigkeitskonzeption eine ganz bestimmte Wirkung auf das Selbstbild der Mitglieder einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft entfalten wird (vgl. Rawls, 2003, S. 197). Bei dem hier in Frage stehenden Vergleich zwischen dem Differenzprinzip und seinem Rivalen enthalten beide Alternativen, wie gezeigt, gleichermaßen ein Bekenntnis zum Prinzip der gleichen Freiheit sowie zu dessen Vorrang gegenüber sämtlichen nachgeordneten Prinzipien (vgl. Rawls, 2003, S. 192). Es gilt daher abzuschätzen, welche dieser Alternativen in höherem Maße den Gerechtigkeitssinn der Bürgerinnen und Bürger dauerhaft affizieren wird, wenn jeweils in Rechnung gestellt ist, in welche Richtung sie durch die von beiden geteilte Grundlage vermutlich eher sozialisiert werden.

In dem Prinzip der gleichen Freiheit, das also von beiden Alternativen gleichermaßen bejaht und auch in seinem Vorrang anerkannt wird, ist nun, so Rawls, eine Vorstellung von der Person als Freier und Gleicher sowie – als Spiegelbild dazu – eine Vorstellung von der Gesellschaft als eines fairen Systems der sozialen Kooperation zum gegenseitigen Vorteil bereits angelegt (vgl. Rawls, 2003, S. 197). Eine Gesellschaft, deren Grundstruktur in dieser Weise dem Primat der Freiheit verpflichtet ist und dieser Überzeugung auch in ihren Institutionen sichtbaren Ausdruck verleiht, wird daher, so die Pointe, ihre Mitglieder voraussichtlich für die Meinung erwärmen, dass auch die Regulierung von sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten einem Prinzip genügen sollte, das wie schon der erste Grundsatz mit seiner Gesellschafts- und Personenkonzeption „eine angemessene Vorstellung von Reziprozität“ beinhaltet (Rawls, 2003, S. 197). Die Bürgerinnen und Bürger werden also durch das Kooperationsideal, das in ihrem vom ersten Grundsatz verbürgten Status als Freie und Gleiche implizit enthalten ist, gleichsam auf den Geschmack gebracht, auch die zwischen ihnen bestehenden Ungleichheiten gemäß einem Prinzip regeln zu wollen, das diesen Status noch weiter bekräftigt. Umgekehrt werden sie einer Regelung eher abgeneigt sein, die genau dies nicht leistet und somit nicht als konsequente Ausdeutung ihres gemeinsamen Lebens als einer liberalen Form der sozialen Kooperation zum wechselseitigen Vorteil verstanden werden kann. Von hier aus bleibt nur noch konkret zu zeigen, dass das Differenzprinzip tatsächlich „eine solche Vorstellung [von Reziprozität; M. R.] beinhaltet“, und wenn

dies gelingen sollte, dann – so Rawls – „hat jeder diesen Grund, das Prinzip zu akzeptieren“ (Rawls, 2003, S. 197).[670]

Kurzum: Das, was beiden Alternativen im Rahmen des zweiten grundlegenden Vergleichs gemeinsam ist – der Grundsatz der gleichen Freiheit und ihr Vorrang – wird in einer wohlgeordneten Gesellschaft dazu führen, dass ihre Mitglieder auch soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten im Lichte dessen zu regulieren wünschen, was sie als den besten Ausdruck ihres durch diesen Grundsatz verfestigten Selbstbildes als freie und gleiche Teilnehmer an einem System der sozialen Kooperation zum wechselseitigen Vorteil betrachten; und das Differenzprinzip ist diesem Wunsch angemessener, als es vom Prinzip des Durchschnittsnutzens in Verbindung mit der Garantie eines sozialen Minimums gesagt werden kann. Damit ist aber nichts anderes mitgeteilt, als dass das Differenzprinzip unter sonst gleichen Bedingungen auch eine höhere Folgebereitschaft erzeugen wird als sein Rivale – es ist also, in einem Wort, *stabiler* als jenes, und zwar deshalb, weil es das Selbstbild demokratischer Bürgerinnen und Bürger als Freie und Gleiche ungeachtet ihrer Ressourcenausstattung bekräftigt, anstatt es potentiell zu unterminieren. Einige Implikationen dieser These werde ich im folgenden Teilabschnitt noch etwas ausführlicher beleuchten.

(2.) Damit wende ich mich der zweiten Überlegung zu, die Rawls im Rahmen des zweiten Vergleichs zugunsten des Differenzprinzips und seiner relativen Stabilität geltend macht. Während die erste Erwägung schlechthin für alle Gesellschaftsmitglieder eine motivierende Kraft zu entfalten beansprucht, ist dieser zweite Grund nun auf eine Überlegung gestützt, die Rawls zufolge explizit für „die besonders Begünstigten“ gilt (Rawls, 2003, S. 197). Der Ausgangspunkt ist hier der, dass gerade die Bessergestellten unter den vorbezeichneten Bedingungen ein „Bewusstsein“ von einer „tieferen Vorstellung“ von Reziprozität entwickeln sollen, das für sie jedoch erst dann auch im Differenzprinzip greifbar wird, wenn man es, so Rawls, „auf die Grundstruktur anwendet“ (Rawls, 2003, S. 197).[671] Diese zunächst etwas rätselhafte Formulierung bedarf sicherlich der Aufklärung: Gibt es tatsächlich Eigenschaften des Differenzprinzips, die insbesondere dadurch zutage treten, dass man es auf die Grundstruktur anwendet – also auf das Gesamtgefüge an Regeln und Institutionen, denen der oder die Einzelne ohne eigenes Zutun von der Geburt bis zum Tod angehört –, und inwiefern mögen diese Eigenschaften gerade für die Bessergestellten einen „zweiten Grund“ dafür abgeben, das

[670] Ich verzichte hier auf eine erneute Problematisierung der Frage, ob es sich in der Tat so verhält (vgl. Rawls, 2003, S. 195, 1975, S. 123f.; sowie die Anmerkungen zur Idee der Reziprozität in diesem Teilabschnitt).
[671] Die deutsche Übersetzung ist an dieser Stelle ungenau und teilweise redundant. Die Textstelle, auf die ich mich hier beziehe, findet sich im englischen Original bei Rawls, 2001a, S. 126.

Differenzprinzip spezifisch mit Blick auf die von ihm beförderte Stabilität zu akzeptieren (Rawls, 2003, S. 197)?

Zunächst wird es hilfreich sein, sich die Grobstruktur des Arguments direkt am Wortlaut von Rawls' Ausführungen zu vergegenwärtigen. Es läuft auf die These hinaus, dass die Bessergestellten sich sogar unter den Bedingungen des Differenzprinzips in zweierlei Hinsicht als besonders begünstigt betrachten können – und zwar gerade eingedenk der Tatsache, dass es bekanntlich jede Verbesserung ihrer eigenen Position an die Bedingung knüpft, dabei „in einer Weise [zu] verfahren, die auch die Lage anderer verbessert" (Rawls, 2003, S. 197). Zum einen, so Rawls, werden die Bessergestellten in einer wohlgeordneten Gesellschaft deutlich spüren, dass ihnen ihr „aussichtsreicher Ort in der Verteilung natürlicher Anlagen" – das heißt ihre Ausstattung mit angeborenen Talenten – im Vergleich zu den Schlechtergestellten bereits einen gewissen Startvorteil verschafft (Rawls, 2003, S. 197). Zum anderen, so fährt er fort, werden sie wissen und erleben, dass ihnen durch die Grundstruktur dieser Gesellschaft selbst noch ein „zusätzlicher Nutzen" winkt – denn es ist ihnen ja durchaus nicht untersagt, sich nach Kräften um eine Verbesserung ihrer eigenen Position zu bemühen, solange nur die Forderungen des Differenzprinzips ebenso erfüllt bleiben wie die der vorgeordneten Gerechtigkeitsgrundsätze (Rawls, 2003, S. 197). Man muss hier in beide Richtungen fragen, warum es sich nach Rawls' Auffassung gerade so und nicht anders verhält; und vor allem gilt es natürlich nachzuvollziehen, inwiefern diese äußerst knappen Bemerkungen denn auch auf einen Stabilitätsvorteil des Differenzprinzips hindeuten sollen.

Der Reihe nach: Rawls' erste Behauptung – dass die besonders Begünstigten ihre eigene Position bereits von Anfang an als vorteilhaft wahrnehmen können und dadurch zur Unterstützung des Differenzprinzips veranlasst werden – geht ersichtlich von der Voraussetzung aus, dass sie ihre eigenen Privilegien als etwas betrachten werden, das mit einer bestimmten Verpflichtung gegenüber anderen einhergeht. Ebenso scheint Rawls zu unterstellen, dass die Kosten (etwa für die Selbstachtung), die sich für die Bessergestellten aus einer Missachtung dieser Verpflichtung ergeben könnten, einen allfälligen Zugewinn für sie nicht kompensieren würden. Wie kommt er zu dieser Auffassung? Seine Erklärung hierfür fällt erneut einigermaßen elliptisch aus: Wie er schreibt, garantiert das auf die Grundstruktur angewandte Differenzprinzip zumindest seiner Tendenz nach, dass auch eine Reihe von „Eventualitäten", wie sie sich im Laufe eines menschlichen Lebens ergeben können, nur dann zur Ausnutzung von Ungleichheiten führen dürfen, wenn dies in einer Form geschieht, die – noch einmal – „allen zum Vorteil gereicht" (Rawls, 2003, S. 197). Zu den Kontingenzen, auf die Rawls hier anspielt, gehören allerdings nicht nur solche der sozialen Herkunft oder der angeborenen Bega-

bungen, sondern auch solche, die gleichsam in der Mitte des Lebens in Gestalt von „Glück oder Pech" ganz erhebliche Auswirkungen auf die weiteren Lebensaussichten des Einzelnen haben können (als Beispiele nennt er die Folgen von „Krankheiten und Unfällen" sowie von „unfreiwilliger Arbeitslosigkeit und regionalen Wirtschaftsflauten") (Rawls, 2003, S. 96; vgl. S. 195).

Wenn ich richtig sehe, gelten die Absicherungen des Differenzprinzips daher auch für solche Unglücksfälle des Lebens, die die Bessergestellten nicht weniger als die Schlechtergestellten heimsuchen können – und die im Extremfall sogar dazu führen mögen, dass Einzelne von der einen Gruppe in die andere Gruppe absteigen. Das Differenzprinzip enthält somit Garantien, von denen auch die Bessergestellten profitieren könnten, wenn ihr Erfolg und ihr glückliches Händchen bei der Lebensplanung aufgrund höherer Gewalt einmal ein Ende finden sollte. Somit ist es in der Tat Ausdruck einer „tieferen Vorstellung von Reziprozität", die die Bessergestellten dazu einladen mag, auch in den Schlechtergestellten Mitmenschen zu sehen, deren Schicksal ebenso gut ihr eigenes sein könnte (Rawls, 2003, S. 197). Dass solche Unglücksfälle in der Regel freilich gerade nicht eintreten und selbst in der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* die mit komplexeren Talenten Ausgestatteten im Großen und Ganzen auch die wirtschaftlich und sozial Bessergestellten sein werden, tut dem keinen Abbruch, wie Rawls hier wohl sagen will: denn der Blick des mit Talent und Erfolg verwöhnten Einen auf den in beiderlei Hinsicht weniger privilegierten Anderen mag – in der Idealwelt einer wohlgeordneten Gesellschaft – umso mehr von der Ahnung begleitet sein, dass das eigene Wohlergehen in nicht unerheblichem Maße auf bloßem Glück, auf einer Gnade der Geburt beruht. Sollte diese Ahnung ihn oder sie nicht zu der Einsicht, ja gar zu dem Wunsch führen können, auch diejenigen von möglicher Ungleichheit profitieren zu lassen, denen die Natur und die Umstände weniger hold gewesen sind?

Ich muss gestehen, dass ich diese Argumentation – sofern ich sie hier richtig wiedergebe (bzw. korrekt aus Rawls' dünnen Äußerungen extrapoliere) – nicht recht überzeugend finde. Jedenfalls hielte ich es für fatal, die Stabilität der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* alleine oder auch nur maßgeblich auf die Hoffnung stützen zu wollen, dass die Bessergestellten von derlei Überlegungen zu einer Haltung der Empathie mit den Schlechtergestellten, und schließlich von dieser Haltung zur Identifikation mit dem Differenzprinzip geführt werden sollten (vgl. McClennen, 1989, S. 27).[672] Es scheint mir eine durch die Evidenzen des Alltags solide gestützte Intuition,

[672] Ob eine Haltung der Empathie oder des Mitleids überhaupt mit einer Sozialbeziehung verträglich ist, deren normativer Anker die wechselseitige Anerkennung des Anderen als Freier und Gleicher sein soll – als Inbegriff einer Vorstellung von Reziprozität –, steht auf einem anderen Blatt. Vgl. kritisch in diese Richtung die Arbeiten von Bloom (2016) und Breithaupt (2017). Ich bin mir auch nicht sicher, ob Rawls selbst diese Auffassung vertritt.

dass viele Menschen in den wirklichen Gesellschaften unserer Zeit dazu neigen, ihre herausgehobene Position in aller Regel für wohlverdient, für hart erarbeitet und keineswegs für ein Geschenk des Zufalls zu halten; und ich sehe nicht, warum dies in einer wohlgeordneten Gesellschaft grundlegend anders sein sollte. Damit will ich natürlich nicht in Abrede stellen, dass andere, tiefer reichende Gründe aus Sicht der Bessergestellten dafür sprechen mögen, den Wunsch nach einer Entwicklung und dauerhaften Ausübung des eigenen Gerechtigkeitssinnes auch performativ in die Tat umzusetzen. Die Perspektive des politischen Liberalismus etwa, aus dessen Sicht ja vor allem die Sichtbarkeit und Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses im Wege eines ganz bestimmten Diskussionsverhaltens (dem öffentlichen Vernunftgebrauch) zur Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft führt, bleibt von Rawls an dieser Stelle völlig unerwähnt.

Stattdessen spricht er in diesem Zusammenhang nur davon, dass die (Ungleich-) Verteilung von natürlichen Anlagen dem Differenzprinzip zufolge stets im Lichte einer bestimmten Fiktion zu betrachten sei – der Fiktion nämlich, dass es sich bei ihr um ein „gemeinschaftliches Guthaben" handle, dessen Früchte „gemeinsam zu genießen" seien (Rawls, 2003, S. 124). Aber folgt aus diesem Umstand, dass ausgerechnet die Bessergestellten in dieser Fiktion einen eigenständigen Grund zur Bejahung des Differenzprinzips sehen werden? Oder exemplarisch gefragt: Folgt etwa aus der Tatsache, dass auch der wohlhabende Unternehmer regelmäßig auf die Dienste und Fertigkeiten eines in seinem Handwerk versierten, aber deutlich schlechter gestellten Coiffeurs angewiesen ist, dass seine Einsicht in dieses Faktum ihn regelmäßig für den Wunsch einnehmen wird, jede Verbesserung seiner eigenen Position möge auch diesem zum Vorteil gereichen? Wie dem auch sei – es scheint mir jedenfalls gewagt, aus dieser eher diffusen Erwartung einen vollgültigen Grund für die Annahme des Differenzprinzips (und dessen überlegene Stabilität) zu konstruieren; und dass die bessere Ausgangssituation der besonders Talentierten ihnen schon für sich alleine einen Anlass dazu geben soll, dem Differenzprinzip ihre dauerhafte Loyalität zu erweisen, will mir nicht recht einleuchten.

Etwas anders sieht es freilich aus, wenn man auch die zweite Teilerwägung heranzieht, die Rawls in diesem Kontext anführt. So heißt es – wie erwähnt – weiter, dass die im Differenzprinzip angelegte Vorstellung von Reziprozität dazu führe, dass auch den Bessergestellten speziell „durch die […] Grundstruktur zusätzlicher Nutzen winkt"; und zwar deshalb, weil es diese Grundstruktur selbst ist, die den Bessergestellten – unter dem Vorbehalt der Begünstigung Aller – „die Chance [gibt], ihre Lage zu verbessern" (Rawls, 2003, S. 197). Dass es gerade die Institutionen der Grundstruktur sind, die in der Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* auch den Meistbegünstigten eine weitere

Verbesserung ihrer Lage erlauben (mit der bekannten Einschränkung), stellt für jene ohne Zweifel einen signifikanten Grund dar, dem Prinzip, das ihnen diese Freiheit verbürgt, in Wort und Tat ihre Zustimmung zu erteilen. Es fragt sich aber, ob gerade dieses Kriterium nicht gleichermaßen – oder gar noch mehr – auch auf den direkten Konkurrenten des Differenzprinzips zutrifft; und wenn dies der Fall ist, ob dann diese ganze Erwägung wirklich dazu geeignet ist, auf Seiten der Meistbegünstigten „den Wunsch nach Neuverhandlungen oder nach Verstößen […] zu unterbinden" – und somit, wie erhofft, auch die höhere Stabilitätserwartung des Differenzprinzips stichhaltig zu begründen (Rawls, 2003, S. 196).

Um es zu wiederholen: Ich behaupte keineswegs, dass die Last des gesamten Stabilitätsproblems auf den Schultern der hier rekonstruierten (und als teilweise unbefriedigend kritisierten) Überlegungen liegen würde. Wohl aber teile ich Rawls' eigene Einschätzung, dass die im Rahmen des zweiten Vergleichs dargelegten Gründe für das Differenzprinzip – zumindest mit Blick auf die Stabilitätsfrage aus Sicht der Bessergestellten – in der Tat bislang „weniger schlüssig" sind und auf einer „heikleren Bilanz" beruhen, als dies zu wünschen wäre (Rawls, 2003, S. 153; vgl. 207f.). Kann vielleicht der dritte Stabilitätsgrund, den Rawls hier anführt, mehr überzeugen?

(3.) Die dritte Überlegung, die Rawls als stabilitätsbezogenen Grund für die Wahl des Differenzprinzips ins Feld führt, ist in ihren Grundzügen bereits bekannt. Ich habe zu Beginn dieses Kapitels auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen, dass ein so genannter ‚Verfassungskonsens' – oder ein „konstitutionelles Staatswesen", wie Rawls es hier nennt – im *Restatement* ausdrücklich nicht als notwendiger Zwischenschritt zwischen einem *modus vivendi* und einem übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren beschrieben wird (Rawls, 2003, S. 197).[673] Dies liegt, so hatte ich jedenfalls vermutet, teils auch darin begründet, dass Rawls eine gewisse Unentschlossenheit darüber an den Tag legt, ob ein ursprünglicher *modus vivendi* als (stets nur widerwillige und zähneknirschende) Zustimmung zu *Prinzipien*, oder aber als Zustimmung zu *Konzeptionen* zu begreifen ist. Jedenfalls aber hatte er mit der Rede von einem solchen Konsens zu zeigen versucht, wie der im ersten Grundsatz verbürgte Schutz der Grundrechte und -freiheiten aus insgesamt drei verschiedenen Erwägungen heraus zunächst zur Stabilisierung einer Übereinkunft über die Prinzipien der Gerechtigkeit beiträgt (vgl. Rawls, 2003, S. 181–184; oben Teilabschnitt III.4.4.1).[674]

[673] Zur Erinnerung: Ein Verfassungskonsens liegt dann vor, wenn in einer Gesellschaft eine weitgehende Übereinkunft über liberale Gerechtigkeitsprinzipien existiert, ohne dass diese als in einer bestimmten Konzeption der Person und der Gesellschaft fundiert vorgestellt würden (vgl. Rawls, 1998, S. 249; oben Teilabschnitt III.4.4.1).

[674] Und zwar, um auch diesen Gedankengang zu rekapitulieren, indem die Garantie der Grundrechte und Grundfreiheiten diese erstens von der „politischen Tagesordnung" nimmt und „jenseits des Kalküls der sozialen Interessen" ansiedelt, sowie zweitens durch eine dieser Garantie zugehörige Form des öffentlichen Vernunftgebrauchs,

Im Zusammenhang seiner stabilitätsbezogenen Argumentation für das Differenzprinzip erhebt Rawls nun den Anspruch, dass dieses sich „genauso" auswirke (Rawls, 2003, S. 197). Wie der erste Gerechtigkeitsgrundsatz, so ist ihm zufolge auch das Differenzprinzip in der Lage, „durch die Institutionen einer öffentlichen politischen Kultur […] wechselseitiges Vertrauen und die Tugenden der Kooperation zu fördern" (Rawls, 2003, S. 197). Einmal etabliert, wird es also – so die These – tendenziell ebenfalls seine eigene Zustimmung zu generieren imstande sein; und zwar zunächst in Form eines Verfassungskonsenses, wie er sich im freien und tätigen Einverständnis der Anhänger von vernünftigen umfassenden Lehren äußert, noch bevor es sich zur gemeinsamen Bejahung einer Konzeption der Person und der Gesellschaft ausgewachsen hat.

Damit das Differenzprinzip diesen Effekt haben kann, ist Rawls zufolge jedoch zweierlei erforderlich: Zum einen muss „öffentlich bekannt" sein, dass Zufälligkeiten wie soziale Herkunft, angeborene Begabungen oder Glück und Unglück im Lauf des Lebens nicht einseitig zum Nutzen der Wenigen oder der Bessergestellten ausschlagen, sondern der Tendenz nach vielmehr „nur dem Vorteil des Allgemeinwohls" dienen werden (Rawls, 2003, S. 197f.; vgl. S. 96). Zum anderen muss es für jedermann augenfällig und also öffentlich geteiltes Wissen sein, dass die beständigen „Wechsel der relativen Verhandlungspositionen"[675], wie sie sich von Episode zu Episode im freien Privatverkehr der Kooperationsteilnehmer manifestieren, gleichfalls nicht „zu eigennützigen Zwecken oder im Gruppeninteresse ausgebeutet werden" (Rawls, 2003, S. 198). Trifft beides zu oder besteht wenigstens der glaubwürdige Anschein, dass es sich so verhält, dann kommt es ergänzend zu den selbststabilisierenden Effekten des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes zu einer „weiteren Stützung des wechselseitigen Vertrauens und der Kooperationstugenden" – so zumindest Rawls' Behauptung (Rawls, 2003, S. 198). Wiederum fragt sich aber, ob diese beiden Bedingungen in der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* in der Tat auch gegeben sind, und falls ja, weshalb sich daraus ein relativer Stabilitätsvorteil des Differenzprinzips gegenüber seinem Rivalen ergeben sollte.

Die erste Teilbedingung ist, wie mir scheint, analytisch wahr; das heißt, ihre Realität ergibt sich mit begrifflicher Notwendigkeit aus der Vorstellung einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der die Institutionen der Grundstruktur und der Privatverkehr der Gesellschaftsmitglieder gemeinsam darauf hinwirken, allfällige Vorteile aus wirtschaft-

die „relativ klar, durchsichtig und im Rahmen ihrer eigenen Begrifflichkeit ziemlich zuverlässig" ist, und drittens durch die „politischen Tugenden der Kooperation", zu deren Genese sie beitragen würde (Rawls, 2003, S. 296).

[675] Auch hier geht die deutsche Übersetzung mit einem gewissen Verlust an begrifflicher Präzision einher. Der Ausdruck „relative bargaining position[]" im englischen Original macht hingegen deutlich, dass es hier um die relative Ausstattung mit Machtressourcen zur Durchsetzung der eigenen Verhandlungsposition geht, und nicht um inhaltlich gefasste Präferenzen oder ähnliches (Rawls, 2001a, S. 126).

lichen und sozialen Ungleichheiten gemäß dem Differenzprinzip zu verteilen. Ist es aber mehr als nur ein Postulat, wenn Rawls darüber hinaus behauptet, dass diese Tatsache im Verbund mit der zweiten Teilbedingung – dem Verzicht auf eigennützigen Machtmissbrauch durch die Gesellschaftsmitglieder – auch dazu führen wird, dass ihr Vertrauen zueinander ebenso zunehmen wird wie jene Verhaltensdispositionen, die er als die „kooperativen Tugenden des politischen Lebens" bezeichnet (Rawls, 2003, S. 183)? Hier ist als versteckte Prämisse offenbar wieder jene Moralpsychologie am Werk, die auf der menschlichen Neigung zur Reziprozität – in Gestalt der „Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten" – beruht (Rawls, 1975, S. 537; vgl. 1998, S. 159–168). Ich möchte die Feinheiten dieser Konzeption an dieser Stelle nicht erneut zum Thema machen (vgl. oben Abschnitte II.2.3 und III.3.2). Entscheidend ist für Rawls jedoch offenbar der Gedanke, dass das Zusammenspiel der beiden Gerechtigkeitsprinzipien unter der Voraussetzung ihrer öffentlichen Anerkennung wirksam dazu beitragen wird, ein gewisses *Ideal* – ein soziales Rollenvorbild – „ins öffentliche Leben [zu] integrieren", und zwar das Ideal der „als freie und gleiche Personen gesehenen Bürger" (Rawls, 2003, S. 184).[676] Indem die Bürgerinnen und Bürger ihre öffentliche Kultur mit einem solchen Vorbild ausgestattet finden, werden sie – so die Hoffnung – von diesem zugleich dazu motiviert, ihm auch nach Kräften gerecht zu werden; jedenfalls unter der Bedingung, dass die Grundstruktur selbst „den beiden Prinzipien Genüge tut" (Rawls, 2003, S. 184).

Gewiss ist es letztlich eine empirische Frage, ob es in der Praxis auch tatsächlich so kommen würde – aber das zugrundeliegende Problem ist ja ein anderes: Haben die Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft von *Gerechtigkeit als Fairness* zumindest einen gewichtigen Grund, ihren Gerechtigkeitssinn zu entwickeln und dauerhaft auszuüben, wenn ihre Grundfreiheiten wirksam gesichert sind und die Institutionen der Grundstruktur allfällige Ungleichheiten sichtbar im Sinne des Differenzprinzips regulieren? Rawls' Argumentation versucht nur zu zeigen, dass es sich in der Tat so verhält – und ein Baustein dieser Begründung liegt in der so simplen wie irritierenden Überlegung, dass wechselseitiges Misstrauen und ein Abbruch des Kooperationsverhaltens jedenfalls keine adäquate Reaktion auf eine Umgebung darstellen, in der die Idee der Reziprozität von oben bis unten gleichsam in die DNA der gesellschaftlichen Grundstruktur eingeschrieben ist. Wo dies ersichtlich der Fall ist, werden daher ihm zufolge „Ein-

[676] Man beachte, dass ein Ideal und eine Konzeption nicht dasselbe sind – weshalb die Argumentation hier immer noch auf dem Stabilitätsniveau eines konstitutionellen Staatswesens verharren kann, ohne schon in den Bereich eines übergreifenden Konsenses zu geraten. Dass die Gerechtigkeitsprinzipien ein bestimmtes Ideal des Bürgers in die öffentliche Kultur einpflanzen, muss nicht zwingend schon bedeuten, dass die tatsächlich erteilte Zustimmung ihnen gegenüber auch auf einer entsprechend artikulierten Konzeption beruht (auch wenn das freilich ebensowenig ausgeschlossen ist). Der Übergang zwischen einem Verfassungskonsens und einem übergreifenden Konsens mag in der Praxis vielleicht schwer zu erkennen sein.

stellungen und Denkgewohnheiten“ befördert, die für eine „bereitwillige und ersprießliche soziale Kooperation“ nötig sind (Rawls, 2003, S. 184). Wer wollte ernstlich in einer Welt leben, in der es anders wäre?[677]

Schließlich bleibt noch zu bedenken, ob eine Haltung des gegenseitigen Vertrauens und die Herausbildung von kooperativen Tugenden des politischen Lebens, wie sie sich Rawls zufolge aus dem öffentlichen Charakter des Differenzprinzips und der ihm inhärenten Vorstellung von Reziprozität ergeben, auch tatsächlich die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft befördern werden. Hier genügt es, sich zu vergegenwärtigen, dass dieses Vertrauen nichts anderes darstellt als die begründete Gewissheit, von anderen im Angesicht des eigenen Wohlverhaltens nicht übervorteilt zu werden; und die politisch-kooperativen Tugenden sind nichts anderes als der zur Gewohnheit geronnene Wunsch, den eigenen Gerechtigkeitssinn nach Maßgabe von fairen Bedingungen sozialer Kooperation zu entwickeln und auszuüben. Die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft bemisst sich aber genau daran, wie sehr dieser Wunsch von jener Gewissheit begleitet wird, oder – anders gesagt – an der begründeten Sicherheit des Einzelnen, dass die Verwirklichung seines Gerechtigkeitssinnes nicht mit dem Preis behaftet ist, von anderen in seinem Rechthandeln ausgenutzt und somit selbst zum Opfer von ungerechter Zwangsgewalt und Intoleranz zu werden. Wenn die hier skizzierten Wirkungen des Differenzprinzips ein solches Urteil in der Tat bekräftigen sollten, hätte Rawls einen Teil seines Argumentationsziels erreicht. Ob ihm dies jedoch gelungen ist, muss solange dahingestellt bleiben, wie auch die Gerechtigkeitstheorie selbst nicht mehr als eine Theorie ist: Das letzte Wort in Begründungsfragen hat immer nur die Praxis. Dass aber das konkurrierende Nutzenprinzip – in Ermangelung einer geeigneten Vorstellung von Reziprozität, die ihm zu eigen wäre – eine solche Garantie gerade nicht zu erbringen in der Lage ist, liegt geradezu in seiner Natur (vgl. Rawls, 2003, S. 184); und so scheint zumindest der Vergleich zwischen den zur Wahl stehenden Prinzipien im Hinblick auf deren Stabilität ein relativ eindeutiges Ergebnis zu erbringen.

(4.) Eine vierte und letzte Überlegung, die Rawls mit Blick auf die Stabilitätsfrage zugunsten des Differenzprinzips anführt – ohne sie als eigenständigen ‚Grund‘ zu kennzeichnen –, stützt sich auf den zweifachen Sprechakt, den die Bessergestellten implizit vollziehen, wenn sie ihre „öffentliche Bejahung“ des Differenzprinzips in geeig-

[677] Diese rhetorische Frage bringt genau das zum Ausdruck, was Rawls zeigen möchte: Es ist das Ideal des freien und gleichen Bürgers, von dem wir – seine Leserinnen und Leser ebenso wie die Mitglieder der wohlgeordneten Gesellschaft – immer schon affiziert sind, wenn wir sie intuitiv mit „Ich nicht“ oder „Niemand“ beantworten. Kann überhaupt irgendjemand wollen, dass sein eigenes Rechthandeln nicht in gleicher Weise erwidert würde? Falls wir der Meinung sind, dass dies nicht der Fall ist, hat zugleich auch das Differenzprinzip seine Wirkung auf uns bereits nicht verfehlt.

neter Weise zum Ausdruck bringen (Rawls, 2003, S. 198).[678] Demnach signalisieren sie den weniger Begünstigten auf diesem Weg, dass sie zum einen „in denkbar klarer Form eine angemessene Vorstellung von Reziprozität akzeptieren", und dass sie aber zum anderen auch „die große Bedeutung der öffentlichen Kultur […] anerkennen", wie sie durch die „von den beiden Prinzipien geförderten politischen Tugenden" geprägt wird (Rawls, 2003, S. 198). Beides – die sichtbare Anerkennung eines Reziprozitätsprinzips durch die Bessergestellten und ihre Würdigung einer öffentlichen Kultur, in der die zugehörigen Tugenden eine manifeste Rolle spielen – wird Rawls zufolge entscheidend dadurch erreicht, dass im Differenzprinzip auch eine gewisse Selbstverpflichtung seitens der Bessergestellten zum Ausdruck kommt (vgl. Rawls, 2003, S. 198). Diese Selbstverpflichtung zeigt sich maßgeblich in ihrem Verzicht darauf, bei der Verteilung von Früchten der sozialen Kooperation über einen Punkt hinauszugehen, ab dem ihre eigenen Wohlstandsgewinne (in der Form von Grundgütern) nur noch um den Preis eines Wohlstandsverlusts seitens der Schlechtergestellten erkauft werden könnten – obwohl ihre hervorgehobene, mit „Autorität und Verantwortung" ausgestattete Position ihnen dies ja durchaus ermöglichen würde, wie Rawls betont (Rawls, 2003, S. 198; vgl. S. 194, S. 105–107).

Indem das Differenzprinzip den Bessergestellten eine solche Zurückhaltung bei der Verbesserung ihrer eigenen Situation auferlegt und somit ihre Bereitschaft artikuliert, diese eben nicht *um jeden Preis* zu betreiben – koste es, was es wolle –, gibt es ihnen demnach zugleich die Gelegenheit, ihre Wertschätzung für eine bestimmte Art und Weise des zwischenmenschlichen Umgangs miteinander zu demonstrieren. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass sie einer „durch endloses Feilschen […] bedingten Verschwendung", wie sie das Nutzenprinzip in allen seinen Facetten nahelegt[679], eine gangbare Alternative – eine andere Kultur im Wortsinne – entgegensetzt: eine Kultur, die es dank der öffentlich zelebrierten „Tugenden der Vernünftigkeit und des Sinns für Fairness" zumindest als Möglichkeit erscheinen lässt, dass ein so hehres Ziel wie „soziale Eintracht und Freundschaft unter den Bürgern" tatsächlich einmal verwirklicht werden könnte (Rawls, 2003, S. 185, S. 198).

Der stabilitätsbezogene Grund für das Differenzprinzip, der sich in diesen Überlegungen verbirgt, zielt also wieder auf die Position der Schlechtergestellten ab und darauf, wie sie durch das sichtbare Verhalten der Bessergestellten in ihrem Selbstbild als Freie und Gleiche, denen wechselseitige Achtung geschuldet und geleistet wird, bestärkt

[678] Hier greift Rawls auf einen Vorschlag zurück, der sich bei McClennen (1989, S. 23f.) findet und dessen Beitrag er als „insgesamt lehrreich" bezeichnet (Rawls, 2003, S. 198, Fn. 45).
[679] Rawls verrät leider nicht, was durch das „endlose[] Feilschen" innerhalb einer Gesellschaft, die in ihrem Distributionsverhalten keine Vorstellung von Reziprozität kennt, genau ‚verschwendet' wird – man kann nur vermuten: die Möglichkeit einer sozialen Welt, in der es anders sein könnte (Rawls, 2003, S. 198).

werden können. Beide Gruppen zusammen können sich so als Teil einer Gesellschaft begreifen, die ein höheres, den Einzelnen gleichsam transzendierendes Ziel verfolgt, ohne ihn dabei zum bloßen Objekt der Zwecke Anderer zu degradieren. Mit der Frage konfrontiert, ihren eigenen Gerechtigkeitssinn im Sinne von *Gerechtigkeit als Fairness* zu entwickeln und dauerhaft auszuüben, ziehen sich die Schlechtergestellten nicht etwa in einen inneren Monolog zurück und wenden sich von der Gesellschaft ab – sondern sie nehmen umgekehrt das durch und durch transparente Signal der Bessergestellten zur Kenntnis, dass diese nur solche Wohlfahrtsgewinne einzuheimsen bereit sind, die die Situation der weniger Begünstigten jedenfalls nicht weiter verschlechtern, weil sie einander ja als Freie und Gleiche auf Augenhöhe begegnen wollen und an einer respektvollen, auf Fairness und Vernunft gegründeten Form des Zusammenlebens interessiert sind. Unabhängig davon, was in der Realität einer derart wohlgeordneten Gesellschaft tatsächlich vor sich gehen würde: Hätten die Schlechtergestellten in diesem Szenario durch die so beschriebenen Wirkungen des Differenzprinzips nicht zumindest einen starken Grund dafür, ihren Beitrag zur Aufrechterhaltung des sozialen Kooperationsgefüges zu leisten?

So betrachtet, vermag Rawls‘ Argumentation in der Tat zu überzeugen – solange man natürlich bedenkt, dass sie durchaus nicht darauf abzielt, mit letzter Konsequenz zwingend zu sein; denn wie könnte die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft nur an einem einzigen Faden hängen? Wenn die vorhergehende Diskussion eines zeigt, dann meines Erachtens gerade dies, dass Rawls‘ Argument dafür, wie eine im Sinne seiner Konzeption wohlgeordnete Gesellschaft auch auf Dauer die Zustimmung ihrer Mitglieder finden kann, mitnichten durch diesen oder jenen philosophischen Schachzug entschieden wird, den man im Einzelnen für mehr oder weniger überzeugend halten mag. Vielmehr steht und fällt die gesamte Argumentation weiterhin durch das „Zusammenwirken“ der verschiedensten Aspekte, wie es schon in *Theory* heißt, also durch die „gegenseitige[] Stützung vieler Erwägungen“ – und natürlich dadurch, dass sie sich im Wege des öffentlichen Vernunftgebrauchs nach und nach in der Praxis bewährt und in geeigneter Form Eingang in die öffentliche Kultur einer demokratischen Gesellschaft findet (Rawls, 1975, S. 558, S. 39; vgl. 1998, S. 142f.).

Dies gesagt, möchte ich zum Abschluss dieser Überlegungen auf meine anfangs aufgeworfene Frage zurückkommen. In welcher Weise ist durch die vorstehenden Ausführungen die Darstellung und Bearbeitung des Stabilitätsproblems insgesamt neu profiliert oder ergänzt worden? Es hat sich hier gezeigt, dass Rawls die nach seinem Dafürhalten überlegene Stabilität des Differenzprinzips als einen von drei Gründen dafür einführt, weshalb die Parteien im Urzustand es zur Regulierung wirtschaftlicher und sozi-

aler Ungleichheiten gegenüber einer eingeschränkt utilitaristischen Alternativkonzeption bevorzugen werden. Um dies zu zeigen, versucht er nachzuweisen, dass sowohl die Besser- als auch die Schlechtergestellten in einer gemäß der Fairness-Konzeption wohlgeordneten Gesellschaft keine ausschlaggebenden Gründe dafür haben werden, gegen die geltenden Kooperationsbedingungen zu verstoßen oder in einer anderen Weise nach ihrer Neuverhandlung zu rufen (vgl. Rawls, 2003, S. 196). Obwohl Rawls sich an dieser Stelle auf Überlegungen der Meistbegünstigten konzentriert, scheinen mir die Gründe, die er – unter Rückgriff auf die Ideen der Öffentlichkeit und der Reziprozität – vom Standpunkt der weniger Begünstigten her vorträgt, bei Lichte betrachtet überzeugender zu sein. Er selbst gesteht freilich unumwunden zu, dass das Saldo der Gründe zugunsten des Differenzprinzips auch in der Gesamtbetrachtung „weniger schlüssig" ist, als dies von den Gründen für das erste Gerechtigkeitsprinzip gesagt werden kann (Rawls, 2003, S. 153). Die Argumentation für das Differenzprinzip zerfällt im Hinblick auf seine Stabilität, wie gezeigt, in drei bzw. vier weitere Teilüberlegungen. Diese beziehen sich auf seine bildungsrelevante Wirkung bei der Entwicklung eines bestimmten Selbstbilds der Bürgerinnen und Bürger, auf die ihm zugrundeliegende Idee der Reziprozität auch in Anbetracht der Unwägbarkeiten des Lebens, sowie – zusammengefasst – auf seine Zuträglichkeit für eine Kultur des wechselseitigen Vertrauens.

In theoriearchitektonischer Hinsicht legt Rawls mit all diesen Überlegungen keine wesentlichen Neuerungen mehr vor. Er ergänzt aber seine Argumentation für die Stabilität einer in seinem Sinne wohlgeordneten Gesellschaft durch eine Darstellung, die in einer isolierten Weise auch die stabilitätsbefördernden Effekte des Differenzprinzips hervorhebt und dabei an die fundamentale Rolle erinnert, die die Gewöhnung an eine öffentlich vermittelte Idee der Reziprozität und an die Idee des Bürgers als eines Freien und Gleichen für die Stabilität eines fairen Schemas der sozialen Kooperation spielt. Gewiss sind diese Überlegungen nicht im Sinne logisch zwingender Syllogismen zu verstehen; sondern sie bilden letztlich nur einen für sich allein unvollständigen Teil des überaus umfangreichen Argumentationsgebildes ab, das Rawls auch im *Restatement* für die Möglichkeit einer stabilen, demokratisch wohlgeordneten Gesellschaft ins Feld führt.

3.2.3 Die politische Konzeption als Bildungsinstanz: Demokratische Stabilität, Öffentlichkeit und die Rolle der Familie

Zum Abschluss dieses Rundgangs durch einige stabilitätsrelevante Erörterungen des *Restatement* möchte ich wie angekündigt der Frage nachgehen, inwiefern Rawls' Vorstellung von einer „bildungsrelevanten Rolle" seiner politischen Konzeption als ein

Argument für die Stabilität einer ihr gemäß wohlgeordneten Gesellschaft gelesen werden kann und welchen Beitrag er dabei spezifisch von der Institution der Familie als einer Sozialisationsinstanz innerhalb der Grundstruktur für möglich hält. Im vorigen Teilabschnitt hat sich bereits kurz gezeigt, dass allein die sichtbare Verwirklichung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes in den Institutionen der Grundstruktur schon in der Lage ist, das Selbstbild ihrer Mitglieder für ein Ideal der Bürger als Freie und Gleiche einzunehmen, die einander Reziprozität schulden und von dieser Warte her auch zur Bejahung des Differenzprinzips geführt werden können. Hier möchte ich kurz auf einige Besonderheiten hinweisen, die in diesem Zusammenhang ein neues Licht auf manche Details des Stabilitätsproblems werfen, und dabei zugleich die Gelegenheit nutzen, um auch einige Worte über die Rolle der *Familie* bei der Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft verlieren.

Zunächst will ich jedoch einen Aspekt herausstellen, der in den zahlreichen Einzeluntersuchungen dieser Arbeit vielleicht etwas zu kurz gekommen ist und den es unbedingt zu bedenken gilt, wenn die Architektur von Rawls‘ gesamtem Stabilitätsargument nicht in fataler Weise missverstanden werden soll: die Idee der Öffentlichkeit. Dass eine staatliche Verfassung bereits aus formalen Gründen der Bedingung der Öffentlichkeit zu genügen hat, ist ohne Weiteres einleuchtend – denn eine Rechtsordnung, deren Vorschriften sich jeder Kenntnisnahme durch die an sie Gebundenen nicht nur akzidentiell, sondern wesenhaft entziehen, hört nach verbreiteter Auffassung sofort auf, überhaupt eine Rechtsordnung zu sein. Dieser Gedanke stellt in unserem modernen Rechtsempfinden eine solche Selbstverständlichkeit dar – einen stabilen Fixpunkt unserer Intuitionen, der in der Rechtfertigungspraxis des Einzelnen durch praktisch nichts ins Wanken gebracht werden kann –, dass die Idee einer weitergehenden Begründung dieser Forderung fast schon in sich inkohärent erscheint. Eine andere Qualität gewinnt diese Bedingung aber, wenn sie auch auf eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit angewandt wird und damit auf einen systematischen Zusammenhang von Ideen, der die möglichen Prinzipien einer Verfassung in einer zugehörigen Auffassung der Person und der Gesellschaft fundiert. Welchen Sinn hat die Forderung nach einer öffentlichen Verfügbarkeit dann – vor allem, wenn man den faktisch vernachlässigbaren, weil realweltlich praktisch kaum vorhandenen Bekanntheitsgrad einer Konzeption wie der *Gerechtigkeit als Fairness* in Betracht zieht? Ist die Öffentlichkeitsbedingung überhaupt mehr als nur eine Fiktion?

Über diese und ähnliche Fragen gäbe es viel zu sagen und ist aus berufenerem Munde schon viel gesagt worden.[680] Ich möchte hier nur auf einen Punkt hinaus, der die Öffentlichkeitsbedingung mit dem Problem der Stabilität verbindet: und das heißt auf die oben schon genannte Feststellung, dass sie den Parteien im Urzustand abverlangt, bei der Beurteilung möglicher Gerechtigkeitsprinzipien auch die „sozialen und psychischen Konsequenzen [ihrer] öffentlichen Anerkennung" zu berücksichtigen (Rawls, 2003, S. 140; vgl. S. 190). Sie sind also angehalten, auch die Folgen zu bedenken, die sich voraussichtlich aus dem Umstand ergeben würden, dass die Verwirklichung der Konzeption im Rahmen der Grundstruktur sowie im Handeln der Bürgerinnen und Bürger allseits bekannt ist (vgl. Rawls, 2003, S. 140, S. 190). Erst diese Forderung führt dazu, dass auch die edukativen Wirkungen dieser oder jener Gerechtigkeitskonzeption in den Blick kommen und von den Parteien als Grund für oder wider ihre Wahl im Urzustand in Betracht gezogen werden können (vgl. Rawls, 2003, S. 192). Offensichtlich ist eine Gerechtigkeitskonzeption, deren öffentlich bekannte Geltung ihre Autorität eher unterminiert, anstatt sie zu bekräftigen, in besonderer Weise defizitär; denn könnte sie nur als gut gehütetes Geheimnis unter dem Deckmantel einer gezielt verbreiteten Ideologie fortbestehen, wie wäre sie dann gerecht?[681] Es ist daher in einem wichtigen Sinne die Idee der Öffentlichkeit selbst, die es erlaubt, das Problem der Stabilität aus den richtigen Gründen überhaupt erst als solches wahrzunehmen: denn eine autoritär regierte Gesellschaft, in der umgekehrt die bloße Willkür an die Stelle des Gesetzes tritt und die Chance zu regelkonformem Verhalten das Privileg einiger Weniger darstellt, braucht sich auch um ihre Wirkungen auf den Gerechtigkeitssinn des Einzelnen gar nicht erst zu bekümmern.

Diese Zusammenhänge gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn ich im Folgenden einige Aspekte des Umstandes diskutiere, dass die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft Rawls zufolge von der sichtbaren Verwirklichung des Prinzips der gleichen Freiheit hin zur Bejahung oder Bevorzugung des Differenzprinzips geführt werden können, weil dies ihrem institutionell vorgezeichneten Selbstbild als freie und gleiche Bürger einer Demokratie besser entspricht als dessen mögliche Alternativen (vgl. Rawls, 2003, S. 197). Wie hat man sich diesen Prozess, von dem im vorherigen Teilabschnitt bereits die Rede war, vorzustellen? Wer ist an ihm beteiligt? Nun, zunächst einmal im günstigsten Fall die Konzeption selbst: Indem ihre Grundsätze „in den Institutionen der Grundstruktur verkörpert [sind] und […] bei ihrer Interpretation in Anspruch genommen [werden]", gelangen die Bürger Rawls zufolge nach und nach zu einer gewissen

[680] Um nur einige Stimmen zu nennen: vgl. Cohen, 2008, S. 344–371; Freeman, 2007a, S. 306–310, 2007b, S. 90–98; Garthoff, 2015.
[681] Für eine Kritik an dieser intuitiven Vorstellung vgl. Cohen, 2008, S. 21f., S. 364–368.

„Vertrautheit“ mit ihrer öffentlichen Kultur und können durch ihre eigene Teilhabe im Forum des öffentlichen Vernunftgebrauchs lernen, sich selbst „als freie und gleiche Personen zu begreifen“ (Rawls, 2003, S. 97; vgl. 1998, S. 148). Der springende Punkt ist hier aber, dass sie dazu glücklicherweise weder *A Theory of Justice* noch *Political Liberalism* selbst zu studieren oder sich gar auszudenken brauchen. Es genügt vielmehr, wenn sie sich in einer Gesellschaft vorfinden, die ihnen für die Entwicklung und Inszenierung eines solchen Selbstbildes sowohl Anlass als auch Gelegenheit bietet (vgl. Rawls, 2003, S. 97, S. 190, S. 227). Eine hervorgehobene Rolle kommt dabei Rawls zufolge auch den Gerichten sowie den politischen Parteien zu: Was diese etwa bei besonders strittigen Entscheidungen aus dem kodifizierten Verfassungsrecht an Gerechtigkeitsprinzipien herauslesen oder zu dessen Interpretation heranziehen, können jene im Raum der Öffentlichkeit zum Gegenstand von „nachdenkliche[n] politische[n] Diskussionen“ machen – und auf diese Weise auch die Bürgerinnen und Bürger selbst dazu anregen, „für [sich] selbst politische Grundwerte zu artikulieren“ (Rawls, 2003, S. 227).

Sind all diese Überlegungen indes nur Ausdruck eines hehren Idealismus, der mit der bedrückenden Realität unserer dauerlärmenden Medienwelt nur wenig gemein hat? Das mag schon sein; aber dieser Einwand führt wieder an der tieferen Einsicht vorbei, um die es Rawls hier und anderswo geht: dass nämlich die öffentliche Rechtfertigung einer Gerechtigkeitskonzeption nicht zwischen zwei Buchdeckeln, sondern im echten Leben einer demokratischen Gesellschaft abzulesen ist und in all ihren Details ausgehandelt werden muss; und dass die Art und Weise, in der dies faktisch geschieht, sich in einer solchen Gesellschaft stets auch darauf auswirken wird, ob und wie sich ihre Mitglieder als Freie und Gleiche – kurz: als Bürger im Vollsinne – selbst zu verstehen lernen. In diesem Sinne, so lässt sich jetzt sagen, bräuchten wir also eigentlich nicht (nur) bei Rawls nach diskursiven Ressourcen für die Verteidigung des demokratischen Verfassungsstaates suchen, sondern *wir selbst* sind es, die als Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie in der Verantwortung stehen, einander durch eine geeignete Form der öffentlichen Diskussion im Sinne einer Konzeption zu erziehen, von der wir vermuten würden, dass jede und jeder sie als Ausdruck des eigenen Selbstbildes zu bejahen in der Lage sein sollte.[682] Ob es nun die Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* ist oder eine andere, in deren Lichte wir uns im Bewusstsein unserer Würde als freie und gleiche

[682] Dass Rawls dies vor allem über die Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft sagt, sollte keinesfalls den Blick dafür verstellen, dass diese Forderung mutatis mutandis auch für die wirklichen Bürger einer real existierenden Gesellschaft gilt, wenn diese sich im öffentlichen Raum an der Artikulierung und Fortschreibung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption beteiligen (vgl. Rawls, 1998, S. 147). Mehr noch: Erst wenn die vollständige Rechtfertigung einer solchen Konzeption bei Bedarf „im Rahmen der öffentlichen Kultur verfügbar“ ist, wird sie die ihr zugedachte bildungsrelevante Rolle überhaupt einnehmen können (Rawls, 2003, S. 190; vgl. S. 226).

Bürger eines demokratischen Gemeinwesens zu begreifen lernen, ist – aus Rawls' eigener Sicht, wie ich unbedingt betonen möchte – vor diesem Hintergrund eher nachrangig.

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu der Problematik, mit der ich diese Überlegungen abschließen will. Wie findet diese Erziehung eigentlich im Kleinen statt, welchen Beitrag leistet also die *Familie* zur Stabilisierung einer wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft? Diese Frage und die mit ihrer Antwort verbundenen Wertungen gehören ohne Zweifel zu den strittigsten Themen, die eine Demokratie immer wieder von Neuem mit sich selbst auszuhandeln hat; und selten prallen umfassende Lehren und Weltbilder mit einer solchen Vehemenz aufeinander, wie wenn es um den gesellschaftlichen Stellenwert der Institution ‚Familie' und die mit jener Zuschreibung traditionell assoziierten Privilegien und Diskriminierungen geht. Dabei ist es nicht alleine die Binnenstruktur der Familie sowie die in ihr praktizierte Form der Arbeitsteilung, die in den vergangenen Jahrzehnten erst aus feministischer Perspektive hinterfragt und von konservativer Seite nur langsam – wenn überhaupt – aus ihren geschlechterspezifischen Fixierungen entlassen wurde. Auch die Definition dessen, welche gemeinschaftliche Lebensform (das Vorhandensein von Kindern vorausgesetzt) überhaupt als ‚Familie' gelten und Anspruch auf die damit verbundene Anerkennung erheben darf, ist und bleibt gesellschaftlich höchst umstritten.

Für die Frage, auf welche Weise die Familie als Bildungs- und Sozialisationsinstanz zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft beiträgt, sind aus Sicht des politischen Liberalismus allerdings keine allzu spezifischen Festlegungen zu diesen Streitthemen erforderlich.[683] Präziser: Der politische Liberalismus zeichnet mit Blick auf die Erziehung von Kindern weder die elterliche Rolle der gemischtgeschlechtlichen Lebensform besonders aus, noch diskriminiert er gegen ihre gleichgeschlechtliche oder ihre alleinerziehende Variante (vgl. Rawls, 2003, S. 251, Fn. 2, 2002, S. 256, Fn. 60).[684] Ebensowenig macht er konkrete Vorgaben für das „Innenleben" der Familie, solange nur die Rechte und Freiheiten der künftigen und gegenwärtigen Staatsbürger hinreichend gewahrt und geschützt bleiben (Rawls, 2003, S. 253; vgl. S. 254). Dies ist alles

[683] Mit einer gewichtigen Ausnahme: Weder die innerfamiliär praktizierte Arbeitsteilung, noch die Definition der als ‚Familie' anerkannten Lebensform darf eine Ungleichverteilung des fairen Werts der politischen Freiheiten begünstigen: denn diese sind es, die den Bürgerinnen und Bürgern erst „die Möglichkeit geben, am öffentlichen Leben teilzunehmen" – und somit auch die Chance, durch die Einhaltung der Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs einander sichtbar ihrer Loyalität zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu versichern (Rawls, 2003, S. 230). Man beachte, dass diese Überlegung nur auf das Stabilitätsproblem abzielt. Ob die Gerechtigkeit selbst darüber hinaus noch weitergehende Forderungen aufstellt, steht auf einem anderen Blatt.

[684] Hier ist wohlgemerkt nur von der Erziehung die Rede und nicht von den biologischen Voraussetzungen, denen das menschliche Leben von der Zeugung bis hin zur Geburt unterliegt. Im Folgenden gehe ich der Einfachheit halber (und, wie ich meine, mit Rawls) davon aus, dass die moderne Reproduktionsmedizin die Verbindung zwischen biologischer und faktisch ausgeübter Elternschaft weitgehend kontingent – zu einem Objekt des Wollens und nicht des Müssens – macht.

vorauszustellen und mitzubedenken, ehe die soziale Rolle der Familie bei der Stabilisierung einer wohlgeordneten Gesellschaft in den Blick kommen kann. Primär und maßgeblich für das Familienbild des politischen Liberalismus ist somit eine Haltung des wohlmeinenden Vertrauens in die „natürliche[] Liebe und Zuneigung" der Eltern zu ihren Kindern als der stets zu unterstellende Normalfall[685], was zur Folge hat, dass die Autonomie des Familienlebens nur beim Vorliegen besonderer Legitimationsgründe eingeschränkt oder in eine bestimmte Richtung gesteuert werden darf (Rawls, 2003, S. 254). Auf diese Gründe, sofern sie das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft betreffen, möchte ich jetzt eingehen.

Zuallererst ist hier der folgenschwere, aber auch etwas undurchsichtige Umstand zu bedenken, dass die Institution der Familie laut Rawls „ein Teil der Grundstruktur" ist (Rawls, 2003, S. 250; vgl. 2002, S. 193–201). Diese Festlegung gilt es in zweierlei Hinsicht auszuleuchten: Wie begründet er sie, und welche Konsequenzen ergeben sich aus ihr? Der Reihe nach: Dass die Familie zur Grundstruktur einer Gesellschaft gehört – und damit zu denjenigen Institutionen, deren Mitgliedschaft nicht in dem Sinne freiwillig ist, dass man sich nach eigenem Gutdünken für oder gegen sie entscheiden könnte –, diese Auffassung liegt aus Sicht des politischen Liberalismus darin begründet, dass zu ihren Kernaufgaben die „geordnete Schaffung und Regeneration der Gesellschaft und ihrer Kultur" gehört, und zwar jeweils „von einer Generation zur nächsten" (Rawls, 2003, S. 250f.). Diese Voraussetzung hat gleichsam axiomatischen Charakter; denn indem die Gesellschaft stets als ein System der sozialen Kooperation zum wechselseitigen Vorteil gedacht wird, ist ihr die Idee eines Ablaufdatums – einer gleichsam apokalyptischen Endzeit, in der „ihre Aufgaben erfüllt" sein werden und „sie selbst aufgelöst" wird –, notwendig wesensfremd (Rawls, 2002, S. 193, 2003, S. 251). Weil es sich aber so verhält, ist auch die Reproduktion selbst laut Rawls nicht nur ein evolutionärer Imperativ, sondern – in einer Formulierung, deren Blässe den Äußerungen Kants zu dieser Thematik in nichts nachsteht – „gesellschaftlich notwendige Arbeit" (Rawls, 2003, S. 251). Da zudem jedes Gesellschaftsmitglied, wenn schon nicht durch aktives Zutun, so doch durch das eigene Geboren-Sein selbst Teil des ewigen Reproduktionskreislaufs ist, muss auch die zur Institution geronnene Verstetigung dieses Prozesses zwingend zu den Einrichtungen der Grundstruktur gerechnet werden.

Was aber ergibt sich daraus? Zunächst dies, dass die Institution der Familie als Teil der Grundstruktur mit einer ganz bestimmten Aufgabe bedacht ist, der die Mitglie-

[685] Dass auch die Liebe und Zuneigung zwischen den (Ehe-)Partnern zu diesen operativen Unterstellungen gehört, die der politische Liberalismus um seiner selbst willen voraussetzen muss, erwähnt Rawls nicht eigens; er würde es meines Erachtens aber auch nicht bestreiten. Das Ideal der Reziprozität lässt sich kaum anders erlernen als durch die Nachahmung von geeigneten Vorbildern.

der der Gesellschaft zumindest „in ausreichender Zahl“ nachzukommen haben, um ihren Bestand auch über die Zeit hinweg zu erhalten (Rawls, 2003, S. 251). Diese Aufgabe erschöpft sich jedoch keineswegs in der Bereitstellung von ‚Menschenmaterial‘ zur Verlangsamung des sozialen Aussterbens – eine solche totalitäre Verzweckung des Einzelnen ist dem politischen Liberalismus völlig fremd. Aus seiner Sicht ist der Familie vielmehr die Funktion zugeteilt, über die Erziehung der Kinder „voll kooperierende Angehörige der Gesellschaft“ heranzubilden, die als Freie und Gleiche von morgen willens und in der Lage sind, ihren Beitrag zur Aufrechterhaltung eines gemeinsamen Schemas der sozialen Kooperation zu leisten (Rawls, 2003, S. 242; vgl. 1998, S. 297). Diese Forderung legt der Familie also eine besondere Verantwortung für die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft auf. Obwohl Rawls dabei kaum ein Wort über eventuelle Sanktionen im Falle des Zuwiderhandelns verliert, hat er damit eine Begründung dafür vorgelegt, was eine von außen erzwungene Einschränkung der familiären Selbstbestimmung legitimieren würde: eine Erziehung nämlich, die den Heranwachsenden etwa „die Kenntnis ihrer verfassungsmäßigen und bürgerlichen Rechte“ systematisch vorenthält oder die erkennbar nicht darauf abzielt, in ihnen „einen Sinn für Gerechtigkeit und die politischen Tugenden“ zu wecken – die moralischen Vermögen also, durch die sie sich selbst Schritt für Schritt als freie und gleiche Mitglieder eines demokratischen Verfassungsstaats zu begreifen lernen (Rawls, 2003, S. 241, S. 251).

Diese Anforderungen sind präziser, als es zunächst den Anschein haben mag. Allerdings hat Rawls keinen Erziehungsratgeber verfasst und teilt daher nichts Vertiefendes oder sonderlich Originelles darüber mit, wie sie auch in der erzieherischen Praxis konkret verwirklicht werden könnten. Das ist jedoch auch nicht sein Anliegen. Worum es ihm bei all diesen Überlegungen in erster Linie geht, ist herauszustellen, dass auch unter den Verhältnissen einer wohlgeordneten Gesellschaft nur dann beständig neue Bürgerinnen und Bürger heranwachsen, die sich und andere als freie und gleiche Kooperationspartner zum wechselseitigen Vorteil betrachten, wenn sie nicht zuletzt durch die Institution der Familie – welche es auch sei – in diesem Sinne erzogen worden sind. Hier ist ersichtlich wieder eine Voraussetzung für die Stabilität des demokratischen Verfassungsstaats berührt, die dieser nicht aus sich selbst heraus generieren kann, auf die er aber um seiner selbst willen angewiesen ist.[686]

Die Skizze im *Restatement* reicht dabei keineswegs an die Ausführlichkeit heran, mit der Rawls noch in *Theory* die dreistufige Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes aus der Sozialisationswirkung von zunehmend komplexen Bindungen gegenüber Dritten beschrieben hatte (vgl. Rawls, 1975, S. 503–521; oben Abschnitt II.2.3). Sie hat aber

[686] Ich denke hier natürlich wieder an das Böckenförde-Theorem (vgl. Böckenförde, 1976, S. 60).

den entscheidenden Vorzug, die strukturelle Offenheit der Familie – sowohl hinsichtlich ihrer Zusammensetzung, als auch mit Blick auf ihre normative Verfasstheit – klarer und deutlicher als bisher zu betonen. Darüber hinaus beschränkt Rawls‘ Darstellung die Rolle der Familie nicht auf die biologische Reproduktion des Menschen als eines bloßen Naturwesens, sondern erinnert auch (und vielleicht wichtiger noch) an deren konstitutiven Beitrag für die Entwicklung einer Kultur: in diesem Fall für die Entwicklung einer demokratischen Kultur von freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern, die gerade deshalb zu dauerhafter sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil willens und in der Lage sind, weil sie es so gelernt haben.

Zum Ende dieser Ausführungen mag vielleicht noch die Frage aufkommen, inwiefern Rawls mit den vorstehend rekonstruierten Gedankengängen auch ein Argument für die *relativ* überlegene Stabilität des politischen Liberalismus – in Form der Konzeption der *Gerechtigkeit als Fairness* – vorgelegt haben soll. Und in der Tat: Die Perspektive des Vergleichs, die mich über weite Teile dieses Abschnitts so intensiv begleitet hat, spielt bei den Überlegungen über die bildungsrelevante Wirkung der Familie kaum mehr eine Rolle. Hat Rawls gezeigt, dass seine von der Idee der Reziprozität geprägte Gerechtigkeitskonzeption durch das Vehikel der familiären Erziehung in höherem Maße ihre eigene Unterstützung zu generieren vermag, als dies für konkurrierende Vorstellungen der Fall ist? Das gewiss nicht, und es kann wohl auch nicht so sein.

Stattdessen führen diese Erörterungen wieder zu der Grundidee zurück, von der auch die Ausführungen im dritten Teil dieser Untersuchung ihren Ausgang genommen hatten: zu der Idee von fairer sozialer Kooperation zum gegenseitigen Vorteil und zu der Art und Weise, in der diese Idee ein Problem der Stabilität aus sich selbst heraus überhaupt erst hervorbringt. Rawls versucht nicht zu zeigen, dass seine politische Konzeption eine bessere Bildungsinstanz ist, die sich in höherem Maße als ihre Rivalen zu ihrer Verbreitung im Wege der familiären Erziehung eignet. Seine Einlassungen zur Rolle der Familie sind stattdessen von der Absicht getragen, das Ideal des freien und gleichen Bürgers als taugliches Leitbild für eine Gesellschaft zu erweisen, die in ihren Kindern nicht nur Mittel zum Zweck des bloßen Überlebens, sondern auch die zukünftigen Fackelträger einer Kultur des demokratischen Miteinanders sehen will.

3.3 Fazit

Meine Rekonstruktion der Präzisierungen und Veränderungen, die Rawls im *Restatement* an seiner Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems vorgenommen hat, ist nun an ihr Ende gekommen. Da die vielen Einzeluntersuchungen dieses Kapitels recht kleinteilig sind und zahlreiche Haupt- und Nebenaspekte des Problems berühren, verzichte ich jedoch auf den Versuch, sie in einem narrativen Gewaltakt zusammenzuführen und eine weitere Theorie darüber zu verbreiten, was Rawls' Argumente zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft aus meiner Sicht in all ihrer Vielgestaltigkeit miteinander verbindet. Was ich darüber denke, habe ich bereits im vorhergehenden Teil dieser Untersuchung in einiger Länge mitgeteilt. Es hat sich aber in der Tat – wie eingangs vermutet – gezeigt, dass die Möglichkeit einer vereinheitlichenden Erzählung rasch an ihre Grenzen stößt, wenn es darum geht, die Stabilitätsthematik im rawlsschen Spätwerk vor allem anhand einer Erörterung von Detailfragen aufzuhellen. Aus diesem Grund beschränke ich mich im Folgenden darauf, einen kurzen Blick zurück zu werfen und nur an die wichtigsten Überlegungen zu erinnern, die im Laufe dieses Kapitels zur Sprache gekommen sind.

Meine Darstellung zur Stabilitätsfrage im *Restatement* begann mit einigen allgemein gehaltenen Erläuterungen zur Systematik des Problems als solchem. Zunächst habe ich an den Umstand erinnert, dass Rawls die Gesamtanlage seiner Konzeption nicht im Sinne eines „deduktive[n] Argument[s]" verstanden wissen will, und für ihn daher neben den Anforderungen an eine Gerechtigkeitskonzeption auch die Natur des Stabilitätsproblems selbst durch „die historischen Bedingungen und die öffentliche Kultur der Demokratie" diktiert wird (Rawls, 2003, S. 53). Als nächstes bin ich der Beobachtung nachgegangen, dass Rawls im *Restatement* deutlich größeren Wert als noch in *Political Liberalism* auf den Gedanken legt, dass das Geltendmachen von umfassenden Lehren bei der Diskussion von grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auch „wünschenswerte Folgen haben" und sogar „die der Stabilität förderlichen Kräfte stärken" kann (Rawls, 2003, S. 146). Eine dritte Vorbemerkung bezog sich schließlich auf eine Mehrdeutigkeit in Rawls' Verständnis eines *modus vivendi*: Hier kam ich nicht umhin, ihm eine begriffliche Unentschlossenheit dahingehend zu attestieren, ob in einer solchen Übereinkunft eine widerwillige Zustimmung zu einer *Konzeption*, oder nur die (gleichermaßen prudentielle) Einwilligung gegenüber bestimmten *Prinzipen* der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt (vgl. Rawls, 2003, S. 300). Ich kam zu dem Ergebnis, dass diese Frage letztlich empirisch zu beantworten sein muss. Von der Antwort auf diese Frage hängt es am Ende auch ab, ob die Theorie des politischen

Liberalismus der Idee eines Verfassungskonsenses überhaupt einen systematischen Ort zuweisen kann und muss.

Nach diesen kurzen Skizzen, die zwar systematisch belangvolle, aber im Grunde bereits bekannte Aspekte des Stabilitätsproblems in ein neues Licht zu rücken beanspruchten, bin ich in insgesamt drei Teilabschnitten einer Reihe von Einzelfragen nachgegangen, die in den vorherigen Erörterungen dieser Untersuchung – auch mangels einer entsprechenden Gelegenheit – noch nicht in der gebotenen Breite behandelt worden sind. Dabei ging es zunächst um die voraussichtliche Stabilität von verschiedenen Staatsformen und der zugehörigen Institutionengefüge, die Rawls unterscheidet; anschließend um die relative Stabilität des Differenzprinzips im Vergleich zu einem qualifizierten Nutzenprinzip; und schließlich um die indirekt bildungsrelevante Aufgabe einer politischen Gerechtigkeitskonzeption sowie um die Rolle der Familie (als einer zur Grundstruktur gehörigen Erziehungsinstanz) bei der Stabilisierung einer mehr oder weniger wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft.

Rawls wirft die Frage nach der institutionellen Ausgestaltung einer gerechten Grundstruktur nicht nur mit Blick auf die Begründetheit seiner Gerechtigkeitskonzeption auf, sondern auch wegen einer tief verwurzelten Sorge um deren Stabilität. Während er aus Gerechtigkeitsgründen zwei mögliche Staatsformen von Anfang an verwirft, widerstreiten die verbleibenden Alternativen einander vor allem im Hinblick auf die Kontrolle über die Produktionsmittel. Solange ein Prinzip der fairen Chancengleichheit, ein Prinzip der Reziprozität im Umgang mit sozialen Ungleichheiten sowie eine Sicherung des fairen Werts politischer Freiheiten garantiert ist, hält Rawls es jedoch im Hinblick auf die Stabilität einer bestimmten Staatsform für unerheblich, ob diese sich in öffentlicher oder in privater Hand befinden. Eine private Kontrolle über die Produktionsmittel, die indes – wie im wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus – ganz ohne die genannten Garantien einhergeht, lehnt er mit einigem Nachdruck ab. Diese Festlegung ist, wie ich gezeigt habe, nicht nur unmittelbar substantiellen Gerechtigkeitserwägungen geschuldet. Vielmehr verdankt sie sich auch der mit einer solchen Staatsform assoziierten Tendenz zur Instabilität, die vor allem daher rührt, dass ihre Institutionen die Entstehung eines Prekariats begünstigen – einer Schicht, die sich nicht nur um die sozialen Grundlagen ihrer Selbstachtung gebracht sieht, sondern aus schlechter Erfahrung auch lethargisch und zynisch geworden ist.[687]

Umgekehrt verspricht sich Rawls von einer Staatsform, die auf einer Idee der Reziprozität gegründet ist und jedes ihrer Mitglieder als vollwertigen Kooperationsteil-

[687] Ob diese Prognose auch zeitdiagnostischen Charakter hat und somit bereits eine soziale Wirklichkeit beschreibt, ist eine darüber hinausgehende Frage, die sich wohl vor allem am Musterland des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus im rawlsschen Sinne – den Vereinigten Staaten – studieren lässt.

nehmer achtet, dass ihre Institutionen auch das Selbstwertgefühl der am wenigsten Begünstigten in einer Weise bekräftigen werden, die den destabilisierenden Tendenzen eines wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus von vorneherein entgegenwirkt. Mit dieser Argumentation erinnert Rawls gleichsam im Vorbeigehen daran, dass die Motivation zur Entwicklung und dauerhaften Ausübung eines Gerechtigkeitssinnes für das einzelne Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft keineswegs nur von dem sichtbaren Verhalten Dritter abhängt. Vielmehr wird diese Neigung zu gerechtem Handeln – oder ihr Fehlen – in signifikantem Ausmaß auch von den Sicherheiten geprägt sein, die sich an den Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur selbst ablesen lassen. In einer gerechten Gesellschaft gleichen solche Institutionen einem Spiegel, in den die Bürgerinnen und Bürger jederzeit blicken können, um sich ihrer unbedingten Würde als Freie und Gleiche zu vergewissern.

Im darauffolgenden Teilabschnitt bin ich den stabilitätsbezogenen Gründen nachgegangen, die Rawls aus Sicht der Parteien im Urzustand für die Wahl des Differenzprinzips zur Regulierung von wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten anführt. Dabei versucht er nachzuweisen, dass weder die Besser- noch die Schlechtergestellten unter den Bedingungen des Differenzprinzips starke Gründe dafür haben werden, gegen ihre Vereinbarung zu verstoßen oder auf andere Weise zu einer Neuverhandlung ihrer gemeinsamen Prinzipien aufzurufen. Die Überlegungen, die Rawls hier spezifisch vom Standpunkt der weniger Begünstigten aus vorträgt, scheinen mir indes bei Lichte besehen weitaus überzeugender zu sein als jene, die er aus Sicht der Bessergestellten geltend macht. Wie erwähnt, gesteht er jedoch selbst unumwunden zu, dass die für das Differenzprinzip sprechenden Gründe auch in der Gesamtschau „weniger schlüssig“ ausfallen, als sich dies von den Gründen für das Prinzip der gleichen Freiheit behaupten lässt (Rawls, 2003, S. 153). Der Stabilisierungseffekt, den Rawls sich vom Differenzprinzip erhofft, lässt sich dabei vor allem auf dessen Wirkung bei der Entwicklung eines bestimmten Selbstbildes seitens der Bürgerinnen und Bürger zurückführen – und damit nicht nur auf die ihm zugrundeliegende Idee der Reziprozität, sondern auch auf die Kultur des wechselseitigen Vertrauens, zu der seine Verwirklichung in einer wohlgeordneten Gesellschaft beiträgt.

Zuletzt habe ich die Frage aufgeworfen, inwiefern eine politische Gerechtigkeitskonzeption aus Rawls‘ Sicht auch als Bildungsinstanz fungieren kann und vor allem über ihre Weitergabe im Rahmen der Familie zur Herausbildung entsprechender Gesinnungen und damit zur Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft beizutragen vermag. Hier hat sich in aller Kürze gezeigt, dass der politische Liberalismus die Familie nicht auf ihre Rolle in der biologischen Reproduktion des Menschen als eines bloßen Natur-

wesens reduziert, sondern ihr auch – und vielleicht wichtiger noch – einen fast konstitutiven Beitrag für die Entwicklung einer demokratischen Kultur von freien und gleichen Bürgern zuschreibt. Damit ist zwar nichts allzu Spezifisches mehr über die relative Stabilität einer liberalen politischen Gerechtigkeitskonzeption mitgeteilt, wohl aber über die Grundidee, mit der schon der vorherige Untersuchungsteil begonnen hatte: die These des politischen Liberalismus. Diese These, gemäß derer der Mensch – als Mitglied eines demokratischen Verfassungsstaats – auch auf Dauer zu sozialer Kooperation gemäß einer Idee von Reziprozität imstande sei, ist um ihrer selbst willen nicht nur auf politisch aktive Bürgerinnen und Bürger angewiesen, die sich in einem Kontext gerechter Institutionen an einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs beteiligen (vgl. Rawls, 1998, S. 108, S. 219). Ihre stets nur vorläufige Verwirklichung macht es den heute Lebenden vielmehr schon in der lebensweltlichen Intimität des Privaten zur Aufgabe, die Bedingungen dafür herzustellen, dass auch die Freien und Gleichen von morgen eine Kultur des gleichen Respekts, der Demokratie und der vernünftigen Toleranz vorfinden: eine Kultur, die zu bewahren ihnen Ansporn und Verpflichtung zugleich sein wird.

Epilog

1 Das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus: Eine diskursive Ressource zur Verteidigung des demokratischen Verfassungsstaats?

Es ist an der Zeit, eine Bilanz zu ziehen. Ich bin in dieser Studie zunächst von der Frage ausgegangen, welche diskursiven Ressourcen – welche im weitesten Sinne begrifflichen und konzeptionellen Mittel – das Werk von John Rawls bereithält, um die praktische Möglichkeit eines stabilen demokratischen Verfassungsstaats gegen einen quälenden Verdacht verteidigen zu können: den Verdacht nämlich, dass die Beziehungen zwischen den Mitgliedern eines politischen Gemeinwesens „nur durch Macht und Gewalt geregelt werden können“, um hier noch einmal seine eigene Formulierung aufzugreifen (Rawls, 1998, S. 63). Es hat sich dann aber gefügt, dass eine Antwort auf diese Frage mit innerer Notwendigkeit über sich selbst hinausführt und auch Anlass gibt, einige grundlegende Charakteristika der rawlsschen Theoriebildung in einer Weise herauszustellen, die unser herkömmliches Verständnis seines Denkens als in mancher Hinsicht korrekturbedürftig ausweist. Anstatt den Gang dieser Untersuchung daher ein weiteres Mal zusammenzufassen (vgl. oben Kapitel 2 der Einleitung und Abschnitt III.4.6), möchte ich zu ihrem Ende hin einen Schritt zurücktreten und fragen, welche Rückschlüsse sich aus dem Gesagten auch für die Absichten der vorliegenden Arbeit im Ganzen ziehen lassen.

Ich beginne mit der Ausgangsfrage: Unter welchen Voraussetzungen ist es Rawls zufolge möglich oder zu erwarten, dass die Institutionen und Praktiken eines demokratischen Verfassungsstaats auch dann noch dauerhaft Bestand haben werden, wenn seine Bürgerinnen und Bürger durch das Faktum eines vernünftigen Pluralismus umfassender Lehren bleibend voneinander getrennt sind – und es sogar Kräfte geben mag, die der bloßen Unvernunft verfallen sind, und denen es daher unmöglich ist, sich einer solchen Ordnung „anders als in der Form eines *modus vivendi* zu fügen“? (Rawls, 2002, S. 217). Die dreiteilige Antwort, die Rawls auf diese Frage gibt, ist hier schon mehrfach zur Sprache gekommen – ebenso wie sein Bekenntnis dazu, dass diese Antwort im Ganzen den politischen Liberalismus „charakterisiert“ und zugleich auch sein „Ideal[] einer konstitutionellen Demokratie“ zum Ausdruck bringt (Rawls, 1998, S. 116).

Die erste dieser Voraussetzungen bezieht sich, wie hier gezeigt wurde, auf die wichtigsten sozialen und politischen Institutionen dieses Gemeinwesens – das heißt auf

diejenigen Institutionen, die zu dessen ‚Grundstruktur' gehören und deren konstitutive Regeln mithin an der Zuweisung von Rechten und Pflichten sowie an der Verteilung von Früchten der sozialen Kooperation beteiligt sind (vgl. Rawls, 1975, S. 74–79, 1998, S. 367). Diese Institutionen müssen, so Rawls' Behauptung, um ihrer Stabilität und dauerhaften Akzeptabilität willen zunächst einmal insgesamt „durch eine politische Gerechtigkeitskonzeption geordnet" sein: durch eine Konzeption also, deren Regeln sich ihrer Reichweite nach auf eben diese Grundstruktur beziehen, deren Darlegung und Autorisierung keine Bezugnahme auf eine spezifische umfassende Lehre erfordert, und die in Begriffen grundlegender Ideen ausgedrückt wird, die sie nirgendwo anders als in der „öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft" vorfindet (Rawls, 1998, S. 115, S. 79; vgl. S. 76–78; oben Teilabschnitte III.2.3.2, III.3.4.1 und IV.3.2.1).

Die zweite Voraussetzung berührt sowohl das Verhältnis der Bürgerinnen und Bürgern zu ihren Institutionen als auch ihr Verhältnis zueinander, wie es in ihren geteilten Praktiken zum Ausdruck kommt. Sie knüpft die stabilisierende Wirkung der in Frage stehenden Gerechtigkeitskonzeption an deren Eigenschaft, „im Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren" zu liegen (Rawls, 1998, S. 115f.; vgl. oben Abschnitte III.4.2 und III.4.4). Eine politische Gerechtigkeitskonzeption, die dieses Kriterium mitsamt ihren Grundsätzen und Idealen nur verfehlen kann, wird bereits an der ersten Voraussetzung scheitern, die institutionelle Grundstruktur der Gesellschaft wirksam in ihrem Sinne zu regulieren. Darüber hinaus wird es ihr aber auch nicht gelingen, die Interaktionen zwischen den Bürgerinnen und Bürgern in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen auf ein Rechtfertigungsniveau zu heben, das auch ihrer Befähigung zu sozialer Kooperation gemäß einer geeigneten Vorstellung von Reziprozität sichtbaren Ausdruck verleiht. In dem Maße, wie ein übergreifender Konsens unverwirklicht ist, bleibt deshalb auch die Demokratie selbst hinter ihrem Ideal zurück und ist durch eine latent gewaltsame Form der Machtausübung gekennzeichnet: durch die Herrschaft einer umfassenden Lehre über alle anderen, wie sie der politische Liberalismus ja von Anfang an gerade überwinden will (vgl. Rawls, 1999a, S. 620).

Dies verweist auf die dritte und letzte Voraussetzung für die Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats – und damit auch auf den Punkt, an dem das Schicksal des politischen Liberalismus den Händen seines Autors entgleitet und ganz in die Verantwortung des Publikums und seiner deliberativen Praxis fällt: „Öffentliche Diskussionen über wesentliche Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit", so Rawls, müssen „auf der Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption" geführt werden, wenn der demokratische Charakter dieses Gemeinwesens selbst von Dauer sein soll (Rawls, 1998, S. 116; vgl. oben Abschnitte III.4.5 und IV.2.3). Nur als *verstetigte Recht-*

fertigungspraxis im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs kann Demokratie überhaupt auf Dauer gelingen, wenn der eingangs genannte Verdacht sich nicht doch bestätigen oder zumindest keine neue, das soziale Band langfristig auszehrende Nahrung erhalten soll. Aus Sicht des politischen Liberalismus fällt einer solchen Diskurspraxis daher auch die Aufgabe zu, als Ausdruck der demokratischen Selbstbestimmung politisch engagierter Bürgerinnen und Bürger auf eine angemessene Vertiefung, Ausweitung und Spezifizierung ihrer gemeinsamen Übereinkunft hinzuwirken – und zwar so lange und in niemals endender, stets unerreichter Annäherung an einen übergreifenden Konsens, bis auch die Institutionen der Grundstruktur so gerecht sind, wie es die demokratischen Praktiken der öffentlichen Vernunft verlangen (vgl. oben Teilabschnitt III.4.4.2).[688]

Dass diese drei Voraussetzungen – eine gerechte Grundstruktur, das Bestehen einer hinreichenden Übereinkunft und eine Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs – aus Rawls' Sicht durchaus nicht utopisch sind, sondern vielmehr einer „neuen sozialen Möglichkeit" (Rawls, 1998, S. 22) Ausdruck verleihen, die auch im Denken, Fühlen und Handeln real existierender Bürgerinnen und Bürger Resonanz finden könnte, habe ich hier in zwei Anläufen zu rekonstruieren unternommen. Beide Male nahm diese Darstellung die von Rawls selbst gewählte Form an, die *Entwicklung* eines Gerechtigkeitssinnes für ein typisches Mitglied einer wohlgeordneten Gesellschaft zunächst als wahrscheinlich, und dessen tätige *Ausübung* anschließend als etwas Gutes, nach rationalen Kriterien unbeschränkt Vorzugswürdiges zu erweisen (vgl. oben Kapitel II.2, II.3, III.3 und III.4). In *Theory* wie in *Political Liberalism* kulminierte dieser Nachweis in der Argumentation für eine bestimmte Form der ‚Kongruenz' des Guten mit dem Rechten – und zwar stets mit dem Ziel, das Problem einer mangelnden Gewissheit über die Lauterkeit der Absichten Dritter abzufedern (vgl. oben Teilabschnitte II.3.4.3 und III.4.5.3).

Damit war ein Problem aufgerufen, das sich für vernünftige und rationale Personen – also für Personen, die weder Egozentriker noch Heilige sein wollen oder können – geradezu mit Notwendigkeit stellen muss, wenn sie in der Gegenwart oder unter den idealisierten Bedingungen einer wohlgeordneten Gesellschaft über eine mögliche Ausübung ihres Gerechtigkeitssinnes nachdenken. Erst in *Political Liberalism* hat Rawls aber, wie ich gezeigt habe, zur Abmilderung dieses Problems auch auf die Assuranzleistung zurückgegriffen, die im Wege der Sichtbarmachung eines übergreifenden Konsenses aus einer Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs hervorgehen kann. Weil aber der Philosoph im wirklichen Leben völlig „machtlos" (Krasnoff, 1998, S. 292) darin ist, eine solche Praxis allein mit der Autorität seiner Worte zur maßgeblichen Reflexions-

[688] Ein meines Erachtens geradezu paradigmatisches Beispiel für einen solchen Vorgang zeigt sich gegenwärtig in den Vereinigten Staaten, wo eine überparteiliche Bewegung an Popularität gewinnt, die unter dem Slogan ‚Money out of politics' auf die Garantie eines fairen Werts der politischen Grundfreiheiten pocht.

form einer demokratischen Gesellschaft zu erheben, weist der öffentliche Vernunftgebrauch (als Erscheinungsform der vollständigen Autonomie von Freien und Gleichen) auch die schöne Eigenschaft auf, sich gut kantianisch[689] nur selbst hervorbringen zu können – und obendrein die Lösung des Problems zu sein, dessen Quelle er zugleich ist (vgl. Rawls, 1998, S. 155, S. 180f., S. 423; oben Teilabschnitt IV.2.3.2).

Damit ist das erste Ziel dieser Studie, wie ich hoffe, eingelöst: zu verstehen, wie Rawls für die Möglichkeit der Stabilität eines demokratischen Verfassungsstaats argumentiert, der durch das Faktum eines vernünftigen und rationalen Pluralismus gekennzeichnet ist. Das zweite Ziel dieser Untersuchung bestand darin, über die bloße Explikation von Stabilitätsbedingungen hinaus aufzuzeigen, was das Ganze eigentlich soll: Welchem philosophischen oder anderweitigen Zweck dient der gewaltige Aufwand überhaupt, den Rawls mit seiner Theorie des politischen Liberalismus – mit seiner Theorie der demokratischen Stabilität – betreibt? Weshalb meint er nachweisen zu müssen, dass die Institutionen und Praktiken einer demokratischen Gesellschaft auch in der Tat dazu imstande sein werden, über die Zeit hinweg die Unterstützung ihrer Mitglieder zu generieren? Ich glaube, dass es auf diese Frage eine ganze Reihe an plausiblen Antworten gibt, die alle ihre Berechtigung haben.[690] Es genügt mir hier aber, die drei Antworten in Erinnerung zu rufen, die sich im Zuge meiner eigenen Rekonstruktionsarbeit herauskristallisiert haben: die These des politischen Liberalismus, das Anliegen der politischen Philosophie (im Unterschied zur nicht-politischen Moralphilosophie) und die Idee von Rechtfertigung als einer genuin demokratischen Praxis.

Die erste Antwort auf das ‚Warum' der Stabilitätsfrage verweist auf das, was ich zu Beginn des dritten Untersuchungsteils mit Rawls als die „These des politischen Liberalismus" bezeichnet habe – eine These, auf die er sich in *Political Liberalism* selbst ausdrücklich beruft, ohne jemals mitzuteilen, worin sie eigentlich genau besteht (Rawls, 1998, S. 261).[691] Nach meiner Interpretation besteht das titelgebende Projekt des politischen Liberalismus darin, die Fähigkeit des Menschen – als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – zu dauerhafter sozialer Kooperation zum gegensei-

[689] Oder böckenfördisch: vgl. Böckenförde, 1976, S. 60; oben Teilabschnitt IV.2.3.2.

[690] Eine besonders faszinierende Antwort auf diese Frage findet sich bei Weithman (2010, S. 13f., S. 362–369): Ihm zufolge lässt sich das rawlssche Projekt im Ganzen auch als eine naturalistische Erwiderung auf das Theodizee-Problem deuten – und als ein Versuch, aufzuzeigen, wie man das Urteil Gottes über sein eigenes Schöpfungswerk nicht nur verstehen, sondern trotz aller gegenläufigen Anzeichen auch bejahen könnte: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut." (Gen 1:31).

[691] In den *Lectures on the History of Political Philosophy* erklärt Rawls, es gebe „zweifellos mehrere Anwärter auf den Platz der Hauptthese des Liberalismus", und er fährt fort, die „Gewährleistung der Grundfreiheiten" sei gewiss eine von ihnen (Rawls, 2012, S. 41). Dass er damit eine andere These als Beispiel anführt als die, die ich selbst mit seinem Projekt des (politischen) Liberalismus verbinde, braucht jedoch nicht weiter zu irritieren: Entscheidend ist, ob Rawls meiner Interpretation nachgerade widersprechen würde; und hier bin ich einigermaßen zuversichtlich, auf festem Boden zu stehen (vgl. Rawls, 1998, S. 497).

tigen Vorteil als eine handfeste, realistische Möglichkeit zu erweisen (vgl. Rawls, 1998, S. 76–79, S. 416f., S. 497; oben Abschnitt III.1.2). Die Behauptung, dass die Bürgerinnen und Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats in der Tat über eine solche Fähigkeit verfügen, ist – so meine Lesart – die These des politischen Liberalismus.

Man versteht Rawls allerdings grundfalsch, wenn man ihm in der Rolle des politischen Philosophen zugleich auch die Anmaßung zuschreibt, diese These gleichsam selbst bewahrheiten zu wollen oder mit der Autorität des philosophischen Experten verbindlich über ihre Gültigkeit entscheiden zu können (vgl. oben Teilabschnitt IV.2.3.1). Vielmehr ist es uns allen aufgegeben, die These des politischen Liberalismus im eigenen Denken und Handeln mit Leben zu füllen und in sichtbarer Weise zu beglaubigen. Ob sie daher in einem relevanten Sinne ‚zutrifft' oder nicht, ist eine offene Frage, an deren Beantwortung jede und jeder von uns mit gleicher Stimme beteiligt ist. Alles, was der politische Liberalismus tun kann, ist diese Hoffnung zu bestärken und ihr eine bestimmte Form zu geben: und zwar nicht anders, als indem er zeigt, dass eine demokratische Gesellschaft stabil sein kann und soziale Kooperation unter Freien und Gleichen daher nicht immer schon die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit untergraben muss.

Die Theorie des politischen Liberalismus nimmt damit in einem gewissen Sinne auch ein religiöses Gepräge an (vgl. Weithman, 2014). Sie tut dies freilich nicht in der Form eines Glaubensbekenntnisses zu einem transzendenten Wesen, sondern im Wege ihrer Überzeugung, dass unsere gesamte Existenz – „unser Leben in der Welt und die Welt selbst", wie Rawls es formuliert – einen Sinn und Zweck, ja sogar einen unvergleichlichen *Wert* hat: einen Wert, dessen Quelle weder in der Höhe noch in der Tiefe gesucht werden muss[692], sondern uns als ein „Gebilde der Vernunft" durch und durch immanent ist (Rawls, 2004, S. 222, 1998, S. 152; vgl. S. 63f., 1975, S. 19, S. 636). Ohne dass also die Frage nach dem *ganz Anderen*[693] als ein möglicher Urgrund von menschlicher Würde auch nur in den Blick geraten müsste, hat der politische Liberalismus die Unverletzlichkeit der Person bereits aus dem bloßen „Grundgerüst des sozialen Lebens" sowie aus der öffentlichen Kultur eines demokratischen Verfassungsstaats herausgelesen (Rawls, 1998, S. 225; vgl. 1975, S. 636). Unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus ist dies, wie mir scheint, keine geringe Leistung.

[692] Das soll nicht ausschließen, dass eine Grundlage der menschlichen Würde sich auch dort, mithin außerhalb des unmittelbar Greifbaren finden lassen könnte, zumal viele sie ja – in Form einer göttlichen Offenbarung – in der Tat gerade dort zu finden glauben. Es soll nur heißen, dass ein solcher Ausgriff in die Transzendenz aus Sicht des politischen Liberalismus jedenfalls zu diesem begrenzten Zweck „praktisch gesehen unnötig" ist, um eine Formulierung von Rawls aus einem anderen Zusammenhang aufzugreifen (Rawls, 1998, S. 246). Der politische Liberalismus verbindet mit dieser Einsicht jedoch kein Urteil über die Religionen und schon gar keine Festlegung darauf, was uns vernünftigerweise heilig sein sollte und was nicht. Er spricht, um es auf den Punkt zu bringen, nicht über ein Reich Gottes, sondern über eine wohlgeordnete Gesellschaft im Hier und Jetzt. Zu allem anderen schweigt er.
[693] Dieser Ausdruck zur Beschreibung Gottes stammt von Karl Barth (1922).

Eine zweite Antwort auf die Frage, warum sich für Rawls ein Problem der demokratischen Stabilität überhaupt stellt, ist mit der ersten eng verbunden. Ich habe sie vor allem in den Teilabschnitten III.2.2.1 und III.2.2.2 vorgestellt, als es um die Abgrenzung zwischen politischer Philosophie und (nicht-politischer) Moralphilosophie ging. Die Argumente, die Rawls noch in *Theory* zur Lösung des Stabilitätsproblems geltend gemacht hatte, sollten sich für ihn später als zu einer ‚umfassenden Lehre' gehörig erweisen: und damit als ungeeignet, anders als durch den „repressiven Gebrauch staatlicher Macht" auch auf Dauer allgemeine Anerkennung zu finden (Rawls, 1994, S. 356). Auf diese Weise hatte Rawls jedoch, so meine Lesart, den Menschen und seine Welt nach seiner eigenen Einschätzung als von Natur aus „zu verderbt" gezeichnet, um sich von den Idealen und Grundsätzen seiner Moralkonzeption bewegen lassen zu können (Rawls, 1994, S. 350). Das Buch war also letztlich nicht darüber hinausgekommen, seinen Leserinnen und Lesern ihr eigenes Ungenügen vor Augen zu führen: Es mochte in seiner ganzen Erhabenheit allenfalls ihren Scham oder ihre Resignation wecken, nicht aber ihre begründete Zuversicht, dass faire und dauerhafte soziale Kooperation unter Bedingungen der Gegenseitigkeit auch für sie eine lebendige Möglichkeit darstellen könnte.

Die Vorstellung einer derart naturalisierten „Erbsünde" (Cohen, 2008, S. 330) war für Rawls jedoch – so meine Interpretation – derart unerträglich, dass er sich schon aus diesem Grund dazu gezwungen sah, auch in der Stabilitätsfrage einen Neuanlauf zu unternehmen und seine Gerechtigkeitskonzeption im Ganzen auf die Grundbegriffe des politischen Liberalismus umzustellen. Das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus wäre demnach, falls meine Deutung zutreffen sollte, auch dem Umstand geschuldet, dass sich die politische Philosophie aus Rawls' Sicht nicht damit begnügen kann, ein stets unerreichbares Ideal zu errichten: ein Ideal, in dessen Spiegel der Mensch nur seiner eigenen Unzulänglichkeit gewahr werden kann. Vielmehr ist es der politischen Philosophie als solcher gerade aufgegeben, sich ihrem Publikum als ein gedanklicher Rahmen zu präsentieren, innerhalb dessen sich der Mensch sowohl mit der Welt als auch mit sich selbst zu versöhnen in der Lage ist – und zwar eben darum, weil er sich, anders als noch bei der Lektüre von *Theory*, nicht länger als „zu verderbt" oder als sonstwie ungenügend erfahren muss (Rawls, 1994, S. 350; vgl. 2012, S. 304f., S. 310f., S. 619).

Dass zu solcher Resignation in der Tat kein Anlass besteht und der Mensch – in seiner Rolle als Bürgerin oder Bürger eines demokratischen Verfassungsstaats – die begründete Hoffnung haben darf, das Ideal des politischen Liberalismus auch im eigenen Denken und Handeln mit Leben erfüllen zu können, hat freilich einen ganz bestimmten Grund: Er darf es gerade deshalb, weil in *Political Liberalism* mit einiger Gewissheit (aber ohne letzte Garantie, die es nie geben kann) aufgezeigt wird, wie ein demokrati-

scher Verfassungsstaat als Inbegriff eines fairen Systems der sozialen Kooperation dauerhaft stabil sein kann – und zwar in einer Weise, die den tatsächlichen Erfolg dieses Projekts der tätigen Mitwirkung jedes Einzelnen anheimstellt, ohne ihn dabei mit einem Ruf zu edelmütiger Selbstaufopferung zu überfordern (vgl. Rawls, 2012, S. 619). Darin besteht, wie ich meine, ein zweiter Grund dafür, dass der politische Liberalismus aus Rawls‘ Sicht überhaupt ein Stabilitätsproblem hat.

Ein dritter Grund – und der letzte, den ich hier erwähnen möchte – hat sich vor allem im Zuge meiner Auseinandersetzung mit der „Reply to Habermas“ herauskristallisiert (vgl. oben Teilabschnitte IV.2.3.1 und IV.2.3.2). Er geht von der Beobachtung aus, dass Rawls auch den Vorgang der Rechtfertigung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption als eine zutiefst demokratische Praxis betrachtet, an der wir alle uns in ‚unendlicher Annäherung‘ an einen übergreifenden Konsens durch den öffentlichen Gebrauch unserer Vernunft beteiligen können. Auf dieser höchsten Stufe der Rechtfertigung ist die Begründetheit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption schließlich nicht mehr von der moralischen Qualität ihrer Befolgung zu unterscheiden; ihre Stabilität und ihre Rechtfertigung fallen in eins. Wie schon bemerkt, ist es in der Tat schwer zu sehen, was eine bestimmte Konzeption stärker rechtfertigen sollte als der Umstand, dass ihr alle nach reiflichster Überlegung, aus ganz unterschiedlich fundierten Gründen und in der Gewissheit eines breiten Konsenses ihre freiwillige und dauerhafte Zustimmung erteilen (vgl. Rawls, 1997a, S. 208). Damit ist aber das Problem der Stabilität noch von einer anderen Seite aufgeworfen: Denn wenn Rawls – sei es nun wegen der These des politischen Liberalismus oder aus anderen Gründen – in philosophischer Hinsicht vor allem anderen an der Identifikation einer Gerechtigkeitskonzeption interessiert ist, die auch auf dem Begründungsniveau eines übergreifenden Konsenses noch als geeignete Grundlage des öffentlichen Vernunftgebrauchs fungieren kann, dann bleibt ihm, wie sich hier gezeigt hat, gar nichts anderes übrig, als zum Erweis dieser Möglichkeit auch das Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft zu diskutieren (vgl. Rawls, 1998, S. 16, S. 243; oben Teilabschnitt IV.2.3.1). In seinen eigenen Worten:

> In einer durch einen vernünftigen Pluralismus gekennzeichneten demokratischen Gesellschaft gehört es zur öffentlichen Begründung, zu zeigen, dass Stabilität aus den richtigen Gründen zumindest möglich ist. (Rawls, 1997a, S. 210; vgl. S. 207).

Damit ist ein dritter Grund dafür benannt, warum das Problem der demokratischen Stabilität aus Rawls‘ Sicht untrennbar mit dem Grundimpuls seines gesamten Philosophierens verbunden ist: Nur wenn es eine politische Gerechtigkeitskonzeption gibt, die auf Dauer im Fokus eines übergreifenden Konsenses stehen kann, hat auch die demokratische Selbstbestimmung der Bürgerinnen und Bürger überhaupt ein Vehikel, das ihr bei der Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs als eine „allgemein anerkannte

Währung der Diskussion“ dienen kann (Rawls, 1998, S. 263). Für diese Aufgabe qualifiziert sich eine Gerechtigkeitskonzeption allerdings nur dann, wenn es auch plausibel gemacht werden kann, dass eine ihr gemäß wohlgeordnete Gesellschaft „aus den richtigen Gründen“ stabil wäre (Rawls, 1997a, S. 210). Es ist daher das Ideal des demokratischen Verfassungsstaats selbst, das als eine Bedingung seiner Möglichkeit auch nach einer Darstellung und Lösung des Stabilitätsproblems verlangt.

Mit diesen Erklärungen – und allem, was im Verlauf dieser Untersuchung zu ihrer Stützung vorgetragen wurde – glaube ich, auch das zweite Ziel der vorliegenden Studie eingelöst zu haben: nämlich zu zeigen, weshalb sich das Stabilitätsthema für Rawls überhaupt stellt und welche Rolle es im Rahmen seines philosophischen Projekts als Ganzen spielt. Ist die Frage, die sich für Rawls mit dem Problem der demokratischen Stabilität stellt, demnach überhaupt eine *gute* Frage, mithin eine Frage, zu deren Beantwortung die Philosophie auch die erforderlichen Mittel an die Hand geben kann? Das möge jeder für sich selbst entscheiden. Ich für meinen Teil bin der Auffassung, dass es sich in der Tat so verhält – aber selbstverständlich kann die politische Philosophie, wie Rawls stets gesehen hat, „auf unsere wohlerwogenen Überzeugungen keinen größeren Zwang ausüben, als es die Grundsätze der Logik können.“ (Rawls, 1998, S. 117). Für die Erforschung des politischen Denkens gilt gewiss nichts anderes.

Dies bringt mich zu den am Beginn dieser Arbeit erwähnten Impulsen, die die vorliegende Untersuchung überhaupt veranlasst haben und deren produktive Aufnahme zugleich den Kern dessen darstellt, worin ich gerne den forschungsspezifischen Beitrag dieser Studie sehen würde. Ich hoffe, dass mit dieser Untersuchung wenigstens ein kleines Gegengewicht zu der nach wie vor verbreiteten Missachtung des Stabilitätsproblems etabliert ist, unter der unser Verständnis von Rawls‘ politischem Denken und seiner Entwicklung im Zeitverlauf bis heute leidet. Zugleich wünsche ich mir, hier zumindest einige inhaltliche Missverständnisse ausgeräumt zu haben, denen das politische Denken von John Rawls immer wieder ausgesetzt ist. Dies betrifft vor allem sein vermeintliches Desinteresse an der politischen und sozialen Wirklichkeit, den nicht-epistemischen Charakter seiner Theoriebildung sowie zuletzt das Ausmaß, in dem er sich selbst für die Rechtfertigung seiner Gerechtigkeitskonzeption für unzuständig erklärt und diese stattdessen der demokratischen Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs überantwortet.

Was den zeitdiagnostischen Impuls angeht, so möchte ich hier vorsichtig sein: zu verlockend scheint es, von der politischen Philosophie eine gewisse Entlastung von der Notwendigkeit eigener Anstrengungen zu erwarten, wenn es darum geht, der liberalen Moderne in einem Moment ihrer Anfechtung beizustehen. Dies gesagt, will ich es aber dennoch nicht versäumen, einige Bemerkungen zu den möglichen Ressourcen abzuge-

ben, die Rawls mit seiner Theorie der demokratischen Stabilität nun auch für das praktische Ziel einer Verteidigung der Demokratie gegen ihre Gegner bereitstellt. Man wird in seinen Schriften freilich vergebens nach einer Handreichung dafür suchen, wie etwa mit dem Aufstieg rechtspopulistischer Parteien, mit erstarkenden Nationalismen sowie mit der hässlichen Fratze des Autoritarismus ganz konkret umzugehen sei.[694] Dies gilt auch vor dem Hintergrund, dass die liberale Demokratie ja zumindest in Rawls' Heimatland oft genug nicht von den vermeintlich ungebildeten Massen, sondern tatsächlich von einer monetär zunehmend abgekoppelten Elite ausgehöhlt wird, die etwa an der Garantie eines fairen Wertes der politischen Grundfreiheiten für alle nicht das geringste Interesse hat und diese umgekehrt nach Kräften zu untergraben sucht.[695] Auch hier sind die Vereinigten Staaten, wie so oft, gleichsam der Gradmesser für den sittlich-moralischen Entwicklungsstand der Menschheit – im Guten ebenso wie im Schlechten.

Worin besteht nun also der Beitrag, den die politische Philosophie des demokratischen Verfassungsstaats – und insbesondere die Theorie der demokratischen Stabilität – nicht nur zur Reflexion über dessen Selbstverständnis, sondern auch zu seiner aktiven Verteidigung und Bewahrung leisten kann? Es ist ein eher indirekter, schwer nachzuverfolgender Einfluss, der sich über viele Umwege hindurchwindet (vgl. Rawls, 2012, S. 30f.). Noch einmal: Die Erhaltung der Demokratie ist für Rawls zuallererst die Aufgabe der einzelnen Bürgerinnen und Bürger, die sich im Modus des öffentlichen Vernunftgebrauchs und auf anderen Wegen an einer Praxis der demokratischen Selbstbestimmung beteiligen, um dabei je für sich die „volle Autonomie des politischen Lebens" zu verwirklichen (Rawls, 1998, S. 155; vgl. S. 108). Es wäre daher fatal, wollte man das Heil der Demokratie in der Philosophie suchen, und nicht etwa umgekehrt (vgl. Rorty, 1990/2011; Reidy, 2015).[696] Dies vorausgeschickt, möchte ich Rawls' eigene Auffassungen zur Rolle der Philosophie in einer demokratischen Gesellschaft hier zunächst nur wiedergeben, ohne sie mit vielen Worten zu kommentieren. In dem schon mehrfach erwähnten Interview, das er im Jahr 1991 gab, äußert er sich zu dieser Rolle wie folgt:

> Part of being civilized [as a society; M. R.] is being aware of these questions [of metaphysics and epistemology, moral and political philosophy; M. R.] and the possible answers to them. They affect how you see your place in the world, and part of what philosophy does if it is done well is to make reasonable answers to these questions acces-

[694] Einige Andeutungen in diese Richtung finden sich bei Rawls, 1998, S. 59f. (vgl. oben Teilabschnitt III.2.3.2).
[695] Man sollte bei allen berechtigten Vorbehalten gegen eine Rhetorik des Klassenkampfes nicht vergessen, dass Rawls der Idee eines liberalen Sozialismus durchaus nicht abgeneigt war – auch wenn er in der Abwägung aller Umstände tendenziell einer anderen Staatsform den Vorzug gab (vgl. Rawls, 2003, S. 215f.; Edmundson, 2017; oben Teilabschnitt IV.3.2.1). Gerecht ist, was der Idee des Bürgers als einer freien und gleichen Person wirksam Ausdruck verleiht; ungerecht ist alles, was dazu führt, dass die Mitglieder einer konstitutionellen Demokratie einander nicht auf Augenhöhe und als „selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche" begegnen können (Rawls, 1998, S. 102). Dies lässt mehr Raum für eine Kritik des Bestehenden, als man zunächst vielleicht meinen könnte.
[696] Ich danke meinem Vater, Harald Rutsche, für erhellende Diskussionen zu dieser Frage. Da er selbst näher bei Platon steht als bei Rawls, werden ihn diese Ausführungen jedoch vermutlich nicht überzeugen.

> sible to thoughtful people generally, and so available as part of culture. It's the same thing as art and music – if you're a good composer, or if you're a good painter, you contribute to people's understanding. Don't ask me […] how." (Rawls, 1991a, S. 46f.)

In *Political Liberalism* geht Rawls, wie mir scheint, noch einen kleinen Schritt weiter und beschränkt den Beitrag der politischen Philosophie nun nicht länger nur darauf, verständige Personen – ähnlich wie in der Musik und der Kunst – mit einem besseren Verständnis ihres Daseins in der Welt auszustatten:

> Unsere Antwort auf die Frage, ob eine gerechte demokratische Gesellschaft möglich ist und ob sie aus den richtigen Gründen stabil sein kann, hat Einfluss auf unsere Hintergrundvorstellungen über die Welt und unsere Einstellungen zu ihr. Und sie beeinflusst diese Gedanken und Einstellungen schon, bevor wir uns an der aktuellen Politik beteiligen, und hemmt oder fördert die Art und Weise, in der wir uns beteiligen. […] Wenn wir es für allgemein erwiesen hielten, dass eine gerechte und wohlgeordnete demokratische Gesellschaft unmöglich ist, würde sich dies in der Qualität und Tönung dieser Einstellungen widerspiegeln. (Rawls, 1998, S. 62f.; vgl. 2012, S. 27–32)

Das also ist es, was die politische Philosophie laut Rawls selbst zur Verteidigung des demokratischen Verfassungsstaats beitragen kann: Sie hat einen Einfluss darauf, ob wir uns der Politik mit einer (vielleicht als Realismus getarnten) Haltung des Zynismus annähern, mit Argwohn, Ressentiment, oder auch der Arroganz und dem Spott des Ironikers – oder ob wir sie als einen Lebensbereich ansehen, in dem etwas auf dem Spiel steht, weil sich hier durch unser eigenes Verhalten mehr als irgendwo sonst erweist, ob die Beziehungen zwischen den Bürgerinnen und Bürgern einer Demokratie in der Tat, wie immer wieder befürchtet, „nur durch Macht und Gewalt geregelt werden können" (Rawls, 1998, S. 63; vgl. 2012, S. 32f.). Wenn wir diesen Verdacht möglichst wirksam entkräften wollen, dann müssen wir einen Grund zu der Vermutung haben, dass wir es auch *können*: und hier ist das Feld betreten, auf dem uns die politische Philosophie des politischen Liberalismus weiterhelfen kann, sofern wir es nur wünschen. Eine gleichwie geartete Notwendigkeit hierfür besteht aber nicht. Wir müssen keineswegs alle Philosophinnen oder Philosophen werden; und schon gar nicht ist es für die Annäherung an einen übergreifenden Konsens vernünftiger umfassender Lehren erforderlich, die Theorie des politischen Liberalismus bis in ihren letzten Winkel durchdrungen zu haben. Eine Haltung der gelassenen Toleranz und eine habitualisierte Abneigung dagegen, die eigene Wahrheit zum Maß aller Dinge zu erklären – und sie den Anderen auch gegen ihren Willen aufzudrängen –, bewirkt für den Erhalt der Demokratie schon sehr viel.

Mit alledem hoffe ich, die erste Grundthese der vorliegenden Untersuchung, wie sie auch im Titel dieser Studie zum Ausdruck kommt, in zureichendem Maße bekräftigt zu haben: Es ist sinnvoll und kann lehrreich sein, John Rawls als einen politischen Denker zu verstehen, der von Anfang bis Ende mit einem Problem der demokratischen Sta-

bilität befasst ist. Gewiss gibt es für die These des politischen Liberalismus – und damit für die Behauptung, dass ein demokratischer Verfassungsstaat als faires System der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen auch auf Dauer Bestand haben könnte – keine letzte Garantie; jedenfalls keine, die sich sinnvoll nur mit den Mitteln der politischen Philosophie erbringen ließe (vgl. Rawls, 1998, S. 141). Aber wer würde so etwas ernsthaft verlangen wollen?

Wenig spricht freilich auch dafür, in der „Existenz der Unvernunft" – in der hartnäckigen Persistenz unvernünftiger umfassender Lehren, deren moralische Einbildungskraft an den Grenzen eines *modus vivendi* endet – ein nur vorübergehendes Phänomen zu sehen, dessen Tage und Stunden mit gleichsam deterministischer Notwendigkeit gezählt sein könnten (Rawls, 1998, S. 140; vgl. S. 138, Fn. 19; oben Teilabschnitt III.2.3.3). Umso mehr ist es daher jedem Einzelnen aufgegeben, durch eine adäquate Entwicklung und Ausübung des eigenen Gerechtigkeitssinnes darauf hinzuwirken, dass eine demokratische Gesellschaft aus den richtigen Gründen Stabilität und soziale Einheit erlangen und bewahren kann. Es ist und bleibt, wie Rawls betont und wie sich gewiss jeder denken kann, eine „allgemeine Tatsache", dass eine solche Ordnung um ihres dauerhaften Bestehens willen „von einer beträchtlichen Mehrheit ihrer politisch aktiven Bürger bereitwillig und freiwillig unterstützt werden muss." (Rawls, 1998, S. 108).

Was können, was müssen wir als Demokratinnen und Demokraten tun, um diese Mehrheit – so wir sie denn haben – nicht vielleicht für immer zu verspielen? Diese Frage im Rückgriff auf das politische Denken von John Rawls zu beantworten, war ein durchgängiges Anliegen der vorliegenden Untersuchung. Dass die Theorie des politischen Liberalismus nicht nur, wie Rawls es über die Lehre des von ihm bewunderten Joseph Butler sagt, „eine tiefgründige Antwort auf Hobbes" gibt (Rawls, 2012, S. 649), sondern mit dieser Antwort zugleich auch die erste Grundthese dieser Untersuchung beglaubigt, scheint mir mit dem Gesagten bis auf Weiteres hinreichend erwiesen zu sein. Was aber folgt daraus für die zweite Grundthese dieser Arbeit und für das Verhältnis von Theorie und Praxis im politischen Liberalismus? Mit einigen kurzen, eher spekulativ gehaltenen Reflexionen über diese Frage möchte ich diese Studie abschließen.

2 Letzte Dinge: Abschließende Reflexionen zum Verhältnis von Theorie und Praxis

„Ich möchte betonen, dass eine Theorie der Gerechtigkeit jedenfalls in ihren Anfangsstadien eben dies ist: eine Theorie.“ (Rawls, 1975, S. 70). Mit diesen Worten, die auch als zweites Epigraph über der vorliegenden Arbeit stehen, teilt Rawls etwas darüber mit, wie er sich als Verfasser einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption den Weg von ihrer Darlegung hin zu ihrer Umsetzung vorstellt: und zwar als einen dynamischen Prozess, bei dem ausgehend von einer „höhere[n] Abstraktionsebene“ zu immer konkreteren Formen des Urteilens fortgeschritten wird – eine Bewegung, bei der die anfangs aus Fairnessgründen eingeführten Informationsbeschränkungen Stufe um Stufe entbehrlich werden, bis sie zuletzt ganz verschwinden (Rawls, 1975, S. 19; vgl. S. 228f.; oben Teilabschnitt III.4.5.3). Weder bei der „Anwendung von Regeln auf Einzelfälle durch die Verwaltung und die Justiz“, noch bei der „Befolgung von Regeln durch die Bürger im allgemeinen“ lässt sich aus Rawls‘ Sicht sinnvoll davon sprechen, dass hier noch in irgendeiner Weise nur abstrakte Theoriebildung betrieben würde (Rawls, 1975, S. 228). Vielmehr ist jede auf dieser Stufe herangezogene Gerechtigkeitskonzeption implizit bereits über ihr Anfangsstadium hinausgewachsen und beschreibt nunmehr die Urteile, die die Inhaber öffentlicher Ämter sowie die Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie „innerhalb der Zivilgesellschaft“ *tatsächlich* fällen; und zwar durch den öffentlichen Gebrauch ihrer Vernunft (Rawls, 1997a, S. 218; vgl. S. 216f., 1975, S. 228f.).

Damit ist zugleich gesagt, dass eine Gerechtigkeitskonzeption mehr ist oder mehr sein kann als etwas, das nur in der latent elitären Sphäre der Theoriebildung angesiedelt ist. Sobald sie, vielleicht noch mit einem niedrigen Grad an Bestimmtheit, im Denken und Handeln auch nur einer einzigen Person Rückhalt findet – einer Person, für die der Autor von *A Theory of Justice* womöglich immer ein Unbekannter bleiben mag – kommt ihr eine Qualität zu, die über das bloß Theoretische hinausreicht und sie als ein Gebilde ausweist, das einen Ort im Praktischen bereits gefunden hat. Wir unterschätzen häufig das Ausmaß, in dem eine politische Gerechtigkeitskonzeption wie die *Gerechtigkeit als Fairness* bereits im Hier und Jetzt – in unseren Institutionen, aber mehr noch vielleicht in unseren diskursiven Praktiken – erheblich mehr ist als nur graue Theorie. Auch ohne dass wir in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bereits in aller Deutlichkeit die Konturen eines übergreifenden Konsenses vor uns sehen könnten, wäre es daher ein Ausdruck von großem Pessimismus, ja sogar von Blindheit, zu meinen, dass die Tatsache unserer Uneinigkeit über die vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption für sich schon auf eine moralisch ganz und gar entleerte Praxis hinweisen würde – auf eine Praxis, in der sämtliche

Theorien buchstäblich nichts als Hirngespinste sind. Wenn Rawls daher erklärt, dass wir uns eine Theorie der Gerechtigkeit auch als „Beschreibung unseres Gerechtigkeitssinnes“ vorstellen können – ist damit nicht zugleich mitgeteilt, dass es falsch wäre, unsere im wirklichen Leben ausgeübte Tätigkeit des gegenseitigen Begründens in grundlegenden Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen nicht auch für ein fortgeschrittenes Stadium von politischer Philosophie zu halten (Rawls, 1975, S. 66)? Und ist es nicht sogar so, dass schlechthin jede tiefere Diskussion zu den genannten Fragen wenigstens irgendeine Gerechtigkeitskonzeption aus dem Stand der bloßen Theorie hinausheben muss und sie, ihrer Unschuld beraubt, zu einem Stück Wirklichkeit werden lässt (vgl. Rawls, 1998, S. 257f.; oben Teilabschnitt III.4.4.2)?

Wie sich aus diesen eher tastenden Bemerkungen bereits erahnen lässt, ist es also durchaus nicht so einfach, das genaue Niveau an praktizierter Theorie zu ermessen, auf dem sich die politischen Institutionen und Diskurse unserer heutigen Gesellschaften aus Sicht des politischen Liberalismus tatsächlich befinden. Verschärft wird diese Schwierigkeit noch durch den Umstand, dass dem Vernehmen nach ja schon wegen der Bürden des Urteilens auch bei einem vollständigen Ineinandergreifen von Theorie und Praxis – das heißt in einer bis zum Anschlag wohlgeordneten Gesellschaft – nicht nur eine, sondern stets mehrere politische Gerechtigkeitskonzeptionen institutionell und deliberativ wirksam sein werden; so jedenfalls, wenn wir Rawls‘ Einsicht in die Tiefe des vernünftigen Pluralismus zu folgen geneigt sind (vgl. Rawls, 1998, S. 34, S. 46, S. 132).

Vor diesem Hintergrund ist auch die zweite Grundthese der vorliegenden Untersuchung einzuordnen: die These also, dass das Stabilitätsproblem des politischen Liberalismus der Ort ist, an dem sich dessen Position zwischen bloßer Theorie und gelebter Praxis entscheidet. Die Antwort auf die Frage, ob eine wohlgeordnete demokratische Gesellschaft dauerhaft stabil sein kann, ist zugleich die Antwort auf die Frage, ob sie sich – wie bei Cohen (2008) – damit begnügen muss, Teil einer nicht-politischen Moralphilosophie zu sein und ihren Glanz ganz und gar aus ihrer Entrücktheit von den Niederungen der politischen Praxis zu gewinnen; oder ob sie umgekehrt den Formalismen der reinen Theorie entfliehen kann und eine tragfähige Basis dafür bietet, im Wege ihres Ideals der öffentlichen Vernunft auch die tätige Ausübung eines ihr gemäßen Gerechtigkeitssinnes nahezulegen (vgl. oben Teilabschnitte III.2.2.1 und III.4.5.3). Da der politische Liberalismus jedoch eine bis ins Mark demokratische Auffassung ist, gibt er auf diese Frage selbst keine konklusive Antwort, sondern begnügt sich mit dem Erweis der Möglichkeit einer ihm gemäßen Praxis – und überlässt es ansonsten dem Publikum, in freier und demokratischer Selbstbestimmung eigenständig darüber zu entscheiden, wie es leben möchte.

Wenn der politische Liberalismus also nicht selbst über das Maß seiner Begründetheit verfügen kann – gibt es dann außer dem mit großen Unsicherheiten behafteten Blick in die Empirie noch irgendetwas, das uns sozusagen verraten könnte, wo wir stehen? Oder anders gefragt: Welche Stufe der Praxiswerdung hat die Theorie bereits erklommen, und wie weit sind wir – wenn überhaupt – auf dem niemals endenden Weg hin zu einem übergreifenden Konsens bereits fortgeschritten? Es scheint mir unbestreitbar, dass mit diesen Fragen abermals ein Punkt erreicht ist, an dem jede philosophische Argumentation in eine Sackgasse geraten muss, aus der nur ein Weg herausführt: und zwar die Einsicht, dass ihre Antwort, von Extremfällen einmal abgesehen, letztlich eine Sache der Perspektive sein muss – und eine Sache des Glaubens (vgl. Rawls, 1999a, S. 236; oben Fn. 324).[697] Ich erinnere dazu nur an den von Rawls mit zustimmendem Gestus zitierten Hegel und an sein eigenes Insistieren darauf, dass Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch nicht bloß eine Frage des Sprechens und des Tuns, sondern auch eine des Hörens und des Sehens ist: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an […]." (Hegel, 1837/1970, S. 23; zit. in Rawls, 2003, S. 22; vgl. 1998, S. 248, S. 317f.; oben Teilabschnitt III.4.5.3, Teilstück 4).

Zum Ende dieser Studie möchte ich daher in einem solchen „Geist des Vertrauens" (so die Formulierung von Brandom, 2019) und in Gestalt dreier Miniaturen einige Spekulationen darüber anstellen, was Rawls ganz im Privaten – das heißt als Teil seiner eigenen umfassenden Lehre, und ausdrücklich nicht als Ausdruck einer politischen Gerechtigkeitskonzeption[698] – über den innerweltlichen Ort, den historisch erreichten Stand sowie den sittlichen Gehalt des politischen Liberalismus gedacht haben könnte. Auch hier ist zuletzt überall das Spannungsfeld von Theorie und Praxis berührt sowie die Frage, was wir neben der Einsicht, dass die wirklichen Gesellschaften „selten […] wohlgeordnet" sind (Rawls, 1975, S. 21), mit Rawls an Vertiefendem über den derzeitigen Stand unserer moralischen Entwicklung sagen könnten – jedenfalls sofern wir uns seine Sicht der Dinge zu eigen machten, oder zumindest das, was ich dafür halte. Ich bediene mich dazu verschiedener Inspirationen aus der Theologie und aus der Religion – ohne damit jedoch eine Festlegung darüber eingehen zu wollen, ob die folgenden Versuche auch etwas anderes als nur eine unscharfe Familienähnlichkeit zum politischen Liberalismus nahelegen könnten.

[697] Auch hier sei daran erinnert, dass für den politischen Liberalismus mit einer religiös konnotierten Welthaltung des Glaubens keineswegs auch die Existenz eines Gottes postuliert sein muss, wie Rawls in dem autobiografischen Text „On my Religion" und im Rückblick auf seinen eigenen Lebensweg selbst betont hat: „[My] fideism remained firm against all worries about the existence of God." (Rawls, 2009, S. 263; vgl. oben Fn. 692).

[698] Es wäre aus meiner Sicht ein großer Fehler, *Gerechtigkeit als Fairness* für insgesamt deckungsgleich mit Rawls' persönlicher umfassender Lehre zu halten – denn wie er selbst erklärt: „I don't see a political conception of justice as something that will tell me what to think. […] Judgment, informed opinion, due consideration, and much, much else are required." (Rawls, 1991a, S. 45). Ich spekuliere im Folgenden über seine *nicht-politischen* Auffassungen.

(1.) In seiner Übersetzung des *Lukasevangeliums* hat Martin Luther eine Formulierung geprägt, deren urprotestantische Einfärbung in neueren Ausgaben zwar zumeist entschärft ist, die uns jedoch, wie ich meine, im Wege einer Analogie auch etwas darüber mitzuteilen weiß, wo der vom Christentum entfremdete, aber zeitlebens religiös gestimmte Rawls den innerweltlichen Ort des politischen Liberalismus erblickt haben könnte. Dort heißt es: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe hier! oder: da ist es! Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch." (Lk 17:20.21). „Inwendig in euch": Gilt dies der Sache nach nicht auch für das Ideal des politischen Liberalismus? Ich meine, es beschreibt durchaus auch dessen Vorstellung, dass nur das Denken, Fühlen und Handeln des Einzelnen – im Verbund mit Anderen – dazu imstande ist, die Fähigkeit des Menschen zu fairer sozialer Kooperation zu beglaubigen und von einer Angelegenheit der bloßen Theorie in gelebte Praxis zu verwandeln. Auch die Rede von einem „Blickwinkel der Ewigkeit", wie Rawls ihn im Schlussabsatz von *A Theory of Justice* mit der Idee eines ‚Urzustandes' identifiziert, und den sich, wie er dort erklärt, vernunftgeleitete Personen „in der Welt" als eine „bestimmte Form des Denkens und Empfindens […] zu eigen machen können", kann meines Erachtens als ein Bekenntnis dazu gelesen werden, dass die wohlgeordnete Gesellschaft zuallererst in einer *inneren Haltung* zu finden sein muss: in einer weltzugewandten Schau des Ewigen, wie sie für Rawls – hier ganz in christlicher und jüdischer Tradition stehend – nur in einer „Reinheit des Herzens" erreicht werden kann (Rawls, 1975, S. 637f.; vgl. Ratzinger, 2007, S. 125; Buber, 1995, S. 75; Mt 5:8; Ps 51:12).

(2.) Eine zweite Überlegung, die etwas über Rawls' eigene Sicht auf das Verhältnis von Theorie und Praxis im politischen Liberalismus verraten könnte, ist unmittelbar der theologischen Wissenschaft selbst entlehnt. Hier hat es sich seit Werner Georg Kümmel (1956) eingebürgert, mit Blick auf die Lehre des historischen Jesus von einer Verflechtung zwischen ‚präsentischer' und ‚futurischer' Eschatologie zu sprechen. Damit ist gemeint, dass die „vollendete Welt", das so genannte ‚Reich Gottes auf Erden' etwas noch wesentlich Ausstehendes verkörpert, das aber zugleich bereits angebrochen ist – also eine Qualität versöhnten und erlösten Daseins, die die Gegenwart schon jetzt erfüllt, ohne darum den Charakter des Zukünftigen, der Verheißung auf ein ganz Anderes und Unausdenkbares am Ende der Zeit verloren zu haben (Härle, 2007, S. 600; vgl. S. 308–312, S. 604f.; Ratzinger, 2007, S. 154–156). Ich möchte vorschlagen, in dieser eigentümlichen Verschränkung von *noch nicht* und *schon jetzt* auch den zeitlichen Bezugsrahmen der wohlgeordneten Gesellschaft zu sehen, so wie er sich für Rawls selbst – aus seiner eigenen umfassenden Lehre heraus – dargestellt haben mag.

Dies gilt freilich nur unter einem großen Vorbehalt: denn dem politischen Liberalismus, der die wohlgeordnete Gesellschaft als ein faires System der sozialen Kooperation zwischen Freien und Gleichen betrachtet, ist die Idee eines endzeitlichen Ablaufdatums – eines Endes der Geschichte, an dem die Gesellschaft ihre Aufgaben „erfüllt" haben und darum „aufgelöst" werden wird –, mit Notwendigkeit wesensfremd, wie sich hier an anderer Stelle gezeigt hat (Rawls, 2002, S. 193, 2003, S. 251; vgl. oben Teilabschnitt IV.3.2.3). Anders, als es womöglich ein Richard Rorty (1990/2011) glauben oder sogar herbeiwünschen mag, ist die wohlgeordnete Gesellschaft des politischen Liberalismus daher kein Ort des himmlischen Friedens, an dem die Praktiken einer diskursiven Geltendmachung von Ansprüchen durch einander widerstreitende umfassende Lehren mit einem Mal verstummen würden (vgl. Rawls, 1999a, S. 205). Vielmehr liegt es gerade in ihrem Wesen als einer Demokratie, dass sie niemals am Ziel ist, sondern immer wieder neu inszeniert, re-aktualisiert und erstritten werden muss. Die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit" sind in dieser Welt von Dauer (Rawls, 1975, S. 148).

Trotz dieser Einschränkung erscheint es mir plausibel, auch den historisch-moralischen Zeitbezug des politischen Liberalismus genau hier anzusetzen: So, wie die wohlgeordnete Gesellschaft ihren Ort zuallererst im Herzen der einzelnen Person finden muss und darin einer Grundfigur der religiösen Erfahrung ähnelt, so ist auch das Maß ihrer Vollendung in der Geschichte eine Qualität, die wie eine Form des religiösen Zeiterlebens sowohl in der Dimension des schon Begonnenen als auch des immer noch Ausstehenden anzusiedeln ist. Wir haben ja bereits, in Rawls' eigenen Worten, „eine Vorstellung, die uns unser Ziel aus der Ferne sehen lässt"; und diese Vorstellung durchwirkt unsere Gegenwart in dem Maße, wie wir uns zu der Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft hingezogen fühlen und uns selbst für befähigt erachten, sie in unserem eigenen Denken und Handeln zu verwirklichen (Rawls, 1975, S. 39; vgl. 1999a, S. 236).

Zugleich ist es natürlich im höchsten Maße augenfällig, ja eine Trivialität, dass bislang noch keine wirkliche Gesellschaft jemals das Stabilitäts- und Rechtfertigungsniveau eines übergreifenden Konsenses erreicht hat; und es besteht, wie es scheint, noch nicht einmal Einigkeit darüber, ob dies überhaupt ein erstrebenswertes Ziel sein könnte. Die von der politischen Philosophie erbrachte Versöhnungsleistung ist daher auch von dieser Warte aus keineswegs mit einer unkritischen oder bloß konservativen Affirmation des Bestehenden zu verwechseln. Sie gibt nicht vor, dass wir bereits alles erreicht hätten, worauf uns unsere Natur zu hoffen erlaubt. Sie kann uns aber, wenn nichts schief geht, immerhin jenen Trost spenden, der mit der Ahnung verbunden ist, in einer stetigen Evolution der moralischen Kultur – anstatt in ihrem völligen Stillstand – begriffen und verstrickt zu sein: Solange wir uns streiten, ist nicht alles verloren.

(3.) So oder ähnlich könnte es Rawls vielleicht selbst gesehen haben – auch wenn der Standpunkt des politischen Liberalismus es ihm gewiss verbieten würde, sich in solchen spekulativen Fragen mit allzu großer Gewissheit und Explizitheit festzulegen. Eine dritte und letzte Analogie, die ich hier anführen möchte, weist nun jedoch über das Problem hinaus, das mit dem Verhältnis zwischen der Theorie und der Praxis des politischen Liberalismus aufgerufen ist. Hier geht es nicht mehr um den metaphorischen ‚Ort' oder über den zeitlichen Horizont, an dem die wohlgeordnete Gesellschaft in ihrem Übergang von der Theorie zur Praxis angesiedelt ist; sondern hier soll vielmehr abschließend noch einmal das Ganze in den Blick geraten.

In seiner autobiografischen Notiz „On my Religion" (2009, S. 259–269) hat Rawls auf eine erhellende Weise Auskunft darüber gegeben, wie sich zahlreiche Ideen des politischen Liberalismus in einer frühen, vielleicht noch etwas unsortierten Form in einem historischen Text niedergelegt finden, der aus einer entschieden religiösen Sichtweise heraus vieles von dem vorweg nimmt, was Rawls selbst im Laufe seiner eigenen philosophischen Entwicklung vertreten und ausformulieren sollte. Bei diesem Text handelt es sich um das *Colloquium Heptaplomeres*, dessen Autorschaft zwar strittig ist, in der Regel aber dem französischen Staatstheoretiker Jean Bodin (1529/30-1596) zugeschrieben wird (vgl. Turchetti, 2018). Wie Rawls berichtet, habe dieser Text – eine fiktive Unterredung zwischen sieben Gelehrten, die sich in freundschaftlicher Verbundenheit über ihre unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen austauschen – aus einer ganzen Reihe an Gründen einen besonders tiefen Eindruck auf ihn hinterlassen:

> Of the many texts I have read on religion, few have struck me as much as Bodin's views as expressed in his *Colloquium of the Seven.* Three things especially are striking about Bodin. The first is that he was all his life, so far as we know, a believing Catholic […]. Another feature of Bodin's thought was that it was wrong to attack a person's religion, especially if one did not try at the same time to present a better one to put in its place. At the end of the *Colloquium,* the seven speakers agree to abandon their attempts to refute one another's religious opinions, and instead to encourage one another to describe their religious views so that all may learn what others think […]. Finally, Bodin surely recognizes some bounds on what religions are admissible. He does not discuss these bounds as clearly as he might, but one of them obviously is an affirming toleration as part of a religious doctrine […]. (Rawls, 2009, S. 266f.).

In dieser Darstellung sind mindestens drei Elemente vorgezeichnet, die sich auch bei Rawls selbst bzw. in seiner späteren Ausarbeitung des politischen Liberalismus finden: ein Bekenntnis zur Unverletzlichkeit der sittlich-religiösen Authentizität des Einzelnen; damit verbunden eine Haltung des anerkennenden Respekts gegenüber vernünftigen umfassenden Lehren und dem, was vernünftigen Personen *heilig* ist; sowie zuletzt auch die Möglichkeit einer Versöhnung dieser Lehren durch eine Praxis der Toleranz und des öffentlichen Vernunftgebrauchs, ohne dass dabei auch nur irgendjemand zur

Preisgabe der eigenen Integrität gezwungen würde (vgl. Rawls, 2009, S. 267, 1999a, S. 620, 1997a, S. 210; oben Teilabschnitt III.4.3.2). All dies sind, wie sich hier gezeigt hat, aus Rawls' Sicht unhintergehbare Voraussetzungen dafür, dass eine gerechte, gute und demokratische Gesellschaft dauerhaft Bestand haben kann. Und so verwundert es nicht, dass er im *Colloquium Heptaplomeres* ein sprechendes Zeugnis dafür gesehen haben mag, wie auch die Anhänger einer genuin nicht-liberalen umfassenden Lehre dahin gelangen könnten, „eine gerechte konstitutionelle Ordnung [zu] bejahen" – und somit selbst „überzeugte Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft" zu sein (Rawls, 1998, S. 35f.). Genau dies aber war ja, wie sich hier in Teilabschnitt III.1.4.2 gezeigt hat, „die philosophische Frage […], die in *Political Liberalism* beantwortet werden soll" – und zwar sogar in ihrer „schärfer […] formuliert[en]" Variante (Rawls, 1998, S. 35):

> Wie können auch diejenigen, die eine auf einer religiösen Autorität, zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, beruhende religiöse Lehre bejahen, eine vernünftige politische Konzeption haben, die eine gerechte demokratische Ordnung stützt? Entscheidend ist, dass nicht alle vernünftigen umfassenden Lehren *liberale* umfassende Lehren sind […]. (Rawls, 1998, S. 35; Herv. M. R.)

Mit den genannten drei Überlegungen, die Rawls nach seinem eigenen Bekunden dazu geführt haben, im *Colloquium Heptaplomeres* eine Art Urversion des politischen Liberalismus zu erblicken, ist zur Beantwortung dieser philosophischen Frage in der Tat schon sehr vieles gesagt – aber gewiss nicht alles. Denn wie sich in dieser Studie gezeigt hat, ist mit dem Problem der Stabilität einer demokratischen Gesellschaft noch eine ganze Reihe an weiteren Fragen verbunden: so etwa das Problem einer möglichen Kongruenz des Rechten mit dem Guten (vgl. oben Teilabschnitte II.3.4.3 und III.4.5.3, Teilstück 6) oder auch das Problem der sozialen Einheit und die verwandte Idee einer sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften (vgl. oben Teilabschnitte II.3.3.3, III.1.4.4 und III.2.2.3 sowie Abschnitt IV.2.4), um nur eine kleine Auswahl zu nennen.

Ein Motiv, das ich auf diesen Seiten jedoch größtenteils übergangen habe, ist das der „bürgerliche[n] Freundschaft": eine durch das Ethos der Gegenseitigkeit bestimmte Form der Solidarität, die für Rawls durch die Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs zum Ausdruck gebracht und durch die Achtung der Pflicht zur Bürgerlichkeit erst mit Leben gefüllt und verstetigt wird (Rawls, 1998, S. 362; vgl. S. 49, 1975, S. 264, S. 562). Auch wer religiös eher unmusikalisch veranlagt ist, wird sich vielleicht der Symbolkraft nicht ganz entziehen können, mit der nicht nur ein solches Ethos, sondern auch das Gut einer gerechten und stabilen Gesellschaft sowie das Ideal ihrer sozialen Einheit in jener Psalmodie zusammengeführt ist, mit der die sieben Weisen des *Colloquium* ihre Versammlung beschließen: „Behold, how good and how pleasant it is for brethren to dwell together in unity!" (Ps 133:1; vgl. Bodin, 1683/1975, S. 471).

Literaturverzeichnis

1 Schriften von John Rawls

Rawls, J. (1948a). [Rezension des Buches *Magic, science and religion and other essays*, von B. Malinowski]. *Philosophical Review, 57* (6), 628.

Rawls, J. (1948b). The apostolic fathers [Rezension des Buches *The fathers of the church: The apostolic fathers*, von F. X. Glimm, J. M.-F. Marique & G. G. Walsh]. *Hudson Review, 1* (2), 274–275.

Rawls, J. (1951a). Outline of a decision procedure for ethics. *Philosophical Review, 60* (2), 177–197.

Rawls, J. (1951b). [Rezension des Buches *An examination of the place of reason in ethics*, von S. E. Toulmin]. *Philosophical Review, 60* (4), 572–580.

Rawls, J. (1955a). Two concepts of rules. *Philosophical Review, 64* (1), 3–32.

Rawls, J. (1955b). [Rezension des Buches *Inquiries into the nature of law and morals*, von A. Hägerstrom]. *Mind, 64* (255), 421–422.

Rawls, J. (1959). [Rezension des Buches *Legal thinking revised*, von A. V. Lundstedt]. *Cornell Law Quarterly, 44*, 169.

Rawls, J. (1961). [Rezension des Buches *Philosophy in mid-century: A survey*, hrsg. von R. Klibansky]. *Philosophical Review, 70* (1), 131–132.

Rawls, J. (1963a). Constitutional liberty and the concept of justice. In C. J. Friedrich & J. Chapman (Hrsg.), *Nomos VI: Justice* (S. 98–125). New York, NY: Atherton.

Rawls, J. (1963b). The sense of justice. *Philosophical Review, 72* (3), 281–305.

Rawls, J. (1965). [Rezension des Buches *Social justice*, hrsg. von R. B. Brandt]. *Philosophical Review, 74* (3), 406–409.

Rawls, J. (1971a). *A theory of justice.* Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls. J. (1971b). Justice as reciprocity. In S. Gorowitz (Hrsg.), *John Stuart Mill: Utilitarianism, with critical essays* (S. 242–268). Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Rawls, J. (1972). Reply to Lyons and Teitelman. *Journal of Philosophy, 69* (18), 556–557.

Rawls, J. (1975). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (1980). Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy, 77* (9), 515–572.

Rawls, J. (1981). Foreword to The Methods of Ethics, 1982. In H. Sidgwick, *The methods of ethics* (7. Aufl., S. v–vi) [Vorwort]. Indianapolis, IN: Hackett.

Rawls, J. (1982). Social unity and primary goods. In A. Sen & B. Williams (Hrsg.), *Utilitarianism and beyond* (S. 159–185). Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. (1985). Justice as fairness: Political not metaphysical. *Philosophy and Public Affairs, 14* (3), 223–251.

Rawls, J. (1987). The idea of an overlapping consensus. *Oxford Journal of Legal Studies, 7* (1), 1–25.

Rawls, J. (1989). The domain of the political and overlapping consensus. *New York Law Review, 64* (2), 233–255.

Rawls, J. (1991a). John Rawls: For the record [Interview]. *Harvard Review of Philosophy, 1* (1), 38–47.

Rawls, J. (1991b). Roderick Firth: His life and work. *Philosophy and Phenomenological Research, 51* (1), 109–118.

Rawls, J. (1993). *Political liberalism.* New York, NY: Columbia University Press.

Rawls, J. (1994). *Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989* (W. Hinsch, Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (1995). Reply to Habermas. *Journal of Philosophy 92* (3), 132–180.

Rawls, J. (1997a). Erwiderung auf Habermas. In Philosophische Gesellschaft Bad Homburg & W. Hinsch (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion* (S. 196–262). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (1997b). The idea of public reason revisited. *University of Chicago Law Review, 64* (3), 765–807.

Rawls, J. (1998). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (1999a). *Collected papers* (S. Freeman, Hrsg.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999b). *A theory of justice* (revised edition). Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls, J. (1999c). *The law of peoples: With "The idea of public reason revisited".* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* (B. Herman, Hrsg.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (2001a). *Justice as fairness: A Restatement* (E. Kelly, Hrsg.). Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls, J. (2001b). Afterword: A reminiscence. In J. Floyd & S. Shieh (Hrsg.), *Future pasts: The analytic tradition in twentieth century philosophy* (S. 417–430). Oxford: Oxford University Press.

Rawls, J. (2002). *Das Recht der Völker: Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft"*. Berlin: de Gruyter.

Rawls, J. (2003). *Gerechtigkeit als Fairneß: Ein Neuentwurf* (E. Kelly, Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (2004). *Geschichte der Moralphilosophie: Hume – Leibniz – Kant – Hegel* (B. Herman, Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J. (2005). *Political liberalism* (expanded edition). New York, NY: Columbia University Press.

Rawls, J. (2008a). *Lectures on the history of political philosophy* (S. Freeman, Hrsg.). Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls, J. (2008b). The Buchanan-Rawls-Correspondence. In D. M. Levy & S. J. Pearl (Hrsg.), *The street porter and the philosopher: Conversations on analytical egalitarianism* (S. 405–415). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Rawls, J. (2008c). The best of all games. *Boston Review, 33* (2). Abgerufen von http://bostonreview.net/rawls-the-best-of-all-games

Rawls, J. (2009). *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: With „On my religion"* (T. Nagel, Hrsg.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, J. (2012). *Geschichte der politischen Philosophie* (S. Freeman, Hrsg.). Frankfurt: Suhrkamp.

Rawls, J., & van Parijs, P. (2003). Three letters on The Law of Peoples and the European Union. *Revue de Philosophie Économique, 7* (1), 7–20. Abgerufen von http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/RawlsVanParijs1.Rev.phil.Econ.pdf

2 Sekundärliteratur

Abbey, R. (Hrsg.). (2013). *Feminist interpretations of John Rawls.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Abdel-Nour, F. (1999). From arm's length to intrusion: Rawls's „Law of Peoples" and the challenge of stability. *Journal of Politics, 61* (2), 313–330.

Ackerman, B. (1994). Political liberalisms. *Journal of Philosophy, 91* (7), 364–386.

Assmann, J. (2018). *Achsenzeit: Eine Archäologie der Moderne.* München: C. H. Beck.

Audard, C. (2006). Cultural imperialism and ‚democratic peace'. In R. Martin & D. A. Reidy (Hrsg.), *Rawls's Law of Peoples: A realistic utopia?* (S. 59–75). Malden, MA: Blackwell.

Audard, C. (2007). *John Rawls*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Baier, K. (1989). Justice and the aims of political philosophy. *Ethics, 99* (4), 771–790.

Bailey, T., & Gentile, V. (Hrsg.). (2014). *Rawls and religion*. New York, NY: Columbia University Press.

Baldwin, T. (2008). Rawls and moral psychology. *Oxford Studies in Metaethics, 3*, 247–270.

Bankovsky, M. (2013). *Perfecting justice in Rawls, Habermas and Honneth: A deconstructivist perspective.* London: Bloomsbury.

Barber, B. R. (1975). Justifying justice: Problems of psychology, politics and measurement in Rawls. In N. Daniels (Hrsg.), *Reading Rawls: Critical studies of Rawls' A Theory of Justice* (S. 292–318). New York, NY: Basic Books.

Barry, B. (1995). John Rawls and the search for stability. *Ethics, 105* (4), 874–915.

Barth, K. (1922). *Der Römerbrief* (2. Aufl. in neuer Bearbeitung). München: Kaiser.

Bates, S. (1974). The motivation to be just. *Ethics, 85* (1), 1–17.

Becker, M. (Hrsg.). (2013). *Politischer Liberalismus und wohlgeordnete Gesellschaften: John Rawls und der Verfassungsstaat*. Baden-Baden: Nomos.

Bellah, R. N. (2011). *Religion in human evolution: From the Paleolithic to the Axial Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bellah, R. N., & Joas, H. (Hrsg.). (2012). *The Axial Age and its consequences.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bercuson, J. (2014). *John Rawls and the history of political thought: The Rousseauvian and Hegelian heritage of justice as fairness*. New York, NY: Routledge.

Bevir, M. (2011). The contextual approach. In G. Klosko (Hrsg.), *The Oxford handbook of the history of political philosophy* (S. 11–23). Oxford: Oxford University Press.

Bloom, P. (2016). *Against empathy: The case for rational compassion*. New York, NY: Ecco.

Böckenförde, E.-W. (1976). *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht.* Frankfurt: Suhrkamp.

Bodin, J. (1975). *Colloquium of the seven about secrets of the sublime* (M. L. Daniels Kuntz, Übers.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Erstveröffentlichung 1683)

Bohman, J. (1995). Public reason and cultural pluralism: Political liberalism and the problem of moral conflict. *Political Theory, 23* (2), 253–279.

Bohman, J. (1996). *Public deliberation: Pluralism, complexity, and democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bok, P. M. (2017). „The latest invasion from Britain": Young Rawls and his community of American ethical theorists. *Journal of the History of Ideas, 78* (2), 275–285.

Brandom, R. B. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brandom, R. B. (2000). *Expressive Vernunft: Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Brandom, R. B. (2001). *Begründen und Begreifen: Eine Einführung in den Inferentialismus.* Frankfurt: Suhrkamp.

Brandom, R. B. (2019). *A spirit of trust: A reading of Hegel's Phenomenology.* Cambridge, MA: Belknap Press.

Breithaupt, F. (2017). *Die dunklen Seiten der Empathie*. Berlin: Suhrkamp.

Brennan, S., & Noggle, R. (2000). Rawls's neglected childhood: Reflections on the original position, stability, and the child's sense of justice. In R. Davion & C. Wolf (Hrsg.), *The idea of a political liberalism: Essays on Rawls* (S. 46–72). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Brooks, T., & Freyenhagen, F. (Hrsg.). (2005). *The legacy of John Rawls*. London: Continuum.

Brooks, T., & Nussbaum, M. C. (Hrsg.). (2015). *Rawls's political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.

Buber, M. (1995). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.

Burrow, S. (2003). Reasonable moral psychology and the Kantian ace in the hole. *Social Philosophy Today, 17,* 37–55.

Busen, A., & Weiß, A. (Hrsg.). (2013). *Ansätze und Methoden zur Erforschung des politischen Denkens.* Baden-Baden: Nomos.

Chapman, J. W. (1975). Rawls's theory of justice. *American Political Science Review, 69* (2), 588–593.

Chomsky's Philosophy. (21. Februar 2017). *Noam Chomsky on John Rawls* [Videodatei]. Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=E6Cqi_W8PmI

Chow, P. C. (2006). *Moral stability and liberal justification: An examination of the notion of stability in Rawls's theory* (Dissertation, London School of Economics and Political Science, London, Vereinigtes Königreich). Abgerufen von http://etheses.lse.ac.uk/2802/1/U615751.pdf

Cline, E. M. (2007). Two senses of justice: Confucianism, Rawls, and comparative political philosophy. *Dao, 6* (4), 361–381.

Cline, E. M. (2013). *Confucius, Rawls, and the sense of justice.* New York, NY: Fordham University Press.

Cohen, G. A. (1997). Where the action is: On the site of distributive justice. *Philosophy and Public Affairs, 26* (1), 3–30.

Cohen, G. A. (2000). *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, G. A. (2004). *A truth in conservatism: Rescuing conservatism from the Conservatives* (Unveröffentlichtes Manuskript). Abgerufen von http://politicaltheory-workshop.googlepages.com/GACohenConservatism.pdf

Cohen, G. A. (2008). *Rescuing justice and equality.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, J. (1993). Moral pluralism and political consensus. In D. Copp, J. Hampton & J. E. Roemer (Hrsg.), *The idea of democracy* (S. 270–291). Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, J. (1994). A more democratic liberalism. *Michigan Law Review, 92* (6), 1521–1543.

Cohen, J. (2003). For a democratic society. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 86–138). Cambridge: Cambridge University Press.

Copp, D. (1996). Pluralism and stability in liberal theory. *Journal of Political Philosophy, 4* (3), 191–206.

Dagger, R. (2014). Citizenship as fairness: John Rawls's conception of civic virtue. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 297–311). Chichester: Wiley Blackwell.

Daniels, N. (Hrsg.). (1975). *Reading Rawls: Critical studies of Rawls' A Theory of Justice*. New York, NY: Basic Books.

Daniels, N. (1979). Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics. *Journal of Philosophy, 76* (5), 256–282.

Daniels, N. (1981). Health care needs and distributive justice. *Philosophy and Public Affairs, 10* (2), 146–179.

Daniels, N. (1985). *Just health care.* Cambridge: Cambridge University Press.

Daniels, N. (1996). *Justice and justification: Reflective equilibrium in theory and practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Daniels, N. (2018). Reflective equilibrium. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2018 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Dauenhauer, B. P. (2000). A good word for a modus vivendi. In R. Davion & C. Wolf (Hrsg.), *The idea of a political liberalism: Essays on Rawls* (S. 204–220). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Davidson, D. (1967). Truth and meaning. *Synthese, 17* (1), 304–323.

Davion, R., & Wolf, C. (Hrsg.). (2000). *The idea of a political liberalism: Essays on Rawls*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

De Oliveira, N. (2000). Critique of public reason revisited: Kant as arbiter between Rawls and Habermas. *Veritas, 45* (4), 583–606.

De Tocqueville, A. (1985). *Über die Demokratie in Amerika.* Stuttgart: Reclam.

Descola, P. (2011). *Jenseits von Kultur und Natur.* Berlin: Suhrkamp.

Donald, M. (1993). *Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Doppelt, G. (2009). The place of self-respect in a theory of justice. *Inquiry, 52* (2), 127–154.

Dreben, B. (2003). On Rawls and political liberalism. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 316–346). Cambridge: Cambridge University Press.

Dryzek, J. (1990). *Discursive democracy: Politics, policy, and political science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dryzek, J. (2000). *Deliberative democracy and beyond: Liberals, critics, contestations*. Oxford: Oxford University Press.

Duignan, B. (2019). John Rawls: American philosopher. In *Encyclopaedia Britannica*. Abgerufen von http://www.britannica.com

Dworkin, R. (2011). *Justice for hedgehogs.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dworkin, R., Nagel, T., Nozick, R., Rawls, J., Scanlon, T. M., & Thomson, J. J. (27. März 1997). Assisted suicide: The philosophers' brief. *New York Review of Books, 44* (5), 41–47.

Edmundson, W. A. (2016). Coercion, stability, and indoctrination in the pejorative sense. *Jurisprudence, 7* (3), 540–556.

Edmundson, W. A. (2017). *John Rawls: Reticent socialist.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstadt, S. N. (Hrsg.). (1987). *Kulturen der Achsenzeit I: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*. Frankfurt: Suhrkamp.

Eisenstadt, S. N. (Hrsg.). (1992). *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Enoch, D. (2013). The disorder of public reason. *Ethics, 124* (1), 141–176.

Enoch, D. (2015). Against public reason. *Oxford Studies in Political Philosophy, 1*, 112–142.

Enoch, D. (2017). Political philosophy and epistemology: The case of public reason. *Oxford Studies in Political Philosophy, 3*, 132–165.

Ferguson, T. (1983). Party realignment and American industrial structure: The investment theory of political parties in historical perspective. *Research in Political Economy, 6*, 1–82.

Ferguson, T. (1995). *Golden rule: The investment theory of party competition and the logic of money-driven political systems.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Fichte, I. H. (1873). *Psychologie: Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung* (Zweiter Teil: Die Lehre vom Denken und vom Willen). Leipzig: F. A. Brockhaus.

Finlayson, J. G., & Freyenhagen, F. (Hrsg.). (2011). *Habermas and Rawls: Disputing the political.* London: Routledge.

Floyd, J. (2017). Rawls' methodological blueprint. *European Journal of Political Theory, 16* (3), 367–381.

Follesdal, A. (2006). Justice, stability, and toleration in a federation of well-ordered peoples. In R. Martin & D. A. Reidy (Hrsg.), *Rawls's Law of Peoples: A realistic utopia?* (S. 299–317). Malden, MA: Blackwell.

Forst, R. (1994). *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Foucault, M. (1969). *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp.

Foucault, M. (2005). *Analytik der Macht*. Frankfurt: Suhrkamp.

Frank, M. (1997). *‚Unendliche Annäherung': Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy, 68* (1), 5–20.

Frazer, M. L. (2010). The modest professor: Interpretive charity and interpretive humility in John Rawls's Lectures on the History of Political Philosophy. *European Journal of Political Theory, 9* (2), 218–226.

Freeman, S. (1994). Political liberalism and the possibility of a just democratic constitution. *Chicago-Kent Law Review, 69* (3), 301–350.

Freeman, S. (Hrsg.). (2003a). *The Cambridge companion to Rawls.* Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S. (2003b). Introduction: John Rawls – an overview. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 1–61). Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S. (2003c). Congruence and the good of justice. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 277–315). Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S. (2007a). *Rawls.* London: Routledge.

Freeman, S. (2007b). *Justice and the social contract: Essays on Rawlsian political philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Freeman, S. (2018). *Liberalism and distributive justice.* Oxford: Oxford University Press.

Freeman, S. (2019). Original position. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Freyenhagen, F., & Schaub, J. (2010). Hat hier jemand gesagt, der Kaiser sei nackt? Eine Verteidigung der Geussschen Kritik an Rawls‘ idealtheoretischem Ansatz. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 58* (3), 457–477.

Gališanka, A. (2019). *John Rawls: The path to A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Galston, W. (1989). Pluralism and social unity. *Ethics, 99* (4), 711–726.

Garthoff, J. (2012). The idea of an overlapping consensus revisited. *Journal of Value Inquiry, 46* (2), 183–196.

Garthoff, J. (2015). Publicity. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *The Cambridge Rawls lexicon* (S. 673–677). Cambridge: Cambridge University Press.

Garthoff, J. (2016). Rawlsian stability. *Res Publica, 22* (3), 285–299.

Gaus, G. (2011a). *The order of public reason: A theory of freedom and morality in a diverse and bounded world.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gaus, G. (2011b). A tale of two sets: Public reason in equilibrium. *Public Affairs Quarterly, 25* (4), 305–325.

Gaus, G. (2014). The turn to a political liberalism. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 235–250). Chichester: Wiley Blackwell.

Georgieva, M. (2015). Stability and congruence in political liberalism: The promise of an ideal of civic friendship. *Political Studies, 63* (2), 481–494.

Geuss, R. (2003). Neither history nor praxis. *European Review, 11* (3), 281–292.

Geuss, R. (2010). Realismus, Wunschdenken, Utopie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 58* (3), 419–430.

Geuss, R. (2011). *Kritik der politischen Philosophie: Eine Streitschrift*. Hamburg: Hamburger Edition.

Gibbard, A. (1982). Human evolution and the sense of justice. *Midwest Studies in Philosophy, 7* (1), 31–46.

Gibbard, A. (1990). *Wise choices, apt feelings.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gintis, H. (2009). *The bounds of reason: Game theory and the unification of the behavioral sciences.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Greenawalt, K. (1994). On public reason. *Chicago-Kent Law Review, 69* (3), 669–689.

Greenawalt, K. (1995). Some problems with public reason in John Rawls's Political Liberalism. *Loyola of Los Angeles Law Review, 28* (1), 1303–1317.

Grey, C. (2018). Stability and the sense of justice. *Philosophy and Social Criticism, 44* (9), 927–949.

Guyer, P. (2014). Rawls and the history of moral philosophy: The cases of Smith and Kant. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 546–566). Chichester: Wiley Blackwell.

Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung). Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1995). Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy, 92* (3), 109–131.

Habermas, J. (1997). Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In Philosophische Gesellschaft Bad Homburg & W. Hinsch (Hrsg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion* (S. 169–195). Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze.* Frankfurt: Suhrkamp.

Hadfield, G. K., & Macedo, S. (2012). Rational reasonableness: Toward a positive theory of public reason. *Law and Ethics of Human Rights, 6* (1), 7–46.

Härle, W. (2007). *Dogmatik* (3. Aufl.). Berlin: de Gruyter.

Hart, H. L. A. (1973a). Rawls on liberty and its priority. *University of Chicago Law Review, 40* (3), 534–555.

Hart, H. L. A. (1973b). *Der Begriff des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

Harte, L. (2003). Overlapping consensus: Incoherent or superfluous. *Review Journal of Political Philosophy, 1* (1–2), 249–280.

Harvard Library. (o. J.). *Papers of John Rawls*. Abgerufen von https://id.lib.harvard.edu/ead/hua32010/catalog

Hegel, G. W. F. (1970). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In E. Moldenhauer & K. M. Michel (Red.), *Werke in zwanzig Bänden: Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe* (Band 12). Frankfurt: Suhrkamp. (Erstveröffentlichung 1837)

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (19. Aufl.). Tübingen: Niemeyer. (Erstveröffentlichung 1927)

Henrich, D. (1991). *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795).* Stuttgart: Klett-Cotta.

Henrich, D. (2004). *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790-1794*. Frankfurt: Suhrkamp.

Hershovitz, S. (2000). A mere modus vivendi? In R. Davion & C. Wolf (Hrsg.), *The idea of a political liberalism: Essays on Rawls* (S. 221–230). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Hertzberg, B. R. (2018). Convergence's democracy problem: A critique of Kogelmann and Stich. *American Political Science Review, 112* (2), 423–427.

Heyd, D. (1982). *Supererogation: Its status in ethical theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Heyd, D. (2016). Supererogation. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2016 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Hildt, M. (2016). *Die Herausforderung des Pluralismus: John Rawls' Politischer Liberalismus und das Problem der Rechtfertigung.* Freiburg: Karl Alber.

Hill, T. E. (2000). The problem of stability in political liberalism. *Respect, pluralism, and justice: Kantian perspectives* (S. 237–259). Oxford: Oxford University Press.

Hill, T. E. (2014). Stability, a sense of justice, and self-respect. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 200–215). Chichester: Wiley Blackwell.

Hinsch, W. (2006). Das Gut der Gerechtigkeit (Kapitel 9). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (2. Aufl., S. 251–270). Reihe Klassiker Auslegen 15. Berlin: Akademie Verlag.

Hinsch, W. (2015). Gerechtigkeit, Stabilität und Legitimität (Die beiden Einleitungen). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Politischer Liberalismus* (S. 29–46). Reihe Klassiker Auslegen 49. Berlin: Akademie Verlag.

Hinton, T. (Hrsg.). (2015). *The original position.* Cambridge: Cambridge University Press.

Höffe, O. (Hrsg.). (2015a). *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Reihe Klassiker Auslegen 49. Berlin: Akademie Verlag.

Höffe, O. (2015b). Die Idee eines übergreifenden Konsenses (Vorlesung IV). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Politischer Liberalismus* (S. 95–112). Reihe Klassiker Auslegen 49. Berlin: Akademie Verlag.

Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Honneth, A. (2014). Die Normativität der Sittlichkeit: Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 62* (5), 787–800.

Huemer, M. (1996). Rawls's problem of stability. *Social Theory and Practice, 22* (3), 375–395.

Hull, R. (2013). *Deprivation and freedom: A philosophical enquiry.* London: Routledge.

Hussain, W. (2009). The most stable just regime. *Journal of Social Philosophy, 40* (3), 412–433.

James, A. (2014). Political constructivism. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 251–264). Chichester: Wiley Blackwell.

Joas, H. (2011). *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte.* Berlin: Suhrkamp.

Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.

Kant, I. (1907). Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften* (Band VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten). Berlin: Reimer. (Erstveröffentlichung 1793)

Kant, I. (1911). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften* (Band IV: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Berlin: Reimer. (Erstveröffentlichung 1785)

Kant, I. (1913). Kritik der praktischen Vernunft. In Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften* (Band V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft). Berlin: Reimer. (Erstveröffentlichung 1788)

Kant, I. (1923a). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften* (Band VIII: Abhandlungen nach 1781). Berlin: Reimer. (Erstveröffentlichung 1784)

Kant, I. (1923b). Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. In Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften* (Band VIII: Abhandlungen nach 1781). Berlin: Reimer. (Erstveröffentlichung 1795)

Kästner, E. (2004). Zeitgenossen, haufenweise: Gedichte. *Werke Bd. I* (F. J. Görtz, Hrsg.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Kauffmann, C. (2000). *Strauss und Rawls: Das philosophische Dilemma der Politik.* Berlin: Duncker und Humblot.

Kaufman, A. (2009). Stability, fit, and consensus. *Journal of Politics, 71* (2), 533–543.

Kaufman, A. (2018). *Rawls's egalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kemp, B. J. (1989). *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization.* London: Routledge.

Kersting, W. (2006). *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft: Über John Rawls' politischen Liberalismus.* Paderborn: Mentis.

Kersting, W. (2008). *John Rawls zur Einführung* (3. Aufl.). Hamburg: Junius.

Kim, H. (2015). A stability interpretation of Rawls's The Law of Peoples. *Political Theory, 43* (4), 473–499.

Kley, R. (1989). *Vertragstheorien der Gerechtigkeit: Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan.* St. Galler Studien zur Politikwissenschaft 13. Bern: Haupt.

Klosko, G. (1993). Rawls's ‚political' philosophy and American democracy. *American Political Science Review, 87* (2), 348–359.

Klosko, G. (1994). Rawls's argument from political stability. *Columbia Law Review, 94* (6), 1882–1897.

Klosko, G. (1997). Political constructivism in Rawls's Political Liberalism. *American Political Science Review, 91* (3), 635–646.

Klosko, G. (2015a). Rawls, Weithman, and the stability of liberal democracy. *Res Publica, 21* (3), 235–249.

Klosko, G. (2015b). Stability: Political and conception: A response to Professor Weithman. *Res Publica, 21* (3), 265–272.

Kogelmann, B., & Stich, S. G. W. (2016). When public reason fails us: Convergence discourse as blood oath. *American Political Science Review, 110* (4), 717–730.

Kohlberg, L. (1973). The claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgment. *Journal of Philosophy, 70* (18), 630–646.

Korsgaard, C. M. (1986). Skepticism about practical reason. *Journal of Philosophy, 83* (1), 5–25.

Korsgaard, C. M. (2012). *The unity of the right and the good in John Rawls's thought* (Unveröffentlichtes Manuskript). Abgerufen von http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/CMK.Rawls.Right.Good.pdf

Krasnoff, L. (1998). Consensus, stability and normativity in Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy, 95* (6), 269–292.

Krause, S. (2005). Desiring justice: Motivation and justification in Rawls and Habermas. *Contemporary Political Theory, 4* (4), 363–385.

Kümmel, W. G. (1956). *Verheißung und Erfüllung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (3. Aufl.). Zürich: Zwingli.

Kymlicka, W. (1989a). Liberal individualism and liberal neutrality. *Ethics, 99* (4), 883–905.

Kymlicka, W. (1989b). *Liberalism, community and culture*. Oxford: Clarendon Press.

Laden, A. S. (2003). The house that Jack built: Thirty years of reading Rawls. *Ethics, 113* (2), 367–390.

Laden, A. S. (2014). Constructivism as rhetoric. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 59–72). Chichester: Wiley Blackwell.

Lægaard, S. (2006). Feasibility and stability in normative political philosophy: The case of liberal nationalism. *Ethical Theory and Moral Practice, 9* (4), 399–416.

Larmore, C. (1999). The moral basis of political liberalism. *Journal of Political Philosophy, 96* (12), 599–625.

Larmore, C. (2003). Public reason. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 368–393). Cambridge: Cambridge University Press.

Larmore, C. (2015). Grundlagen und Grenzen der öffentlichen Vernunft (Vorlesung VI). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Politischer Liberalismus* (S. 131–146). Reihe Klassiker Auslegen 49. Berlin: de Gruyter.

Lehning, P. B. (2009). *John Rawls: An introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leiter, B. (6. Mai 2005). „Drebenized" [Blogeintrag]. Abgerufen von https://leiterreports.typepad.com/blog/2005/05/drebenized.html

Leopold, D., & Stears, M. (Hrsg.). (2008). *Political theory: Methods and approaches.* Oxford: Oxford University Press.

Lister, A. (2013). *Public reason and political community.* London: Bloomsbury.

Lister, A. (2017). Public reason and reciprocity. *Journal of Political Philosophy, 25* (2), 155–172.

Lloyd, S. A. (2007). *Private reasons, public judgments, and the requirements of reciprocity*. Unveröffentlichtes Manuskript.

Lloyd, S. A. (2014). Learning from the history of philosophy. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 526–545). Chichester: Wiley Blackwell.

Lovett, F. (2011). *Rawls's A Theory of Justice: A reader's guide*. London: Continuum.

Macedo, S. (2010). *Why public reason? Citizens' reasons and the constitution of the public sphere*. Abgerufen von SSRN: https://ssrn.com/abstract=1664085

MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1990). *Three rival versions of moral enquiry.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1995). *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart.* Frankfurt: Suhrkamp.

Maffettone, S. (2010). *Rawls: An introduction*. Malden, MA: Polity Press.

Mandle, J. (1999). The reasonable in justice as fairness. *Canadian Journal of Philosophy, 29* (1), 75–108.

Mandle, J. (2000). *What's left of liberalism? An interpretation and defense of Justice as Fairness*. Lanham, MD: Lexington.

Mandle, J. (2002). [Rezension des Buches *Justice as fairness: A restatement*, von J. Rawls]. *Utilitas, 14* (2), 265–268.

Mandle, J. (2009). *Rawls's A Theory of Justice: An introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mandle, J., & Reidy, D. A. (Hrsg.). (2014). *A companion to Rawls.* Chichester: Wiley Blackwell.

Mandle, J., & Reidy, D. A. (Hrsg.). (2015). *The Cambridge Rawls lexicon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, R. (2014). Overlapping consensus. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 281–296). Chichester: Wiley Blackwell.

Martin, R., & Reidy, D. A. (Hrsg.). (2006). *Rawls's Law of Peoples: A realistic utopia?* Malden, MA: Blackwell.

McCarthy, T. (1994). Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue. *Ethics, 105* (1), 44–63.

McClennen, E. F. (1989). Justice and the problem of stability. *Philosophy and Public Affairs, 18* (1), 3–30.

Mendus, S. (1999). The importance of love in Rawls' theory of justice. *British Journal of Political Science, 29* (1), 57–75.

Metz, T. (2002). [Rezension des Buches *Justice as fairness: A restatement*, von J. Rawls]. *Philosophical Review, 111* (4), 618–620.

Mill, J. S. (2006). *Utilitarismus* (M. Kühn, Hrsg.). Hamburg: Meiner. (Erstveröffentlichung 1861)

Mill, J. S. (2011). *Über die Freiheit* (H. D. Brandt, Hrsg.). Hamburg: Meiner (Erstveröffentlichung 1859)

Mill, J. S. (2013). *Betrachtungen über die Repräsentativregierung* (H. Buchstein & S. Seubert, Hrsg.). Berlin: Suhrkamp. (Erstveröffentlichung 1861)

Mills, C. (2000). „Not a mere modus vivendi": The bases for allegiance to the just state. In R. Davion & C. Wolf (Hrsg.), *The idea of a political liberalism: Essays on Rawls* (S. 190–203). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mittiga, R. A. (2017). Pluralist partially comprehensive doctrines, moral motivation, and the problem of stability. *Res Publica, 23* (4), 409–427.

Moon, J. D. (2014). *John Rawls: Liberalism and the challenges of late modernity.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Moriarty, R. (2009). Rawls, self-respect, and the opportunity for meaningful work. *Social Theory and Practice, 35* (3), 441–459.

Mulhall, S., & Swift, A. (1996). *Liberals and communitarians: An introduction* (2. Aufl.). Oxford: Blackwell.

Mulhall, S., & Swift, A. (2003). Rawls and communitarianism. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 460–487). Cambridge: Cambridge University Press.

Newman, J. H. (2007). *An essay on the development of Christian doctrine.* Whitefish, MT: Kessinger. (Erstveröffentlichung 1845)

Nir, E. (2009). „Perhaps the most important social good": Self-respect and Rawls's principles of justice. *Politics, Philosophy and Economics, 4* (2), 195–219.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia.* New York, NY: Basic Books.

Nussbaum, M. (2003). Rawls and feminism. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 488–520). Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2008). Toward a globally sensitive patriotism. *Daedalus, 137* (3), 78–93.

Nussbaum, M. (2010). *Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Nussbaum, M. (2011). Rawls's Political Liberalism: A reassessment. *Ratio Juris*, *24* (1), 1–24.

O'Neill, M. (2012). Free (and fair) markets without capitalism: Political values, principles of justice, and property-owning democracy. In M. O'Neill & T. Williamson (Hrsg.), *Property-owning democracy: Rawls and beyond* (S. 75–100). Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

O'Neill, M. (2015). Wittgenstein, Ludwig. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *The Cambridge Rawls lexicon* (S. 878–881). Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, M., & Williamson, T. (Hrsg.). (2012). *Property-owning democracy: Rawls and beyond.* Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.

O'Neill, O. (1989). The public use of reason. In *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy* (S. 28–50). Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, O. (1997). Political liberalism and public reason: A critical notice on John Rawls, Political Liberalism. *Philosophical Review, 106* (3), 411–428.

O'Neill, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 347–367). Cambridge: Cambridge University Press.

O'Neill, O. (2006). The method of A Theory of Justice (§§ 7, 9, 23–26, 63–64, 87). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (2. Aufl., S. 27–43). Reihe Klassiker Auslegen 15. Berlin: Akademie Verlag.

Okin, S. M. (1993). [Rezension des Buches *Political liberalism*, von John Rawls]. *American Political Science Review, 87* (4), 1010–1011.

Okin, S. M. (1994). Political liberalism, justice, and gender. *Ethics, 105* (1), 23–43.

Parfit, D. (2011). *On what matters* (Bd. 1–2). Oxford: Oxford University Press.

Pettit, P. (2018). *The birth of ethics: Reconstructing the role and nature of morality.* Oxford: Oxford University Press.

Philosophische Gesellschaft Bad Homburg & Hinsch, W. (Hrsg.). (1997). *Zur Idee des politischen Liberalismus: John Rawls in der Diskussion.* Frankfurt: Suhrkamp.

Piaget, J. (1954). *Das moralische Urteil beim Kinde.* Zürich: Rascher.

Pies, I., & Leschke, M. (Hrsg.). (1995). *John Rawls' politischer Liberalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pocock, J. (1962). The history of political thought: A methodological enquiry. In P. Laslett & W. Runciman (Hrsg.), *Philosophy, politics, and society: A collection* (2. Aufl., S. 183–202). Oxford: Basil Blackwell.

Pogge, T. W. (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Pogge, T. W. (1994). *John Rawls.* München: C. H. Beck.

Poincaré, H. (1909). *La valeur de la science.* Paris: Flammarion.

Primo Nutmeg. (28. Juli 2018). *Noam Chomsky on RussiaGate* [Videodatei]. Abgerufen von https://www.youtube.com/watch?v=2vVXlLgifxQ

Pritchard, M. S. (1977). Rawls‘s moral psychology. *Southwestern Journal of Philosophy, 8* (1), 59–72.

Proudfoot, W. (1978). Rawls on self-respect and social union. *Journal of Chinese Philosophy, 5* (3), 255–269.

Quine, W. V. O. (1960). *Word and object.* Cambridge, MA: MIT Press.

Quong, J. (2011). *Liberalism without perfection.* Oxford: Oxford University Press.

Quong, J. (2014). On the idea of public reason. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 265–280). Chichester: Wiley Blackwell.

Quong, J. (2018). Public reason. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2018 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Ratzinger, J. (Benedikt XVI.). (2007). *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (6. Aufl.). Regensburg: Friedrich Pustet.

Raz, J. (1990). Facing diversity: The case of epistemic abstinence. *Philosophy and Public Affairs, 19* (1), 3–46.

Reidy, D. A. (2008). *John Rawls*. Burlington, VT: Ashgate.

Reidy, D. A. (2010). Rawls’s religion and justice as fairness. *History of Political Thought, 31* (2), 309–343.

Reidy, D. A. (2014). From philosophical theology to democratic theory: Early postcards from an intellectual journey. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 9–30). Chichester: Wiley Blackwell.

Reidy, D. A. (2015). *Framing Rawls’s democratic vision*. Abgerufen von SSRN: https://ssrn.com/abstract=2550991

Reidy, D. A. (2017a). Moral psychology, stability and the Law of Peoples. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence, 30* (2), 363–397.

Reidy, D. A. (2017b). Rawls on philosophy and democracy: Lessons from the archived papers. *Journal of the History of Ideas, 78* (2), 265–274.

Reidy, D. A. (2019, i. E.). *John Rawls: A democratic vision.* Cambridge: Polity.

Richardson, H. (o. J.). John Rawls. In J. Fieser & B. Dowden (Hrsg.), *Internet encyclopedia of philosophy*. Abgerufen von https://www.iep.utm.edu

Rogers, B. (27. November 2002). Obituary: John Rawls. *The Guardian.* Abgerufen von http://www.theguardian.com

Rorty, R. (2011). The priority of democracy to philosophy. In R. B. Talisse & S. F. Aikin (Hrsg.), *The pragmatism reader: From Peirce through the present* (S. 381–402). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Erstveröffentlichung 1990)

Rosa, H. (1998). *Identität und soziale Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor.* Frankfurt: Campus.

Rosa, H. (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Berlin: Suhrkamp.

Ryle, G. (1945). Knowing how and knowing that: The presidential address. *Proceedings of the Aristotelian Society, 46*, 1–16.

Sachs, D. (1981). How to distinguish self-respect from self-esteem. *Philosophy & Public Affairs, 10* (4), 346–360.

Sandel, M. (1982). *Liberalism and the limits of justice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, M. (1994). [Rezension des Buches *Political Liberalism*, von J. Rawls]. *Harvard Law Review, 107* (7), 1765–1794.

Santayana, G. (1905). *The life of reason: Reason in common sense.* New York, NY: Scribner's.

Scanlon, T. M. (1975). Rawls' theory of justice. In N. Daniels (Hrsg.), *Reading Rawls: Critical studies of Rawls' A Theory of Justice* (S. 169–205). New York, NY: Basic Books.

Scanlon, T. M. (1998). *What we owe to each other.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scarano, N. (2006). Der Gerechtigkeitssinn (Kapitel 8, vgl. § 9). In O. Höffe (Hrsg.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (2. Aufl., S. 231–250). Reihe Klassiker Auslegen 15. Berlin: Akademie Verlag.

Schaub, J. (2009). *Gerechtigkeit als Versöhnung: John Rawls' politischer Liberalismus.* Frankfurt: Campus.

Schaub, J. (2010). Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie. *Zeitschrift für philosophische Forschung, 64* (3), 393–409.

Scheffler, S. (1979). Moral independence and the original position. *Philosophical Studies, 35* (4), 397–403.

Scheffler, S. (1994). The appeal of political liberalism. *Ethics, 105* (1), 4–22.

Scheffler, S. (2003). Rawls and utilitarianism. In S. Freeman (Hrsg.), *The Cambridge companion to Rawls* (S. 426–459). Cambridge: Cambridge University Press.

Schneewind, J. B. (1998). *The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwarzenbach, S. A. (1991). Rawls, Hegel, and communitarianism. *Political Theory, 19* (4), 539–571.

Sellars, W. (1956). Empiricism and the philosophy of mind. In H. Feigl & M. Scriven (Hrsg.), *Minnesota studies in the philosophy of science* (Bd. 1, S. 253–329). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Sen, A. (1967). Isolation, assurance and the social rate of discount. *Quarterly Journal of Economics, 81* (1), 112–124.

Sen, A. (2009). *The idea of justice.* Cambridge, MA: Belknap Press.

Sennett, R. (2004). *Respect: The formation of character in an age of equality.* London: Penguin Books.

Shue, H. (1975). Liberty and self-respect. *Ethics, 85* (3), 195–203.

Sidgwick, H. (1981). *The methods of ethics* (7. Aufl., Vorwort von J. Rawls). Indianapolis, IN: Hackett. (Erstveröffentlichung 1874)

Sikka, S. (2016). On translating religious reasons: Rawls, Habermas, and the quest for a neutral public sphere. *Review of Politics, 78* (1), 91–116.

Simmons, A. J. (2010). Ideal and nonideal theory. *Philosophy and Public Affairs, 38* (1), 5–36.

Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, *8* (1), 3–53.

Stemplowska, Z., & Swift, A. (2014). Rawls on ideal and nonideal theory. In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 112–127). Chichester: Wiley Blackwell.

Strauss, L. (1959). *What is political philosophy? And other studies*. Glencoe, IL: Free Press.

Strauss, L. (1989). *An introduction to political philosophy: Ten essays* (H. Gildin, Hrsg.). Detroit, MI: Wayne State University Press.

Talisse, R. B. (2003). Rawls on pluralism and stability. *Critical Review, 15* (1–2), 173–194.

Talisse, R. B. (2005). Dilemmas of public reason: Pluralism, polarization, and instability. In T. Brooks & F. Freyenhagen (Hrsg.), *The legacy of John Rawls* (S. 107–123). London: Continuum.

Taschetto, D. (2015). Justification and justice: Rawls, Quine and ethics as science. *Principia, 19* (1), 147–169.

Taylor, C. (1985). What is human agency? In *Human agency and language: Philosophical papers 1* (S. 15–40). Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1995). *Das Unbehagen an der Moderne.* Frankfurt: Suhrkamp.

Taylor, C. (1996). *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Frankfurt: Suhrkamp.

Taylor, C. (2007). *A secular age.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, R. S. (2011). *Reconstructing Rawls: The Kantian foundations of justice as fairness.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Ten, C. L. (2003). [Rezension des Buches *Justice as fairness: A restatement*, von J. Rawls]. *Mind, 112* (447), 563–566.

Thomas, A. (2017). Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgment in bad faith? *European Journal of Political Theory, 16* (3), 304–324.

Thrasher, J., & Vallier, K. (2015). The fragility of consensus: Public reason, diversity and stability. *European Journal of Philosophy, 23* (4), 944–954.

Tillich, P. (1987). *Systematische Theologie* (8. Aufl., Bd. 1). Berlin: de Gruyter. (Erstveröffentlichung 1951)

Tomasello, M. (2016). *A natural history of human morality.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2019). *Becoming human: A theory of ontogeny.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Turchetti, M. (2018). Jean Bodin. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2018 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Tyndal, J. (2019). Public reason, non-public reasons, and the accessibility requirement. *Canadian Journal of Philosophy.* Online-Vorabveröffentlichung. https://doi.org/10.1080/00455091.2019.1584935

Valentini, L. (2012). Ideal vs. non-ideal theory: A conceptual map. *Philosophy Compass, 7* (9), 654–664.

Veltman, A. (2016). *Meaningful work*. Oxford: Oxford University Press.

Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality.* New York, NY: Basic Books.

Walzer, M. (1987). *Interpretation and social criticism.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, R., & Beckstein, M. (2014). *Politische Ideengeschichte: Interpretationsansätze in der Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weithman, P. (1999). Of assisted suicide and „The Philosophers' Brief". *Ethics, 109* (3), 548–578.

Weithman, P. (2010). *Why political liberalism? On John Rawls's political turn.* Oxford: Oxford University Press.

Weithman, P. (2013). [Rezension des Buches *Property-owning democracy: Rawls and beyond*, hrsg. von M. O'Neill und T. Williamson]. *Notre Dame Philosophical Reviews.* Abgerufen von https://ndpr.nd.edu

Weithman, P. (2014). Does justice as fairness have a religious aspect? In J. Mandle & D. A. Reidy (Hrsg.), *A companion to Rawls* (S. 31–55). Chichester: Wiley Blackwell.

Weithman, P. (2015a). Reply to Professor Klosko. *Res Publica, 21* (3), 251–264.

Weithman, P. (2015b). Relational equality, inherent stability, and the reach of contractualism. *Social Philosophy and Policy, 31* (2), 92–113.

Weithman, P. (2015c). Stability and the original position from Theory to Political Liberalism. In T. Hinton (Hrsg.), *The original position* (S. 224–246). Cambridge: Cambridge University Press.

Weithman, P. (2015d). Inclusivism, stability, and assurance. In T. Bailey & V. Gentile (Hrsg.), *Rawls and religion* (S. 75–96). New York, NY: Columbia University Press.

Weithman, P. (2016). *Rawls, political liberalism and reasonable faith.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wenar, L. (1995). Political liberalism: An internal critique. *Ethics, 106* (1), 32–62.

Wenar, L. (2005). The unity of Rawls's work. In T. Brooks & F. Freyenhagen (Hrsg.), *The legacy of John Rawls* (S. 22–33). London: Continuum.

Wenar, L. (2017). John Rawls. In E. N. Zalta (Hrsg.), *Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2017 ed.). Abgerufen von https://plato.stanford.edu

Wilson, N. L. (1959). Substances without substrata. *Review of Metaphysics, 12* (4), 521–539.

Wingenbach, E. (1999). Unjust context: The priority of stability in Rawls's contextualized theory of justice. *American Journal of Political Science, 43* (1), 213–232.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations.* London: Macmillan.

Wolff, R. P. (1977). *Understanding Rawls: A reconstruction and critique of A Theory of Justice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, I. M. (1995). Rawls's Political Liberalism. *Journal of Political Philosophy, 3* (2), 181–190.

Young, S. P. (Hrsg.). (2016). *Reflections on Rawls: An assessment of his legacy*. London: Routledge.

Zapf, H. (2013). *Methoden der Politischen Theorie: Eine Einführung.* Opladen: Barbara Budrich.

Zink, J. R. (2011). Reconsidering the role of self-respect in Rawls's A Theory of Justice. *Journal of Politics, 73* (2), 331–344.

Zuckert, C. (2011). The Straussian approach. In G. Klosko (Hrsg.), *The Oxford handbook of the history of political philosophy* (S. 24–35). Oxford: Oxford University Press.

Lebenslauf

David Markus Rutsche, geboren 1985 in Nürtingen und deutsch-britischer Staatsbürger, leistete nach dem Abitur zunächst ein Freiwilliges Soziales Jahr in Kfar Tikva/Israel und studierte anschließend Politikwissenschaft, Philosophie und evangelische Theologie in Heidelberg, Genf und Tübingen. Während seines Studiums war er Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes und absolvierte Praktika im Deutschen Bundestag sowie in den Auslandsbüros einer parteinahen Stiftung in Tel Aviv und Washington. Er beendete sein Studium mit einer Magisterarbeit über das politische Denken von Alasdair MacIntyre und Martha Nussbaum. Im Anschluss war er für mehrere Jahre als wissenschaftlicher Assistent für Politikwissenschaft, insbesondere für Politische Theorie und Ideengeschichte, sowie als Lehrbeauftragter an der Universität St. Gallen (HSG) tätig. Während der Promotionszeit führte ihn ein längerer Forschungsaufenthalt – unterstützt durch ein Mobilitätsstipendium des Schweizerischen Nationalfonds – als Visiting Research Fellow an die Hebräische Universität Jerusalem. Er ist langjähriger Mitherausgeber der Open-Access-Zeitschrift *Intergenerational Justice Review* und in seiner Forschung besonders an der Philosophie von John Rawls, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und Robert Brandom interessiert. Dabei beschäftigen ihn neben Theorien der Gerechtigkeit und des guten Lebens auch kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge zur Religion sowie in jüngster Zeit vor allem das Verhältnis von Normativität und Geschichte. Einen weiteren Schwerpunkt seines akademischen Interesses bildet das Selbstverständnis des demokratischen Verfassungsstaats sowie die Genealogie der neuzeitlichen Identität. Er ist mit Alice Spätgens verheiratet und lebt bei Tübingen.

Kontakt (privat): markus.rutsche(at)gmail.com