

## 7. Die motivationale Dynamik der Vernunft

Die politische Philosophie untersucht die Struktur, die Inhalte, die Kohärenz und die Dynamik der politischen Vernunft: Sie skizziert das Ideal einer gerechten Gesellschaft in groben Umrissen; dann gibt sie Gründe dafür an, warum dieses Ideal der Gerechtigkeit entspricht; darüber hinaus zeigt sie auf, daß dieses Ideal den Menschen in seinen psychologischen Möglichkeiten nicht überfordert und damit stabil sein kann. Schließlich bestimmt sie das Verhältnis einer idealen Gerechtigkeitskonzeption zur politischen Realität und zeigt eine Möglichkeit des Übergangs von letzterer zu ersterer auf; in allen vier Teilbereichen gibt es dabei eine Auseinandersetzung zwischen Utilitaristen und Vertragstheoretikern. Der politische Konstruktivismus gab uns eine Antwort auf die utilitaristische Herausforderung einer sich auf bloße Intuitionen stützenden vertragstheoretischen Begründungsstrategie. Besonders interessiert habe ich mich bei dieser Begründungsdebatte für die Parallelen und Differenzen zwischen der intrapersonalen und der interpersonalen Verteilungsgerechtigkeit. Gelegentlich sind wir auch auf die Probleme der inhaltlichen Bestimmung einer Gerechtigkeitskonzeption zu sprechen gekommen; die politische Philosophie kann jedoch die Inhalte der politischen Gerechtigkeit der eigenen Ausübung der Fähigkeit zur politischen Selbstbestimmung einem bestimmten Gemeinwesen nicht aus den Händen nehmen; was die Inhalte angeht, hat sie sich auf die Skizzierung grober Umrisse zu beschränken.

Der dritten Frage nach der Stabilität und der vierten Frage nach der Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitskonzeption wollen wir uns in diesem abschließenden Kapitel zur motivationalen Dynamik der politischen Vernunft noch einmal eingehender zuwenden. Die Fragen nach der Stabilität und deren Realisierbarkeit betreffen den Einklang einer begründeten Gerechtigkeitskonzeption mit den Quellen der Motivation menschlichen Handelns; schließlich sind begründete Gerechtigkeitskonzeptionen nur ein Aspekt der möglichen Motivierung des Handelns; stabil und damit auch wohlgeordnet ist eine gerechte Gesellschaft nur dann, wenn moralische Handlungsgründe auch zu effektiv motivierenden Triebfedern des Handelns werden. Selbst Abweichungen vom Ideal,

kleinere Verletzungen einer Konzeption der Gerechtigkeit werden nicht eine Eskalation von Vergeltungsschlägen verursachen und schließlich den Zusammenbruch der gesellschaftlichen Kooperation bewirken; vielmehr greift ein dynamischer Korrekturmechanismus, der durch die rationale Motivation ihrer Mitglieder wieder zurück zum wohlgeordneten Ausgangszustand führen wird. Unter bestimmten Umständen kann jedoch eine Kluft zwischen Gründen und Motiven, zwischen der Erkenntnis des moralisch Geforderten und der Bereitschaft, sich gegen inneren und äußeren Widerstand dafür einzusetzen, auftreten. Den Ursachen, die für diese Verfehlung einer rationalen Handlungsmotivation verantwortlich sind, und den verschiedenen Möglichkeiten, diese Verfehlungen der rationalen Motivation zu beheben, werden wir hier unsere Aufmerksamkeit zu schenken haben.

Einleitend möchte ich einige Anmerkungen zur Debatte zwischen *Internalismus* und *Externalismus* hinsichtlich der Motivation des Handelns durch moralische Gründe vorausschicken (7. 1.). Wieder haben wir uns dann den zwei verschiedenen Seiten des Problems zuzuwenden: der Person und der Politik. Die Frage, wie sich eine Person mit ihrer jeweiligen Konzeption des guten Lebens in eine wohlgeordnete Gesellschaft integrieren kann, ist Gegenstand sowohl einer *rationalen Psychologie* als auch einer *politischen Soziologie des politischen Liberalismus* (7. 2.), welche eine Gratwanderung zwischen den Werten der personalen Integrität (7. 2. 1.), dem Erfordernis einer sozialen Stabilität im übergreifenden Konsens (7. 2. 2.) und den spezifischen Bedingungen einer politischen Legitimität nicht vollkommen gerechter Institutionen (7. 2. 3.) zu unternehmen haben.

Ist die Frage nach der Stabilität noch auf die *ideale Dynamik* der politischen Vernunft begrenzt, so wird es im Anschluß daran darum gehen, die *reale Dynamik* der politischen Vernunft und ihren Einfluß auf nicht-ideale Verhältnisse unter die Lupe zu nehmen (7. 3.). Dabei werden wir, je nach Ursache der Verfehlung des Gerechtigkeitsideals, zwischen zwei Teilen einer nicht-idealen Theorie der politischen Vernunft zu unterscheiden haben: So gibt es eine absichtlich böswillige oder eigeninteressierte Verletzung der Konzeption der Gerechtigkeit durch einige Mitglieder einer Gesellschaft: das Problem der *partiellen Befolgung* einer Konzeption der Gerechtigkeit (7. 3. 1.); oder aber die wirtschaftlichen bzw. kulturellen Verhältnisse einer Gesellschaft sind nicht so, daß sie eine unmittelbare Anwendung einer bestimmten Idealkonzeption der Gerechtigkeit zulassen würden: das Problem der *ungünstigen Umstände* (7. 3. 2.). An das Ende dieses Kapitels möchte ich einige Überlegungen über das Verhältnis von *gemeinsamen Gütern* und der *Gerechtigkeit* eines politischen Gemeinwesens stellen, die vor allem

auch eine *ethische* Dimension in diese Betrachtung der motivationalen Dynamik der politischen Vernunft mit einbeziehen soll (7. 4.).

### 7. 1. Gründe als Motive moralischen Handelns?

Wenn von der motivationalen Dynamik der Vernunft in Psychologie oder Politik die Rede ist, so ist damit ihr möglicher Einfluß auf reale Verhältnisse gemeint, die den Idealen der Moraltheorie nicht entsprechen. Die Vernunft bildet dann nicht nur das Fundament eines Idealbildes, das wir neben die realen Verhältnisse stellen können, um anschließend zu bedauern, daß die Realität nicht mit diesem Ideal übereinstimmt; sie erlaubt uns auch, von ihrer Struktur ausgehend, die Realität nach dem Vorbild dieses Idealbilds zu gestalten; sie beinhaltet eine dynamische Komponente, die nicht bei der Begründung des Ideals stehenbleibt, sondern sich auf die Motivation menschlichen Handelns erstreckt. Damit kommt ihr auch eine *psychologische* und im weiteren Sinne auch *historisch-politische* Relevanz zu.

Diese These einer potentiell psychologischen und politischen Dynamik der Vernunft ist nicht unumstritten. Man kann sie, in einer ersten groben Klassifizierung, einem motivationstheoretischen *Internalismus* zuordnen und einem moralpsychologischen *Externalismus* entgegensetzen; die Debatte zwischen Internalisten und Externalisten gilt der Frage nach der motivationalen Dynamik von guten Gründen überhaupt (Nagel 1970, 7; zum Diskussionsstand vgl. Rinderle 1997). Die *Internalisten* vertreten die These, daß gute Gründe oder begründete moralische (und auch prudentielle) Urteile immer zugleich auch Motive unseres Handelns sein werden. Ein guter Handlungsgrund, der keine Motivationskraft in sich trägt, kann von vornherein nicht als guter Grund gelten. Die Motivationskraft ist eine der *konstitutiven* Bedingungen eines guten Handlungsgrundes; Internalisten nehmen einen konzeptionellen Zusammenhang von Gründen und Motiven des Handelns an. Die *Externalisten* verteidigen dagegen die Auffassung, daß gute Gründe möglicherweise auch ohne Motivationskraft bleiben können. Jedenfalls ist die Motivationskraft keine notwendige Bedingung für einen guten Handlungsgrund. Der Zusammenhang von Gründen und Motiven ist für den Externalisten bloß *kontingenter, empirischer* Natur. Die Einsicht ins moralisch oder prudentiell Richtige beinhaltet keine Schubkraft, diese Einsicht auch in die Tat umzusetzen. Näherhin lassen sich zwei Varianten des Internalismus unterscheiden: Die *Naturalisten* unter den Internalisten erkennen nur die Motivationskraft von gegebenen empiri-

schen Wünschen an. Hare (und auf ihre Weise auch Walzer oder Williams) zählen heute beispielsweise zu den naturalistischen Internalisten. Sie lehnen die Möglichkeit von guten legitimatorischen Gründen insgesamt ab, die jenseits der Empirie in einer reinen praktischen Vernunft wurzeln würden; diesbezüglich jedenfalls haben sie in Hume ihren gemeinsamen Vorgänger:

„Reason, being cool and disengaged, is no motive to action, and directs only the impulse received from appetite or inclination by showing us the means of attaining happiness or avoiding misery.“ (Hume 1957, 112)

Die *Kognitivisten* unter den Internalisten von Platon bis Nagel sprechen dagegen auch rationalen Einsichten, Meinungen und Überzeugungen Motivationskraft zu; sie nehmen die Möglichkeit moralischer Kritik und Rechtfertigung jenseits der bloß empirisch vorhandenen Handlungsmotive an. Der Internalismus muß deshalb nicht notwendigerweise zu einer Position des moralischen Relativismus führen (Daniels 1996, 112f.); Scanlon erkennt beispielsweise Walzers Kritik (1987 und 1983) an der Autorität der Moraltheorie an, denn moralische Gesichtspunkte besitzen nicht ohne weiteres auch immer schon eine motivierende Kraft (1992, 5f.); doch aus der Aufgabe, die *potentielle* Kluft zwischen Gründen und Motiven des Handelns zu überbrücken, folgt deshalb nicht schon die *notwendige* Abhängigkeit guter Handlungsgründe von motivationalen Handlungsdispositionen und damit die praktische Irrelevanz der Moraltheorie, die nur gute Handlungsgründe zu ihrem Gegenstand hat.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Zwar gilt das Phänomen der Willensschwäche gemeinhin als Achillesferse einer internalistischen Moralphysikologie, die nicht erklären kann, warum eine Person nicht von ihren besten Handlungsgründen motiviert sein kann (zum Problem der Willensschwäche etwa bei Hare vgl. Lukes 1971, Frankena 1988). Doch der Internalismus behauptet ja nicht die durchgängige Rationalität des menschlichen Handelns, d. h. nicht alles Handeln ist auch gut begründet. Und damit ist auch das Phänomen des irrationalen Handelns kein hinreichendes Argument dafür, daß gute Gründe nicht auch Motive des Handelns sind. Die Willensschwäche ist ja als Verfehlung einer höherstufigen Rationalitätskonzeption zu verstehen und durchaus mit der These kompatibel, daß die besten Gründe auch immer als Motive Eingang ins Handeln finden. Für den Internalisten hat die Motivationskraft von Gründen nichts mit der Willensstärke, sondern mit deren rationalem Gehalt zu tun. Und für den Externalisten ist die Ursache der Differenz von Legitimation und Motivation moralischen Handelns durchaus nicht in einer Willensschwäche der Akteure zu suchen. Ein *moralischer Kognitivismus* könnte also gut Hand in Hand mit einem *motivationstheoretischen Externalismus* gehen. Außerdem läßt sich nun ein näherhin kognitivistische Internalismus selbst noch einmal in verschiedene Spielarten aufgliedern: Der *reine* kognitivistische Internalist kommt für die Motivation moralischen Handelns ganz ohne Wünsche aus. Der *konstitutive* kognitivistische Internalist benötigt zur wirksamen Motivation durch Einsichten zudem von diesen Einsichten konstituierte Wünsche. Der *nicht-konstitutive* kognitivistische Internalist nimmt die Notwendigkeit der Anwesenheit von *nicht* durch diese Einsichten konstituierten Wünsche zur wirksamen Motivation durch kognitive Zustände an (vgl. Mele 1996).

Manchmal wird nun diese dem Internalismus *immanente* Entgegensetzung zwischen Naturalisten und Kognitivisten auch an der Frage festgemacht, ob die Vernunft *selbst* das Motiv für moralisches Handeln bilden kann; nur wird dabei oft die notwendige Unterscheidung eines praktischen und eines theoretischen Vernunftgebrauchs übergangen.<sup>62</sup> Denn es stellt sich nun die wichtige Frage, ob die praktische Vernunft, die wir im politischen Konstruktionsverfahren kennengelernt und interpretiert haben, überhaupt einen *kognitiven* oder *epistemischen* Gehalt aufweist? Wir haben diese Auffassung zurückgewiesen (vgl. Abschnitt 6. 1.), ohne uns dabei zur Annahme einer naturalistischen oder relativistischen Position genötigt zu sehen. Vielmehr schienen uns die Gerechtigkeitsprinzipien, die Resultate des Konstruktionsverfahrens, Ausdruck eines *vernünftigen Wollens* der Parteien im hypothetischen Urzustand zu sein. Sie drücken keine besonderen Einsichten aus<sup>63</sup>, sondern haben ihre Wurzel in einem bestimmten Selbstverständnis der vertragschließenden Parteien als freier und gleicher Personen. Nach Rawls tragen beispielsweise auch die drei verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs bei Kant zu einem tieferen Verständnis des Sittengesetzes und damit auch zu einer besseren Motivation bei, diesem gemäß zu handeln (Rawls 1989, 90; Kant 1977: Bd. VII, 70; vgl. Korsgaard über die Rolle der Philosophie bei Hume 1994b, 53f.). Das Überlegungsgleichgewicht ist dabei als eine Form eines *rationalistischen* und nicht-relativistischen *Internalismus* zu verstehen: eine weder naturalistische noch kognitivistische Variante des Internalismus, die den Bezug zu den faktisch vorhandenen moralischen Überzeugungen nicht verlieren möchte (Daniels 1996, 117).

Die Frage, ob die Vernunft ein Motiv für moralisches Handeln abgeben kann, bewegt sich deshalb auch jenseits der Dichotomie von kogni-

---

<sup>62</sup> Bei Habermas findet sich dieser Gegensatz in der nicht ganz glücklichen Terminologie von *epistemischen* versus *pragmatischen* Gründen gekleidet (1996: 1. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, 11 - 64; vgl. auch 1983, 67ff.). Er identifiziert dabei jedoch zwei verschiedene Fragen, wenn er den epistemischen Gehalt von moralischen Urteilen mit der Rationalität der Handlungsmotivation gleichsetzt. Doch Kognitionen, die einen Wahrheitsbezug aufweisen, können unter Umständen auch *ohne* Motivationskraft bleiben, und pragmatische Gründe wiederum können auch *rationale* Handlungsmotive bilden.

<sup>63</sup> Kersting bezeichnet den Vertrag als bloßes Erkenntnisverfahren der politischen Ethik, als universalistisches moralepistemologisches Kriterium (1994, 352); das Vertragsargument sei daher nur begründungstheoretisch erfolgreich, vermöge „aber nicht den einzelnen zum moralischem Handeln in der Welt zu motivieren“ (ibid., 52); deshalb stelle Hobbes' staatsphilosophischer Kontraktualismus „die Antwort auf das motivationstheoretische Scheitern des moralischen Kontraktualismus“ von Rawls dar (Ibid., 53). Daß die Konstruktion der Gerechtigkeitsprinzipien keine objektiven moralischen Tatsachen wie in einem Erkenntnisprozeß abbildet, haben wir bereits gesehen; daß der Idee einer allgemeinen Zustimmung auch eine Motivationskraft innewohnen kann, soll nun noch gezeigt werden.

tivistischem und naturalistischem Internalismus; ein *rationalistischer Internalismus* kann die potentielle Motivationskraft von rationalen Wünschen - auch *ohne* notwendigen Wahrheitsbezug - berücksichtigen. Er kann sich auf das Motiv stützen, daß wir aus einem reinen, nicht-empirischen Interesse heraus bereits vernünftig sein wollen; und dieses inhaltlich leere, dennoch nicht rein formale Motiv eröffnet die Möglichkeit, daß gute Gründe auch Motive des Handelns werden können; Gründe können uns gerade *deshalb* zum Handeln motivieren, weil sie uns nicht von einer externen Autorität vorgeschrieben, sondern der Ausdruck eines elementaren Bestandteils der Person, Ausdruck ihrer Prä-Disposition zum rationalen Handeln sind. Handlungsgründe bedürfen nicht empirischer, a-rationaler Wünsche, die ihnen manchmal entgegenkommen, manchmal zuwiderlaufen; sie sind immer schon in dem rationalen Personen gemeinsamen Wunsch verankert, der sie dazu veranlaßt, ihre Handlungen auch gegenüber anderen Personen begründen zu *wollen*.

„We have reason to do what is right because we *want* our actions to be ones that could be justified to others on grounds they could not reasonably reject.“ (Scanlon 1992, 6) „Those universalistic moralities are supposed, after all, to answer to something very important *in us*. They are not imposed from outside, but reflect *our own disposition* to view ourselves, and our need to accept ourselves, from outside. Without such acceptance we will be in a significant way alienated from our lives.“ (Nagel 1986, 198; meine Hervorhebungen)

Die Motivation zum moralischen Handeln kann nach Rawls (vgl. PL: Lecture II, § 7: *The Basis of Motivation in the Person*, 81ff.) auf diese Weise durch *vernünftige Wünsche*, durch *prinzipien- oder konzeptionsabhängige Wünsche* sichergestellt werden; sie sind von *objekt-abhängigen* Wünschen insofern unterschieden, als sie sich nicht aus vorgegebenen Objekten des Begehrens ableiten, sondern vielmehr die Hervorbringung bestimmter Objekte (und dazu gehört etwa ein gutes Leben bzw. eine gerechte Gesellschaftsordnung) zum Zwecke setzen.

„Our reasoning about our future presupposes ... a conception of ourselves as enduring over time, from the past into the future. To speak of our having conception-dependent desires we must be able to form the corresponding conception and to see how the principles belong to and help to articulate it.“ (PL, 84)

Diese *vernünftigen Volitionen* sind weder mit bloß *empirischen Volitionen* noch mit *epistemischen Kognitionen* gleichzusetzen. Sie sind von der Vernunft konstituierte und in der realen Praxis des faktischen Wollens immer schon wirksame Motive des moralischen Sollens. Damit geht es auch nicht mehr um die Frage, ob Gründe allein schon motivieren können - die Gründe haben hier von Anfang an einen Bezug zu

einem praktischen Handlungskontext -, sondern die Fragestellung hat sich dahingehend verkehrt, ob Volitionen *begründete* Motive des Handelns sein können? Die Gründe des moralischen Handelns sind wesentlich mit dessen Motiven verknüpft, und Motive wurzeln ihrerseits wieder in Volitionen; hinter diese Einsicht Humes läßt sich nicht mehr zurückgehen; doch sein Naturalismus macht die Motivation zur Moral von der Anwesenheit bestimmter Wünsche und Neigungen, die Legitimität und Motivationskraft der Moral von empirischen Kontingenzen abhängig. Das motivationale Dynamik der praktischen Vernunft überwindet den Humeschen Naturalismus, der politische Liberalismus sieht die Bürger eines wohlgeordneten Gemeinwesens nicht nur als passive Träger von Wünschen und Neigungen an; er nimmt vielmehr an, daß sie auch Verantwortung für ihre Handlungszwecke übernehmen können und daß sie ihre Volitionen nach vernünftigen Kriterien beurteilen können (Rawls PL, 186). Vernünftige Volitionen richten sich nämlich nach den aus dem politischen Konstruktionsverfahren gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien aus; für sie ist der Bezug zu einem Verfahren der rationalen Rechtfertigung von Handlungszwecken konstitutiv.

Wenn die Handlungsmotive ihrerseits eine Reflexion der Handlungsgründe enthalten, dann verkehrt sich auch die zentrale Fragestellung für eine Motivationstheorie der politischen Rationalität. Die Frage, ob und wie Gründe auch Motive für moralisches Handeln sein können, kann sich nur aus einer fiktiven Trennung von *urteilender* und *handelnder Instanz*, von *Beobachter-* und *Teilnehmerperspektive* ergeben, nur aus einer dem Handelnden selbst gegenüber externen Perspektive läßt sich sagen, daß die Motive seines Handelns unbegründet sind; die Triebfedern des Handelns mögen dann tatsächlich in einem großen Abstand zu den bestmöglichen, dem Handelnden selbst aber unzugänglichen Handlungsgründen stehen.

Für den Handelnden sind gute Gründe dagegen immer auch handlungsrelevant; auf die Dauer wird er nicht systematisch seinen besten Handlungsgründen entgegenhandeln können und wollen; wenn die urteilende und die handelnde Instanz aber um des vorrangigen Wertes der *personalen* oder der *politischen Autonomie* willen identisch zu setzen sind, dann sind die stärksten Motive des Handelnden auch immer die besten Gründe des Urteilenden. Das bedeutet nicht, daß alle rational motivierten Handlungen auch moralisch zu rechtfertigen wären; die sich in den Motiven widerspiegelnde Reflexion der Handlungsgründe kann durch ungünstige politische oder psychologische Umstände behindert worden sein, durch ungünstige kognitive oder gesellschaftliche Umstände behindert worden. Dieses Verhältnis von Motiven und Gründen des Handelns bedeutet auch nicht, das zeigt das Phänomen der *Willens-*

*schwäche* (vgl. Abschnitt 5. 2.), daß alle Handlungen rational motiviert sein müßten; doch unmoralisches Handeln kann nur in dem *schwachen* Sinne *irrational* genannt werden, als es gegen den höhergeordneten *Wert der Autonomie* verstößt; so erlaubt uns dieser Wert wenigstens, wenn er auch nicht die generelle *Irrationalität der Immoralität* fundieren kann, von der Möglichkeit der *Rationalität des moralischen* Handelns zu sprechen.

Die Frage nach der Motivation des Amoralisten muß dann allerdings unbeantwortet bleiben. Ohne Motiv zum moralischen Handeln kann es zwar weiterhin Gründe für moralisches Handeln geben - hier bietet sich höchstens ein moralischer Externalismus als Ausweg an -, doch diese Gründe werden nicht auf die Motive des Amoralisten Zugriff erhalten; der Amoralist läßt sich nicht mit moralischen Gründen zum moralischen Handeln bewegen. Die nicht-ideale Theorie wird daraus folgern, daß wir zum Zweck der Stabilität unter Umständen auf prudentielle Gründe zurückzugreifen haben; und wenn nicht einmal diese wirksam sein sollten, denn sie setzen eine Konzeption des guten Lebens einer Person voraus, wird zuletzt nichts anderes übrig bleiben, als auf die Gegenwartsziel-Theorie der Rationalität oder, als *ultima ratio*, auf die Kraft guter Gründe zu verzichten und auf äußeren Zwang zurückzugreifen. Nur wird letzterer dem Amoralisten gegenüber *nicht* mehr begründet werden können und dann als irrational erscheinen müssen. Im Gegensatz zum Anarchisten, oder einem unvernünftigen Fundamentalisten, die sich bei ihrer Kritik einer mit Zwang operierenden Herrschaftsordnung auf *moralische* Gründe stützen, kann der Amoralist höchstens *prudentielle* oder temporal relativierte *pragmatische* Gründe für seine rationale Kritik des politischen Zwanges anführen.

Die Rechtsform des Zusammenlebens wird dann unter Umständen mit repressiven Mitteln zu erhalten, das motivationale Defizit durch ein staatliches Gewaltmonopol, der fehlende Selbstzwang durch einen politisch legitimierten Fremdzwang zu ersetzen sein. Dabei hat das Recht und dessen Sanktionen vom Blickwinkel der Moralphysikologie aus gesehen den großen Vorteil, daß sie die Motive und Einstellungen des Handelns freistellt, ohne damit schon auf die potentielle Dynamik der politischen Vernunft Verzicht zu leisten. Ein äußerer Normenkonformismus, eine bloße Legalität, das Handeln gemäß der Pflicht gilt als ausreichend (Habermas FG, 148; Höffe PG, 164). Allerdings ist auch die *Klugheit* auf eine rationale Motivation angewiesen; auch kluges Handeln erfordert zur Motivation keine empirischen Wünsche, sondern *konzeptions-abhängige Wünsche* (PL, 84; vgl. Nagel 1970, 15); manchen jugendlichen Gewalttätern imponiert selbst die Drohung nicht, daß sie ihr ganzes Leben durch kleinere Straftaten ruinieren können; sie haben



vielleicht keine Konzeption als *selbst-ständiger* Personen in der Zeit von sich selbst entwickelt; letztlich kommen wir hier wieder auf ethische Fragen des guten Lebens zu sprechen. Auch folgenkalkulierendes Denken, und darauf sind legale Sanktionen angewiesen, erfordern bestimmte Motivationen, die beim Amoralisten, bei irrational willensschwachen oder rational gegenwartsorientierten Personen nicht unbedingt vorausgesetzt werden können. Deshalb werden wir im folgenden Abschnitt auch nur eine *ideale* Dynamik der politischen Vernunft darlegen können; die nicht-ideale oder *reale* Dynamik der Vernunft, die sich zuletzt auch mit dem Faktum der Irrationalität und der Immoralität auseinandersetzen muß, erörtere ich erst im übernächsten Abschnitt.

## 7. 2. *Rationale Psychologie und politische Soziologie*

Der politische Liberalismus beansprucht ein echt moralisches Ideal zu artikulieren, das uns die Kritik von Ungerechtigkeiten in der wirklichen Welt ermöglicht, er besäße damit zumindest *kritische Relevanz*. Doch stellt er mehr als nur ein abstraktes moralisches Sollen dem sozialen Sein gegenüber? Ist die Struktur der politischen Vernunft nicht nur ein philosophisches Gedankengebäude ohne Folgen für die politische Welt? Bisher haben wir uns allein im Bereich der idealen Theorie bewegt; der Nachweis, daß der politische Konstruktivismus im anspruchsvollsten Sinn auch eine *historische* oder *biographische Relevanz* aufweist, steht noch aus. Läßt sich auf seiner Grundlage auch eine Idee entwickeln, wie die von ihm artikulierten Konzeption der politischen Gerechtigkeit unter ungünstigen real-historischen Umständen realisiert werden kann? Kann die Idee des politischen Liberalismus unmittelbare kausale Wirkfaktor sein, der einen Transitionsprozeß in Bewegung zu setzen vermag?

Die historische Bedeutung der Theorien des Gesellschaftsvertrags und des Utilitarismus steht außer Frage (vgl. Abschnitt 1. 2.); doch wenn wir hier von einer historischen Relevanz sprechen, haben wir mehr im Sinn: Sie geht über die bloße Beschreibung eines Transitionsprozesses hinaus und fragt danach, ob dieser Prozeß auch von einem Bewußtsein der Ansprüche der Moral ausgelöst worden ist; vielleicht sind dabei bis zu einem gewissen Grad auch der Moral externe Wirkkräfte, wie etwa der Eigennutz oder gefühlsmäßige Sympathie mit im Spiel gewesen. Doch sie dürfen nicht die moralischen Motive gänzlich ersetzen, sonst wäre die jeweilige Moraltheorie, das von ihr artikulierten moralische Bewußtsein ohne historische Relevanz in unserem anspruchsvollen Sinn geblieben. Um der statischen Struktur der politi-

schen Vernunft nun eine dynamische Dimension zu verleihen, werden wir uns zu fragen haben, welche Bedingungen es erlauben, eine zunächst *erzwungene* Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien in eine *freiwillige*, wenn auch noch nicht auf echter Überzeugung beruhende Befolgung zu verwandeln, und diese auf einem bloß äußerlichen Kompromiß beruhende Befolgung in eine echte Loyalität überzuführen, die ihre Motive, unabhängig von augenblicklichen Machtkonstellationen, aus einer bestimmten umfassenden Moraltheorie schöpft. Die Gerechtigkeitsprinzipien werden erst dann um ihrer selbst willen und ausschließlich aufgrund ihrer moralischen Legitimität befolgt.

### 7. 2. 1. Personale Integrität

Beginnen wir in diesem Abschnitt mit der Person, mit der psychologischen oder motivationalen Relevanz der Moraltheorie des Gesellschaftsvertrags, um uns anschließend der allgemein politischen Relevanz des Ideals des Gesellschaftsvertrags im Vergleich zu derjenigen des Utilitarismus zuzuwenden. Im Bereich der Psychologie hat sich der Moraltheoretiker folgender Frage des Amoralisten zu stellen: "Angenommen Du hast recht und bestimmte moralische Forderungen sind tatsächlich begründet, warum sollte ich mein Handeln nach ihnen ausrichten?" Auf die Präsentation der begründeten Forderungen der Moral antwortet er: *So what?* Der Grund ist ihm nicht Grund genug; er fragt darüber hinaus nach einem Motiv, das ihn veranlassen könnte, der begründeten moralischen Forderung in seinem Handeln nachzukommen. Läßt man sich überhaupt auf diese Fragestellung ein, hat man sich mehrerer Fallen zu vergegenwärtigen, in die man bei der Vermengung der Geltungs- und der Motivationsfrage leicht tappen kann. Der Amoralist setzt nämlich voraus, daß erst eine Antwort auf die Motiv-Frage einen zureichenden Grund abgeben werde, eine Handlung auch auszuführen; diese Prämisse muß man allerdings nicht unbedingt akzeptieren, wenn man etwa als Externalist die Auffassung vertritt, daß eine Handlung selbst dann gefordert sei, wenn es für den Adressaten kein Motiv gibt, sie auszuführen.

Antwortet man auf die Frage des Amoralisten mit prudentiellen Gründen, so begegnet man einer weiteren Schwierigkeit: Abgesehen nämlich davon, daß viele Personen auch prudentiellen Gründen nicht zugänglich sind läuft man hier nämlich Gefahr, den spezifischen Charakter der Moral durch ihre Reduktion auf die prudentielle Konzeption der Rationalität letztlich zum Verschwinden zu bringen; insofern moralisches Handeln auf guten Gründen beruht, ist Moral durch eine ihr eigene Form einer *moralischen* Rationalität zu rechtfertigen, die wir in

Form eines reinen praktischen Vernunftvermögens als Bestandteil der Struktur der politischen Vernunft eingeführt haben; diese Form der Rationalität kann in bestimmten Umständen von der prudentiellen oder instrumentellen Rationalität Unterstützung erhalten, doch sie ist deshalb nicht schon auf diese zu reduzieren.

Die Frage könnte auch schlicht als unzulässig verworfen werden: Es gebe einfach keine guten Gründe, außer denen, daß Moral sich immer selbst genügen müsse. Nach weiteren Motiven zu fragen müsse notwendigerweise in die Irre führen; jede Antwort auf diese Frage könne nur außermoralische Gründe anführen, und damit wäre der Vorrang der Moral vor anderen Erwägungen in Frage gestellt. Sicherlich ist die so motivierte Ablehnung der Frage immer dann am Platz, wenn man sich die Frage so vorstellt, daß sie auf die Substitution der *Gründe* der Moral etwa durch außermoralische *Motive* abzielt; doch will man sich nach den Antriebsfedern oder Motiven und nicht nur nach den Gründen für moralisches Handeln fragen, so hat diese Frage ihre gute Berechtigung. Wir müssen daher nach einer Verbindung zwischen unserer vertragstheoretischen Konstruktion der politischen Moral und den Antriebsfedern des Handelns suchen; bereits die *prudentielle Konzeption der Rationalität* stellt besondere Anforderungen an die Handlungsmotivation einer Person, das langfristige Interesse kann den augenblicklichen Wünschen durchaus widersprechen; auch in diesem Falle ist ein möglicher guter Handlungsgrund, der größte individuelle Nutzen in der Zukunft, nicht immer schon ein gutes Handlungsmotiv.

Gerade die Möglichkeit zur Verfolgung unserer prudentiell rationaler Interessen bezeugt damit aber, daß wir nicht einfach unseren Wünschen und Neigungen des Augenblicks wehrlos ausgeliefert sind. Wir können uns ein Bild von uns selbst als relativ stabiler Handlungseinheiten in der Zeit machen; wir haben eine Vorstellung davon, was wir im Leben erreichen wollen, und unsere Wünsche der Gegenwart lassen sich aus diesen Vorstellungen ableiten. Thomas Nagel (1970) hat beispielsweise gezeigt, daß gerade die Klugheit auf einer besonderen Abstraktionsleistung von unseren gegenwärtigen Wünschen beruht (vgl. auch Nozick 1993, 9); jede bestimmte Konzeption des guten Lebens wird auf diese Weise eine Relativierung gegenwärtiger Wünsche abverlangen. Eine Konzeption des guten Lebens generiert daneben eine besondere Sorte von Handlungsmotiven, eine besondere Sorte von Wünschen; diesen Wünschen ist dann ein Bezug zu zweckgebundenen Handlungsprinzipien oder einer Konzeption des guten Lebens eingeschrieben, ein abstraktes, rational begründetes Prinzip selbst kann zur handlungsmotivierenden Triebfeder werden. Im Unterschied zu *objekt-abhängigen Wünschen* spricht Rawls, das habe ich bereits im letzten Abschnitt angesprochen,

daher zunächst von *prinzipien-abhängigen Wünschen* und zuletzt auch von höhergeordneten, *konzeptions-abhängigen Wünschen*:

"These desires can be described by saying that the principles we desire to act from are seen as belonging to, and as helping to articulate, a certain rational or reasonable conception, or a political ideal. For example, we may desire to conduct ourselves in a manner appropriate to someone who is rational, whose conduct is guided by practical reasoning." (PL, 84)

*Objekt-abhängige* Wünsche haben körperliche Bedürfnisse nach Nahrung und Schlaf zum Inhalt; sie erstrecken sich auf Macht, Ehre, Reichtum und können im Mitleid, in der Liebe oder beim Haß auch andere Personen zu ihrem Bezugspunkt haben. *Prinzipien-abhängige* Wünsche machen das Objekt des Begehrens zum Resultat einer bestimmten von der Reflexion und Abstraktion anhand von Prinzipien angeleiteten Beschreibung; ohne die Bezugnahme auf allgemeine Handlungsgrundsätze können sie gar nicht adäquat formuliert werden. *Konzeptions-abhängige Wünsche* betten zuletzt verschiedene Prinzipien in eine übergreifende Vorstellung dessen ein, was ein *gutes Leben* bzw. eine *gerechte Gesellschaft* ausmacht; sie leiten sich ihrerseits also aus einem bestimmten Lebensentwurf oder einem politischen Ideal ab, und sie wirken so auch auf die Ausbildung von Handlungsmotiven ein.

Als Person mit einem bestimmten Lebensentwurf werde ich mir nur Prinzipien einer bestimmten Sorte zu eigen machen; und eine Gesellschaft, die sich selbst als ein faires System der sozialen Kooperation organisieren will, wird auch nur bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien als gute Gründe moralischer Normen und Urteile anerkennen. Konzeptions-abhängige Wünsche stellen eine höher-stufige Quelle von Handlungsmotiven dar, die auf die Formung, Kritik und Veränderung von gegebenen Handlungsmotiven Einfluß nehmen. Objekte erhalten somit in manchen Fällen nur im Lichte bestimmter Prinzipien Einfluß auf die Motivation unseres Handelns, und Prinzipien bedürfen in vielen Fällen einer kohärenten Artikulation innerhalb einer Konzeption unserer selbst als einheitlicher Person (im Falle der Klugheit) oder einer Konzeption unserer Gesellschaft als fairer Kooperation (im Falle der Gerechtigkeit). Konzeptionen des Guten oder des Gerechten stellen somit eine mögliche Quelle von Handlungsmotiven dar; sie enthalten zudem Vorrangsregeln bei Konflikten zwischen verschiedenen Prinzipien. Hares Kritik an der potentiellen Inkonsistenz unserer moralischen Intuitionen (vgl. Abschnitt 4. 1.) kann somit auch mit dem Hinweis auf eine klare Hierarchisierung verschiedener und eventuell widersprüchlicher Prinzipien innerhalb einer Konzeption der Gerechtigkeit entkräftet werden.

Die Motivation wird also in dieser rationalen Moralphyschologie des politischen Liberalismus weder bloß durch empirische Wünsche eigeninteressierter Privatpersonen noch durch kognitive Einsichten in das moralisch Geforderte sichergestellt; vernünftige Volitionen weisen einen konstitutiven Bezug auf zu einer bestimmten Gerechtigkeitskonzeption. Gute Gründe finden dann über eine höher-geordnete, gegenüber verschiedenen Inhalten zunächst neutrale Form der Motivation Eingang in die Antriebsfedern rationalen Handelns; sie finden in dem Wunsch, rational zu handeln, gewissermaßen einen Ankerplatz in der Handlungsmotivation. Willensschwache Personen erscheinen uns ja deshalb als irrational, als sie diesem höher-geordneten Wunsch zuwider handeln (Abschnitt 5. 2.) und ihrer selbstreferentiellen Verantwortung der Konstitution und Erhaltung eines praktischen Handlungsobjekts, das sich seine Handlungen zuschreiben lassen kann, nicht nachkommen (Abschnitt 5. 4. 4.). Dagegen findet die Moralphyschologie des politischen Liberalismus in der Integrität einer ihren höher-geordneten Wünschen entsprechend handelnden Person ein Modell, welches auch die ideale Dynamik der Vernunft gewährleisten kann.

Diese philosophisch orientierte Moralphyschologie (zur Gegenüberstellung einer empiristischen und einer rationalistischen Tradition bezüglich der Entwicklung von moralischen Gefühlen vgl. TJ § 69, 458ff.), die nicht allein auf kontingent-empirischen Motiven beruht, sondern auch rational generierte Motive aus Prinzipien oder Konzeptionen mit in die Handlungstheorie einbezieht, wird den Inhalten einer Gerechtigkeitskonzeption auch praktische Relevanz in nicht-idealen Umständen verleihen. Die politische Vernunft gewinnt hier ihre psychologische Dynamik aus einer besonderen Variante der internalistischen Moralphyschologie: Gründe leiten sich nicht nur - wie bei der *Humeschen* oder *naturalistischen* Variante des *Internalismus* - aus gegebenen Motiven des Handelns ab. Motive lassen sich vielmehr aus guten Gründen für moralisches Handeln ableiten. Das kann man eine *Kantische* oder *rationalistische* Variante des *Internalismus* nennen, die auch den Nachweis zu führen erlaubt, daß die Ideen des politischen Liberalismus keine *Utopie* bleiben müssen, sondern in einem von der Vernunft angeleiteten Transitionsprozeß schrittweise realisiert werden können (vgl. Abschnitt 7. 3. 1.).

Neben dieser Form einer Abhängigkeit von Prinzipien bei der Formung unserer Handlungsmotive gibt es auch eine Formung unserer Wünsche und Neigungen durch gesellschaftliche Institutionen und Prozesse; die Tatsache, daß jemand in einer gerechten Gesellschaft aufwächst, wird es ihm erleichtern, einen Sinn für Gerechtigkeit auszubilden. Er wird den

Wunsch erwerben, nicht nur die Konzeption der Gerechtigkeit äußerlich zu befolgen, sondern die Befolgung ihrer Prinzipien selbst zum höherstufigen Motiv seines Handelns zu machen; die Institutionen einer gerechten Gesellschaft prägen den Charakter, die Ideale und Lebensentwürfe ihrer Mitglieder.

"It has always been recognized that the social system shapes the desires and aspirations of its members; it determines in large part the kind of persons they want to be as well as the kind of persons they are. Thus an economic system is not only an institutional device for satisfying existing wants and desires but a way of fashioning wants and desires in the future." (Rawls 1979, 9f.; vgl. auch TJ § 41, 259 und außerdem Scheffler HM, 138; Nagel EP, 96f.; Daniels 1996: 7. Moral theory and the plasticity of persons, 120 - 143)<sup>64</sup>

Die Selbstbestimmung des Menschen kann daher auch einen Umweg nehmen; wir bestimmen nicht nur unsere jeweilige Lebensentwürfe auf unmittelbare Weise selbst; schließlich werden wir bei der rationalen Verfolgung unserer Vorstellung eines guten Lebens durch alle möglichen äußeren Zwänge eingeschränkt. Insofern wir uns aber an der Gestaltung einer Gesellschaft gemäß bestimmter Gerechtigkeitsprinzipien beteiligen, können wir im politischen Engagement zusammen mit anderen Einfluß darauf nehmen, wie der institutionelle Rahmen aussehen wird, innerhalb dessen wir unserer Vorstellung des Guten nachgehen und der seinerseits wiederum nicht ohne prägenden Einfluß auf unsere Konzeptionen eines guten Lebens sein wird. Den beiden Quellen der Instabilität, die wir in Kapitel 4 identifiziert haben, kann mit einer rationalen Moralpsychologie einerseits und einer politischen Soziologie andererseits begegnet werden; die Moralpsychologie stützt sich auf *prinzipien- und konzeptions-abhängige* Wünsche; die politische Soziologie hat die Idee eines *übergreifenden Konsenses* zu ihrem Gegenstand, der zum Brennpunkt verschiedener Welt- und Lebensanschauungen werden kann und die Stabilität einer gerechten Gesellschaft unter der Bedingung eines Faktums des Pluralismus gewährleistet. Beide Dimensionen zusammen garantieren die praktische Relevanz des politischen Liberalismus.

---

<sup>64</sup> Nach Keohane ist etwa ein System der Kooperation auf internationaler Ebene erheblich schwerer zu errichten als zu erhalten; die Errichtung macht die unter Umständen durchaus langfristig selbstinteressierten Vorleistungen und Opfer eines *Hegemons* notwendig, welcher öffentliche Güter produziert und den anderen, trittbrettfahrenden Mitgliedern einer internationalen Kooperationssystems zur Verfügung stellt (1984, 50). Doch die Erhaltung eines Systems der Kooperation bedarf dieser anspruchsvollen Voraussetzungen deshalb nicht mehr, weil die Existenz von internationalen Institutionen die Definition und Wahrnehmung des Selbstinteresses der Beteiligten dahingehend wird verändert haben, daß sie sich von selbst und ohne äußere Anreize oder Druck, ohne ihnen extern auferlegte, positive oder negative Sanktionen eines Hegemons an der Erhaltung des Kooperationssystems beteiligen wollen (Ibid., 63).

"Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions." (PL, 141f.; vgl. TJ, Kap. VIII)

Ein übergreifender Konsensus besteht in der genuinen, aus moralischen Motiven gespeisten Unterstützung und Befolgung einer bestimmten Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Er impliziert damit auch, daß die *personale Integrität* der Mitglieder einer Gesellschaft, die als empirische Realisierung des Ideals der personalen Autonomie gelten kann (Herman 1993, 155), nicht der *sozialen Stabilität* zum Opfer gebracht wird. All diejenigen, die gemeinsam bestimmte politische Wertvorstellungen bejahen können, tun dies aus je eigenen und durchaus unterschiedlichen Gründen, die wiederum aus ihren eigenen Wertvorstellungen erwachsen und von diesen getragen werden; so kann eine Konzeption der politischen Gerechtigkeit auch in einer pluralistischen Gesellschaft von verschiedenen umfassenden Doktrinen gestützt werden; jede Doktrin beinhaltet gute Gründe, dieser Konzeption der Gerechtigkeit auch dann zuzustimmen, wenn ihr andere Personen aus ganz anderen Gründen zustimmen.

### 7. 2. 2. Übergreifender Konsens

Rawls nennt den übergreifenden Konsens (*overlapping consensus*) eine *zweite Stufe* seiner Gerechtigkeitstheorie (PL, 140; ID, 334; TJ § 59, 387f.; vgl. Nagel EP, 12); er soll eine Antwort auf die Frage nach der politischen Stabilität einer Gesellschaft geben und ist als *Komplement* der vertragstheoretischen Begründung seiner Konzeption als einer ersten Stufe seiner Theorie zu verstehen. Der übergreifende Konsens beinhaltet, daß Personen auch aus anderen als den vertragstheoretischen Gründen zum Ergebnis einer liberalen Gerechtigkeitkonzeption kommen können, nicht nur die vom Kontraktualisten ausgezeichneten Gründe gelten im übergreifenden Konsens als gute moralische Gründe. Je nach zugrundeliegender Weltanschauung oder Moraldoktrin tritt die *politische Vernunft*, verstanden als eine Instanz der handlungsanleitenden Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, also im *Plural* auf.

Rawls stellt sich die Frage, wie sich seine Gerechtigkeitkonzeption zu umfassenden moralischen und philosophischen Doktrinen verhält, die nicht auf der gleichen Konzeption der politischen Person und der Idee eines fairen Systems der sozialen Kooperation beruhen; er kommt zu dem Ergebnis, daß andere Doktrinen die Ergebnisse des Konstruktionsverfahrens aus ihrer je eigenen Perspektive nachvollziehen und teilen können, wenn sie auch den spezifisch konstruktivistischen Weg zu

ihrer Erlangung nicht mitgehen wollen. Die Doktrin von Gerechtigkeit als Fairneß ist nur eine von mehreren Möglichkeiten, um zu einer liberalen Gerechtigkeitskonzeption zu kommen; selbst religiöse Weltanschauungen, metaphysische Doktrinen und utilitaristische Moraltheorien können eine liberale Konzeption der sozialen Kooperation unterstützen und mittragen; auch der moralische Realismus kann damit zuletzt in diese pluralistische Konzeption der politischen Rationalität integriert werden, denn dort zählt gerade keine umstrittene Auffassung der Metaphysik zu den Eintrittsbedingungen.

Damit werden keine zusätzlichen Gründe für die Richtigkeit der durch vertragstheoretische Argumente unabhängig durchgeführten Begründung nachgereicht; doch versichert sich der Vertragstheoretiker so der Möglichkeit einer *politischen Stabilität* seiner Konzeption, wenn er in einer pluralistischen Gesellschaft realistischweise nicht mehr davon ausgehen kann, daß seine Grundannahmen von allen verschiedenen Auffassungen über das gute Leben geteilt werden. Umfassende und allgemeine Moraltheorien können somit zur Stabilität der Gerechtigkeitskonzeption des politischen Liberalismus unter der Bedingung des vernünftigen Pluralismus beitragen. *Umfassend* ist eine Moraldoktrin dann, wenn sie alle anerkannten Werte und Tugenden innerhalb eines einzigen präzis artikulierten Systems enthält (Rawls PL, 13). Die Diskurstheorie der Moral wäre ein Beispiel einer *umfassenden* Doktrin (Rawls 1995a, 132), damit muß sie nicht notwendig auch *allgemein* sein. Die Allgemeinheit der Moraltheorie hängt darüber hinaus davon ab, ob sie tatsächlich alle möglichen Probleme beantworten kann, ob sie alle möglichen Gegenstände und Anwendungsbereiche der Moral überhaupt beinhalten kann: Der Utilitarismus ist ein Beispiel für eine allgemeine Moraltheorie; Rawls spricht von einer *universalen Reichweite* des Prinzips der Nützlichkeit (*universal scope*; PL, 261; vgl. LP, 40), das für alle Situationen gleichermaßen angewendet wird. Der politische Liberalismus ist nun weder umfassend noch allgemein; er enthält kein voll artikuliertes System aller Werte und Tugenden; er kennt nur die Idee eines *politischen Gutes*, nämlich die Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft; und er enthält die entsprechenden *politischen Tugenden*, die auf die Erreichung dieses Gutes abzielen:

„Der entscheidende Punkt dabei ist, daß die Einführung dieser Tugenden in eine politischen Konzeption nicht zum perfektionistischen Staat einer umfassenden Lehre führt.“ (Rawls ID, 379; vgl. dagegen Galston 1989, 718)

Auch wird die Idee des politischen Liberalismus nicht auf alle möglichen Gegenstände der Moraltheorie angewendet, seine Reichweite beschränkt sich auf die Grundstruktur einer Gesellschaft. Einer schrittwei-



sen Erweiterung der Reichweite der konstruktivistischen Entscheidungsprozedur steht jedoch prinzipiell nichts im Wege; nur müssen dann für jeden Anwendungsgegenstand die Ausgangsbedingungen jeweils neu festgelegt und das Verfahren ihnen entsprechend durchgeführt werden - mit jeweils neuen Ausgangsideen hinsichtlich der Subjekte und der Objekte ihrer Theorie; das macht das Verfahren umständlicher und aufwendiger, doch damit dem entsprechenden Problembereich angemessener als andere Moralthorien. Denkbare Erweiterungen sind beispielsweise das Anwendungsgebiet der zwischenstaatlichen oder internationalen Gerechtigkeit, die Frage nach der individuellen Moralität oder eben die Frage nach der Anwendung der Gerechtigkeitsideale auf nicht-ideale Verhältnisse; diese Gebiete erfordern jeweils andere Antworten, die Einheitlichkeit der Vorgehensweise wird durch das Konstruktionsverfahren gewahrt (PL, 26). Rawls kann den politischen Konstruktivismus so - im Gegensatz zum Universalismus anderer philosophischer Systeme mit einer allgemeinen Reichweite - in seiner Reichweite als *universal* bezeichnen (*universal in its reach*; LP, 39), obwohl er für verschiedene Bereiche nicht von den gleichen Grundannahmen ausgeht; ihm stehen keine allgemeinen Prinzipien zur Verfügung, die in allen Situationen angewendet werden könnten.

In *A Theory of Justice* war die Stabilität noch durch eine Konvergenz von Gutem und Gerechtem gewährleistet (TJ, IX: *The Good of Justice*); die Idee der Gerechtigkeit wurde selbst zu einem Bestandteil des guten Lebens der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft: sie hatten somit aus ihrer eigenen Perspektive jeweils Grund genug, sich nach den Prinzipien einer fairen sozialen Kooperation zu richten. Dieses optimistische Gesellschaftsideal wird heute, in einem Zeitalter von ethnischen, religiösen und kulturellen Spannungen zunehmend unglaubwürdig; so sagt Rawls selbst, daß seine Auffassung der Stabilität in Teil III *Ends* von *A Theory of Justice* unrealistisch (PL, xvii) und außerdem nicht mit der gesamten Sichtweise konsistent gewesen sei (PL, xvi).

Rawls spricht in diesem Zusammenhang von einem *Faktum des Pluralismus* (PL, 36), welches die moderne Gesellschaft der Moralthorie als Ausgangsdatum vorgibt; es ist nicht mehr realistisch zu erwarten, daß der Liberalismus selbst in die Konzeption des guten Lebens der Bürger einer liberalen Gesellschaft einmünden wird. Vielmehr beschränkt sich der Liberalismus in seiner politischen Ausprägung auf die Regelung des Zusammenlebens innerhalb einer politischen Gemeinschaft insgesamt; die verschiedenen metaphysischen Weltanschauungen und umfassenden Moraldoktrinen regeln dagegen das Zusammenleben von bestimmten Gruppen innerhalb dieser politischen Gemeinschaft.

War *A Theory of Justice* noch Ausdruck eines *umfassenden Liberalismus* - denn sie artikulierte auch eine einzig mögliche liberale Konzeption des Guten innerhalb ihres Systems -, so verzichtet der politische Liberalismus auf die Integration aller Konzeptionen des Guten in seine Theorie, und dies gerade zu dem Zweck, die *Integration* aller vernünftigen Konzeptionen des guten Lebens in einer stabilen liberalen Gesellschaftsordnung zu ermöglichen. Die Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft darf also nicht mit Hilfe von staatlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden; und nicht einmal liberale Konzeptionen eines guten Lebens, die etwa auf der Autonomie der Person als Grundwert basieren, dürfen mit Hilfe der repressiven Macht staatlicher Organe absichtlich gegenüber anderen Konzeptionen des guten Lebens bevorzugt werden; das würde einer Instrumentalisierung des Rechts zum Zweck der gesellschaftlichen Verwirklichung einer bestimmten Idee des guten Lebens gleichkommen.

Abgesehen von der fragwürdigen *Legitimität* einer solchen Instrumentalisierung des Rechts zum Zweck der Durchsetzung des Guten ist bereits die dem Guten inhärente *Fragilität*, das vom Glück, vom Zufall, von persönlichen Neigungen, Talenten und Fähigkeiten abhängige Gelingen eines guten Lebens ein gutes Argument gegen eine derartige Instrumentalisierung der Politik zum Zwecke der Durchsetzung einer solchen Konzeption. Vernünftige Personen werden es deshalb nicht zulassen, daß die politische Macht zur Unterdrückung von umfassenden Moraldoktrinen eingesetzt wird, die ihrerseits zwar nicht unvernünftig, trotzdem aber von ihren Ansichten verschieden sind (Rawls PL, 60).<sup>65</sup> Der übergreifende Konsens soll die Versöhnung von personaler Integrität und sozialer Stabilität erlauben; er erfordert nicht, daß die Grundlegung der politischen Vernunft unabhängig von den umfassenden moralischen oder ethischen Doktrinen der Bürger einer liberalen Gesellschaft vorgenommen wird; es genügt ihm, daß die Pluralität verschiedener gleich vernünftiger Moraldoktrinen in den beiden nach dem Kon-

---

<sup>65</sup> Wir finden diese durch eine wechselseitige Irreduzibilität und Interdependenz gekennzeichnete Struktur des Rechts und des Guten übrigens sowohl auf dem Gebiet der Politik als auch innerhalb der Moralpsychologie der Person: Darwall (1977) hat auf den wichtigen Unterschied von *Selbstachtung* (auf die Dimension der Autonomie und des Rechts bezogen) und *Selbstschätzung* (auf die Dimension des Glücks und eines gelingenden Lebens bezogen) aufmerksam gemacht, die von in *A Theory of Justice* (TJ § 67, 440) übersehen wird: Selbstachtung läßt sich nicht allein aus einem gelingenden Leben ableiten; und die Selbstschätzung wiederum kann nicht auf die bloße Ausübung des Vermögens zur Bestimmung einer Konzeption des guten Lebens reduziert werden. Eine Konzeption des guten Lebens, deren Realisierung einfach auch eine Glückssache ist, stellt ja zuletzt auch keine Idealvorstellung der praktischen oder theoretischen Vernunft, sondern ein Ergebnis der Ausübung unserer *Einbildungskraft* dar (Rawls 1989, 91).

struktionsverfahren gebildeten Gerechtigkeitsprinzipien konvergieren. Ein *vernünftiger Dissens* bezüglich allgemeiner moralischer Fragen schließt einen *partiellen Konsens* bezüglich der Prinzipien politischer Gerechtigkeit nicht aus.

Die Bürger müssen daher das Ideal der politischen Vernunft auch nicht als Resultat eines politischen Kompromisses, wie etwa in einem *modus vivendi* sehen, sie können es von ihren eigenen Prämissen ausgehend akzeptieren (PL, 218); hier könnten beispielsweise Katholiken und Utilitaristen gleichermaßen bestimmten Gerechtigkeitsprinzipien zustimmen, wenn dies auch aus unterschiedlichen Gründen geschieht (kritisch dazu aber Hampton 1989, 798). Und ein Grund muß nicht unbedingt ein an einem einheitlichen Maßstab gemessenen Vorteil entsprechen, es sind Gründe, und zwar Gründe heterogener, pluralistischer Art, die in einer nach dem Gesellschaftsvertrag legitimierten politischen Herrschaftsordnung gleich verteilt sind. Der übergreifende Konsens erlaubt dadurch eine *egalitäre Distribution* von *pluralen Gründen*, und deshalb gibt es in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr nur ein einziges, sondern viele verschiedene Überlegungsgleichgewichte (Daniels 1996, 149). Sogar verschiedene metaphysische Positionen können in diesem Brennpunkt zusammentreffen; moralische Realisten, moralische Konstruktivisten und auch Skeptiker können den wesentlichen, aus dem politischen Konstruktionsverfahren hervorgehenden Inhalten des übergreifenden Konsenses zustimmen; und sie können dies jeweils aus ganz verschiedenen, jeweils anderen Theorien entspringenden Gründen. Die Integration in eine nach diesem Muster realisierte gesellschaftliche Einheit erfordert keinen Kompromiß aus pragmatischen Erwägungen der gegenwärtigen Machbarkeit; der übergreifende Konsens beinhaltet die gegenseitige Anerkennung von verschiedenen *vernünftigen* Moral doktrinen und Konzeptionen des guten Lebens, die sich allesamt des Anspruchs enthalten, die einzig *rationale* Grundlegung der Prinzipien der politischen Gerechtigkeit zu artikulieren.

Drei Charakteristika kennzeichnen nach Rawls *vernünftige* Doktrinen: Sie sind erstens das Resultat der reinen spekulativen Vernunft und drücken eine einheitliche, alle Kenntnisse und Werte integrierende Weltansicht aus; ohne den Gebrauch eines reinen theoretischen Vernunftvermögens würden allgemeine Weltanschauungen, die unsere empirischen Kenntnisse übersteigen, nicht möglich sein (Rawls 1989, 103). Weiterhin beinhalten sie auch die Ausübung unseres Vermögens zur praktischen Vernunft, denn sie zeichnen einige Werte vor anderen aus und geben eine Methode vor, wie Wertkonflikte entschieden werden können. Und drittens erwachsen sie selbst aus einer bestimmten Tradition; sie sind

Resultat der Geschichte und der damit verbundenen Auseinandersetzung um die richtige Auslegung einer bestimmten Kultur (PL, 55). Vier verschiedene Möglichkeiten lassen sich unterscheiden, wie sich eine umfassende vernünftige Moraldoktrin zum Inhalt des übergreifenden Konsenses in Beziehung setzen läßt.

Eine erste Möglichkeit der *prinzipiellen Identität* würde in einer direkten Ableitung des Inhalts des übergreifenden Konsenses aus einer umfassenden liberalen Moraldoktrin bestehen; die umfassenden liberalen Moraltheorien etwa von Kant und J. St. Mill stehen in einer solchen Beziehung zum übergreifenden Konsens. Außerdem können die Sichtweisen von Kant und Mill als diejenigen Theorien angesehen werden, die eine entscheidende kausale Rolle auch bei der Entstehung und Entwicklung der liberalen Gesellschaften, wie wir sie heute kennen, gespielt haben; aus unserer eigenen politischen Kultur entnehmen wir auch die beiden Ideen der politischen Person und der Idee einer fairen Kooperation, mit welchen wir unser Konstruktionsverfahren mit einem Fundament versehen haben.

Zweitens gibt es die Möglichkeit einer *partiellen Konvergenz*: Bestimmte Doktrinen stehen zwar nicht in diesem unmittelbaren Ableitungsverhältnis zum übergreifenden Konsens stehen, treten aber auch nicht in Konflikt mit ihm, sondern konvergieren vielmehr mit seinen Inhalten. Vielleicht könnte man den Utilitarismus von Hare zu dieser zweiten Kategorie zählen; Parfitts Version einer utilitaristischen Moral ist dagegen nicht genügend entfaltet, um über ihr Verhältnis zu einem übergreifenden Konsens zu entscheiden. Der Verdacht erscheint allerdings nicht unbegründet, daß seine paternalistische Auffassung hinsichtlich der personalen Autonomie auch partielle Konflikte mit dem politischen Liberalismus generieren wird.

Sie wäre dann wohl einer dritten Kategorie von Sichtweisen zuzuordnen, die in einem wenigstens *partiellen Konflikt* mit den Inhalten des übergreifenden Konsenses stehen, sie jedoch aus taktischen Gründen vorübergehend akzeptieren.<sup>66</sup> An dieser Stelle läßt sich auch nicht mehr

---

<sup>66</sup> Im übergreifenden Konsens treffen wir auf die allgemeine Frage nach dem Vorrang der Moral gegenüber Konzeptionen des guten Lebens. Meiner Klassifizierung der möglichen Verhältnisarten des Rechts und des Guten im übergreifenden Konsens ähnlich unterscheidet Seel (1995, 351) drei Möglichkeiten, die Motivation zur Moral sicherzustellen: Die *strategische* Motivation sichert den Vorrang der Moral durch die Anerkennung der Zweckdienlichkeit moralischen Handelns für eigeninteressierte Zwecke, das wäre in etwa das Äquivalent zum *modus vivendi* im Bereich der Politik, der dort deshalb keine Stabilität gewährleisten kann, weil diese dabei „vom zufälligen Zusammentreffen glücklicher Umstände“ (ID, 293; vgl. ID 310) abhängig bleibt. Die *echte* moralische Motivation wurzelt dagegen in der Einsicht, daß der Vorrang der Moral „um der anderen willen geboten ist“ (Seel 1995, 351); eine *starke* moralische Motivation schließlich begründet moralisches Handeln „im eigenen Interesse und

von einem Konsens über wesentliche Inhalte sprechen; die aus pragmatischen Gründen motivierte Akzeptanz der beiden Gerechtigkeitsprinzipien des politischen Liberalismus läßt nicht mehr als einen auf einem Kompromiß beruhenden *modus vivendi* zu; er wird von Gründen gestützt, die nicht genuin moralischer Natur sind, sondern aus der Berücksichtigung der augenblicklich unvorteilhaften Distribution politischer Macht resultieren. Eine echte Überzeugung steht nicht hinter diesen strategischen Erwägungen; dennoch basiert der *modus vivendi* immer noch auf einer freiwilligen Zustimmung zu den wesentlichen Inhalten der distributiven Gerechtigkeit, wie sie im politischen Liberalismus zum Ausdruck kommen. Die gesellschaftliche Stabilität verdankt der *modus vivendi* aber nur kontingenten Umständen; verändern sich die Machtverhältnisse, könnte es zu einer Aufkündigung auch der Zustimmung zu den Gerechtigkeitsprinzipien kommen.

Schließlich gibt es Sichtweisen, die sich in einem *prinzipiellen Konflikt* mit dem übergreifenden Konsens befinden; nicht einmal die Realisierung eines *modus vivendi* ist in diesem Falle mehr möglich, und an dieser Stelle sind wir daher auf eine nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit angewiesen; manche Weltanschauungen erlauben nicht einmal mehr diese Art eines politischen Kompromisses. Manche religiösen Fanatiker sind weder *vernünftig* noch *rational*. Die Berücksichtigung der gegebenen politischen Machtverhältnisse geht nicht in ihr Kalkül mit ein; sicher ist diese Sichtweise *unvernünftig*, mißt man sie an den Maßstäben der hier formulierten politischen Vernunft; sie ist darüber hinaus auch *irrational* in unserem Sinne, denn das Machbare, die Realisierung der Werte mit den zur Verfügung stehenden Mitteln, interessiert sie nicht. Die Bürden der Vernunft werden etwa von diesen fundamentalistischen Sichtweisen nicht mehr akzeptiert, und deshalb wird für diesen Fall auch der Gebrauch des Zwangsmonopols des Staates gerechtfertigt sein. Jedoch muß der gerechtfertigte Gebrauch von Zwangsmitteln (ob innerstaatlich oder international), der ausschließlich der Unterbindungen bestimmter rechtswidriger Handlungen dient, nicht in eine pauschale Verurteilung der den Handlungen zugrundeliegenden Weltanschauung führen; die Rechtfertigung des Gebrauch von Zwangsmitt-

---

um der anderen willen.“ (Ibid.) Die Definition der starken Motivation - die das Äquivalent zum übergreifenden Konsens im Bereich der Politik darstellt - gerät Seel allerdings zum Zwitter, denn sie postuliert zwei eventuell widersprechende Bedingungen. Wenn er dann die starke moralische Motivation ein „falsches moralpsychologisches Ideal“ nennt, welche die „Erfahrung der Differenz zwischen moralischer Orientierung und Glücksorientierung“ einebne (Ibid., 353), übergeht Seel die Schwierigkeit einer wirklichen Verankerung des Vorrangs der Moral: Denn aus welchen Ressourcen kann eine echte moralische Motivation tatsächlich ihre handlungsbewirkende Kraft schöpfen? Reicht dazu die bloße Meinung, daß es moralisch geboten ist, „mein Handeln um der anderen willen zu modifizieren“? (Ibid.)

keln entbindet uns selbst nicht von den Bürden des Urteils. Die Politik, auch wenn sie im Recht ist, kann kein Urteil über letzte Wahrheiten fällen; sie enthält sich gerade eines letzten Urteils in der Rivalität verschiedener Weltanschauungen.

Selbst der Utilitarismus kann nun zum Bestandteil dieses übergreifenden Konsenses werden, wenn er sich denn zur Vernunft bringen läßt; nach Rawls kann man sich durchaus *vernünftige Formen* des Utilitarismus vorstellen (PL, 37), und dann kann das Prinzip des größten Gesamtnutzens kompatibel mit einer liberalen Konzeption der Gerechtigkeit erscheinen (PL, 170; Rawls 1987, 12).<sup>67</sup> Auch eine utilitaristische Moraldoktrin wird in diesem Falle die beiden Gerechtigkeitsprinzipien tragen, und zwar aus moralisch-prinzipiellen, nicht nur machtorientiert-pragmatischen Gründen. Nur bildet jetzt der politische Konstruktivismus, und nicht, wie noch Hare annahm, der Utilitarismus die kritische Basis, die eine Legitimation und eine Limitation unserer politischen Ideale und Wertvorstellungen erlaubt. Die konstruktivistisch begründete Gerechtigkeitskonzeption ermöglicht uns - zum Teil - auch eine Schlichtung unserer manchmal miteinander in Konkurrenz tretenden Intuitionen und Werte, jedenfalls soweit sie sich auf die Frage nach der gerechten politischen Ordnung erstrecken; und der Utilitarismus wird sich dann gefallen lassen müssen, kritisiert bzw. auch in seine Grenzen verwiesen zu werden, wenn seine Schlußfolgerungen mit anderen, wichtigeren Werten nicht in Einklang zu bringen sind.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Die Auffassungen von Bentham, Edgeworth und Sidgwick, ebenso wie diejenigen von Brandt, Hare und Smart sieht Rawls als mit den Gerechtigkeitsprinzipien von Gerechtigkeit als Fairness *unvereinbar* an (ID, 311 FN. 19); Rawls hält es einfach für einen utopischen Anspruch, daß alle Bürger die gleiche umfassende Moraldoktrin annehmen könnten (PL, 39). Die *indirekte* Variante des Utilitarismus von J. St. Mill ist für Rawls ein möglicher Kandidat für den übergreifenden Konsens (ID, 312 FN. 21; ID 355 FN. 29). Das widerspricht jedoch anderen Äußerungen von Rawls, denen zufolge J. St. Mill gar nicht als Utilitarist angesehen werden darf (1982, 160 FN. 2; TJ § 76, 502). Gewirth meint dagegen, daß Mill wie ein Utilitarist die Individualrechte dem Gesamtnutzen subordiniert (1982, 157).

<sup>68</sup> Scheffler hält diesen Versuch einer Integration des Utilitarismus in den übergreifenden Konsens für wenig überzeugend weil inkonsistent: "*If utilitarianism is said to be included in the overlapping consensus on Rawls's two principles, then are we to imagine that utilitarians endorse Rawls's arguments for the rejection of utilitarianism even as they continue to affirm that view? This seems incoherent. Moreover, even the fundamental ideas from which the arguments for the two principles proceed, and which the original position helps to model, are ideas which, according to Rawls himself, utilitarianism does not accept.*" (1994, 9) Auch Rawls hat an anderer Stelle Zweifel daran geäußert, ob der klassische Utilitarismus die liberale Auffassung teilen könnte, daß die Bürger einer demokratischen Gesellschaft eine Pluralität von Lebensentwürfen und Konzeptionen des Guten verfolgen (Rawls 1982, 179). Argumente gegen den übergreifenden Konsens stellen aber Schefflers Ausführungen nicht unmittelbar dar, denn er übersieht zum Beispiel, daß das Konzept des übergreifenden Konsenses gerade *nicht* erfordert, daß wir die beiden fundamentalen Ideen des politischen Liberalismus, also die politische Konzeption der Person und das faire System der sozialen

Wenn also Parfitts Versuch, unsere Intuitionen zu revidieren, teilweise neutralisiert werden konnte, so können wir nun, was ihren Status angeht, die *inhaltliche Kompatibilität*, teilweise sogar eine *Komplementarität* zwischen dem Utilitarismus und einer Moraltheorie des politischen Liberalismus konstatieren; manche Spielarten des Utilitarismus werden, was die Politik angeht, zu den gleichen Resultaten wie die Theorie des Gesellschaftsvertrags kommen. Doch ist diese Konvergenz allein kein hinreichendes Argument für den Utilitarismus als Begründungsmodell einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit; der Gesellschaftsvertrag macht die Kompatibilität von Utilitarismus und politischer Gerechtigkeit viel plausibler als der größte Gesamtnutzen. Damit haben wir auch einen wesentlichen Schritt zur Klärung des anfänglich rein deskriptiven Status unserer Ausgangsintuition der Verschiedenheit von Personen getan. Zunächst ist diese Intuition nur eine für politische Fragen relevante Intuition, sie erhebt keine Ansprüche hinsichtlich anderer Bereiche der moralischen Reflexion; sie gründet ihrerseits in einer bestimmten politischen Kultur, ist deshalb aber nicht der Revision und Kritik entzogen. Der politische Konstruktivismus geht von dieser Intuition aus, er nimmt aber andererseits, wenn notwendig, auch bestimmte Korrekturen an ihr vor; zudem erlaubt sie zuletzt auch die politische Integration von Weltanschauungen in einem Idealbild der gesellschaftlichen Einheit, die gar nicht von den gleichen Grundlagen ausgehen. Deshalb kann der politischen Vernunft zuletzt eine dynamische Dimension bei ihrer Anwendung auf eine Vielzahl verschiedener Weltanschauungen und Lebensentwürfe und bei ihrer Anwendung auch auf nicht-ideale Umstände zugeschrieben werden.

### 7. 2. 3. Legitimität durch Stabilität?

Oft wird nun die Frage nach der politischen Stabilität einer Gesellschaft als für die Frage nach deren moralischen Legitimität unerheblich abgetan (zu diesem Spannungsverhältnis vgl. Rawls TJ § 76: *The Problem of Relative Stability*, 496 - 504; Nagel EP, 35). Doch die Stabilität einer Gesellschaft ist nun bereits als solche von Interesse für deren Mitglieder; denn sie ist auch die Voraussetzung für die rationale Verfolgung und Verwirklichung der je eigenen Konzeption des guten Lebens. Ohne die Stabilisierung von gegenseitigen Erwartungshaltungen, ohne ein zu-

---

Kooperation, akzeptieren. Sicherlich werden manche religiösen Weltanschauungen diese Ideen nicht akzeptieren und trotzdem aus genuin moralischen Gründen, die ihren eigenen Sichtweisen entsprechen, den beiden Gerechtigkeitsprinzipien zustimmen und somit Teil auch des übergreifenden Konsenses werden können.

mindest minimales Maß an Verlässlichkeit der gesellschaftlichen und auch personalen Beziehungen. ohne ein gewisses Maß an Vertrauen in die Einhaltung von bestimmten Regeln wäre die langfristige Planung und Verfolgung von bestimmten Lebensentwürfen unmöglich; sie hilft mit, eine *personal-psychologische Stabilität* als Voraussetzung auch der *Integrität* der Person zu gewährleisten; es geht nämlich nicht um die Stabilität als Selbstzweck; die Verlässlichkeit und Vorhersagbarkeit, die sie ermöglicht kann der Ausbildung und Erhaltung einer personalen oder politischen Handlungsfähigkeit wertvolle Dienste erweisen.

Selbst wenn man zum Beispiel etwa eine Verabredungen nicht einhält, so nimmt man dem anderen, der sich darauf verlassen hat, doch die Möglichkeit, sich für diese Zeit etwas anderes vorzunehmen. Versprechen ermöglichen eine Koordination der Handlungen verschiedener Menschen, die unterschiedliche Zwecke verfolgen; die Verlässlichkeit wird dabei unabhängig von einzelnen, je bestimmten Zwecken zu einem Wert, der sich allein aus dem allgemeinen Interesse an einer gewissen Planungssicherheit bei der Ausübung unserer Autonomie ableiten läßt.

"Your interest in the coordination promise is a reliance interest: that is, you have no interest until you have come to rely on the expectation of fulfillment in undertaking action in the interim. For example, you may have turned down some splendid opportunity that is then lost to you if I do not fulfill. ... If reliance on the promise alters the behavior of one of the parties, fulfilling the promise becomes increasingly obligatory for the other (or others)." (Hardin MLR, 49 und 85f.; Pizzorno 1991, 215; Scanlon 1990, 200; Williams 1985, 187; Buchanan LL, 77).

Deshalb steht die personale Integrität nicht nur im Dienste der Stabilität in einem übergreifenden Konsens; umgekehrt leistet die gesellschaftliche Stabilität ihren Beitrag zur Möglichkeit der Ausbildung der personalen Integrität. Daher kann die *Stabilität* einer Gesellschaftsordnung auch als *eine* der Wurzeln ihrer politischen *Legitimität* gelten, wenn sie auch nicht in *jeder* Hinsicht den Prinzipien der Gerechtigkeit entsprechen sollte. Feinberg ist daher auch zuzustimmen, wenn er die These vertritt, daß jede Reform das Risiko in sich birgt, das wertvolle Vertrauen in eingespielte und stabile Verfahren der Konfliktlösung unter Umständen aufs Spiel zu setzen:

„Every reform of an imperfect practice or institution is likely to be unfair to someone or other. To change the rules in the middle of the game, even when these rules were not altogether fair, will disappoint the honest expectations of those whose prior commitments and life plans were made in genuine reliance on the continuance of the old rules.“ (1973, 268)



In einer Gesellschaft, in welcher es ständig Reformbestrebungen oder gar revolutionärer Umwälzungen geben würde, um die Institutionen an eine bestimmte Konzeption der Gerechtigkeit anzupassen, kann kein Mensch der rationalen Verfolgung seiner Zwecke nachgehen. Die Erwartungen ihrer Mitglieder würden dort ständig enttäuscht werden; der Handelnde kann aufgrund der permanent sich verändernden äußeren Handlungsumstände die Folgen seines Handelns nicht einmal mehr annäherungsweise verlässlich kalkulieren; daher gehört nach Rawls auch ein Respekt von eingespielten Verfahrensweisen zur Bürgerpflicht (*duty of civility*); bestimmte Defekte nicht ganz gerechter, gesellschaftlicher Institutionen sollen akzeptiert werden, um eine allgemeine Atmosphäre des wechselseitigen Vertrauens nicht zu vergiften (TJ § 53, 355).

Die *Stabilität* einer Gesellschaftsordnung ist deshalb ein wesentlicher Aspekt wenn nicht ihrer *Gerechtigkeit*, so doch ihrer *politischen Legitimität*; ohne diese Stabilität gäbe es nicht die Möglichkeit der rationalen Verfolgung einer Konzeption des guten Lebens. Wenn also auch eine Gesellschaftsordnung nicht völlig gerecht ist, dafür aber bestimmte Regeln eingehalten werden und allgemein bekannte Prozeduren ein minimales Maß an *Vorhersehbarkeit* von politischen Entscheidungen garantieren, wenn daher auch die Bürger gegenseitige Erwartungen über ihr zukünftiges Verhalten ausbilden können, dann ist wenigstens die Verfolgung der individuellen Konzeptionen des guten Lebens trotz einer nur mangelhaften Realisierung der Gerechtigkeit nicht in Frage gestellt. Da bereits die Befriedigung bestimmter rationaler Erwartungshaltungen einen Wert darstellt, der durch die Befriedigung der sozialen Verhältnisse realisiert wird, ist eine soziale Ordnung, die wenigstens ein Minimum an Verlässlichkeit garantiert, von Bedeutsamkeit bei der Beantwortung der Frage nach deren politischen Legitimität; das heißt natürlich nicht, daß die *Stabilität* allein bereits deren *Legitimität* garantieren könnte. Sicherlich bedarf es dazu auch eines Bezuges zu den unter den gegebenen nicht-idealen Umständen *realisierbaren* bzw. *realisierten* Aspekten einer Konzeption der politischen *Gerechtigkeit*.

### 7. 3. Nicht-ideale Theorie

Die nicht-ideale Theorie des politischen Liberalismus greift die letzte Frage nach den Realisierungsbedingungen einer kontraktualistisch begründeten Gerechtigkeitskonzeption wieder auf; sie betrifft das Verhältnis von philosophischem Ideal und politischer Wirklichkeit, das wir bisher weitgehend ausgeklammert haben, und sie antwortet auf den

utilitaristischen Einwand einer praktischen Irrelevanz des Ideals des Gesellschaftsvertrags. Sie ist das Ergebnis einer konstruktiven Konfrontation von philosophischer Vernunft und realpolitischer Unvernunft, das Ergebnis einer Auseinandersetzung der Moraltheorie mit der „widerständigen Realität, mit der sich das normative Raisonement ins Benehmen setzen will.“ (Habermas FG, 88) Zu Beginn dieser Untersuchung waren wir um die Verhältnisbestimmung von Rationalität und Moralität bemüht, die innerhalb der idealen Theorie stattfand; wollen wir die ideale Theorie nun auf nicht-ideale Verhältnisse erweitern, dann müssen wir dieses Verhältnis von Rationalität und Moralität auf die real gegebene Situationen erweitern, die von verschiedenen Spielarten der *Irrationalität* und der *Immoralität* gekennzeichnet sind. Die nicht-ideale Theorie umfaßt etwa *„the theory of punishment and compensatory justice, just war and conscientious objection, civil disobedience and militant resistance“* (TJ § 53, 351) und gewährleistet damit die praktische Relevanz der Gerechtigkeitsprinzipien, die ihrerseits nur zu einer idealen Theorie der Gesellschaft zählen (TJ § 39, 246).

Die nicht-ideale Theorie enthält zwei Teilgebiete, die sich in bezug auf die Ursachen unterscheiden, aufgrund derer die unmittelbare Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien nicht möglich erscheint. In groben Umrissen hat Rawls eine nicht-ideale Theorie für das Gebiet der internationalen Politik ausgearbeitet, und dort haben die beiden Teile der nicht-idealen Theorie folgende Elemente: Zunächst gilt es die Existenz von expansionistischen und friedensbedrohenden Regimen als Problem eines ersten Teils der nicht-idealen Theorie zu berücksichtigen, die sich mit der *partiellen Befolgung* der liberalen Konzeption der internationalen Gerechtigkeit beschäftigt. Die internationale Staatengemeinschaft kann mit diesen Regimen bestenfalls einen durch das rationale Interesse stabilisierten *modus vivendi* errichten. Im Extremfall hat die internationale Staatengemeinschaft auch das Recht, sich gegen gewalttätige Übergriffe mit Hilfe von Sanktionen aller Art (von wirtschaftlichen bis hin zu militärischen Sanktionen) zu verteidigen.<sup>69</sup> Im zweiten Teilbereich der nicht-idealen Theorie geht es dann um diejenigen Gesellschaften, deren *innere Verhältnisse* es noch nicht erlauben, die gesellschaftliche Ordnung entsprechend einer Konzeption der Ge-

---

<sup>69</sup> Dabei war nach Rawls etwa das Bombardement von Hiroshima gegen Ende des 2. Weltkriegs nicht gerechtfertigt. Er nennt es eines der „*great evils*“ (1995b, 326) der Geschichte; denn die Zivilbevölkerung darf im Krieg nur in äußersten Notfällen zum Objekt von militärischen Angriffen werden. Rawls unterstreicht, daß wir zu keiner Zeit frei von der Beurteilung unserer Handlungen durch moralische Prinzipien sind. Unter nicht-idealen Umständen und selbst im Krieg verlieren moralische Urteile und Unterscheidungen ihre Bedeutung nicht (1995b, 327).

rechtigkeit zu gestalten; hier steht die Staatengemeinschaft in der Pflicht, diesen Staaten, denen es an wesentlichen wirtschaftlichen und kulturellen Ressourcen mangelt, bei der Schaffung der Voraussetzungen zur Aufnahme in die Staatengemeinschaft und zur Anwendung der idealen Theorie zu helfen (Rawls LP, 62; vgl. auch Rinderle 1994b, 688ff.). Wir wollen diese beiden Teilbereiche der nicht-idealen Theorie verallgemeinern und auf die innergesellschaftlichen Verhältnisse anwenden; dabei kommen uns Ausführungen in *Political Liberalism* (4. Vorlesung, §§ 6 und 7) über allgemeine gesellschaftliche Transitionsprozesse zu Hilfe.

Zunächst will ich die *partielle Befolgung* der Gerechtigkeitskonzeption betrachten (Abschnitt 7. 3. 1), die uns als ein Fall von *Immoralität* zu gelten hat. Die Nichtbefolgung einer Gerechtigkeitskonzeption - zum eigenen rationalen Vorteil - ist dabei die eine Möglichkeit. Die absichtliche und mutwillige Zerstörung einer gerechten oder wenigstens legitimen Ordnung - und hier muß der *rationale Vorteil* keine Rolle mehr spielen - ist eine andere Möglichkeit; letztere muß wohl als das eigentlich politisch Böse gelten, das mit der Rationalität in keinem Zusammenhang mehr steht. Die Befolgung einer Gerechtigkeitskonzeption ausschließlich zum eigenen *rationalen Vorteil* und ohne *vernünftige* oder *moralische* Motivation durch einen Gerechtigkeitsinn charakterisiert den *modus vivendi*, der ebenfalls zur nicht-idealen Theorie zu zählen ist; er kann dort jedoch eine wichtige Funktion der Überleitung hin zu idealen Verhältnissen einnehmen kann.

Dann will ich auf die *ungünstigen Umstände*, die fehlenden wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und psychologischen Voraussetzungen eingehen, die eventuell den Versuch der Errichtung und Erhaltung einer gerechten Gesellschaftsordnung vereiteln können (Abschnitt 7. 3. 2.). Der zweite Teil der nicht-idealen Theorie gilt dem Verhältnis des *Ideals* zur *Irrationalität*; auch wenn ideale und nicht-ideale Theorie aufeinander verweisen, ist es wichtig, deren wechselseitige Unabhängigkeit hervorzuheben. Die Artikulation einer Gerechtigkeitskonzeption kann nicht von realen Umständen abhängen und wird auch nicht von der Existenz der Unvernunft, von der Existenz unvernünftiger umfassender Moraldoktrinen und Weltanschauungen, beeinflusst (PL, 65); umgekehrt bleibt die nicht-ideale Theorie natürlich einerseits auf die Vorgabe eines Ideals angewiesen, muß darüber hinaus aber die realen Verhältnisse berücksichtigen, welche der Verwirklichung dieses Ideals im Wege stehen könnten.

### 7. 3. 1. Partielle Befolgung

Der Bürgerkrieg wäre der Extremfall einer nicht-idealen Theorie; die politischen Institutionen sind dann in ihrer Existenz bedroht, man kann überhaupt nicht mehr von einer politischen Handlungseinheit sprechen, auf welche eine nicht-ideale Theorie der Gerechtigkeit Anwendung finden könnte. Stabilisieren sich die Machtverhältnisse so, daß ein geordneter, wenn auch nicht moralisch motivierter *modus vivendi* realisiert wird, haben wir eine Grundstruktur der Gesellschaft, auf welche eine Theorie der Gerechtigkeit angewendet werden kann. Der *modus vivendi* ist von einem partiellen Konflikt und einer partiellen Konvergenz zwischen den Konzeptionen des guten Lebens und der Konzeption der politischen Gerechtigkeit geprägt; und das bedeutet, daß nur eine prekäre, von äußeren Umständen abhängige Stabilität realisiert werden kann. Rawls äußert nun die Hoffnung, daß es eine progressive Entwicklung vom *modus vivendi* zu einem *übergreifenden Konsens* geben wird (ID, 293), der seinerseits durch eine echte moralische Motivation der Mitglieder einer wohlgeordneten Gesellschaft gekennzeichnet ist; mit *moralischen Motiven* sind hier nicht nur die im vertragstheoretischen Sinne rational begründete Handlungsmotive angesprochen; denn die Idee des politischen Liberalismus erkennt eine *Pluralität der Quellen* echter moralischer Gründe und Motive des Handelns an (vgl. Abschnitt 7. 2. 2.).

Dieser Übergang würde zum einen die *historische Relevanz* des Ideals des politischen Liberalismus beglaubigen; er würde auch eine Antwort auf die Kritik darstellen, daß der übergreifende Konsens nur ein utopisches, nicht realisierbares Ideal sei, da es an den politischen und psychologischen Kräften fehle, diesen Konsens herzustellen (PL, 158); außerdem würde er eng mit einer bestimmten *Moralpsychologie* der liberalen Person zusammenhängen, die in den entsprechenden Umständen einen Gerechtigkeitssinn ausbilden wird. Bei diesem Entwicklungsprozeß sollen die bloß prudentiellen und extra-moralischen Motive, die den *modus vivendi* stabilisieren, zugleich mit der Ausbildung einer gerechten Konzeption der gesellschaftlichen Verhältnisse auch in genuin moralische Motive transformiert werden. Die praktische Relevanz des Ideals eines übergreifenden Konsenses hängt also wesentlich auch von einer Moralpsychologie ab, welche ihrerseits die Motivationskraft von *konzeptions-abhängiger Volitionen* annimmt; wenn wir dann zunächst eine rein strategisch begründete Zustimmung zu einer Konzeption der Gerechtigkeit vorliegen haben, so werden sich nach und nach auch moralische Motive der Zustimmung einstellen.

Die Stabilität eines *modus vivendi* unterscheidet sich von einem Stabilität garantierenden übergreifenden Konsens durch die Abwesenheit einer genuin moralischen Zustimmung zu den grundlegenden Prinzipien eines Systems der gesellschaftlichen Kooperation. Der *modus vivendi* kann durchaus von moralischer Bedeutsamkeit sein, was nämlich die langfristige Planung von bestimmten Zielen angeht; der übergreifende Konsensus macht im Gegensatz dazu die Zustimmung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung aber nicht nur von gegebenen Machtverhältnissen in der Gesellschaft abhängig; und er realisiert damit ein höheres Maß an Stabilität. Ein bloßer *modus vivendi* ist höchst fragil; sobald sich die realen Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft verändern, wird auch die Zustimmung zu deren Herrschaftsordnung fragwürdig; dagegen kann der übergreifende Konsensus auf die Loyalität seiner Mitglieder auch dann zählen, wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern, denn er nötigt sie nicht zu äußerlichen Kompromissen; er hängt auch nicht von Gründen ab, die den eigenen Konzeptionen des guten Lebens gegenüber bloß externe Gründe sind. Die Art der Zustimmung ist hier von vornherein eine grundsätzliche und basiert nicht auf einer bloßen Kalkulation der besten Verhaltensstrategie in einem gegebenen gesellschaftlichen Umfeld.

Ein konstitutioneller Konsens kann dabei eine wichtige Scharnierfunktion übernehmen, er stellt eine Zwischentappe beim Übergang des *modus vivendi* zum *übergreifenden Konsens* dar. Inspiriert durch einen Aufsatz von Kurt Baier (1989) hat Rawls diesen Zwischenschritt neu in seine Idee des politischen Liberalismus mit aufgenommen; Baier führt für den konstitutionellen Konsens den Vorteil ins Feld, daß er keinen Konsens über eine Konzeption der Gerechtigkeit beinhalten muß; er beschränkt sich auf Verfahrensfragen, er hat Entscheidungsregeln zum Inhalt und läßt substantielle Inhalte der Gerechtigkeit außen vor. Diese Regeln werden dabei nicht allein aus einem strategischen Interesse, sondern um ihrer selbst willen als wertvoll anerkannt; sie garantieren die Stabilität einer Gesellschaft, ohne eine inhaltliche Konvergenz moralischer Überzeugungen vorauszusetzen.

"Such an agreement on the process of adjudication when interests conflict - call it a 'constitutional consensus' - is valued for its own sake and for much the same reason as a consensus on a principle of justice would be valued: it maintains stability over a wide range of distributions of power." (Baier 1989, 775)

Baier zufolge ist ein solcher konstitutioneller Konsens für die Lösung gesellschaftlicher Konflikte und die Errichtung einer friedlichen und stabilen sozialen Ordnung ausreichend; er Konsens muß dabei drei Erfordernissen genügen (PL, 161 - 163): Bestimmte Rechte und Prinzipien

sind erstens nicht Gegenstand politischer Entscheidungen; sie sind dem normalen Gesetzgebungsverfahren dadurch entzogen, daß sie Bestandteil der Verfassung eines Gemeinwesens sind, welche bestimmte Grundfragen bezüglich der Regelung politischer Verfahren jenseits der Kalkulation sozialer Interessen und jenseits von Mehrheitsentscheiden beantwortet hat. Das zweite Erfordernis hängt mit der vernünftigen Grundlage zusammen, auf die sich die Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien innerhalb eines bestimmten Kontextes bezieht. Die Prinzipien beziehen sich auf bestimmte institutionelle Grundtatsachen, und ihre Anwendung hat öffentlich nachvollziehbar zu sein, um das Vertrauen der Bürger in den öffentlichen Entscheidungsprozeß zu gewährleisten. Ein konstitutioneller Konsens erfordert schließlich bestimmte politische Tugenden wie Toleranz und wechselseitige Achtung (Rawls PL, 122), die die soziale Kooperation fördern helfen.

Rawls will sich jedoch mit einem bloßen Verfahrenskonsens noch nicht zufrieden geben; er zielt auf die Erreichung einer *sozialen Einheit* ab, die ihren Mittelpunkt jenseits eines Konsensus über bloße Verfahrensfragen haben muß. Um jedoch dem Utopie-Vorwurf zu entgehen, beginnt auch Rawls mit der Annahme, daß es keine solche Zustimmung zu einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit gebe, da es noch an den politischen, gesellschaftlichen und psychologischen Kräften fehle (PL, 158). Der konstitutionelle Konsensus kann als Übergangsetappe die Lücke zwischen politischer Realität und philosophischem Ideal füllen; zwar mangelt es ihm einerseits noch an der gleichen Tiefe (*depth*) des übergreifenden Konsens (PL, 149); denn er gründet nicht auf den Ideen der politischen Person und der gesellschaftlichen Kooperation, die ich im vorhergegangenen Kapitel vorgestellt habe (PL, 158). Außerdem ist seine Reichweite (*breadth*) insofern begrenzt, als er sich nicht auf die Grundstruktur einer Gesellschaft insgesamt, sondern bloß auf bestimmte formale Rechte und Verfahrensgrundsätze (PL, 164) bezieht. Im Gegensatz zum konstitutionellen Konsensus ist der übergreifende Konsens zum einen in den moralischen Ideen der politischen Person und der gesellschaftlichen Kooperation verwurzelt und erstreckt sich zum anderen auch auf substantielle soziale Rechte, wie faire Chancengleichheit und staatliche Garantien der Befriedigung von Grundbedürfnissen; diese Rechte sind Bestandteile der Gesetzgebungspraxis; sie gehen über die bloße Verfassung einer politischen Gemeinschaft hinaus. Der konstitutionelle Konsens beschränkt sich dagegen auf eine Übereinstimmung in substantiell sicherlich gehaltvollen Verfahrensfragen; die Lösung aber etwa von Verteilungskonflikten überläßt er dem politischen Prozeß.

Allerdings hat der konstitutionelle Konsens den großen Vorteil, daß er auf relativ anspruchslosen Voraussetzungen gründet und dennoch

nach und nach eine Beeinflussung der Bürger im Sinne eines anspruchsvolleren Ideals ermöglichen kann. Im konstitutionellen Konsens, der noch durch eine eigeninteressierte Zustimmung zu den Gerechtigkeitsprinzipien zu charakterisieren ist, tendieren die politischen Verfahrensregelungen dazu *"to shift citizens' comprehensive doctrines to that they at least accept the principles of liberal constitution."* (PL, 163) Allgemein macht sich Rawls hierbei auch die Tatsache zunutze, daß umfassende Doktrinen des guten Lebens nicht alle Werte umfassen, so daß hier immer ein gewisser Spielraum auch für zusätzliche kooperative Werte und Tugenden, für eine Dynamik also der Vernunft im Bereich der menschlichen Psychologie überhaupt besteht. Die Konzeption der politischen Gerechtigkeit, bildet sie erst einmal die Grundlage der öffentlichen Diskussion über gemeinsame Angelegenheiten, kann bestimmte Prozesse auslösen und Kräfte fördern, die eine Entwicklung zu einem *tieferen und breiteren* Konsens einleiten als ihn der konstitutionelle Konsens darstellt; allein die Einübung in die Angewohnheit, andere Personen mit Hilfe von Argumenten auf der Grundlage ihrer eigenen Vorstellungen zu überzeugen, führt dazu, daß eine Person nicht in ihrer eigenen Sichtweise verharret, daß sie lernt, von ihren eigenen Urteilen über die Gestaltung der Politik zu abstrahieren und die Überzeugungen anderer Menschen in ihrem Urteil zu berücksichtigen.

Die Integrationskraft eines konstitutionellen Konsenses kann so zu einem Wandel der Denkungsart dessen Mitglieder führen; die Plastizität, die Formbarkeit der Menschen in der Gesellschaft wird eine graduelle Transformation ihrer respektiven Konzeptionen des guten Lebens in die Wege leiten, und zwar im Sinne einer liberalen Konzeption der politischen Gerechtigkeit. Eine politische Ordnung, die auf der Basis eines konstitutionellen Konsensus arbeitet, wird die Präferenzen ihrer Bürger so formen und festigen, daß ihre Konzeptionen des guten Lebens wenn auch nicht konvergieren, so doch im oben genannten Sinne sich zu vernünftigen Konzeptionen entwickeln werden; damit wird ihre Integration in der vom übergreifenden Konsensus gebildeten gesellschaftlichen Einheit möglich. Erst in einem übergreifenden Konsensus läßt sich dann eine Gerechtigkeitskonzeption direkt von den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens ableiten (zur möglichen Ableitung der liberalen Toleranz aus einem religiösen Weltbild vgl. Ricoeur 1991, 310); er verwirklicht mehr als nur eine externe Kompatibilität. Der gesellschaftliche Pluralismus hat sich unter seinem Einfluß zu einem vernünftigen Pluralismus geläutert; auch wenn dieses Ideal nie erreicht werden wird und man sich ihm nur immer weiter annähern kann (PL, 165), so gibt es doch die Zielrichtung vor, an welcher sich der Transitionsprozeß zu orientieren hat.

Im Umgang mit der partiellen Befolgung einer Konzeption der Gerechtigkeit sind auch besondere Vorkehrung etwa hinsichtlich des Öffentlichkeitsprinzips wichtig; unter ungünstigen Umständen der partiellen Nichtbefolgung mag es beispielsweise auf allgemeine Zustimmung stoßen, wenn manchmal das Öffentlichkeitsprinzip nicht eingehalten wird. Um das oberste politische Gute der Gerechtigkeit zu verwirklichen, kann es sogar angebracht sein die Unwahrheit zu sagen oder bestimmte Dinge zu verheimlichen; das bedeutet nicht, daß der Zweck hier alle Mittel heiligt. Aber unter besonderen Umständen wird der Verantwortung für mögliche Folgen Priorität gegenüber der Gesinnung bezüglich bestimmter deontologischer Restriktionen eingeräumt werden müssen; die bloße Wahrhaftigkeit mag als Ideal vielleicht dort fehl am Platze sein, wo Menschenleben auf dem Spiel stehen. So argumentiert Korsgaard gegen Kants berühmtes Beispiel, mit Hilfe dessen er das kategorische Lügeverbot illustriert:

„The murderer wants to make you a tool of evil; he regards your integrity as a useful sort of predictability.“ (1996a: 5. The right to lie: Kant on dealing with evil, 133 – 158, 145; vgl. Bok 1989a, 45 und 1989b)

Es kann unter ungünstigen Umständen gute politische Gründe geben, die nun eben nicht öffentlich gemacht werden können (vgl. Abschnitte 1. 3., 3. 5. und 5. 5.). Eine Ethik der politischen Verantwortung hat auch die Konsequenzen einer zu rigiden Anwendung von moralischen Standards zu tragen, die womöglich auch noch unzulässigerweise und ohne adäquate Modifikation aus dem Bereich der personalen Gerechtigkeit in die Politik übernommen worden sind. Gerade auch die Äußerung von moralischen Urteilen kann ja in bestimmten Situationen ihren inhaltlich begründeten moralischen Zweck verfehlen oder dessen Realisierung vereiteln.

### 7. 3. 2. Ungünstige Umstände

Die Tatsache, daß Gerechtigkeitsprinzipien zum Orientierungspunkt für die nicht-ideale Theorie werden können, macht sie für die politische Praxis relevant (TJ § 39, 246). Der erste Teil der nicht-idealen Theorie bezieht sich auf eine partielle Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien; der zweite hat es nun mit deren Nicht-Anwendbarkeit aufgrund ungünstiger wirtschaftlicher, historischer oder kultureller Verhältnisse zu tun. Dieser Teil der nicht-idealen Theorie kommt zur Anwendung, wenn *"the conditions of societies ... lack the political and cultural traditions, the human capital and know-how, and the resources, material and tech-*



*nological, that make well-ordered societies possible*" (LP, 62). Rawls spricht auch von natürlichen Begrenzungen, die etwa eine teilweise Einschränkung des ersten, vorrangigen Freiheitsgrundsatzes rechtfertigen können:

"A restriction can derive from the natural limitations and accidents of human life, or from historical or social contingencies." (TJ § 39, 244)

Die Priorität des Freiheitsgrundsatzes ist also nicht in allen möglichen Umständen erfordert; sie setzt ihrerseits günstige Umstände voraus, die ihrerseits von bestimmten kulturellen und wirtschaftlichen Faktoren abhängig sind und darüber hinaus auch die Existenz eines dementsprechenden politischen Willens, und d. h. die Bereitschaft zur allgemeinen Befolgung von Gerechtigkeitsprinzipien, erkennen lassen (PL, 297). Doch die zur idealen Theorie zählende Bestimmung der Gerechtigkeitsprinzipien wird deshalb weder von der Existenz des Bösen, der Immaterialität oder der Unvernunft abhängig gemacht (Rawls PL, 65).

Im Falle von ungünstigen Verhältnissen stellt sich für den politischen Praktiker aus der Perspektive einer Theorie der Gerechtigkeit eine doppelte Aufgabe: Wie kann zum einen mit diesen Beschränkungen auf eine moralisch gerechtfertigte Art und Weise umgegangen werden? Schließlich können wir uns selbst in nicht-idealen Umständen nicht von allen moralischen Forderungen befreit sehen. Wir haben es jetzt nicht wie im ersten Teil der nicht-idealen Theorie mit Ungerechtigkeiten zu tun; trotzdem machen etwa Situationen der extremen Knappheit an lebensnotwendigen Gütern die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien nicht eben leicht. Hume hat diesen Bereich der extremen Knappheit vom Anwendungsbereich der Tugend der Gerechtigkeit ausgeschlossen:

„Produce extreme abundance or extreme necessity, implant in the human breast perfect moderation and humanity or perfect rapaciousness and malice; by rendering justice totally useless you thereby destroy its essence and suspend its obligation upon mankind.“ (1957, 19).

Und gibt es zum anderen Möglichkeiten, diese Verhältnisse so zu ändern und zu verbessern, daß sie für die Anwendung der idealen Theorie, eine unmittelbare Anwendung also der Gerechtigkeitsprinzipien in Frage kommen können? Eine wohlgeordnete Staatengemeinschaft hätte etwa die Pflicht, einem armen Land aus der wirtschaftlichen Not zu helfen, so daß dort die Etablierung einer Konzeption der innerstaatlichen Gerechtigkeit möglich und die es zum Mitglied der wohlgeordneten Staatengemeinschaft qualifiziert. Angesichts natürlicher Beschränkungen sind etwa selbst Einschränkungen des Freiheitsgrundsatzes

denkbar. Die Freiheit muß auch von *Wert* für die Betroffenen sein (TJ § 36, 226). Der Wert der Freiheit bemißt sich dabei an den Handlungsoptionen, die den Mitgliedern einer Gesellschaft tatsächlich zur Verfügung stehen. Unter ungünstigen Umständen kann dieser Wert sehr klein werden, und deshalb kann das erste Gerechtigkeitsprinzip dort zugunsten einer Beschleunigung der wirtschaftlichen bzw. kulturellen Entwicklung hintangestellt werden. Paternalistischen Tyrannen und Diktatoren soll damit nicht Tür und Tor geöffnet werden; doch ist die Irrationalität nicht die alleinige Rechtfertigung einer Freiheitsbeschränkung. Hinzu kommt nämlich, daß diese Entwicklungsmaßnahmen darauf abstellen müssen, die Ausbildung einer Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu fördern und damit die verschiedenen Formen der Irrationalität zu überwinden.

Nur zu einem einzigen Zweck ist eine vorübergehende *Subordination* des Freiheitsgrundsatzes unter andere Gesichtspunkte zu rechtfertigen: wenn sie zur Ausbildung derjenigen Fähigkeiten und Umstände führt, welche die Ausübung des Vermögens zur Freiheit erst ermöglichen. Die *paternalistische Intervention* ist etwa bei einem Kind aufgrund bestimmter natürlicher Beschränkungen gerechtfertigt, insofern sie einen Schutz gegen seine eigene *psychologisch* begründete *Irrationalität* darstellt (TJ § 39, 250); wenn die Voraussetzungen nicht gegeben sind, wird etwa auch die Gewissensfreiheit oder die Reichweite der Mehrheitsregel eingeschränkt werden können (TJ § 39, 246). Doch sollen diese Maßnahmen immer darauf abzielen, daß die Einschränkungen ausschließlich dem Zweck dienen, die Verhältnisse auf eine Weise zu verändern und neu zu gestalten, daß sie nach und nach die Anwendung der idealen Theorie erlauben. Die langfristigen, moralischen Vorteile, und diese Kosten-Nutzen-Rechnung ist hier nicht utilitaristisch zu verstehen, wiegen dann ein kurzfristiges, moralisches Opfer auf (vgl. auch Sens Rechte-Konsequentialismus Abschnitt 5. 3. 3.):

„It may be reasonable to forgo part of these freedoms when the long-run benefits are great enough to transform a less fortunate society into one where the equal liberties can be fully enjoyed. This is especially true when circumstances are not conducive to the exercise of these rights in any case.“ (Rawls TJ § 39, 247)

Diese Ausführungen bedürfen allerdings einer doppelt einschränkenden Ergänzung: Auf der einen Seite dürfen natürliche oder soziale Gegebenheiten nicht als Vorwand angeführt werden, um bestimmte gesellschaftliche Ungerechtigkeiten als unvermeidbar darzustellen; die Sklaverei beispielsweise kann niemals aufgrund von wirtschaftlichen Schwierigkeiten als gerechtfertigt angesehen werden. Für Kriegsgefangene kann sie höchstens als das geringere Übel angesehen werden; wenn

eine noch größere Ungerechtigkeit wie etwa die Ermordung aller Gefangenen die einzige Alternative wäre (TJ § 39, 248). Nur unter diesen extremen Umständen kann sogar die Sklaverei von den Betroffenen vorübergehend toleriert werden; doch können *soziale Kontingenzen* nicht als Rechtfertigung für Abstriche an moralischen Standards herangezogen werden. Auf der anderen Seite sind gerade kulturelle Notwendigkeiten im Gegensatz zu äußeren, natürlichen Beschränkungen zum größeren Teil selbstverschuldet und rechtfertigen nicht den Gebrauch des Begriffs einer *natürlichen* Beschränkung; eine Kultur, die elementaren Grundsätzen einer Gerechtigkeitstheorie widerspricht, hat nichts mit den *nicht-idealen* Umständen, sondern viel mehr etwas mit einer *partiellen Befolgung* von Gerechtigkeitsprinzipien zu tun und fällt daher in den Bereich der ersten Teil der nicht-idealen Theorie. *Perfektionistische* Ideale werden dann etwa als Rechtfertigung der Einschränkungen der *moralisch* begründeten Gerechtigkeitsgrundsätze herangezogen; doch besitzt diese Art einer Rechtfertigung - moralisch gesehen - keinen anderen Stellenwert als etwa eine *pragmatische* oder *ethische* Rechtfertigung der Verletzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen. Wie wir gesehen haben erlaubt uns jedoch eine mögliche Rationalität von unmoralischem handeln nicht, unsere Begriffe einfach neu zu definieren und in diesem Fall dann von moralischem Handeln zu sprechen. Unmoralisches Handeln bleibt unmoralisch selbst dann, wenn manche gute Gründe für es sprechen mögen und es dann auch zurecht als rational bezeichnet werden kann.

Oft bildet aber eine Mischung aus kultureller Rückständigkeit und politischer Ungerechtigkeit die Wurzel auch von sozialen Ungerechtigkeiten und großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten und macht die Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien so schwierig; und allzuoft sind natürliche Beschränkungen lediglich die Folge einer nur partiellen Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien, so daß sich der zweite Teil der nicht-idealen Theorie nahtlos an den ersten anschließt und dessen Ergänzung darstellt. Eine Befolgung der Gerechtigkeitsprinzipien wird Rawls zufolge in den meisten Fällen auch die beste Vorsorge zur Vermeidung von natürlich oder kulturell bedingten ungünstigen Verhältnissen darstellen:

"Perhaps there is no society anywhere in the world that, were its people reasonably and rationally governed and their numbers sensibly adjusted to their economy and resources, could not have a decent and worthwhile life." (LP, 64)

Die beiden Teile der nicht-idealen Theorie der Gerechtigkeit stehen damit ihrerseits in einem komplexen Wechselverhältnis: Oft ist die nur partielle Befolgung von Gerechtigkeitsprinzipien selbst das Resultat von

ungünstigen wirtschaftlichen und kulturellen Umständen; andererseits verstärkt eine partielle Befolgung die Tendenz hin zu einer Verschlechterung dieser ungünstigen Umstände. Doch diese besonderen Schwierigkeiten zurückstellend können wir das Zusammenspiel von idealer und nicht-idealer Theorie abschließend so charakterisieren: Ideale und nicht-ideale Theorie stehen in einem doppelten Verhältnis zueinander. Die ideale Theorie hat zunächst als Voraussetzung einer nicht-idealen Theorie zu gelten; erstere legt die Ziele fest, welche letzterer als Orientierungsrahmen vorgegeben sind; außerdem stellt die ideale Theorie Kategorien des Erlaubten und des Verbotenen zur Verfügung, die selbst in der nicht-idealen Theorie zur Unterscheidung legitimer und illegitimer Mittel zur Erreichung und Realisierung der von der idealen Theorie vorgegebenen Ziele notwendig sind.

Umgekehrt ist die nicht-ideale Theorie notwendige Ergänzung und unentbehrliches Komplement einer idealen Theorie der Gerechtigkeit, die erst in der Anwendung auch auf reale Umstände ihren Abschluß finden und praktische Relevanz gewinnen wird. Die realen Umstände politischen Handelns sind einer idealen Theorie auch insofern nicht völlig fremd, als im weiten Überlegungsgleichgewicht (vgl. Abschnitt 2. 3. 2.) bereits der Aspekt der sozialen Realisierbarkeit einer Gerechtigkeitstheorie eine wichtige Rolle für deren Überzeugungskraft spielte; der Bezug beispielsweise auf die Gesellschaftstheorie, die politische Ökonomie und auch die Entwicklungspsychologie sind bereits von entscheidender Bedeutung beim komplexen Prozeß der Formulierung und Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien gewesen. Ihnen ist ein Bezug zur realen Welt von Anbeginn eingeschrieben; ihr einziger Zweck besteht schließlich darin, daß wir unser Urteilen und Handeln im Alltag an ihnen orientieren können. Die Frage nach ihrer Anwendbarkeit tritt ihnen deshalb nicht als äußerlicher Nebenaspekt gegenüber; sie ist ihnen bereits bei ihrer Formulierung mit auf den Weg gegeben.

#### 7. 4. *Gemeinsame Güter und Gerechtigkeit*

Wenn uns die politische Autonomie eines Gemeinwesens als fundamentaler Wert erschien, der sich in den Gerechtigkeitsprinzipien selbst authentifiziert und der Struktur und Dynamik der politischen Vernunft zugrunde liegt, so gilt es doch nicht zu übersehen, daß es neben diesem unmittelbar politischen Gut andere *gemeinsame Güter* einer je spezifischen Gesellschaft gibt:

„Other socially collective ends may well exist besides that of being a well-ordered society but these ends cannot be upheld by the coercive apparatus of the state. If socially collective communitarian aims could survive in no other way, why would we regret their demise?“ (Rawls 1975a, 550)

Diese Güter sind zwar ihrerseits nicht politischer Natur, sie haben nicht unmittelbar die Schaffung oder Erhaltung einer wohlgeordneten Gesellschaft zu ihrem Inhalt. Rawls meint nun, daß der Zwangsapparat des Staates nicht zur Verfolgung dieser Ziele eingesetzt werden dürfe; das entspricht auch der Bestimmung einer Zielneutralität politischen Handelns in der liberalen Gesellschaft (vgl. Abschnitt 1. 3.). Doch ist das eine realistische Annahme für die reale Politik? Ein politisches Gemeinwesen *kann* sich und *wird* sich im Normalfalle wohl auch der Förderung kollektiver Güter mit Hilfe positiver Anreize annehmen; auch die Steuereinnahmen, die zur Finanzierung der Bildungs- und Kulturpolitik verwendet werden, sind schließlich Resultat einer Anwendung des staatlichen Zwangs. Es wäre zu kurz gegriffen, das Wesen der Politik allein im Gebrauch von Zwangsmitteln zu sehen oder es allein auf die Realisierung einer bestimmten Konzeption der Gerechtigkeit - im Sinne etwa der Verwirklichung einer fairen Verteilung von Grundgütern - zu verkürzen; schließlich arbeitet die Politik nicht nur mit repressiven Zwangsmitteln, mit der Einschränkung der Willkürfreiheit; sie macht auch Hoffnungen und verspricht etwa gesellschaftlichen Verhältnisse zu schaffen, in denen die Realisierung bestimmter Formen eines guten Lebens erleichtert wird.<sup>70</sup> Dieser Zusammenhang ist zu berücksichtigen, wenn wir zuletzt *nicht-politische Güter* im Verhältnis zu spezifisch politischen Gütern in eine abschließende Betrachtung einbeziehen wollen.

Nicht nur das Vermögen zur Selbstbestimmung kann einen gemeinsam geteilten Wert einer Gemeinschaft darstellen (PL, 146, FN. 13); jede spezifische Gemeinschaft wird sich zusätzlicher Werte als der Bestimmungsmerkmale ihrer kollektiven Identität bedienen; diese Werte liegen nun jenseits der politischen Werte, die die Bürger in jeder gerechten Gemeinschaft teilen. Eine gemeinsame Kultur, eine gemeinsame Geschichte, eine bestimmte Religion, bereits gemeinsame Erfah-

---

<sup>70</sup> Foucault zufolge zielt Politik auch auf die aktive Produktion von bestimmten Lebensformen, von Wissen und Macht (1976, 98) ab, wenn auch ein Verständnis der politischen Macht als bloß negativ wirksamen Beschränkung unserer Willkürfreiheit in unserer Gesellschaft die allgemeine Form ihrer Akzeptierbarkeit darstellt (1976, 114). Der Diskurs einer repressiven politischen Macht ist nach Foucault selbst wesentlicher Bestandteil der versteckten Ausübung einer diffusen und kapillarisch wirksamen, nicht mehr spezifisch politischen Macht, die zum Zwecke der gesellschaftlichen Auto-Stabilisierung zum Schluß auch auf die Konstitution der Subjekte Einfluß nimmt.

rungen, die das Zusammenleben auf einem bestimmten Territorium mit sich bringt, können eine Verbundenheit, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft bekräftigen, die ihren Ursprung nicht bloß in der Vernunft allein haben; diese kontingenten empirischen oder besser ethischen Bedingungen, die ein spezifisches Gemeinwesen definieren und gegenüber anderen abzugrenzen erlauben, sind sicherlich auch Quellen und Bestandteile der öffentlichen Deliberation der Grundsätze der politischen Gerechtigkeit.

Neben der *moralischen* und der *pragmatischen* gilt es zuletzt auch eine *ethischen* Dimension in unserer Strukturbestimmung der politischen Vernunft vor allem gerade in Hinblick auf deren motivationale Dynamik zu berücksichtigen; näherhin kommt dem ethischen Gebrauch der Vernunft innerhalb der politischen Rationalität die Aufgabe der Stiftung einer kollektiven Identität zu. Allerdings lassen sich vom Standpunkt der Struktur der politischen Vernunft, wie wir sie im Laufe dieser Arbeit entfaltet haben, aus einer Konzeption der kollektiven Identität nicht ohne die Berücksichtigung der Gesichtspunkte der innerstaatlichen und internationalen Gerechtigkeit wie auch dem individual-pragmatischem Gebrauch der praktischen Vernunft politische Handlungsanweisungen ableiten; den Gebrauch von Zwang überhaupt können diese kontingenten Umstände sicherlich nicht legitimieren; das bloße Bestehen etwa einer Kultur sagt nichts über deren Existenzberechtigung; doch wird jedes Gemeinwesen auch mit Hilfe bestimmter Anreize jenseits des bloßen Zwanges eine partikuläre kulturelle Identität schützen und pflegen wollen.

Wenn Rawls Eingriffe des Staates in diesen Bereich generell ablehnt, so läßt sich seine Idee des politischen Liberalismus wenigstens in dieser Hinsicht insofern als ein *umfassender Liberalismus* verstehen, als er annimmt, daß die politische Autonomie der einzige Wert sei, den die Mitglieder einer wohl-geordneten liberalen Gesellschaft teilen können. Wenn Rawls auch den Wert der personalen Autonomie nicht über alle anderen möglichen Werte stellt, so scheint er doch den Wert der politischen Autonomie für eine Gemeinschaft über alle möglichen anderen Werte und Güter zu stellen und damit eine substantialistische Fehlinterpretation der politischen Autonomie auf Kosten ihres intrinsischen Verfahrenscharakters zu fördern, diese enge Sichtweise erweitert er selbst durch sein Konzept einer *hierarchisch wohl-geordneten Gesellschaft* (LP, 50f.), für die eine Konzeption eines *gemeinsamen Guten* die Grundlage der politischen Gerechtigkeit ist. Nach außen, im Konzert der Völker, ist eine hierarchisch wohl-geordnete Gesellschaft friedfertig; die nicht notwendig egalitär verteilten Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder leiten sich im Binnenverhältnis aus einer allgemein anerkannten

Konzeption des gemeinschaftlichen Guten ab. Doch ist dieses Konzept einer hierarchischen Gesellschaft bei Rawls dem Begriff einer wohlgeordneten liberalen Gesellschaft einfach diametral entgegengesetzt; sinnvoller wäre es gewesen, diese beiden Begriffe als *zwei Idealtypen* zu fassen, zwischen denen sich ein Kontinuum, ein ganzes Spektrum verschiedener Gesellschaftstypen öffnet.

Man mag nämlich Zweifel daran anmelden, ob die Unterscheidung zwischen hierarchischen und liberalen Gesellschaften tatsächlich so eindeutig zu treffen ist, wie dies Rawls anzunehmen scheint. Hierarchisch wohlgeordnete Gesellschaften leiten ihre Legitimität von einer Konzeption eines *gemeinsamen Guten*, liberal wohlgeordnete Gesellschaften die ihre von einer Konzeption des durch die *allgemeine Zustimmungbarkeit* konstituierten *Rechten* ab. In Gesellschaften des ersten Typs kommt dem Guten ein Vorrang gegenüber dem Rechten zu, in Gesellschaften des zweiten Typs ist das Gute dem Rechten subordiniert; doch da Rawls schon sehr restriktive Bedingungen wählt, die für hierarchisch wohlgeordnete Gesellschaften erfüllt sein müssen (LP 50f.), fragt es sich, ob nicht bereits hier ein minimales Maß des Rechten am Werke ist, das diese restriktiven Bedingungen zu fundieren vermag. Und wenn nun liberale Gesellschaften darüber hinaus wenigstens einer beschränkten Konzeption auch eines gemeinsamen Gutes bedürfen, das über den ganz von kulturellen und historischen Besonderheiten absehenden Wert der politischen Autonomie hinausgeht, könnten wir auch sagen, daß beide Gesellschaftstypen nichts anderes als die beiden entgegengesetzten Pole eines breitgefächerten Spektrums von wohlgeordneten Gesellschaften sind, die sich jeweils durch eine bestimmte Mischung des Rechten und des Guten in ihrer Besonderheit charakterisieren. Dabei ist ihnen *immer* ein grundsätzlicher Vorrang des Rechten vor dem Guten, gleichzeitig aber auch *immer* eine über das bloße Rechte hinauschießende Konzeption eines von allen geteilten Gutes gemeinsam.<sup>71</sup>

Eine je kulturell oder historisch bestimmte Gemeinschaft würde sich durch eine Mischung aus liberal-demokratischen und hierarchisch-kom-

---

<sup>71</sup> Sicherlich ist dieses gemeinsame Gute dann keine feststehende Größe, sondern Bestandteil einer politischen Auseinandersetzung und gemeinsamer Bezugspunkt rivalisierender Interpretationen. Schon die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens einzelner Bürger enthalten nicht nur Vorstellungen über das eigene Wohlergehen, sondern umfassen gleichzeitig immer auch Vorstellungen des Guten für das gemeinsame Zusammenleben in einer politischen Einheit (Rawls 1975a, 537f.). Von diesen Vorstellungen ausgehend bewerten sich auch einzelne Politiker oder Parteien um die Besetzung der wichtigsten politischen Ämter einer Gesellschaft; sie sind nicht bloß Vertreter partikularistischer Interessen, „*instead, to gain enough support to win office, they must advance some conception of the public good*“ (TJ § 36, 222). Und die Bürger bewerten dann ihrerseits „*which policies advance their conception of the public good.*“ (TJ § 36, 225).

munitaristischen Elementen zusammensetzen; moralische und ethische Gesichtspunkte gehen gleichermaßen mit in die Konstitution einer kollektiven Identität ein. Nur befinden sie sich, hierin ähnlich dem Verhältnis des rationalen und des vernünftigen Vermögens in der Konzeption der politischen Person (vgl. Abschnitt 6. 2.) in einem wechselseitigen *Voraussetzungs- und Subordinationsverhältnis*: Die Moral setzt die Ethik, die Gemeinschaft voraus, weil sie sonst ihres Anwendungsgegenstandes beraubt würde, gleichzeitig begrenzt sie aber die Ansprüche der Ethik, eines gemeinschaftlichen Selbstverständnisses auf bestimmte Bedingungen, die einem adäquat spezifizierten Verallgemeinerungsverfahren (etwa in Form eines interkulturellen Vertragsabschlusses) genügen können. So wären die nicht-politischen öffentlichen Gründen in einer liberalen Gesellschaft zwar den politischen, in der rationalen Zustimmung aller Mitglieder einer Gesellschaft fundierten Gründen untergeordnet, nicht jedoch aus ihnen abzuleiten; jedenfalls gibt es keinen Grund anzunehmen, daß es neben den politischen Werten nicht auch andere Werte geben sollte, die dann Grundlage oder Gegenstand der besonderen Politik eines Gemeinwesens sein werden. Rawls unterscheidet etwa auch die Selektion der Gerechtigkeitsprinzipien von der Verfassungsgebung einer bestimmten Gemeinschaft, bei der wir auch allgemeine Informationen - wie zum Beispiel bestimmte Traditionen oder ethische Einstellungen ihrer Mitglieder - über diese Gesellschaft in Betracht zu ziehen haben (Rawls 1995a, 152).

Schließlich bildet jedes Gemeinwesen ein gemeinsames Geschichtsbewußtsein, nationale Interessen und gemeinsame politische Projekte aus; diese Begriffe nehmen allesamt auch die Vorstellung eines *Gemeinwohls* und eine Vorstellung davon in Anspruch, wie dieses geschützt und gefördert werden kann. Im Unterschied zum Utilitarismus und dessen konstitutiven Begriff des *größten Gesamtnutzens* geht das *Gemeinwohl* nicht aus einer bloßen Agglomeration, einer Summierung der Individualnutzenniveaus aller Gesellschaftsmitglieder hervor; das *Gemeinwohl* sieht gerade das individuelle Wohl als mit der Wohlfahrt einer durch Geschichte und Kultur definierten Gemeinschaft unzertrennlich verknüpft. Nur in bezug auf ein übergreifendes Gut kann das Individuum hier die eigene Konzeption des guten Lebens bestimmen und verfolgen; es lebt nicht in einem kulturlosen Raum, sondern in einer Gemeinschaft, aus der es neben der Sprache auch gemeinschaftliche Werte, Erfahrungen und Hoffnungen für den eigenen Lebensentwurf bezieht.

Das *Gemeinwohl* ist im Unterschied zum utilitaristischen Kriterium des *Gesamtnutzens* auch nicht ein von Rechten unabhängiger Standard der Bewertung unserer politischen Institutionen. Der Utilitarismus leitet



das Rechte aus einem davon unabhängigen Guten, dem größten Gesamtnutzen ab; das *Gemeinwohl* könnte jedoch, auch wenn es nicht aus diesem herzuleiten ist, den *Begriff des Rechten* als eines seiner *konstitutiven* Elemente beinhalten. Insbesondere ist etwa die Idee der Gesellschaft als einer Einheit von sozialen Einheiten (*the notion of society as a social union of social unions*; PL, 323; vgl. TJ § 79: *The Idea of a Social Union*, 520 - 529) eine Idee des gemeinsamen Guten, die eine Idee der sozialen Gerechtigkeit als eines ihrer konstitutiven Elemente voraussetzt; die Konzeption eines gemeinsamen Gutes einer gerechten Gesellschaft ist gerade das Resultat der Ausübung des Vermögens zur politischen Autonomie; dadurch ist es unmittelbar auch mit einer Gerechtigkeitsperspektive verknüpft und erhält dadurch auch seine besondere Rechtfertigung. Es kommt also wesentlich auf die Reihenfolge an; das *Gemeinwohl* wird erst nach der Rechtfertigung und Interpretation der Idee der politischen Gerechtigkeit präsentiert; es folgt der Idee der politischen Autonomie nach, die im Gedanken des Gesellschaftsvertrags zum Ausdruck kommt, und darin ist auch die Spezifität einer vertragstheoretisch akzeptablen Idee des *Gemeinwohls* zu sehen. Dagegen läßt weder der Utilitarismus den größten Gesamtnutzen diesen Test der Gerechtigkeit passieren, noch scheinen sich manche Formen des Kommunitarismus um die Frage zu kümmern, ob eine gemeinsame geschichtliche oder kulturelle Basis mit den Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen ist.

Die Idee des Gesellschaftsvertrags in seiner spezifischen Form eines politischen Konstruktionsverfahrens könnte als Test fungieren, den eine bestimmte Idee des *Gemeinwohls* in bezug auf ihre allgemeine Zustimmungbarkeit passieren muß; dann aber kann letztere durchaus recht verschiedene Formen annehmen. Gerade die Europäische Vereinigung kann uns als Beispiel dafür gelten, wie eine gemeinsame Konzeption der Gerechtigkeit mit vielen verschiedenen kulturell und geschichtlich *imprägnierten* Konzeptionen des *Gemeinwohls* in Einklang zu bringen ist (vgl. Habermas 1996, 255). Jede Rechtsordnung ist auch der Ausdruck einer partikularen Lebensform, nicht nur eine Spiegelung des universalen Gehalts der Grundrechte (*ibid.*, 253), und diese Aussage kann die Hypothese eines Kontinuums zwischen hierarchisch wohlgeordneten und liberal wohlgeordneten Gesellschaften nur bestätigen. In hierarchisch wohlgeordneten Gesellschaften würde eine traditionalistische Form der Begründung moralischer Prinzipien, in liberal wohlgeordneten Gesellschaften würde dagegen für den speziellen Bereich der Konzeption der politischen Gerechtigkeit, eine Form der Begründung moralischer Prinzipien anzutreffen sein, die sich durch eine gleichmäßige

Berücksichtigung der Interessen aller Bürger beschreiben läßt (vgl. Tugendhat 1993).

Die Ausübung der *politischen Autonomie* hat nach Habermas zwischen *moralischen*, *ethischen* und *pragmatischen* Gründen und Gesichtspunkten zu vermitteln (FG, 139; Habermas 1996, 254; zur Unterscheidung dieser unterschiedlichen Begründungsarten vgl. Habermas 1991, 100ff.); dabei stellt sich die Frage, ob *moralische Gründe* dort als nur noch als *Materie* der Anwendung der politischen Autonomie angesehen werden, die mehr oder weniger gleichwertig neben Fragen der *ethischen Identität* und der sei es individual-prudentiellen oder sozial-utilitaristischen *pragmatischen Nutzenmaximierung* rangieren. Wenn aber wie bei Rawls die *Autonomie* und die Realisierung einer *gemeinschaftlichen Integrität* als Leitwerte firmieren, ergibt sich daraus ein spezieller Vorrang der moralischen Betrachtung bei der Frage nach der Gerechtigkeit politischer Institutionen. Erst wenn dieser Vorrang berücksichtigt wird, kann sich die Politik auch in Form der *Solidarität* auf die aktive Förderung der Ausbildung und Erhaltung der *Integrität* einer bestimmten, ethisch individuierten Lebensform beziehen. Die *Gerechtigkeit* bezieht sich dagegen nicht auf eine besondere, ethisch individuierte Lebensform; als eine *politische* Konzeption stellt sie vielmehr die Rahmenbedingungen für die Ausbildung einer personalen Integrität aller Mitglieder einer Gesellschaft zur Verfügung; und damit erscheint sie auch qualitativ von der Solidarität als aktiver Förderung bestimmter Konzeptionen des guten Lebens verschieden. Opfer für ein gemeinsames Projekt, das die bloße Sphäre der Politik und der Errichtung eines gerechten Gemeinwesens übersteigt, sind nicht Gegenstand moralischer Forderungen und können den Mitgliedern einer Gesellschaft auch nicht mit Hilfe des Zwangsapparates des Staates auferlegt werden; doch sind sie natürlich erlaubt, und für einen bestimmten historischen Kontext, für ein je partikulares Gemeinwesen können sie dann auch zum Gegenstand einer politischen Aktivität werden.