

Walter Reese-Schäfer

# Politische Ethik unter Realitätsbedingungen

Die Welt von Gewalt,  
Lügen und Skandalisierungen

*2. Auflage*



Springer VS

---

# Politische Ethik unter Realitätsbedingungen

---

Walter Reese-Schäfer

# Politische Ethik unter Realitätsbedingungen

Die Welt von Gewalt,  
Lügen und Skandalisierungen

2., aktualisierte und erweiterte Auflage

 Springer VS

Walter Reese-Schäfer  
Göttingen, Deutschland

Die 1. Auflage ist unter Titel „Politische Ethik“ erschienen.

ISBN 978-3-658-16630-4                      ISBN 978-3-658-16631-1 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-658-16631-1

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2013, 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Lektorat: Dr. Jan Treibel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

---

## Vorwort zur 2. Auflage

Gegenüber der Erstausgabe aus dem Jahr 2013 handelt es sich um eine vollständig überarbeitete Neuauflage. Titel und Untertitel wurden zugespitzt, um Ansatz und Stoßrichtung des Buches klarer herauszuarbeiten. Auf vielfältigen Wunsch von Leserinnen und Lesern wurden die eher theoretischen Abschnitte an den Anfang gestellt, weil dies doch am meisten der normalen Leseerwartung entspricht. Weiterhin gilt aber, dass Praktikerinnen und Praktiker diesen Teil gerne weglassen und gleich in die vielfältigen Bereiche der Anwendungsformen hineinspringen können. Für eher theoretisch ausgerichtete Lesende allerdings ist die Erläuterung, wie und warum überhaupt eine Ethik ohne Moralisierung und ohne Predigtton möglich sein kann, unverzichtbar. Dieser einführende Teil wurde deutlich ausgeweitet, um nun auch das Verhältnis von Politik, Religion und Säkularität behandeln zu können und meine Kritik an gängigen Formen politischer Ethik zuzuspitzen. In den zweiten Abschnitt habe ich jetzt auch Überlegungen zur „militant democracy“ aufgenommen.

Neu hinzugefügt wurden die Abschnitte 3 und 4. In Abschnitt 3 wird in einer kritischen Neuanalyse eines der berühmtesten Beispiele einer Menschenrechtsbewegung, nämlich der Antisklavereibewegung, erläutert wie und warum diese gegen reale wirtschaftliche Interessen erfolgreich sein konnte und wie dabei zugleich ganz andere militärische, machtpolitische und koloniale Interessen ins Spiel kommen konnten. Erörtert werden nunmehr auch Fragen der Mehrheitsentscheidungen und des Verstehens und der Verständigung in politischen Prozessen. In Abschnitt 4 werden einige, keineswegs alle ethischen Aspekte des dynamischen wirtschaftlichen Globalisierungsprozesses behandelt. Der Schluss ist ebenfalls neu und behandelt in pointierter Form zwei Themen: Erstens wird dieses praxis-

nahe Buch in den systematischen Diskurs eingeordnet, an dem ich mich mit dem Band „Grenzgötter der Moral“ (Reese-Schäfer 2013) beteiligt hatte. Zweitens versuche ich in pointierter Weise klarzumachen, dass das hier vorliegende Buch als Ausbruchsversuch aus der doppelten Stagnation von moralpostulativem Idealismus und Konstruktivismus und traditionellem „realpolitischen“ Machtrealismus zu verstehen ist.

Das in der Erstausgabe von einem Koautor verfasste Kapitel „Zur Rolle und Funktionsweise von Ethikkommissionen“ ist weggefallen, da es den wissenschaftlichen Anforderungen nicht entsprach. Ethikkommissionen werden überschätzt. Was zu ihnen zu sagen ist, findet sich nunmehr in dem Abschnitt „Politische Ethik als Institutionenethik und als Ethik der Gesetzgebung“ am Schluss des ersten Teils.

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort zur 2. Auflage</b> .....	<b>V</b>
<b>1 Einleitung</b> .....	<b>1</b>
1.1 Was ist politische Ethik? .....	1
1.2 Gerechtigkeit als Grundprinzip politischer Ethik .....	4
1.3 Politik, Säkularität und Religion bei Rawls und Habermas .....	7
1.3.1 Eine rein politische Konzeption des Zusammenlebens .....	7
1.3.2 Habermas und die Idee einer postsäkularen Gesellschaft. . . .	9
1.3.3 Wirtschaftsordnung als Kooperationszusammenhang .....	14
1.4 Kritik der politischen Ethik. ....	16
1.4.1 Politische Ethik als Tugendethik individuellen Verhaltens in der Öffentlichkeit, innerhalb von Institutionen und im Privatbereich .....	20
1.4.2 Politische Ethik als Institutionenethik und als Ethik der Gesetzgebung .....	20
<b>2 Grundfragen politischer Ethik an Problemsituationen und Fällen durchdiskutiert</b> .....	<b>23</b>
Mit gelegentlichen Handlungsempfehlungen für Praktikerinnen und Politikberater	
2.1 Gewaltlose Strategien der Demokratisierung .....	23
2.2 Idealisten an der Macht. Von Joschka Fischer bis Barack Obama ..	31
2.3 Frantz Fanon und der Aufruf zur antikolonialen Gewalt .....	33
2.4 Die Kunst des Lügens und die Pflicht zur Lüge .....	45

2.5	Die Pflicht zur Wahrheit vor dem Untersuchungsausschuss . . . . .	52
2.6	Totalisierung des Spitzelwesens: Die Welt der Staatssicherheit . . . .	55
2.7	Warum Egoismus auch sein Gutes hat: Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg . . . . .	56
2.8	Aufgeklärtes Eigeninteresse oder ist Rationalität moralisch? . . . . .	60
2.9	Die moralische Verpflichtung, intelligent zu sein . . . . .	62
2.10	Die multikulturalistische Hypothese . . . . .	66
2.11	Verantwortung als Grundbegriff politischer Ethik . . . . .	74
2.12	Der Skandal als Ort politischer Ethik . . . . .	78
2.13	Kernthema Korruption: Empörung . . . . .	83
2.14	Regierungsethik und Ethik-Codes . . . . .	90
2.15	Die Berufung auf das Gewissen: Die Vier . . . . .	93
2.16	Risikobewertung . . . . .	107
2.17	Was ist Zivilcourage? . . . . .	110
2.18	Ist Ungleichheit ein moralisches Problem? . . . . .	113
2.19	Respekt als archaische Formel . . . . .	116
2.20	Das kleinere Übel und seine Abgründe in der Terrorismusdiskussion . . . . .	117
2.21	Lehren aus Weimar: Militant Democracy . . . . .	126
2.22	Rassismus: Das antiethische Prinzip . . . . .	129
2.23	Vergangenheitspolitik und Politik der Erinnerung . . . . .	133
<b>3</b>	<b>Kann politische Ethik gegen reale Interessen gewinnen? . . . . .</b>	<b>137</b>
3.1	Die Antisklavereibewegung von 1787 und die Ideengeschichte der Menschenrechtsentwicklung . . . . .	138
3.2	Mehrheitsentscheidung und Minderheitenrechte . . . . .	150
3.3	Verstehen und Verständigung in politischen Strukturen . . . . .	154
<b>4</b>	<b>Probleme der Globalisierung und des Kapitalismus . . . . .</b>	<b>163</b>
4.1	Die Krise als Stunde der Politik . . . . .	164
4.2	Globalisierung als Außensteuerung: Postdemokratie . . . . .	168
4.3	Die Diktatur des Kunden und der Gelegenheit . . . . .	171
4.4	Macht Kapitalismus krank? . . . . .	173
4.5	Eine Zukunft der Globalisierung? . . . . .	180
4.6	Lassen sich Rawls' Prinzipien global anwenden? . . . . .	182
<b>5</b>	<b>Schluss . . . . .</b>	<b>189</b>



---

<b>Literatur</b> .....	<b>195</b>
<b>Online-Quellen</b> .....	<b>207</b>
<b>Textnachweise von Vorabdrucken</b> .....	<b>209</b>

---

## 1.1 Was ist politische Ethik?

Die politische Ethik ist ein Bereich von Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten, die eigenständig politisch begründet werden müssen. Ein Grundfehler vieler auf die Politik einwirkender Moralvorstellungen ist ihre Fremdsteuerung, sei es durch Religion, Theologie, Metaphysik oder interessierte Professionsethiken.

Politische Ethik ist Bestandteil der Politik und muss daher eine zivile Ethik, genauer gesagt, eine Ethik der Zivilität sein. Bei der Lektüre der folgenden Analysen ist zu beachten, dass sie zwar von einem Autor aus dem Bereich der politischen Theorie vorgelegt werden, aber an praktischen Fragen entwickelt sind. Die theoretische Grundlegung eines gegenwartsangemessenen Ethikdiskurses liegt vor in dem von mir veröffentlichten Band „Grenzgötter der Moral“ (Reese-Schäfer 2013). Dort habe ich erstens eine systemisch-strukturelle Theorie der konsequenten Trennung von Bereichen entworfen und zweitens die gängigen Ableitungsversuche praktisch-politischer Regeln aus einem oder wenigen Grundprinzipien einer scharfen Kritik unterzogen. Ob man politisch-ethische Regeln aus dem Nutzen (Utilitarismus), aus dem kategorischen Imperativ (Kantianismus) oder aus den Gerechtigkeitsprinzipien des frühen John Rawls entwickelt – in allen diesen Fällen ist es nicht möglich, dem faktischen Pluralismus der politischen Realität überzeugend gerecht zu werden. Deshalb musste dieses Buch nun den umgekehrten Weg gehen, d.h. die Problemata der Praxis als Ausgangspunkt nehmen und von ihnen aus in reflexiver Analyse versuchen, eine Identifikation allgemein anwendbarer Regeln kurzer und mittlerer Reichweite zu ermöglichen. Die in früheren Jahren vorangegangene theoretische Analyse war jedoch keineswegs vergeblich. Ganz im

Sinne von Karl Poppers Wissenschaftslehre ermöglicht sie immerhin die Kritik und Falsifizierung von Regeln, auch wenn sie deren stringente Deduzierbarkeit im Sinne des frühen John Rawls oder Baruch Spinozas bestreitet.

Die folgenden Analysen werden jeweils die Gestalt eines Problemaufrisses und einer Problemdiskussion haben. Dabei können wechselnde Perspektiven durchgespielt werden, so dass am Ende des Diskussionsprozesses ähnlich wie im platonischen Dialog durchaus etwas ganz anderes herauskommen kann, als am Anfang das rasche Vorurteil nahegelegt haben mochte. Gelegentlich habe ich nicht darauf verzichtet, am Ende der Abschnitte einige teils ernst gemeinte, teils auch ironische Regeln zu formulieren. Dabei habe ich immer einkalkuliert, dass jedes Einzelproblem, vor das sich die Praxis gestellt sieht, nicht nach der Bedienungsanleitung, sondern nur aus der eigenen improvisierenden, durch die Kenntnis der Probleme und einiger illustrierender Fälle aber aufgeklärten Urteilskraft, zu lösen ist. Ich werde darüber hinaus in bestimmten Fällen vor jenen Problemen warnen, die gar nicht zu lösen sind. Die gelegentlichen Ironien (hoffentlich werden Sie nicht alle bemerken und die, die Ihnen nicht gefallen, freundlich überlesen) sind unvermeidlich als Schutz gegen den penetrant überbordenden Moralismus des herkömmlichen Ethikdiskurses, dessen, was Ludwig Wittgenstein das „Geschwätz über Ethik“ genannt hat (1967, S. 69). Eine politische Ethik muss sich hiervon systemisch (also methodisch) und systematisch (also inhaltlich) distanzieren.

Die politische Ethik steht unter der nüchternen, kantischen Prämisse einer Institutionenethik ohne moralisierende Überladung: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (Kant 1973, S. 148). Die Probleme der politischen Ethik sind lösbar, ohne dass die Teufel zu guten Menschen werden müssen, ohne eine moralische Umkehr, ohne den Terror, welcher der Forderung nach einem neuen Menschen auf dem Fuße folgt. Was Kant in der Institutionenethik verlangt (in seiner Individualethik argumentiert er anders), ist nichts weiter als ein klar das Eigeninteresse kalkulierender Verstand. Die Staatseinrichtung löst das moralische Dilemma der unbegrenzten Handlungsfreiheit, indem sie durch Gesetze sowie deren Durchsetzung die Schädigung anderer sanktioniert. Erst dadurch wird die Freiheit erträglich, weil sie nur genossen werden kann, wenn man nicht ständig gegen ihre Gefährdung durch die anderen gewappnet sein muss. Dies ist für jeden vorteilhaft. Es handelt sich in der modernen Sprache der Spieltheorie um eine *win-win*-Situation. Eine staatliche Rechtsgarantie bzw. deren funktionales Äquivalent ist dabei unabdingbar. Die Grundsituation lässt sich als typisches Dilemma rekonstruieren. Die unregelte Freiheitskonkurrenz, in der jeder in die Freiheiten des anderen eingreifen kann, ist für alle unattraktiv. Der wechselseitige gleiche Freiheitsverzicht ist für alle die vorteilhafteste Lösung. Die dritte Möglichkeit, nämlich der

Freiheitsverzicht der anderen bei – womöglich verdeckter – Beibehaltung der eigenen Spielräume, wäre aber individuell gesehen die attraktivste Lösung: Schwarzfahren auf Kosten der anderen. An diesem Punkt kommen staatliche Institutionen bzw. deren funktionale Äquivalente ins Spiel, die dazu dienen, die Kosten für das Schwarzfahren bzw. die Freiheitsübernutzung auf Kosten anderer so zu erhöhen, dass es sich nicht lohnt (vgl. Höffe 1988, S. 70-78). Der generelle Gewinn von Rechtssicherheit und Lebenssicherheit ermöglicht erst die Entfaltung von relativ breitem Wohlstand in einer Gesellschaft.

Demokratische Politik hat die Aufgabe, die Grundfragen des Zusammenlebens durch Gesetze und andere Maßnahmen fair zu regeln. Die ideologischen Ethiker dagegen sehen ihre Hauptaufgabe in der Agitation und der Predigt, z.B. gegen die Boshaftigkeit der Globalisierung, gegen Abtreibungen, gegen Sterbehilfe oder Genforschung, während die Politik hier und in allen anderen Fragen einen vernünftigen und im Zweifel eher unaufgeregt kommunizierbaren Werteausgleich zwischen Freiheit und Repression, zwischen Humanität und Rigorosität finden muss. Sie ist darüber hinaus zu einem fairen Interessenausgleich mit dem Ziel der allgemeinen Wohlfahrt verpflichtet, während die Ideologinnen und Prediger eher auf der Reinheit ihrer Überzeugungen in einer Welt des Schmutzes und der Verderbnis bestehen werden.

Politische Ethik ist zwar vor allem eine Lehre von den großen Fragen, z.B. von Krieg und Frieden, welche die Öffentlichkeit bewegen und in Atem halten, aber auch der kleinen, des alltäglichen Verhaltens von Politikern sowie der Journalisten, welche über sie berichten. Thomas Ellwein wollte im Jahre 1964 sogar Verhaltensregeln für Staatsbürger aufstellen und zum Gegenstand des politischen Unterrichts machen (Ellwein 1983). Die selbstbewussten Bürger kommen heute ohne solche Regeln aus, auch wenn sie sich gelegentlich dafür die Kritik gefallen lassen müssen, sie würden eher Wutbürger als konstruktive Mitgestalter der Zivilgesellschaft sein.

In den nachfolgenden Abschnitten dieser Einleitung wird der Versuch gemacht, in einem kurzen, eher theoretisch ausgerichteten Abriss einige Grundelemente politischer Ethik im Unterschied zu anderen Formen, wie z.B. der Individualethik, zu entwickeln, um wenigstens zu skizzieren, aus welcher Denkperspektive hier operiert wird. Dieser Teil ist gedacht für die philosophisch-theoretisch interessierten Leserinnen; die Praktikerinnen können ihn weglassen. Die ausführliche Darstellung der zugrundeliegenden theoretischen politischen Ethik findet sich in den *Grenzgöttern der Moral* (Reese-Schäfer 2013). Es gibt einige Spezialthemen, die gerne unter der Überschrift Ethik oder praktische Philosophie behandelt werden. Dazu gehören z.B. Fragen der Präimplantationsdiagnostik, der Stammzellforschung oder der Sterbehilfe. Solche Fragen überlasse ich der argumentativen

Finesse von Theologen oder Juristen, weil der Differenzierungsgrad des politischen Denkens für solche Grenzfragen nicht ganz hinreichend ist (vgl. von der Pfordten 2016).

Die vor allem an praktischen Fragen interessierten Leserinnen und Leser können den folgenden theoretischen Einführungsteil überspringen und gleich zu den Problemsituationen und Fällen im zweiten Kapitel übergehen. In den Kapiteln Drei bis Fünf wird dann wieder etwas weiter ausgeholt, weil ich hoffe, dass die Leserinnen und Leser sich bis dahin an die hier vorgeschlagene, vom gängigen Ton des Moralisieren, aber auch des robust-nietzscheanischen Antimoralismus stark abweichende Denk- und Herangehensweise einer politischen Ethik unter Realitätsbedingungen ein wenig gewöhnt haben.

---

## 1.2 Gerechtigkeit als Grundprinzip politischer Ethik

John Rawls verdankt seinen weltweiten Ruhm einer früh entwickelten Gerechtigkeitstheorie mit ihren beiden Prinzipien: dem Vorrang der Freiheit sowie der Rechtfertigung sozialer Ungleichheit dann und nur dann, wenn sie im Prinzip allen zugutekommt. Diese bis ins Detail ausgearbeitete Gerechtigkeitsphilosophie aber erwies sich nicht als sein letztes Wort, weil er erkannte, dass ein wirklich politischer Liberalismus keine umfassende, in sich geschlossene Theorie verträgt. Es wird immer einen großen Teil von Menschen geben, die ihre eigenen Wertvorstellungen haben und sich einer derartigen Philosophie nicht anschließen wollen. Deshalb kommt es darauf an, Regeln zu entwickeln, die auch auf der Basis (vernünftiger) unterschiedlicher Grundideen allgemein zustimmungsfähig sind. Das erspart dann den meist aussichtslosen Versuch, diese Grundideen ausdiskutieren zu wollen. Einige mögen weiterhin an umfassenden liberalen Ideen festhalten; ein wirklich politischer Liberalismus im Sinne von Rawls wird aber nur auf allgemein akzeptable und praktikable, d.h. nicht wirklich letztbegründete Prinzipien zurückgreifen können, denen auch vernünftige Nichtliberale (die von Immanuel Kant gemeinten „Teufel“) zustimmen können.

Aus diesem Grunde wird Gerechtigkeit heute meist als Fairness verstanden. Der späte Rawls hat ein fundamental politisches Prinzip in die Moralphilosophie eingeführt: nämlich den Verzicht auf umfassende moralphilosophische Lehren sei es des kantianischen, sei es des utilitaristischen Typus, weil eine Konzeption, die als Grundlage politischen Handelns und der Gesetzgebung dienen kann, auf die Erfahrung Rücksicht zu nehmen hat, dass solche Philosophien nie mit der Zustimmung aller rechnen können und immer kontrovers bleiben werden. Für Philosophen, die ihre eigenen Konzepte meist mit großer Selbstüberzeugtheit verteidigen,

ist es durchweg schwierig, derartige Überlegung überhaupt zu verstehen. Rawls selbst räumt ein, seine frühe Philosophie der Gerechtigkeit sei ihrerseits eine typische umfassende Konzeption gewesen. Habe man aber einmal Einsicht in den politischen Prozess gefunden, dann mache es keinen Sinn mehr (außer als Privatphilosophie), derartige umfassende Konzeptionen anzubieten. Man dürfe eine Gerechtigkeitskonzeption nicht auf der Grundlage von philosophischen, psychologischen und ähnlichen Annahmen über die menschlichen Bedürfnisse entwickeln, sondern allein auf der Basis der normativ entscheidend relevanten Tatsache, dass die Bürger als freie und gleiche Personen zu behandeln seien und selbst zu entscheiden hätten (Rawls 2003, S. 15). Es kann angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus unmöglich eine wohlgeordnete Gesellschaft geben, „deren sämtliche Mitglieder ein und dieselbe Globaltheorie akzeptieren“ (ebd., S. 31). Die durchgängige Redeweise vom Faktum des Pluralismus, das anzuerkennen sei, ist gewiss eine Replik auf Kants Rede vom „Faktum der Vernunft“ in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ (Kant 1974, S. 36).

Rawls hat nach dem etwas jugendlichen Überschwang seiner anfänglichen Großtheorie der Gerechtigkeit die Einsicht entwickelt, dass eine umfassende Theorie des Liberalismus wahrscheinlich nie eine allgemeine Zustimmungsfähigkeit erlangen könnte. Das gilt seiner Ansicht nach für jede umfassende Theorie, wobei damit selbstverständlich nur rational begründete Theorien gemeint sind. Denn in jedem denkbaren Debattenkontext bleiben immer Momente eines rational begründeten oder wenigstens rational nicht vermeidbaren Dissenses. Dafür nennt er im wesentlichen sechs Gründe, die er als *burdens of reason*, später zurückhaltend als *burdens of judgement* gekennzeichnet hat. Die sechs Gründe sind: 1) empirische und wissenschaftliche Beweise werden unterschiedlich eingeschätzt 2) Gründe werden unterschiedlich gewichtet 3) oftmals sind Begriffe unscharf und nicht exakt zu bestimmen 4) Werten moralischer oder politischer Art wird unterschiedliche Relevanz beigemessen 5) vielfach gibt es gute Gründe für beide Seiten, zwischen denen entschieden werden muss 6) Kein System von Werten ist vollständig, es muss also selektiert werden, woraus wieder unterschiedliche Einschätzungen folgen (Rawls 1993, S. 54 ff.). Rawls rechnet mit der Möglichkeit, dass am Ende einer fairen, vernünftigen und abgewogenen Diskussion letzten Endes doch kein Konsens, sondern ein Dissens stehenbleiben wird. Nicht einmal die ideale Diskursituation führt seiner Ansicht nach notwendigerweise zum Konsens. Es ist vielmehr vernünftig, vom Gegenteil auszugehen. „Wir sollten einander nicht sofort des Eigen- oder Gruppeninteresses, des Vorurteils und der Befangenheit und tiefverwurzelter Irrtümer wie ideologischer Blindheit und Verblendung bezichtigen. Wenn wir dies tun, erzeugen wir Ressentiments und Feindschaft und blockieren den Weg zu einer vernünftigen Übereinkunft. Es ist schlicht unver-

nünftig und häufig die Erklärung eines intellektuellen Krieges, so eingestellt zu sein, dass man solche Anklagen ohne zwingende Gründe erhebt. [...] Es ist daher unvernünftig, die Wahrscheinlichkeit, ja die praktische Gewissheit unauflösbarer vernünftiger Meinungsverschiedenheiten in Angelegenheiten allerersten Ranges zu leugnen. [...] Denken Sie nur an die Frage nach den Ursachen der Arbeitslosigkeit und den wirksamen Maßnahmen, sie zu verringern.“ (Rawls 1992, S. 340).

Ausgangspunkt ist für Rawls das *Faktum des vernünftigen Pluralismus*, das er vom bloßen Faktum des Pluralismus unterscheidet. Es geht ihm nicht einfach darum, dass es unterschiedliche umfassende Lehren gibt, sondern darum, dass es sich um unterschiedliche, ja gegensätzliche *vernünftige* Lehren handelt. Sie sind nicht lediglich Ausdruck und Ergebnis von Privat- oder Klasseninteresse, sondern gerade das Resultat der freien praktischen Vernunft im Rahmen freier Institutionen (Rawls 1993, S. 36 f.). Für den Liberalen Rawls ist allerdings klar, dass der politische Diskurs den Vorrang vor allen anderen sozialen Funktionsmechanismen haben muss, was ihn sowohl von Luhmanns Gleichordnung der Funktionssysteme als auch von der ordoliberalen Position eines Vorrangs der wohlverstandenen Wettbewerbswirtschaft vor politischer Lenkung und Strukturierung wesentlich unterscheidet. Es geht also darum, nicht mit umfassenden Lehren und übergreifenden Dogmen, sondern mit Theorieansätzen mittlerer Reichweite zu operieren und ständig auch die Korrigierbarkeit der Theorien sowie ihrer Anwendung mitzudenken.

Die praktische Aufgabe der politischen Philosophie besteht darin, Wege zu finden aus Uneinigkeit stiftenden politischen Konflikten, die normalerweise in der Entwicklung von Ordnungsmodellen bestehen, die divergierenden Positionen und Interessen gerecht werden können (Rawls 2003, S. 19). Solche Ordnungsmodelle haben Thomas Hobbes und John Locke aus der Erfahrung von Bürgerkriegssituationen heraus vorgeschlagen. In ähnlicher Weise haben die anspruchsvollen Diskussionen der amerikanischen Verfassungsväter ein Regulationsmodell entwickelt. Darüber hinaus, hier beruft Rawls sich auf Hegels Rechtsphilosophie, hat politische Philosophie auch eine Aufgabe der Versöhnung. Das politische System ist in seiner Grundstruktur kein Verein von Freiwilligen, aus dem man beliebig ein- oder austreten kann. Man wird hineingeboren in ein System, das eben keine gefühlsmäßige und primordiale Gemeinschaft darstellt, dessen mit Gewalt durchsetzbaren Regeln man sich aber dennoch unterwerfen muss. Die „politische Philosophie kann sich bemühen, uns mit dieser Gegebenheit zu versöhnen“ (ebd., S. 23), dieses Faktum also akzeptabel zu machen. Eine weitere Aufgabe im Sinne einer „realistischen Utopie“ bestünde darin, Verbesserungs- und weitere Inklusionsmöglichkeiten zu bedenken und zu entwickeln, da derartige Regelungen nie in allen Punkten wirklich gerecht sind, damit die institutionelle und normative

Entwicklungsdynamik auch Personen und Gruppen, die sich benachteiligt fühlen oder benachteiligt sind, Hoffnungen auf zukünftige Besserung ihrer Lage vermitteln kann. Zur Versöhnung gehört neben der Einsicht immer auch die Entwicklung, welche neue Chancen eröffnet. Dabei muss jedoch ständig die Einsicht in das grundlegende Faktum des vernünftigen Pluralismus präsent bleiben, um nicht durch monoperspektivische Reformversuche nun wieder andere Gruppen zu benachteiligen (ebd.).

---

## 1.3 Politik, Säkularität und Religion bei Rawls und Habermas

### 1.3.1 Eine rein politische Konzeption des Zusammenlebens

Der politische Liberalismus von John Rawls kann als Versuch angesehen werden, unter Verzicht auf umfassende, sei es ökonomische, politische oder religiöse Weltanschauungen zu einer *rein politischen* Konzeption des Zusammenlebens zu kommen. Ich benutze im Folgenden den Oberbegriff *Weltanschauung* (in einer englischen Übersetzung wäre hier der relativ wertfreie Begriff des „*shared mental model*“ einzusetzen, wie ihn z.B. der Wirtschaftshistoriker Douglass North verwendet (Denzau und North 1994)). Entscheidend ist die Zurücknahme umfassender Geltungsansprüche, wie sie Rawls noch bei Kant oder Habermas (und auch in seiner eigenen frühen Theorie der Gerechtigkeit) sieht zugunsten einer Konzeption der weltanschaulichen Selbstzurücknahme und Enthaltensamkeit. Es kommt darauf an, bestimmte Fragen, die von vielen Akteuren aus weltanschaulichen Gründen für zentral und fundamental gehalten werden, auszuklammern oder von der Tagesordnung zu nehmen. So macht die gleiche Glaubensfreiheit die Frage nach der wahren Religion überflüssig, und der Ausschluss von Leibeigenschaft und Sklaverei erspart die weitere Debatte über diese Institutionen (Rawls 1992, S. 314). Die Religion wird dann Privatsache und Angelegenheit von privaten Organisationen, wie groß und umfassend diese auch immer sein mögen. Philosophisch betrachtet wird unterschieden zwischen einer Konzeption des Guten und einer Konzeption von politischer Gerechtigkeit. Die erstere ist jedem selbst überlassen und bleibt außerhalb der Betrachtung einer *politischen* Philosophie (nicht dagegen der Philosophie überhaupt). Die politische Gerechtigkeit dagegen wird ganz bewusst beinahe schon vorphilosophisch, also unter Verzicht auf komplizierte Argumentationen, die ohnehin nur wenige verstehen und akzeptieren würden, die damit also politisch irrelevant wären, als *Fairness* in einem möglichst jedem leicht explizierbaren Sinn verstanden. Es kommt also gerade darauf an, philosophisch gesprochen, an der



Oberfläche zu bleiben, auch wenn damit paradoxerweise, wie noch zu zeigen sein wird, einige Grundfragen des Politischen überzeugender gelöst werden können als durch eine philosophisch anspruchsvollere Theoriekonzeption.

Dabei bleiben unausweichlich bestimmte Restelemente der alten großen Fragen übrig: wo zum Beispiel die Grenzen zwischen Staat und Kirche zu ziehen sind oder wie auf wirtschaftlichem Gebiet die Anforderungen der Verteilungsgerechtigkeit zu interpretieren sind etc. Einst zog man wegen solcher Fragen in den religiösen Bürgerkrieg oder in den Klassenkampf. „Aber indem wir umfassende Lehren vermeiden, versuchen wir, die am tiefsten gehenden Streitigkeiten von Religion und Philosophie so zu umgehen, dass wir einige Hoffnung haben, eine Grundlage für einen stabilen übergreifenden Konsens freizulegen“ (ebd., S. 315).

Dieser offenbar unvermeidliche Rest kann durchaus Rückwirkungen auf den Kern einer religiösen Überzeugung haben. Das lässt sich an einem einfachen Gedankenexperiment zeigen: „Nehmen wir an, dass eine besondere Religion mit der zu ihr gehörenden Konzeption des Guten nur überleben kann, wenn sie den Staatsapparat kontrolliert und in der Lage ist, effektive Intoleranz auszuüben. Diese Religion wird in der wohlgeordneten Gesellschaft des politischen Liberalismus nicht länger bestehen“ (ebd., S. 382). Rawls weist recht kühl unter Bezugnahme auf Isaiah Berlin darauf hin, dass es nun einmal keine soziale Welt ohne Verluste gibt und dass sich jede Gesellschaft immer mit einigen religiösen wie kulturellen Lebensformen als unvereinbar erweisen wird, wenn Werte miteinander unverträglich sind und den Institutionen widerstreitende Anforderungen auferlegen. Es wird also schon wegen der Natur der Werte selbst zu Wertverlusten und damit auch zu menschlichen Tragödien kommen. „Eine gerechte liberale Gesellschaft bietet weit mehr Platz als andere soziale Welten, aber sie kann niemals ohne Verluste bestehen“ (ebd., S. 383).

Dieser politische Liberalismus kann durchaus tief in die Lebensformen der Bürger eingreifen: „Gerechtigkeit als Fairness achtet soweit wie möglich die Ansprüche derjenigen, die in Übereinstimmung mit den Vorschriften ihrer Religion wünschen, von der modernen Welt Abstand zu halten, vorausgesetzt nur, dass sie ihrerseits die Grundsätze der politischen Gerechtigkeitskonzeption anerkennen und für deren politische Ideale der Person und der Gesellschaft aufgeschlossen sind. Bitte beachten Sie hier, dass wir die Frage nach der Erziehung der Kinder ausschließlich von der politischen Konzeption her zu beantworten versuchen. Das Interesse des Staats an ihrer Erziehung liegt, von einem politischen Standpunkt aus gesehen, in ihrer Rolle als zukünftige Bürger, das heißt in Dingen, die so wesentlich sind wie der Erwerb der Fähigkeit, die öffentliche Kultur zu verstehen und sich an ihren Institutionen so zu beteiligen, dass sie ihr Leben lang ökonomisch unabhängige und selbständige Gesellschaftsmitglieder sind, sowie in der Entwicklung politischer Tugenden“ (ebd., S. 386).

An dieser Aufzählung ist schon zu erkennen: Rawls formuliert hier im Grunde nicht nur das, was der weltbekannte deutsche Politikwissenschaftler und Islamkritiker Bassam Tibi später „Leitkultur“ genannt hat, sondern impliziert darin über den politischen Bereich hinaus auch die ökonomische Forderung, dass jeder in die Lage versetzt werden soll, sich seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, also aktiv am Wirtschaftssystem zu partizipieren. Damit ergibt sich, dass bei aller weltanschaulichen Zurückhaltung, bei allem Verzicht auf umfassende Lehren durchaus einige religiös begründete Vorstellungen ausgeschlossen sind. Man könnte denken an die Unterdrückung von Frauen im Islam, deren Verbannung aus dem öffentlichen Leben und deren ökonomische Entrechtung.

### 1.3.2 Habermas und die Idee einer postsäkularen Gesellschaft

In seiner kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit Rawls betont Jürgen Habermas, dass in einem säkularen Staat die Folgelasten der Toleranz für Gläubige wie für Säkularisten keineswegs symmetrisch verteilt sind. Habermas nennt als Beispiel die mehr oder weniger liberalen Abtreibungsregelungen in vielen Ländern, die durchweg das überschreiten, was von einem konsequenten Glaubensstandpunkt her akzeptabel erscheint. Habermas plädiert gegen eine säkularistische Weltsicht, weil er diese mit der weltanschaulichen Neutralität des Staates für unvereinbar hält. So verlangt er von säkularisierten Bürgern, sofern sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, dass sie den gläubigen Mitbürgern das Recht zugestehen müssen, in religiöser Sprache Beiträge zur öffentlichen Diskussion zu machen. Sofern diese Sprache unverständlich ist, weil sie Offenbarungswahrheiten voraussetzt, müssten sich die Säkularisten an der Anstrengung beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen. Dies nennt Habermas mit Walter Benjamin eine rettende Übersetzung, die zu den Aufgaben einer, wie er es nennt, postsäkularen Gesellschaft gehört. Mit postsäkularer Gesellschaft meint er nicht die *empirische* These einer Rückkehr der Religionen, wie dies in den Religionswissenschaften seit vielen Jahren diskutiert wird, sondern die *normative* These, dass aus verschiedenen Gründen religiöse Argumente auch in einer säkularen Gesellschaft zu respektieren und ernst zu nehmen seien. Habermas nennt das *soziologische* Argument, man müsse in der Wertewelt mit kulturellen Ressourcen schonend umgehen, weil die Märkte und die administrative Macht allein die gesellschaftliche Solidarität nicht garantieren könnten, das *politische* Argument, dass die religiös eingestellten Bürger die gleichen staatsbürgerlichen Rechte genießen, sowie das *philosophische* Argument, dass ein selbstreflexiver Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erforderlich sei (Habermas 2005, S. 18-37).

Der klassische Liberalismus hatte die fortschreitende Verlagerung des Religiösen in die Privatsphäre und damit ihre Entpolitisierung postuliert, ganz im Sinne der Säkularisierungsthese. Und dies im doppelten Sinne: als faktischer Prozess, aber auch als Forderung an die Religiosität, sich aus der Politik herauszuhalten. Der moderne Liberalismus von Rawls und anderen, den Habermas hier übernimmt und zugleich verändert, ist dagegen postsäkular. Das heißt in diesem Zusammenhang: der Staat soll selbstverständlich ein weltanschaulich neutraler und in diesem Sinne säkularer Staat bleiben, seine Aufgabe wird aber anders verstanden. Da er für alle Bürger da ist, auch für die religiösen, bedeutet Neutralität nunmehr auch, dass er nicht ohne weiteres die Partei des Säkularismus ergreifen darf, sondern genötigt ist zur gleichmäßigen Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten. Er darf sich also auch nicht ohne weiteres auf die Seite von naturwissenschaftlichen Moralansprüchen oder Ideologien stellen. An dieser Stelle geht Habermas von einer Theorie des Staates zu einer Theorie der Zivilgesellschaft über, oder fast schon hegelianisch, zu einer Theorie der pluralisierten Vernunft des Staatsbürgerpublikums: dieses folge einer Dynamik der Säkularisierung nur insofern, als es osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet bleibe – weil natürlich im zivilgesellschaftlichen Diskurs jede Meinung sich Gehör verschaffen kann, ohne deshalb schon politisch-staatliches Handeln zu beeinflussen oder gar zu steuern.

Da Habermas nicht so sehr ein Theoretiker des Staates als vielmehr der Zivilgesellschaft ist, hat er es an diesem Punkt etwas einfacher in der Argumentation, denn die Zivilgesellschaft ist anders als der liberale Staat nicht der weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. „Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten“ (Habermas 1992, S. 443). Sie übt Einfluss aus auf eine in öffentlichen Debatten, also im Kontroversstil, sich herausbildende öffentliche Meinung, ohne jedoch direkten Zugang zu den organisatorischen Herrschaftsstrukturen zu gewinnen.

Allerdings ist in der Zivilgesellschaft nicht jede beliebige exzentrische religiöse Positionierung akzeptabel. Vielmehr kann sie sich ohne eine gewisse Öffnung und Offenheit für wissenschaftliche Argumentationen und Forschungsergebnisse nicht weiterentwickeln: „Natürlich muss sich der Commonsense, der sich über die Welt viele Illusionen macht, von den Wissenschaften vorbehaltlos aufklären lassen“ (Habermas 2001, S. 15). Die Zivilgesellschaft unterliegt also einer Selbstbegrenzung (Habermas 1992, S. 450). Auch ihr Selbstverständnis entwickelt sich mit der Entwicklung der naturwissenschaftlichen *Episteme*: „Wenn wir über die Welt, und über uns als Wesen in der Welt, etwas Neues lernen, verändert sich der Inhalt unse-

res Selbstverständnisses.“ Allerdings zieht er eine philosophische Grenze dieser Veränderung. Sobald es nicht mehr um naturwissenschaftliche Erklärung, sondern um Rechtfertigung moralischen Handelns geht, werden die Wissenschaften nach der Auffassung von Habermas unzuständig. Das gilt selbst für die Hirnforschung mit ihrer Naturalisierung des Geistes, wie Habermas mit einem sprachtheoretischen Argument zu belegen versucht: das Sprachspiel der Rechtfertigung lässt sich nicht auf die bloße Beschreibung reduzieren, denn die Notwendigkeit, anderen Menschen Gründe für das eigene Handeln anzugeben, erschließt sich nicht aus der Außenperspektive und der objektivierenden Beschreibung, sondern nur aus der Perspektive des Beteiligten. Oder kurz: Gründe sind keine Ursachen. Das Sprachspiel der Begründung im moralischen Diskurs unterscheidet sich grundsätzlich von der wissenschaftlichen Ursachenanalyse im kognitiven Diskurs. „Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie. Auch dem wissenschaftlich aufgeklärten Commonsense wird es keine Wissenschaft abnehmen, beispielsweise zu beurteilen, wie wir unter molekularbiologischen Beschreibungen, die gentechnische Eingriffe möglich machen, mit vorpersonalem menschlichem Leben umgehen sollen“ (Habermas 2001, S. 20).

An diesem Punkt liegt zweifellos ein möglicher Einfallspunkt christlicher Vorbehalte gegen die Genforschung und Gentechnologie. Das Alltagsverständnis des Commonsense ist zu unbestimmt und zu unstetig, um dauerhafte politische-ethische Orientierungen geben zu können. Es greift zu kurz gegenüber anspruchsvolleren anderen Ethikkonzeptionen der Verpflichtung oder des Nutzens. Dennoch kann es sich, wie Habermas betont, sowohl gegenüber der Wissenschaft als auch gegenüber der religiösen Überlieferung einen spezifischen Eigensinn bewahren.

Der demokratisch aufgeklärte Commonsense, als dessen Sprecher Habermas sich ganz offenbar fühlt, stellt auch in Richtung der Religion die Frage, ob sie denn Gründe angeben könne, „die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind“. Das führt bei den Gläubigen dann zu dem Argwohn, „dass die abendländische Säkularisierung eine Einbahnstraße sein könne, die die Religion am Rande liegen lässt“ (ebd., S. 21). Hier kommt Habermas auf eine Kehrseite der Säkularisierung, nämlich auf die ungleichen Folgelasten, die die Befriedung des weltanschaulichen Pluralismus für die Religion und die nichtreligiösen Menschen hatte. „Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden“ (ebd.). Würden ausschließlich säkulare Argumente gelten, würde

das nach Habermas einen unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit bedeuten. Die säkulare Gesellschaft selbst würde sich darüber hinaus möglicherweise von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden. Um dem vorzubeugen, müsste „sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ bewahren (ebd., S. 22). Das ist der m. E. entscheidende Schritt von Habermas in das Reich des Postsäkularen. Die Öffentlichkeit ist ja ein plurales Gebilde. Wenn sich Menschen in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, dürften säkulare Mehrheiten keine Beschlüsse fassen, sondern sollten das als Einspruch mit aufschiebendem Veto betrachten (ebd.). Habermas hat dies vor dem Streit um die dänischen Mohammed-Karikaturen geschrieben. Es scheint mir aber offensichtlich, dass eine nicht auf rationale Fundierung angewiesene religiöse Empörungsrede jederzeit den eigenen Irrationalismus oder die eigene Aufgeregtheit im politischen Spiel instrumentell einsetzen kann. Ein derart weitgefasster, post-säkularer Liberalismus hätte dem nichts weiter entgegenzusetzen als die geduldige Prüfung der Gründe. Habermas fällt an dieser Stelle hinter Einsichten einer wehrhaften Demokratie zurück, die in der Auseinandersetzung mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gewonnen worden sind (vgl. Reese-Schäfer 2007 in diesem Band Kap. 2.2.1).

Immerhin, Habermas hatte wohl an etwas anderes als an den gezielten Einsatz künstlicher Empörung durch religiöse Aktivistinnen und Aktivisten gedacht. Als Beispiel nennt er Kants kategorisches Sollen, welches zugleich eine säkularisierende und rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gewesen sei. Kants Autonomievorstellung zerstörte das traditionelle Modell der Gotteskindschaft. Oder in den Worten von Kant selbst: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst“ (Kant 2003, S. 3). Als zweites Beispiel nennt Habermas einen Gedanken Adornos aus „Vernunft und Offenbarung“: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern“ (Adorno 1969, S. 20). Als negatives Gegenbeispiel, in dem das An-Denken zur Andacht mutiert, nennt er den Posthumanismus seines Erzfeindes Heidegger. Die Rückkehr zu den archaischen Anfängen vor Sokrates und vor Christus ist für ihn die „Stunde des religiösen Kitsches“ (Habermas 2001, S. 28).

Die Entzauberung, die ja immer mit Säkularisierungsprozessen einhergeht, erscheint ihm unvermeidlich. Sie habe ja im Grunde auch schon durch die Weltreligionen selbst begonnen, die die Magie entzaubert, den Mythos überwunden, das Opfer sublimiert und das Geheimnis gelüftet hätten. Das Geschichtsmodell von

Habermas geht hier ganz deutlich von einem Dreistufenmodell Mythos – Religion – Philosophie aus. „Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort“ (ebd., S. 29).

Allerdings nicht mehr in der hybriden Absicht der feindlichen Übernahme, wie einst die politischen Religionen des Totalitarismus, sondern um dem Schwinden von Sinnressourcen entgegenzuwirken, und zwar im Modus von rettenden Formulierungen bzw. der Übersetzung. Diesen Gedanken wendet Habermas dann zu einer Schlussformel, betreffend die Unverfügbarkeit der genetischen Disposition: „Nun – man muss nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenz zu verstehen“, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände und nunmehr ein anderer Mensch über die genetische Ausstattung nach eigenem Belieben entscheidet. Denn es würde die Freiheit unter Ebenbürtigen zerstört, wenn „ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen“ (ebd., S. 31).

Habermas hat Gedanken dieses Typs vor allem in seiner berühmten, im Sommer 2004 mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger in München geführten Diskussion über Vernunft und Religion vorgetragen. Aber seine Überlegungen hierzu reichen weit zurück und sind in ihrer philosophischen Substanz, wenn auch nicht in dieser pointierten Formulierung, schon im Sommer 1992 in einer Bad Homburger Diskussion mit John Rawls entwickelt worden. Rawls hatte damals sofort die Schwächen der Position von Habermas erkannt. Er hielt ihm vor, eine umfassende Lehre zu vertreten und belegte das mit mehreren Stellen aus „Faktizität und Geltung“, in denen Habermas die substantiellen Kernelemente von Hegels Theorie der Sittlichkeit in ein Konzept der kommunikativen Praxis überführen will. Habermas hatte vor allen Dingen eingewandt, dass kein politischer Liberalismus ohne eine Lösung des Wahrheitsproblems und ohne einen Begriff der Person auskomme. Rawls verneint beides. Den Begriff der Wahrheit überlässt er den umfassenden Konzepten und stellt für den Bereich des Politischen fest, dass hier die „*burdens of reason*“, mindestens aber die „*burdens of judgement*“ wirken, nämlich die Möglichkeit, mit vernünftigen Gründen zu völlig verschiedenen Ergebnissen und Standpunkten zu kommen, weil Situationen unübersichtlich, Folgen nicht absehbar, Einschätzungen Ermessensfragen und Begriffe unscharf sind. Im Bereich des Politischen sind Entscheidungen unter Ungewissheit geradezu der Normalfall. Darüber hinaus sieht Rawls nicht ein, weshalb ein philosophischer Begriff der Person im politischen Feld erforderlich sein sollte: Der politische Liberalismus ersetzt den Begriff der Person durch den des freien und gleichen Bürgers. Es wird also nur eine bestimmte Rolle zugewiesen, während die Person in der Philosophie und in ihrer Freizeit betrachtet werden könne, wie man wolle (Rawls 1997).