

Vernunft und Kultur im „politischen Liberalismus“

Vortrag auf dem Kongress „Lebenswelt und Wissenschaft“ der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Essen, 15.-19. September 2008

Markus Wolf

Ich möchte meinen Vortrag mit einem Zitat beginnen, das Jürgen Habermas' Vorlesungen über den *Philosophischen Diskurs der Moderne* entnommen ist. Habermas beschreibt darin, was er als das Charakteristikum der Moderne im Unterschied zu anderen Epochen der Menschheitsgeschichte ansieht:

„(D)ie Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, *sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen.*“ (Habermas 1998, S. 16, Hervorhebung von Habermas)

Kultur und Gesellschaft der Moderne sind nach Habermas einerseits durch ein Bewusstsein ihrer eigenen Geschichtlichkeit, andererseits aber auch durch das Bewusstsein des nicht zu heilenden Bruchs mit der Vergangenheit gekennzeichnet (vgl. ebd., S. 14f.). Ihre Selbstreflexion kann sich nicht an überkommene Gehalte, Reflexionsformen und Maßstäbe anlehnen. Sie muss diese vielmehr in dem durch die Moderne geschichtlich erst eröffneten kulturellen Raum finden und immanent begründen.

Der Epochenbruch, den Habermas als Geburtsstunde und Wesenszug der modernen Kultur ansieht, erfasst seiner Ansicht nach auch die Philosophie. Sie ist sogar in allererster Linie der Adressat der Forderung, ihre „Maßstäbe“ und ihre „Normativität“ aus sich selber zu schöpfen. Dies und nichts anderes ist demnach die Aufgabe, die die Philosophie bewältigen muss, wenn sie ihrem zeitgenössischen Publikum etwas sagen will.

Habermas' Forderung scheint mit Blick auf die politische Philosophie ganz besonders am Platz. Denn wenn er schreibt, dass die Philosophie nun ihre „orientierenden Maßstäbe“ und ihre „Normativität (...) aus sich selber schöpfen“ muss, dann kann das für die politische Philosophie aus mindestens zwei Gründen nicht folgenlos bleiben. Zum einen ist die politische Philosophie von jeher eine normative Disziplin. Sie ist schon seit ihren Anfängen damit beschäftigt, Maßstäbe einer guten politischen Ordnung aufzufinden und zu begründen. Zum zweiten ist das nachmetaphysische Begründungsprogramm, das aus Habermas' Forderung folgt, ihr nicht allein aufgrund metatheoretischer Einsichten auferlegt. Vielmehr ist mit Habermas' Statement die empirische Diagnose verbunden, dass es in der modernen Lebenswelt an einem ethischen Konsens fehlt, der eine Grundlage für die politische Philosophie abgeben

könnte. Dies wiederum hat zur Folge, dass sich die moderne politische Philosophie zu der Einsicht durchringen muss, dass sie sich bei dem Versuch, Maßstäbe für eine gute politische Ordnung zu finden, auf keine Werte stützen kann, die nicht schon selbst politisch begründet wären. Wie aber, so lautet dann die für die normative politische Philosophie insgesamt konstitutive Frage, ist eine Begründung normativer Grundsätze in der politischen Philosophie der Moderne überhaupt möglich, wenn sie nicht aus den *vorpolitischen* lebensweltlichen Überzeugungen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der gesellschaftlichen Praxis und schon gar nicht aus transzendenten oder transzendentalen metaphysischen Wahrheiten entspringt?

Wenn ich richtig sehe, gibt es mindestens zwei Möglichkeiten, auf dieses Problem zu reagieren, wenn man die Diagnose grundsätzlich akzeptiert. Die erste Möglichkeit führt zu einer schwachen, postmetaphysischen aber universalistischen Konzeption der Vernunft, die sich nicht auf substantielle gemeinsame Wertüberzeugungen stützt, sondern die Grundzüge einer vernünftigen politischen Ordnung aus den formalen Randbedingungen sozialer Interaktion und Kommunikation herleitet. Diesen Weg hat Jürgen Habermas in seinem Hauptwerk zur politischen Philosophie, *Faktizität und Geltung*, eingeschlagen. Die andere Möglichkeit besteht darin, in den sittlichen Wertsystemen der Bürgerinnen und Bürger gemeinsame, aber nicht universelle *politische* Überzeugungen zu identifizieren, auf deren Grundlage das politische Gemeinwesen als Ausdruck einer gemeinsamen politischen Kultur konstruiert wird. Diesen Weg verfolgt John Rawls mit seiner Konzeption des „politischen Liberalismus“. Bei Habermas entspringt die „Normativität“, die die politische Philosophie „aus sich selber schöpfen“ muss, um sie bei der Begründung demokratischer Grundrechte und Verfassungsgrundsätze in Anschlag zu bringen, dem Rekurs auf notwendige Formeigenschaften kommunikativer Handlungen. Bei Rawls ist sie in den gesellschaftsweit konsensfähigen Begriffen des „Vernünftigen“, des „Rationalen“ und der Bürger als „freien und gleichen Personen“ enthalten, aus denen sich Rechtfertigungsstandards für die gerechten Grundprinzipien der politischen Organisation der Gesellschaft ableiten lassen. Ich werde mich hier auf die Auseinandersetzung mit dem Ansatz von Rawls beschränken, möchte aber nicht versäumen daran zu erinnern, dass es sich dabei nur um eine Position in einem weiten Spektrum handelt.

Im Folgenden werde ich zunächst darstellen, wie John Rawls' Konzeption eines „politischen Liberalismus“ im Rahmen dieser hegelianisch-habermasianischen Sichtweise rekonstruiert werden kann. Vor diesem Hintergrund werde ich anschließend eine viel diskutierte und kritisierte Spannung in Rawls' politischer Philosophie herausarbeiten, bevor ich im dritten Abschnitt unter Rückgriff auf Jacques Derridas Schriften zum Begriff der Gerechtigkeit auf

den prekären Status der normativen Grundideen von Rawls' Denken zu sprechen kommen möchte. Erst in einer von Derrida geprägten Perspektive, so meine These, wird es möglich sein, die fundamentale Bedeutung dieser Spannung für die Konzeption des „politischen Liberalismus“ zu begreifen und zu verstehen, warum sie nicht aufgelöst werden kann, sondern ausgehalten werden muss.

1. Die kulturellen Grundlagen des politischen Liberalismus

Zu Beginn seines posthum veröffentlichten Buches *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, das eine Art Zusammenfassung letzter Hand von Rawls' Doktrin darstellt, erörtert Rawls „vier Aufgaben“, die die politische Philosophie in der modernen Gesellschaft erfüllen soll. Die erste Aufgabe besteht darin, im Rahmen von moralischen oder weltanschaulichen Streitigkeiten eine „zugrunde liegende Basis philosophischer und moralischer Übereinstimmung auszumachen“ (Rawls 2003, S. 20) bzw. wo dies nicht gelingt zu zeigen, dass diese Streitigkeiten doch so weit begrenzt werden können, dass es den beteiligten Parteien möglich bleibt, sich gegenseitig als Bürger zu achten und an der gesellschaftlichen Kooperation teilzunehmen. Die zweite Aufgabe besteht darin, den Bürgerinnen und Bürgern „Orientierung“ zu geben, indem die politische Philosophie ihnen zeigt, wie ihr Status als Bürger sich zu den übrigen Zielen und Zwecken verhält, die sie als Mitglieder partikularer Gemeinschaften und Verbände, als Mitglieder einer Familie oder im Lichte ihrer persönlichen Lebensführung haben. Die dritte Aufgabe besteht darin, die Bürgerinnen und Bürger mit der Gesellschaft, in der sie leben, und ihren Institutionen zu versöhnen, indem die politische Philosophie aufweist, dass selbst die fundamentalen Bedingungen des Lebens in der Gesellschaft, die auf den ersten Blick als inakzeptabel erscheinen mögen, „bei angemessener Betrachtung“ (Rawls 2003, S. 22) vernünftig sind. Rawls nennt an dieser Stelle zwei bemerkenswerte Beispiele für einen solchen Perspektivenwechsel: Zum einen ermöglicht die politische Philosophie das „Faktum der tiefreichenden und nicht auszuräumenden Unterschiede der vernünftigen Globalvorstellungen, die sich die Bürger in religiöser und politischer Hinsicht von der Welt machen, sowie der Unterschiede in ihren Auffassungen der im menschlichen Leben anzustrebenden moralischen und ästhetischen Werte“ (ebd.) zu akzeptieren, obwohl dies, wie ich einleitend ausgeführt habe, auf den ersten Blick als ein äußerst problematisches Faktum erscheint. Zum anderen ermöglicht die politische Philosophie, die Zugehörigkeit zu einer politischen Gesellschaft, die als purer Zwang erscheinen mag, weil man in die Gesellschaft hineingeboren wird und im

Unterschied zu den Vereinen und Verbänden der sozialen Welt aus ihr nicht austreten kann, gleichwohl als eine Zugehörigkeit zu verstehen, die Ausdruck von Freiheit ist. Mit dieser Aufgabe der Versöhnung des Individuums mit denjenigen Aspekten der Gesellschaft, die ihm als vernunftwidrig oder als Zwang erscheinen, ist schließlich die vierte Aufgabe der politischen Philosophie verknüpft. Rawls bezeichnet sie mit einem paradoxen Ausdruck als die Aufgabe einer „realistischen Utopie“. An dieser Stelle kommt erneut das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ ins Spiel. Denn die politische Philosophie zeigt uns als „realistische Utopie“, wie eine einigermaßen gerechte politische Ordnung unter den Bedingungen, die mit dem „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ angegeben werden, verwirklicht werden kann.

Das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ ist bei Rawls die Bedingung, die der politischen Philosophie ihre Aufgabe stellt. Diese ist gleichsam die Antwort auf die Fragen, die der vernünftige Pluralismus an das politische Denken richtet. Erst durch ihn entstehen moralische und politische Streitigkeiten, die es nötig machen, eine „gemeinsame Basis“ in der Differenz aufzufinden. Erst die Vielfalt von Werten und Lebensformen in der Moderne schafft einen Orientierungsbedarf darüber, was es heißt, sich als Bürgerin oder Bürger eines politischen Gemeinwesens zu verstehen. Und erst der moderne Pluralismus kreiert die Aufgabe der modernen Philosophie, uns begreiflich zu machen, dass der Pluralismus selbst als Gutes zu begreifen ist und warum die gesellschaftlichen Regeln und Institutionen uns gleichwohl nicht als Zwangssysteme gegenüber stehen. Während der Pluralismus der politischen Philosophie folglich ihre Aufgaben zuweist, beschränkt er zugleich auch ihre Möglichkeiten, ihn zu bewältigen. Denn die Antworten auf diese Probleme dürfen weder bloß partikular, aber sie können auch nicht Teil einer „Globallehre“ sein. Ich werde nun Rawls' Begründung für die Diagnose der Unausweichlichkeit des Pluralismus genauer vorstellen, um anschließend zu diskutieren, *wie* sein politischer Liberalismus beabsichtigt, der Aufgabe, die der politischen Philosophie in der Moderne gestellt ist, gerecht zu werden.

2. Die Konstruktion des politischen Liberalismus

Das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ ist durch die „Bürden des Urteilens“ bedingt. Diese begründen, warum wir in freien Diskussionen über die normativ-theoretischen Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens auch dann nicht notwendig zu einer Einigung kommen müssen, wenn die Beteiligten von ihren „Vorurteile(n) und Befangenheiten, Eigen- und Gruppeninteressen, Blindheit und Halsstarrigkeit“ (Rawls 1998, S. 131), von „Eitelkeit

und Habgier, Herrsch- und Ruhmsucht“ (Rawls 2003, S. 70) Abstand nähmen. Rawls zählt stattdessen die Unzuverlässigkeit und Uneindeutigkeit unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse, die Vagheit, Unklarheit und Interpretationsbedürftigkeit unserer Begriffe, die Erfahrungsabhängigkeit unserer moralischen und politischen Urteile, die Existenz unauflösbarer Konflikte zwischen Werten und die praktische Unmöglichkeit, die Gesamtheit unserer Werte gleichzeitig zu realisieren, zu den Hürden, die das Erreichen eines Konsenses über die normativen Grundlagen einer politischen Ordnung wenn nicht grundsätzlich unmöglich, so doch unwahrscheinlich machen (vgl. Rawls 1998, S. 130f.; Rawls 2003, S. 68f.). Es liegt nicht am Konflikt zwischen vernünftigen und egoistischen bzw. bisweilen auch irrationalen Einstellungen, dass der Pluralismus der Werte und Weltanschauungen in der Moderne nicht oder nur um den Preis der gewaltsamen Unterdrückung abweichender Meinungen überwunden werden kann, sondern an der Endlichkeit des menschlichen Urteilsvermögens und seiner Situiertheit in einer begrenzten Welt.

Während Habermas in seinen Ausführungen zum *Philosophischen Diskurs der Moderne* einen geschichtlichen Grund nennt, warum die Moderne ihre Normativität „aus sich selber schöpfen“ muss, ohne sich auf überwölbende metaphysische oder transzendente Gewissheiten berufen zu können, stellen die „Bürden des Urteilens“ eine urteilstheoretische Begründung derselben Konklusion dar. Rawls schreibt dementsprechend:

„Die Bürden des Urteilens allein können das Faktum des vernünftigen Pluralismus erklären (daneben gibt es freilich noch andere Gründe). Und da wir diese Bürden nicht beseitigen können, ist der Pluralismus ein bleibendes Merkmal der freien demokratischen Kultur. (...) (D)a wir in der Demokratie nicht die Staatsgewalt mit den damit einhergehenden Grausamkeiten und schädlichen Auswirkungen auf das zivile und kulturelle Leben benutzen können, um Vielfalt auszumerzen, suchen wir nach einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die von einem vernünftigen, übergreifenden Konsens getragen werden kann und als öffentliche Basis der Rechtfertigung dienen soll.“ (Rawls 2003, S. 70)

Diese politische Gerechtigkeitskonzeption ist einerseits in unserer Lebenswelt verankert. Nach Rawls knüpft sie sich an „feste Überzeugungen“ (Rawls 1998, S. 72), die zwar langfristig Veränderungen unterworfen sein mögen, kurzfristig jedoch Grundsätze in unserem normativen Selbstverständnis als Bürgerinnen und Bürger eines politischen Gemeinwesens darstellen, die verschiedenartige politische Lehren und Auffassungen miteinander verbinden. Rawls

nennt das Prinzip der religiösen Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei als Beispiele für solche Überzeugungen (ebd.). Eine Grundlage des politischen Liberalismus ist folglich die Beobachtung der „politischen Kultur“ (Rawls 1998, S. 73 u. 79) oder auch „Hintergrundkultur“ (Rawls 1998, S. 79) als dem empirischen Boden, auf dem die Konstruktion der Theorie des politischen Liberalismus beginnt. Mit dem Auffinden dieser „festen Überzeugungen“ steht sie freilich erst am Anfang. Denn der politische Liberalismus ist zugleich, wie Rawls schreibt, eine „freistehende Auffassung“ (Rawls 1998, S. 75 u. 77). Damit ist nicht nur gemeint, dass sie von spezifischen lebensweltlichen Wertordnungen und Konzeptionen des guten Lebens ebenso unabhängig ist wie von philosophischen und metaphysischen Systemen. Der politische Liberalismus lebt als Theoriekonstruktion obendrein von der Beobachtung, dass die politische Kultur einer pluralistischen Gesellschaft nicht nur von der Übereinstimmung in einigen „festen Überzeugungen“, sondern auch von starken konzeptuellen und konzeptionellen Gegensätzen gekennzeichnet ist. Angesichts dieser inneren Zerrissenheit gewinnt sie ihre Existenzberechtigung aus der Überzeugung, „daß wir nur dann eine Basis für eine öffentliche Einigung finden werden, wenn wir einen Weg finden, vertraute Ideen und Grundsätze zu einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zusammenzubinden, die diese Ideen und Grundsätze in einer anderen Weise zum Ausdruck bringen, als dies früher geschah.“ (Rawls 1998, S. 73) Die politische Theorie überwindet die begrifflich-konzeptionellen Gegensätze innerhalb der „politischen Kultur“ einer Gesellschaft, indem sie diese im Lichte einer „grundlegende(n) ordnungstiftende(n) Idee“ (ebd.) synthetisiert. Es handelt sich um „die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen, die als lebenslang uneingeschränkt kooperative Mitglieder einer Gesellschaft betrachtet werden.“ (Rawls 1998, S. 74) Ihren Niederschlag findet sie in der berühmten rawlsschen Konstruktion des Urzustands, in dem über die Grundsätze der Gerechtigkeit unter einem „Schleier der Unwissenheit“ entschieden wird, unter dem die spezifischen Vorstellungen vom Guten, die die Bürgerinnen und Bürger besitzen, ebenso wie ihre sozialen Positionen in der empirischen Wirklichkeit verborgen werden. Diese Konstruktion hat kein eigenes Gewicht, sondern ist nur ein „Darstellungsmittel“ (Rawls 1998, S. 95), das die „grundlegende ordnungstiftende Idee“ der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern veranschaulicht.

Ich werde auf die genaue Ausformulierung dieser Idee in Rawls' Gerechtigkeitstheorie im Folgenden nicht näher eingehen, sondern mich vielmehr auf die spezifische Spannung konzentrieren, die in diesem Entwurf angelegt ist. Es handelt sich um eine Spannung, die sich

in vergleichbarer Weise auch in Rawls' Begriff eines Überlegungsgleichgewichts findet. Sie besteht zwischen der Überzeugung, dass wir nicht auf Theorien mit allgemeingültigen, universalistischen Geltungsansprüchen zurückgreifen können, um eine politische Theorie unter den Bedingungen des vernünftigen Pluralismus zu begründen, und der Vorstellung, dass es sich bei ihr gleichwohl um eine *normative* Theorie handelt. Die Konstruktion des Urzustandes und die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation geben den übergreifenden Konsens zwischen heterogenen politischen Ordnungsvorstellungen nicht einfach bloß wieder. Sie artikulieren eine Idee, die in der Lage ist, unsere spezifischen normativen Überzeugungen und Beurteilungen von Einzelfällen *zu korrigieren*, sich aber auch durch sie *korrigieren zu lassen*. Der politische Liberalismus drückt grundlegende Ideen aus, die in der politischen Kultur, ohne dass die Akteure sich dessen unbedingt bewusst sind, bereits enthalten sind. Aber indem diese Ideen expliziert werden, verändert sich das Bild, das die Bürgerinnen und Bürger sich von ihren eigenen politischen Werten machen (vgl. dazu Rawls 1998, S. 73 u. 117f.). Die Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern ist nicht einfach etwas, das wir zufälligerweise schon haben, so wie wir Hände und einen Mund oder so wie wir eine Sprache und Kleidung haben. Sie ist auch kein Kompromiss, auf den wir uns im gegenseitigen Bewusstsein normativer Nicht-Übereinstimmung geeinigt haben. Wäre dies so, wäre sie nach Rawls ein bloßer „Modus vivendi“ und der politische Liberalismus „in der falschen Weise politisch.“ (Rawls 1998, S. 110f. u. 232-237; Rawls 2003, S. 300f.) Dagegen spricht zweierlei: „Erstens ist der Gegenstand des Konsenses, die politische Gerechtigkeitskonzeption, selbst eine moralische Konzeption; zweitens wird sie aus moralischen Gründen bejaht (...).“ (Rawls 1998, S. 236) Die Idee der Gesellschaft als faires Kooperationssystem von freien und gleichen Bürgern verdeutlicht uns, wie wir uns als Mitglieder eines politischen Gemeinwesens unabhängig von den spezifischen Vorstellungen vom Guten, denen wir anhängen, zu beschreiben haben. Sie beruht, wie Habermas zu Recht schreibt, auf einem „starken und weltanschauungsneutralen Begriff der moralischen Person“ (Habermas 1997a, S. 88), mit dem erhebliche Beweislasten verbunden sind (ebd.). Habermas schreibt entsprechend:

„Einerseits zehrt die Gültigkeit der politischen Konzeption letztlich von den Geltungsressourcen der verschiedenen Weltbilder, soweit diese vernünftig sind. Andererseits müssen sich umgekehrt vernünftige Weltbilder an Maßstäben qualifizieren, die ihnen die praktische Vernunft vorschreibt. Was sie als vernünftig auszeichnet, bemißt sich an Standards,

die dem jeweiligen Weltbild nicht entnommen werden können.“ (Habermas 1997b, S. 118)

Viele Kommentatoren und an deren Spitze Habermas selbst hat irritiert, dass Rawls die Spannung zwischen kultureller Kontingenz und Vernunftanspruch im politischen Liberalismus nicht auflöst, ja die Begründungslasten, die er mit dem Begriff der Gesellschaft als eines fairen Kooperationssystems freier und gleicher Bürger übernimmt, als unnötig und kontraproduktiv zurückweist. Eine Vielzahl von Strategien ist denkbar, um diese fundamentale Spannung in der Theorie des politischen Liberalismus aufzulösen. Sie reichen von einer Umdeutung des Liberalismus zu einer hermeneutischen, kontextualistischen und relativistischen Position, die Richard Rorty vorgenommen hat (Rorty 1988), über die Wiederaufnahme einer „Kantischen Vorwärtstrategie“ (Habermas 1997b, S. 125), die von Habermas und anderen vorgetragen worden ist, bis hin zur Rückkehr zu substantiellen Positionen einer wahlweise metaphysischen oder objektivistisch-realistischen Ethik des guten Lebens, die Vertreter einer substantialistischen Ethik gegen Rawls rehabilitieren wollen (vgl. die Beiträge von Habermas, Rainer Forst und Ludwig Siep sowie Friedo Riecken und Ursula Wolf in Philosophische Gesellschaft Bad Homburg & Hinsch [1997]). Und tatsächlich muss man entweder den normativen Anspruch des politischen Liberalismus in hermeneutischer Perspektive kleinreden, ihn in Kantischer Tradition von der Frage nach dem guten Leben ablösen oder diese Frage objektivistisch zu beantworten versuchen, um der von Rawls heraufbeschworenen Spannung zu entkommen. Im Folgenden werde ich offen lassen, ob diese Strategien erfolgreich sein können. Die Beweislast liegt hier nicht bei Rawls, sondern bei seinen Kritikern. Stattdessen werde ich den Versuch unternehmen, die abstrakte Diagnose einer unausweichlichen und fundamentalen Spannung zwischen kultureller Kontingenz und Vernunftanspruch in der politischen Philosophie, die soeben als zentrales Element von Rawls' Konzeption eines politischen Liberalismus identifiziert wurde, zu rechtfertigen.

Bevor dies geschehen kann, ist es nötig, eine Schwierigkeit aus dem Weg zu räumen, die aus Rawls' Perspektive daran hindern mag, diese Spannung überhaupt zu thematisieren. Diese Schwierigkeit nenne ich Rawls' Quietismus. Ausgangspunkt dieses Quietismus ist die als „liberales Legitimitätsprinzip“ bezeichnete Auffassung, dass wir von einer politischen Gerechtigkeitsskonzeption „vernünftigerweise erwarten können, daß alle Bürger ihr zustimmen“, weil sie nur dann „als Basis der öffentlichen Vernunft und Rechtfertigung dienen“ (Rawls 1998, S. 223) kann. Wie schon bemerkt ist Rawls offenbar der Überzeugung, dass sich die

Bürgerinnen und Bürger nicht von ihren lebensweltlich geprägten ethischen Werthaltungen, ihren „Konzeptionen des Guten“, vollständig freimachen können, wenn sie vor die Frage gestellt sind, ob sie eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren können. Die Idee einer allgemeinen Zustimmung zu den Grundsätzen, nach denen wir die „Grundstruktur“ einer Gesellschaft einrichten wollen, setzt daher dem Erklärungs- und Wahrheitsanspruch der politischen Philosophie enge Grenzen. Denn aufgrund der Bürden des Urteilens ist zwischen den Bürgerinnen und Bürgern ein Konsens allenfalls bezüglich einiger abstrakter Grundideen, wie dem Konzept der fairen Kooperation zwischen freien und gleichen Personen, nicht aber ein Konsens bezüglich philosophischer Auffassungen, die „allgemein und umfassend sind“ (Rawls 1998, S. 245, Anm. 20), zu erwarten. Die politische Philosophie soll sich folglich auf die Analyse solcher abstrakter Konzeptionen und die aus ihnen zu ziehenden Folgerungen beschränken, nicht aber ihre Genese in lebensweltlichen Vorstellungen und umfassenden theoretischen „Konzeptionen des Guten“ untersuchen. Noch weniger darf sie versuchen, ihre Geltung vor dem Hintergrund solcher Überzeugungen und Prinzipien zu begründen. Denn es wäre unvernünftig, Grundsätze der Gerechtigkeit auf Überzeugungen zu stützen, die unter Umständen wahr sein mögen, über die sich aber aufgrund der Bürden des Urteilens kein vernünftiger Konsens erzielen lässt. Dies ist der Grund für die Bescheidenheit oder, wenn man es stärker formuliert, für das Stillschweigen der rawlsschen politischen Philosophie, wenn es darum geht, die abstrakte und keineswegs selbstverständliche Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation von freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern zu explizieren.

Ich glaube, dass dieser Quietismus berechtigt, dass er sogar zwingend ist, wenn man die Diagnose des „vernünftigen Pluralismus“ in der Form, in der sie von Rawls gestellt wird, akzeptiert. Geht man von der Annahme aus, dass die moralischen Wertüberzeugungen unauflösbar von ethischen „Konzeptionen des Guten“ durchdrungen sind und dass aufgrund der Bürden des Urteilens eine zwangslose Einigung über eine gemeinsame Moral praktisch ausgeschlossen ist, bleibt die Identifikation einiger Ideen, die abstrakt genug sind, dass sich alle auf sie einigen können, als einziger Ausweg. Dass diese Ideen als „politische Konzeption“ verstanden und verteidigt werden müssen, ist unter den genannten Annahmen nur die Konsequenz aus der habermasschen Forderung, dass die Moderne ihre Maßstäbe aus sich selber schöpfen, und das heißt eben, auf der Grundlage politischer Vorstellungen und nicht auf der Basis philosophischer Theorien begründen muss. Die praktische Philosophie wird damit in

wichtigen Teilen auf die Zuschauerränge verbannt. Wie die philosophische Diskussion über Rawls zeigt, fällt es ihr allerdings schwer, sich mit dieser Kränkung abzufinden.

Im Folgenden soll es darum gehen, die Grenze seines Quietismus zu bestimmen. Dazu ist es nötig, sich zu fragen, was es mit der von Rawls als „abstrakt“ und *nicht* „allgemein und umfassend“ beschriebenen Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern eigentlich auf sich hat. Welchen Status hat diese Idee? Und wie sollten wir philosophisch über sie reden?

3. Abstrakte Ideen, Orientierungsbegriffe und die Grenze der Quietismus

Bei der Beantwortung dieser Frage stehen wir vor dem Problem, dass Rawls zwar sehr viel zu den Konsequenzen sagt, die sich aus dieser Grundidee für die Theorie des politischen Liberalismus ergeben, sie aber nicht näher erläutert oder bestimmt, weil er glaubt, dass dies ihrer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit abträglich ist. Es ist notwendig, sich auf analoge Ansätze und Konzeptionen zu beziehen, um die Reichweite und den Geltungsanspruch dieser Idee zu bestimmen. Ich möchte dazu einen Vorschlag von Georg Mohr aufgreifen, der die zentralen Grundbegriffe der praktischen und insbesondere der politischen Philosophie wie „Freiheit“, „Gleichheit“, „Gerechtigkeit“ und „Demokratie“ als „Orientierungsbegriffe“ gekennzeichnet hat (Mohr 2008, S. 243). Diese Vorgehensweise ist zumindest verbal plausibel. Habermas spricht in der einleitend zitierten Passage sicher nicht zufällig von „orientierenden Maßstäben“, die die Philosophie in der Moderne neu begründen muss. Und Rawls hält es wie bereits ausgeführt für eine wesentliche Aufgabe der politischen Philosophie, den Gesellschaftsmitgliedern Orientierung über ihren Status als Bürgerinnen und Bürger zu verschaffen. Was bedeutet es also, von diesen Maßstäben und Konzeptionen zu sagen, dass sie die Funktion haben uns „zu orientieren“? Orientierungsbegriffe sind nach Georg Mohr dadurch ausgezeichnet, dass sie den Charakter von obersten Werten oder Prinzipien besitzen, dabei aber durch eine für sie wesentliche Unterbestimmtheit gekennzeichnet sind. Mohr schreibt dazu:

„Die Grundbegriffe, in denen wir unsere politische bzw. politikphilosophische Selbstausslegung vornehmen, sind Begriffe, die *weder abschließend definierbar(,) noch hinreichend handlungsbestimmend, noch hinreichend normbestimmend* sind. (...) Ihre Orientierungsfunktion besteht darin, dass sie eine Richtung vorgeben im Sinne eines normativen Ideals, was jedoch nicht heißt, dass sie einen vollständig beschreibbaren Zielzustand anti-

zipierten. Jede Beschreibung eines als wünschenswert erachteten Zustands, der als orientierend für die Politik eingefordert wird, ist und bleibt notwendigerweise eine unterbestimmte Beschreibung.“ (Ebd., Hervorhebung von Mohr)

Georg Mohr bezieht dieses Verständnis von Orientierungsbegriffen aus einer von Kant inspirierten Lektüre von Jacques Derridas Schriften zur politischen Philosophie. Ich werde zunächst versuchen, diese Lektüre grob nachzuvollziehen, um sie anschließend zur Interpretation der rawlsschen Konzeption der „abstrakten Ideen“ zu verwenden.

In seinem Buch über die Gerechtigkeit mit dem Titel *Gesetzeskraft* geht Derrida von der rechtsphilosophischen Überlegung aus, dass Recht intern an Gerechtigkeit gekoppelt ist und dass Gerechtigkeit sich im Recht verwirklichen muss (Derrida 1991). Handelnde binden sich an Gesetze aufgrund des „Glaubens“ an ihre Gerechtigkeit. Recht und Gesetz stehen deshalb immer unter dem Vorbehalt, dass ihre Gerechtigkeit mit guten Gründen erwiesen werden kann. Hier entsteht eine Spannung, die in Derridas Ausführungen unablässig thematisiert wird. Denn Rechtsregeln und konkrete Konzeptionen der Gerechtigkeit versteht Derrida im Anschluss an Montaigne und Pascal konventionalistisch und kulturalistisch. Rechtsregeln sind demnach in normativen Gewohnheiten begründet, die das Produkt der historischen Entwicklung einer Kultur sind. Der Gerechtigkeitsglaube, der mit den Rechtsregeln untrennbar verbunden ist, entspringt aber nicht ausschließlich aus diesen Gewohnheiten, sondern wird darüber hinaus von der „Idee einer unendlichen Gerechtigkeit“ gespeist. Er beruht auf der Überzeugung, dass die Rechtsregeln nicht bloße Konventionen und kontingente Gegebenheiten einer Kultur darstellen, sondern „wahrhaft gerecht“ sein sollen.

Derrida expliziert das komplexe und spannungsvolle Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit, indem er drei „Aporien“ formuliert, die die richterliche Entscheidung kennzeichnen.

Die erste Aporie ergibt sich daraus, dass eine richterliche Entscheidung eine Auslegung einschlägiger Rechtsregeln darstellen muss, zugleich aber ein freies Urteil erfordert, das bestehenden Interpretationskonventionen unter Umständen zuwiderläuft. Es verlangt nach einer Prüfung der Angemessenheit dieser Auslegungsgewohnheiten und letztlich auch der Gerechtigkeit der angewendeten Rechtsregeln selbst. Die Aporie besteht also darin, dass das gerechte Urteil aus Rechtsregeln abgeleitet werden und diese zugleich neu „begründen“ oder „stiften“ muss.

Die zweite Aporie ist mit der ersten Aporie eng verknüpft. Wenn die Gerechtigkeit nicht im bloßen Anwenden bestehender Regeln gemäß vorgegebener Auslegungskonventionen be-

steht, dann wirkt sich das auch darauf aus, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist. Wenn die Gerechtigkeit in jedem freien und verantwortlichen Urteil neu gestiftet und begründet wird, kann sie kein substantielles Kriterium oder Prinzip sein. Das Urteil muss sich vielmehr, wie Derrida sagt, an einem formalen Ideal, der „Idee einer unendlichen Gerechtigkeit“ orientieren. Die „Idee einer unendlichen Gerechtigkeit“ ist als ein Maßstab zu verstehen, der die normative Qualität richterliche Urteile festlegt. Aus diesem formalen Maßstab lässt sich keine Urteilsregel ableiten, von der sicher ausgesagt werden kann, dass sie diesem unendlichen Ideal auch vollkommen entspricht, ohne dass dies erneut ein freies Urteil und damit eine erneute Interpretation und Neubegründung des Rechts in seiner Anwendung erfordern würde.

In der dritten Aporie thematisiert Derrida das Verhältnis von rechtem Urteil und Wissen. Diese Aporie nimmt ihren Ausgang von der Beobachtung, dass gerechte Urteile den Anspruch erheben, methodisch und epistemisch gut begründet zu sein. Zugleich wird deutlich, dass ein gerechtes Urteil nicht aus einem von ihm selbst unabhängigen Wissen um Sachverhalte abgeleitet werden kann. Es besteht in einem Deuten, das nicht durch sicheres Wissen abzusichern ist. Christoph Menke hat in seiner Interpretation von *Gesetzeskraft* daher betont, dass wir Gerechtigkeit nicht hervorbringen können. Wir können demnach nicht definitiv wissen, wann es gelungen ist, im Urteilen Gerechtigkeit zu realisieren. Vielmehr ist die Gerechtigkeit für Derrida ein „Glaube“, von dem wir nicht ablassen dürfen. Das Recht ist Durchdrungen vom Glauben an die Gerechtigkeit, der nicht in ein sicheres Wissen überführt werden kann (Menke 2002).

Fassen wir die Charakterisierung der Orientierungsbegriffe noch einmal zusammen: Diese wurden mit Georg Mohr als solche bestimmt, die uns im Denken orientieren, indem sie eine Richtung anzeigen, in die wir gehen müssen, wenn wir nach Grundsätzen der Gerechtigkeit und der Demokratie suchen. Gleichzeitig wurde deutlich, dass Orientierungsbegriffe zwar eine Richtung bzw. eine Form der Überlegung angeben mögen, der wir folgen müssen, um solche Kriterien oder Prinzipien zu begründen, dass sie aber keine verlässlichen Urteilsregeln oder Kriterien und keinen Zielzustand vorgeben, den wir realisieren müssen, um Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie etc. zu verwirklichen. Orientierungsbegriffe sind vielmehr in dem Sinne unterbestimmt, dass sie kein sicheres Wissen darüber ermöglichen, wie wir ihren normativen Anspruch verwirklichen können. Strenggenommen sind Orientierungsbegriffe daher kein Gegenstand eines Wissens, sondern lediglich eines Glaubens.

Werden die normativen Grundideen von Rawls' Gerechtigkeitstheorie in dieser Perspektive als Orientierungsbegriffe gedeutet, wird die eigentümliche Spannung im „politischen Li-

beralismus“ verständlich, ohne dass es darum nötig erscheint, diese Spannung aufzulösen. Man würde Rawls missverstehen, wenn man seine Theorie als Theorie der Kriterien der Gerechtigkeit auffasst. Es ist weder sinnvoll, die allgemeine Gültigkeit von semantisch unterbestimmten Orientierungsbegriffen wie dem der Gesellschaft als eines fairen Kooperationsystems freier und gleicher Bürger zu deduzieren, noch können substantielle Gerechtigkeitskriterien ohne hermeneutischen Bezug auf bereits normativ aufgeladene kontingente Vorstellungen vom Guten und empirisch festzustellende Tatbestände der Lebenswelt aus diesen Begriffen deduktiv abgeleitet werden. Rawls' Quietismus ist also nicht nur taktisch motiviert. Wenn man seine Theorie in einer von Derrida inspirierten dekonstruktiven Perspektive betrachtet, zeigt sich, dass sie auf hermeneutisch zu erschließenden Orientierungsbegriffen beruht, deren Vagheit aufgrund der Bürden des Urteilens nicht reduziert werden kann. Allerdings hat Rawls wenig getan, um dies in seinen Analysen hinreichend kenntlich zu machen. Selbst wenn mir eine solche Interpretation der Grundbegriffe seiner Theorie als Orientierungsbegriffe aus den hier dargestellten Gründen nahe liegend scheint, ist es daher schwer zu beurteilen, ob Rawls ihr zugestimmt hätte. Um diese Frage zu entscheiden, wäre in erster Linie zu prüfen, ob die beiden in lexikalischer Ordnung stehenden Gerechtigkeitsprinzipien des rawlsschen Liberalismus ebenfalls als unterbestimmte Orientierungsbegriffe oder vielmehr als handfeste Kriterien der Gerechtigkeit aufzufassen sind. Diese Prüfung kann aus Zeitgründen hier nicht vorgenommen werden.

Dass die Interpretation von Rawls' Grundideen als abstrakter Orientierungsbegriffe nicht ganz unplausibel ist, kann vielleicht durch den Vergleich mit einer weiteren Quelle der Rede von Orientierungsbegriffen deutlicher werden. Diese Quelle findet sich in Kants Aufsatz *Was heißt, sich im Denken orientieren?* Rawls abstrakte Ideen ähneln als Orientierungsbegriffe den Vernunftideen, deren Orientierungsleistung Kant in diesem Text thematisiert hat (Kant 1988). Vernunftideen sind kein Gegenstand eines möglichen Wissens, weil sie kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein können. Kants Vernunftideen beruhen stattdessen auf einem dem erfahrungsbezogenen Wissen entgegengesetzten Vernunftglauben, „welcher sich auf keine anderen Data gründet, als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind.“ (Kant 1988, S. 276, Hervorhebung von Kant) Dies vermindert jedoch nicht den Grad ihrer Gewissheit. Denn das subjektive Bedürfnis, auf dem sie beruhen, ist nicht, wie unsere subjektiven Neigungen und Präferenzen, zufällig, sondern ein notwendiges Bedürfnis der reinen Vernunft. Wir müssen ihre Realität annehmen, denn dies nicht zu tun würde bedeuten, unser Selbstverständnis als freie, zu moralischem Handeln befähigte Akteure aufzugeben. Und dies ist etwas,

was jemand, der sich als frei und zum moralischen Handeln befähigter Akteur versteht, unmöglich wollen kann. Kant bezeichnet die Vernunftideen daher als notwendige „Postulate der Vernunft“:

„Dagegen der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfnis ihres Gebrauchs in *praktischer* Absicht beruht, ein *Postulat* der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge täte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist. Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, so wohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muss.“ (Kant 1988, S. 277)

Es erscheint mir nicht unzulässig, Kants Konzeption der Vernunftideen als „Postulaten der Vernunft“ auf Rawls' Gerechtigkeitstheorie zu übertragen. Dies geschieht allerdings unter dem Vorbehalt, dass es Rawls fernliegt, sich mit „Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände“ überhaupt abzugeben, weil ihn der theoretische Gebrauch der reinen Vernunft im Unterschied zu Kant gar nicht interessiert. Desweiteren muss man sicher einräumen, dass sein Vernunftbegriff sich von dem Kants substantiell unterscheidet. Eine dritte Differenz zu Kant liegt darin, dass die Unvermeidbarkeit des subjektiven Bedürfnisses, aus der die nicht-theoretische Gewissheit eines Postulats der Vernunft entspringt, von Kant aus dem kategorischen Charakter des moralischen Gesetzes hergeleitet wird, das für alle vernünftigen Wesen ohne Einschränkung gültig ist. Der politische Liberalismus kennt kein solches Prinzip, weil er schon zu stark der hegelschen Einsicht anhängt, dass die Quelle der moralischen Imperative nicht im reinen Wollen, sondern in den lebensweltlichen sittlichen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger zu suchen ist.

Gegen Kant und die „Vorwärtsstrategie“ seiner Nachfolger stellt Rawls die obersten Grundideen des moralisch-politische Denkens auf abstrakte Orientierungsbegriffe um, die von „allgemeinen und umfassenden“ Prinzipien und Kriterien der praktischen Vernunft logisch

und normativ unabhängig sind. Darin gründet sein Quietismus und darin hat er auch seine Grenze. Denn während der politische Liberalismus über die Begründung seiner Grundideen in den Prinzipien einer Moralphilosophie Stillschweigen bewahren muss, hindert meines Erachtens nichts daran, die logische Struktur dieser Ideen als praktischer Postulate oder Orientierungsbegriffe offen zu legen. Die abstrakte Idee der Gesellschaft als eines fairen Kooperationsystems freier und gleicher Bürger ist eine Vorstellung, die gewiss nicht als Anhängsel einer kantischen „umfassenden Lehre“ allgemeine Anerkennung beanspruchen kann. Denn unter dieser Voraussetzung kann die politische Philosophie ihre Aufgabe, die Bürgerinnen und Bürger mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus zu versöhnen, nicht erfüllen. Trotz dieser Differenzen mit Kant und seinen Nachfolgern kommt sie nicht umhin, den Glauben an die abstrakte Idee der Gerechtigkeit bei der Begründung der Grundprinzipien für die Grundordnung einer gerechten Gesellschaft als „Wegweiser oder Kompaß“ anzunehmen.

Literatur

- Derrida, J. (1991). *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 6. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997a). Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (S. 65-94). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1997b). ‚Vernünftig‘ versus ‚Wahr‘ – oder die Moral der Weltbilder. In: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (S. 95-127). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1988). Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) In: *Theorie-Werkausgabe. Bd. V*, hrsg. v. W. Weischedel, 7. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Menke, Ch. (2002). Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit. In: ders./A. Kern (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis* (S. 243-263). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mohr, G. (2008). Brauchen moderne Gesellschaften Orientierung und kann Philosophie sie geben? In: H.-J. Sandkühler (Hrsg.), *Philosophie, wozu?* (S. 229-252). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Philosophische Gesellschaft Bad Homburg & Hinsch, W. (Hrsg.) (1997). *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rawls, J. (1998). *Politischer Liberalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rawls, J. (2003). *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rorty, R. (1988). Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays* (S. 82-125). Stuttgart: Reclam.

Anschrift des Autors

Markus Wolf, M.A.
BTU Cottbus
Gastprofessur Kulturphilosophie
Erich-Weinert-Str. 1
D-03044 Cottbus

E-Mail: mwolf@tu-cottbus.de