Die Methode der Isolierung

Zur Entwicklung von Rawls' Denken nach *Eine Theorie der Gerechtigkeit*[1]

Rainer Forst

Abstract: Die „Methode der Isolierung" beschreibt eine zentrale Strategie in der Entwicklung von John Rawls' praktischer Philosophie nach A Theory of Justice (1971). Sie dient dazu, die Theorie von umstrittenen metaphysischen oder moralphilosophischen Annahmen zu entlasten, um ihre normative Unabhängigkeit zu wahren. Dieser Ansatz stärkt die Autonomie der Theorie, führt jedoch zu Spannungen: Einerseits soll sie gegenüber „umfassenden" Lehren „freistehend" und prioritär bleiben, andererseits bleibt sie auf deren Akzeptanz angewiesen. So droht die Abhängigkeit von diesen Lehren. Damit wird eine andere Methode der Isolierung kontrastiert, die Thomas Schmidt in Bezug auf die Reflexivität von Religion in der säkularen Gesellschaft entwickelt hat.

Keywords: politischer Konstruktivismus, öffentliche Vernunft, doktrinale Autonomie, Religion und säkulare Gesellschaft, Rawls' Methode der Isolierung

1. Eine Theorie in Bewegung

Wir neigen dazu, Rawls' Werk mit Bezugnahme auf zwei Fixpunkte zu lesen, seine großen Monographien *A Theory of Justice* (1971) und *Political Liberalism* (1993). Eine Vielzahl von Interpretationen widmet sich insbesondere der Analyse der „politischen Wende" von Rawls' Denken nach 1985,[2] und zunehmend wird auch die Entwicklung von seinen früheren Texten hin zu *A Theory of Justice* zum Gegenstand eingehender Untersuchungen (und führt zu Versuchen, Rawls kritisch zu historisieren).[3]

Was durch die Fokussierung auf diese Fixpunkte oft übersehen wird, ist, dass Rawls' Theorie sich ständig weiterentwickelte, was zahlreiche Schriften

1 Diesen Text widme ich meinem alten Freund Thomas Schmidt, mit dem ich die hier behandelten Fragen seit unserer gemeinsamen Studienzeit mit großer Freude diskutiere. Eine frühe Fassung trug ich im Herbst 2021 auf der von Paul Weithman organisierten Rawls-Konferenz an der Universität Notre Dame vor, die englische Fassung der Abschnitte 1–6 ist erschienen als Forst (2023). Für ihre großartige Hilfe bei der Erstellung der deutschen Version danke ich herzlich Greta Kolbe und Aline Fehr.

2 Vgl. insbesondere die sorgfältigen Analysen von Weithman (2011) und Freeman (2007) sowie meine eigene in Forst (1994), Kap. IV.2 und Forst (2007), Kap. 4.

3 Vgl. Bejan et al. (2021), Forrester (2019), Nelson, (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

belegen, darunter die umfassende Überarbeitung seiner Theorie bereits 1975 für die deutsche Übersetzung.[4]

Im Folgenden möchte ich eine bestimmte Richtung dieser Entwicklung und ein diesbezüglich zentrales methodologisches Charakteristikum hervorheben, das ich die „Methode der Isolierung" nenne. Kurz gesagt, handelt es sich dabei um den Versuch, die Theorie zu *stärken*, indem man sie scheinbar *schwächt*, d. h. indem man ihre Kernannahmen auf das reduziert, was für den Erfolg des theoretischen Unternehmens absolut notwendig ist, und auf dem Weg dorthin überflüssigen Ballast abwirft. Die doppeldeutige Metapher der „Isolierung" (zwischen „Vereinzelung" und „Abdichtung") drückt Rawls' Versuch aus, die Energie des Unternehmens zu bewahren, indem er es sozusagen vor der Kälte unnötiger Kontroversen abschirmt, sowie die Löcher zu stopfen, die durch weitreichende, umfassende philosophische Prämissen und Theoreme entstehen könnten, die für seine Kernziele nicht wesentlich sind. Die Wurzel des Wortes ist das lateinische *insula*, sodass diese Methode auch die der „Verinselung" genannt werden könnte, im Sinne der Schaffung einer autonomen theoretischen Insel.

In der Philosophie kommt dieser methodische Gedanke in vielen Formen vor – man denke an Ockhams Rasiermesser, die sogenannte *lex parsimoniae*, mit dem Motto: „numquam ponenda est pluralitas sine necessitate"[5] –, doch Rawls verlieh ihm eine besondere Wendung. Er entwickelte das Ideal einer *autonomen Moraltheorie* (bis zu den ursprünglichen Dewey Lectures 1980) bzw. einer „freistehenden"[6] politischen Konzeption der Gerechtigkeit innerhalb der *politischen* Philosophie. Und er war zunehmend der Ansicht, dass diese Art von „doktrinaler Autonomie", wie er es nannte, die *Unabhängigkeit* der Theorie von anderen Teilen der Philosophie bzw. (so ab Mitte der Achtziger) „umfassenden Lehren" erforderte. Im Folgenden werde ich die wichtigsten philosophischen „Unabhängigkeitserklärungen", wie ich sie nenne, kurz rekonstruieren, die wir in seiner Theorie nach der *Theory of Justice* bis zu *Political Liberalism* finden. Und ich werde bestimmte Probleme bzw. Widersprüche hervorheben, zu denen diese Entwicklung führte. Denn sie gelangte an den Punkt, an dem die Methode der Isolierung die Autonomie von Rawls' Theorie eher gefährdete, als sie zu

4 Eine umfassende, differenzierte Würdigung des Rawls'schen Gesamtwerks, die alle Stationen seines Denkens umfasst, ist das von Thomas Schmidt und Kollegen herausgegebene Rawls-Handbuch (s. Frühbauer et al. (2023)).

5 „Nie sollte man Vielheit annehmen ohne Notwendigkeit" (Ockham (1495), I, 27, 2, K (Übersetzung R.F.)).

6 Rawls (2003), 179.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stärken. Ich werde dies zeigen, indem ich auf ein Problem innerhalb seiner Konzeption der öffentlichen Vernunft hinweise. Dies führt mich zu einer Diskussion der Position von Thomas Schmidt in diesem Kontext, der mit einer eigenen Methode der Isolierung auf diese Problematik reagiert.

2. Unabhängigkeitserklärungen

Bevor ich einige Texte von Rawls aus den 1970er-Jahren untersuche, sei darauf hingewiesen, dass der Beginn der besagten Entwicklung auf die *Theorie der Gerechtigkeit* selbst zurückgeführt werden kann. Dieses Werk ist in Bezug auf seine grundlegenden philosophischen Aussagen ambivalent. Einerseits betont Rawls in dem Absatz, der die Methode des Überlegungsgleichgewichts einführt, dass diese nicht den Anspruch erhebt, sich auf moralische Wahrheiten zu stützen oder sie zu produzieren: „Von den vorgeschlagenen Gerechtigkeitsgrundsätzen behaupte ich nicht, sie seien notwendige Wahrheiten oder aus solchen ableitbar."[7] In § 9 schlägt er vor, sich eine bescheidene Form von Moraltheorie „als den Versuch vor[zu]stellen, unsere moralischen Fähigkeiten zu beschreiben."[8] Er fügt hinzu, dass damit „nicht einfach eine Liste von Urteilen […], die wir abzugeben bereit sind", gemeint ist, sondern vielmehr eine sorgfältige und „gewissenhafte"[9] Reflexion über solche Urteile, die zu einer Reihe von Prinzipien führen muss, die sich in eine systematische Einheit einfügen. Diese Analyse wird „auf Grundsätze und theoretische Konstruktionen zurückgreifen müssen, die weit über Normen hinausgehen, von denen man im Alltagsleben hört; vielleicht erfordert sie am Ende auch noch ziemlich komplizierte Mathematik".[10]

Andererseits finden wir zahlreiche recht starke theoretische Aussagen, die über die bescheidenen Formulierungen im Zusammenhang mit der Methode des Überlegungsgleichgewichts hinausgehen. Zum Beispiel in der Kritik des Utilitarismus, die zu dem berühmten Satz führt, dass „der Utilitarismus die Verschiedenheit der einzelnen Menschen nicht ernst [nimmt]"[11]; weitere Bemerkungen zur deontologischen Theorie in diesem

7 Rawls (1975), 39.
8 Ebd., 66.
9 Ebd.
10 Ebd., 67.
11 Ebd., 45.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kontext drücken grundlegende und umfassende moralische Überzeugungen aus. So überrascht es nicht, dass sich im Zusammenhang mit der Diskussion über den Vorrang des Richtigen vor dem Guten zeigt, dass die Theorie Prinzipien enthält, die Richtlinien darüber beinhalten, „was gut und was ein moralisch wertvoller Charakter ist, was für Persönlichkeiten die Menschen also sein sollten."[12] Dies sind Formulierungen, die der spätere Rawls nicht mehr verwenden und dafür kritisieren würde, dass sie eine zumindest teilweise umfassende Lehre implizieren, aber sie kommen in der *Theorie* häufig vor, einschließlich des Arguments in § 86 über unsere „Natur"[13] als freie und gleiche rationale Wesen, die durch das Handeln nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit verwirklicht wird. Aus diesem Grund erklärt Rawls in § 40, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit „kategorischen Imperativen entsprechen".[14]

In einer Reihe von Aufsätzen in den 1970er-Jahren arbeitet Rawls diese philosophische Sichtweise weiter aus und verändert sie dabei. Ein wichtiger Schritt in dieser Entwicklung ist seine Rede von 1974 als Präsident der Eastern Division der American Philosophical Association zum Thema „The Independence of Moral Theory". Er definiert Moraltheorie als „die Untersuchung substantieller moralischer Konzeptionen"[15] und behauptet, dass „ein Großteil der Moraltheorie unabhängig von den anderen Teilen der Philosophie ist"[16], wie etwa „der Theorie der Bedeutung und der Epistemologie, der Metaphysik und der Philosophie des Geistes", die zur Arbeit der Moraltheorie „sehr wenig beitragen".[17] Rawls leugnet nicht, dass „Moralphilosophie" im umfassenden Sinne des Wortes mit diesen Bereichen der philosophischen Forschung zusammenhängt – zum Beispiel, wenn es um „die Existenz objektiver moralischer Wahrheiten und das Wesen von Personen und personaler Identität"[18] geht – , doch sollte die Moraltheorie als der essenzielle Teil der Moralphilosophie unabhängig von diesen Überlegungen vorgehen und hat dabei eine gewisse Priorität, da der Fortschritt in der Moralphilosophie von dieser Aufgabe abhängt. Das Überlegungsgleichgewicht („umfassend und nicht nur eng"[19]) zielt darauf ab, „ein Schema von Prinzi-

12 Ebd., 50.
13 Ebd., 620 et passim.
14 Ebd., 285.
15 Rawls (1999[b]), 286 (für Zitate hier und im Folgenden: Übersetzung R.F.).
16 Ebd., 286.
17 Ebd., 286f.
18 Ebd., 287.
19 Ebd., 289.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pien zu finden, das den wohlüberlegten Urteilen und allgemeinen Überzeugungen der Menschen entspricht“[20], und bleibt somit agnostisch in Bezug auf den „problematischen“[21] Begriff moralischer Wahrheit. Rawls geht sogar so weit, seine Methode als „eine Art Psychologie“[22] zu bezeichnen, die „die Existenz objektiver moralischer Wahrheiten nicht voraussetzt“.[23] Dies ist der Schritt zum philosophischen Agnostizismus, der die Theorie von Debatten in anderen Bereichen der Philosophie isoliert und abschirmt, was Rawls dann mit Bezug auf Diskussionen über Bedeutung, Metaphysik und Philosophie des Geistes weiter ausbuchstabiert.

Wie ich bereits im Zusammenhang mit der Thematisierung personaler Identität angedeutet habe, kann man sehen, dass Rawls’ Strategie, in Bezug auf bestimmte philosophische und besonders metaphysische Fragen agnostisch zu sein (man könnte den Ansatz als „moralisch und nicht metaphysisch“ bezeichnen), nicht nur eine der Bescheidenheit ist; vielmehr behauptet er die *Priorität* der Moraltheorie mit ihrer eigenen Methode, die dann verwendet werden kann, um in diese umfassenderen Bereiche vorzudringen. So behauptet er zum Beispiel „die Abhängigkeit der moralischen Epistemologie von der Moraltheorie“.[24] Insbesondere argumentiert Rawls, dass eine Kantische Konzeption bzw. ein „Ideal“[25] der Person sehr anspruchsvoll ist, was die Kriterien der Identität angeht; aber dies sei kein Grund für Skepsis, denn man müsse nicht annehmen, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft in ihren Mitgliedern keinen solchen Sinn für Moral hervorbringen könnte: „Entscheidend ist der Inhalt der moralischen Sichtweise und ihre Wurzeln im menschlichen Empfindungsvermögen“.[26]

Dies zeigt, inwiefern Rawls’ Behauptung, die Moraltheorie sei eine Art empirisch-begriffliche Untersuchung des menschlichen Empfindungsvermögens, anspruchsvoller ist, als sie (etwa im Hume’schen Sinne) klingt, denn sie nimmt nicht nur eine Bestandsaufnahme dessen vor, was die Menschen tatsächlich denken; sie fragt auch nach den Möglichkeiten dessen, was Menschen angesichts ihrer besten moralischen Urteile sein könnten, was zu einer Konzeption von Gerechtigkeit und von Personen mit einem Sinn für Gerechtigkeit führt, der durch eine gerechte Gesellschaft

20 Ebd., 288.
21 Ebd.
22 Ebd., 290.
23 Ebd.
24 Ebd., 301.
25 Ebd., 299.
26 Ebd., 301.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„herbeigeführt“[27] werden kann.[28] In diesem Zusammenhang schirmt die Methode der Isolierung sich selbst gegen den Vorwurf ab, eine unrealistische und undurchführbare, mehr als „minimalistische“ Vorstellung von der gerechten Gesellschaft zu konstruieren, indem sie von wohlüberlegten Urteilen ausgeht und ein systematisches Ganzes schafft, das den Bereich des gesellschaftlich Möglichen *erweitert*. Man könnte es fast eine „realistische Utopie“ nennen, um einen Ausdruck zu verwenden, den Rawls später[29] in einem anderen Zusammenhang geprägt hat. Im Wesentlichen legt Rawls ein Argument vor, das wir als Sozialkonstruktivismus bezeichnen können, da er festhält, dass „die Art von Personen, die wir sind, davon geprägt ist, wie wir über uns selbst denken, und dies wiederum von den sozialen Formen beeinflusst wird, unter denen wir leben“.[30] Die zukünftige Gesellschaft wird eine Kraft entfalten, die den Horizont der gegenwärtigen übersteigt.

In einem anderen wichtigen Text aus dieser Zeit, „A Kantian Conception of Equality“[31], bekräftigt Rawls seine Ansicht, dass die (neo-)kantische Konzeption der Person mit den beiden moralischen Vermögen und übergeordneten Interessen an ihrer Entfaltung „im Rahmen einer empirischen Theorie neu formuliert werden kann“.[32] Er war davon überzeugt, dass keine andere Auffassung als die der Gerechtigkeit als Fairness (zumindest nicht die konkurrierenden, die sie anfechten) eine bessere Darstellung dessen liefern könne, was Gerechtigkeit in einer modernen Gesellschaft verlangt. Darüber hinaus argumentierte er, dass dies durch prinzipiengeleitete Reflexion gezeigt werden könne, was bedeutet, dass die Methode der Isolierung die konzeptuellen und substanziellen normativen Ansprüche, auf denen die Theorie beruht, nicht abschwächt. Sie rekalibriert die Grundlagen, auf denen sie eine anspruchsvolle Theorie aufbaut, aber sie zielt nicht auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner dessen, was die Menschen tatsächlich glauben. Vielmehr hält sie den Menschen einen Spiegel vor und fordert sie auf, darüber zu reflektieren, was sie denken sollten, wenn sie *richtig* darüber nachdächten, was Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben bedeutet, und wenn sie dabei nicht durch die bestehenden gesellschaftlichen Formen gefangen gehalten würden.

27 Ebd.
28 Vgl. zu diesem Punkt Scanlons „deliberative Interpretation“ der Methode des Überlegungsgleichgewichts in Scanlon (2002), 142.
29 John Rawls (2002), 1–6.
30 Rawls (1999[b]), 300.
31 Rawls (1999[a]).
32 Ebd., 264 (für Zitate hier und im Folgenden: Übersetzung R.F.)

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die „vernünftigste Lehre für uns“[33]

Die Dewey-Vorlesungen von 1980 führen dies weiter aus und schlagen einen neuen methodologischen Weg vor, nämlich den des kantischen Konstruktivismus. Sie versuchen, den kantischen Kern des Ansatzes zu bewahren, ohne sich auf die Kant'sche Metaphysik oder ähnlich starke Begründungen festzulegen. Und obwohl Rawls später bemerkte, dass der Titel dieser Vorlesungen „irreführend“[34] war – er hätte eher „Kantischer Konstruktivismus in der politischen Philosophie“ als „Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie“ lauten müssen, da „die dort diskutierte Konzeption eine politische“ ist[35] – ist es wichtig, die Vorlesungen als einen Übergangstext zu der „politischen“ Sichtweise zu lesen, die Rawls später entwickelte; er bereitet den Weg für einen weiteren Schritt der Isolierung, macht diesen aber noch nicht ganz.

Das Wichtigste an den Dewey-Vorlesungen im Hinblick auf die Methode der Isolierung ist eine Ambivalenz, die von diesem Punkt an entstehen sollte. Einerseits reduziert Rawls den philosophischen „Ballast“, der seine neokantianische Sichtweise stützt, indem er betont, dass es „[d]as Ziel politischer Philosophie [...] [ist], diejenigen geteilten Begriffe und Grundsätze, von denen angenommen wird, daß sie im Common sense schon latent vorhanden sind, zu artikulieren und explizit zu machen“ und somit „die tieferen Grundlagen der Übereinstimmung, von denen man hofft, daß sie im Common sense eingebettet sind, aufzudecken und zu formulieren“.[36] In diesem Sinne betont er, dass die Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness nicht den Anspruch erhebt, nach einem metaphysischen oder intuitionistischen Wahrheitsstandard wahr zu sein, sondern vernünftig „für uns“[37] ist, im Lichte der öffentlichen Traditionen in demokratischen Gesellschaften. Andererseits zeigt die Unterscheidung zwischen den Formulierungen „von denen angenommen wird, daß sie im Common sense schon latent vorhanden sind“[38], oder „stillschweigend bejaht“,[39] und der Formulierung „von denen man hofft“,[40] dass sie vorhanden sein mögen, dass Rawls' Moraltheorie

33 Rawls (1992[b]), 85.
34 Rawls (1992[a]), 256.
35 Ebd.
36 Rawls (1992[b]), 84 (Übersetzung geändert).
37 Ebd., 85.
38 Ebd., 84.
39 Ebd., 85.
40 Ebd., 84.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht einfach eine Bestandsaufnahme dessen vornimmt, was die Menschen tatsächlich denken; vielmehr rekonstruiert er unter der Annahme, dass „unsere Gesellschaft nicht wohlgeordnet ist“[41], bestimmte „wohlerwogene Überzeugungen“[42] – wie die moralische Konzeption der Person (die in diesen Vorlesungen besonders wichtig ist) –, die „kritischen Reflexionen standhalten“.[43] Hier ist eine doppelte Bewegung zu erkennen – eine Bewegung hin zur öffentlichen Kultur einer demokratischen Gesellschaft und ihren tief verwurzelten Überzeugungen sowie eine Bewegung weg von ihnen durch die Verwendung eines aufwendigen Apparats der kritischen Reflexion.

Angesichts dieser doppelten Bewegung hat der Begriff des „Vernünftigen“, der in diesen Vorlesungen im Mittelpunkt steht, mindestens drei Bedeutungen, zwischen denen Rawls hin und her wechselt. Die erste ist eine Berufung auf die wohlerwogenen Urteile der Bürger einer demokratischen Gesellschaft, die eine Konzeption der Gerechtigkeit als vernünftig „für uns“[44] begründen; man könnte dies eine *Common sense Konzeption* nennen. Die zweite verweist auf ein philosophisches Verständnis von „vernünftig“ im Gegensatz zu metaphysischen Wahrheitsansprüchen substanzieller Prinzipien; nennen wir dies die *konstruktivistische Konzeption*. Die dritte hebt den kantischen Punkt der Bedingungen des Richtigen hervor, die den Parteien im Urzustand auferlegt werden, was sie dazu bringt, sich selbst als „vollständige Autonomie“[45] anstrebend zu betrachten, d. h. als nicht durch „untergeordnete Beweggründe“[46] motiviert, sondern durch das höchstrangige Interesse, ihre moralische Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen. In diesem Sinne drückt das Vernünftige, das das Rationale einrahmt, in Kants Worten die „reine praktische Vernunft“[47] aus. Diese *reine Konzeption* der Vernunft ist eine durch und durch moralische: „Die Einheit der praktischen Vernunft wird dadurch ausgedrückt, daß das Vernünftige per definitionem das Rationale umrahmt und ihm absolut übergeordnet ist“.[48]

41 Ebd., 153.
42 Ebd., 84.
43 Ebd.
44 Ebd., 85.
45 Ebd., 88.
46 Ebd., 96.
47 Ebd., 103.
48 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rawls glaubte, diese drei Bedeutungen des Vernünftigen durch die Methode des Überlegungsgleichgewicht vereinen zu können,[49] indem er sich auf eine reflexive Deutung des Begriffs der moralischen Persönlichkeit und einer öffentlichen Vorstellung von Gerechtigkeit in einer wohlgeordneten Gesellschaft beruft. Die Methode der Isolierung führt jedoch zu einem potenziellen *Dilemma*. Indem die Theorie ihre *Unabhängigkeit* von metaphysischen Vorstellungen moralischer Wahrheit erklärt, einschließlich der kantischen Metaphysik, schirmt sie sich von Debatten auf dieser Ebene ab; gleichzeitig scheint sie jedoch eine gewisse *Abhängigkeit* von den gemeinsamen Überzeugungen der demokratischen Bürger:innen in den heutigen Gesellschaften zu akzeptieren: „Wir betrachten uns selbst und unsere Zukunft und denken über unsere Auseinandersetzungen seit, sagen wir, der Unabhängigkeitserklärung nach."[50] Eine solche Abhängigkeit würde jedoch zu weit gehen, wenn die daraus resultierende Gerechtigkeitskonzeption heteronomen, „untergeordnete[n] Beweggründe[n]" folgen würde, wie etwa „bestimmte[n] konkrete[n] Vorlieben für diese oder jene Gruppe von Personen, Vereinigungen oder Gemeinschaften"[51], wie Rawls betont.

Das potenzielle Dilemma besteht also darin, dass die *Autonomie* von umstrittenen philosophischen Lehren eine *Heteronomie* mit Bezug auf faktisch vorherrschende soziale Überzeugungen implizieren könnte, die nicht mit einem kantischen Ansatz in Einklang steht. Was für viele Menschen in den demokratischen Gesellschaften der Gegenwart „am vernünftigsten" erscheint, könnte vom kritischen Standpunkt der kantischen Autonomie aus, den die ursprünglichen Dewey-Vorlesungen neu zu definieren versuchten, ziemlich unvernünftig erscheinen. Kurz gesagt, die Methode der Isolierung gerät in eine Sackgasse; sie könnte sich als selbstzerstörerisch erweisen.

Warum selbstzerstörerisch? Weil jede normative Theorie der Gerechtigkeit (wie die von Rawls) einen angemessenen *moralischen* Grund dafür liefern muss, dass man sich selbst und andere auf die moralische richtige Art und Weise betrachten *sollte* – und die Normativität dieser Art von Grund kann nicht ausreichend damit begründet werden, was die meisten Menschen denken oder was im allgemeinen Selbstverständnis einer Gesellschaft implizit ist. Dies sind genau genommen überhaupt keine moralischen Gründe, insbesondere nicht aus einer Rawls'schen, neokantianischen Perspektive.

49 Ebd., 105.
50 Ebd., 84.
51 Ebd., 96.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Politisch und nicht metaphysisch

Die nächste zu betrachtende philosophische Unabhängigkeitserklärung ist der Text von 1985 über „Justice as Fairness: Political not Metaphysical" (dt.: „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch").[52] Gleich zu Beginn weist Rawls die Annahme zurück, seine Gerechtigkeitskonzeption sei „von philosophischen Annahmen abhängig, die anzuerkennen ich vermeiden möchte. Dazu gehören z.B. der Anspruch auf universelle Wahrheit und Aussagen über Wesen und Identität von Personen."[53] Er buchstabiert aus, was er die „Methode der Vermeidung"[54] nennt, und schlägt vor, dass wir „das Toleranzprinzip auf die Philosophie selbst anwenden"[55] sollten, wobei er betont, dass eine „politische" Gerechtigkeitskonzeption „so weit wie möglich von kontroversen philosophischen und religiösen Lehren unabhängig sein sollte."[56]

In diesem Text geht Rawls mit seinem Versuch, die Theorie zu stärken, indem er sie abschwächt, sehr weit: Sofern er bekräftigt, dass Gerechtigkeit als Fairness eine politische und keine „allgemein[e] moralisch[e] Konzeption"[57] ist, distanziert er sich von seinem früheren Ansatz, die Gerechtigkeitskonzeption mit einer Moraltheorie zu begründen, und betont, auf „grundlegende intuitive Gedanken zurückzugreifen, die in den politischen Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates und den öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation verankert sind."[58]Auf diese Weise kann die Gerechtigkeitskonzeption von einer Vielzahl von „umfassenden philosophischen, religiösen und moralischen Lehren"[59] innerhalb eines „übergreifenden [*overlapping*] Konsenses"[60] getragen werden, sodass Gerechtigkeit als Fairness aus *ihrer* Sicht zu einem integralen Bestandteil dieser verschiedenen Lehren wird; sie wird also von ihnen moralisch bejaht, aber nicht auf der Basis derselben Gründe. Die Gerechtigkeitskonzeption leiht sich sozusagen ihre normative Kraft von ihnen.

52 Rawls (1992[a]).
53 Ebd., 255.
54 Ebd., 265.
55 Ebd.
56 Ebd., 255.
57 Ebd., 257.
58 Ebd., 258.
59 Ebd., 287.
60 Ebd., 286.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Zusammenhang erwähnt Rawls als eine bloße Möglichkeit, was die Theorie zuvor im Allgemeinen behauptete, nämlich dass manche „Gerechtigkeit als Fairneß sogar als eine natürliche Moralauffassung bejahen [mögen], die auf eigenen Beinen stehen kann“[61]; aber die gewöhnliche Art und Weise, in der die Bürger:innen die normativen Grundlagen dieser Darstellung der Gerechtigkeit verstehen werden, ist, sie als einen immanenten Teil ihrer umfassenden Lehre zu betrachten, also gerade nicht als auf eigenen Füßen stehend. Gleichzeitig gibt Rawls den deontologischen Charakter der Konzeption nicht auf, was ihn zu der Behauptung veranlasst, dass aus seiner Sicht der Begriff der Gerechtigkeit „unabhängig [ist] von dem des Guten und ihm gegenüber vorrangig in dem Sinne, daß seine Grundsätze die zulässige Konzeption des Guten begrenzen.“[62] Was diese Sichtweise jedoch nicht erklären kann, ist, wie diese Art von Unabhängigkeit und Vorrang mit der moralischen Abhängigkeit der Gerechtigkeit als Fairness von umfassenden Lehren einhergehen kann. Die deontologische Unabhängigkeit, die hier betont wird, wird durch die Abhängigkeit von ethischen umfassenden Lehren untergraben, so scheint es zumindest.

In *Politischer Liberalismus* wird sich Rawls später auf den Begriff des *Vernünftigen* berufen, um zu versuchen, dieses Rätsel zu lösen, insbesondere im Hinblick auf die Idee „vernünftiger“ umfassender Lehren. Aber welches Verständnis des Vernünftigen wird dort verwendet – das des Common sense oder das reine? Oder doch ein anderes, vielleicht das der „öffentlichen Vernunft“?

5. Doktrinäre Autonomie

In den überarbeiteten und erweiterten Dewey-Vorlesungen, die unter dem Titel *Politischer Liberalismus* 1993 veröffentlicht wurden, versucht Rawls, die Grundlagen und Konturen der „Konzeption politischer Gerechtigkeit als freistehende Auffassung“[63] darzulegen, die „keine spezifische metaphysische oder erkenntnistheoretische Lehre [bietet], die über das hinausginge, was von der politischen Konzeption selbst vorausgesetzt wird.“[64] Sie stützt sich auf „politische Werte“, d. h. Werte, welche sich nur auf die Grundstruktur der Gesellschaft beziehen und die mit verschiedenen *vernünftigen*

61 Ebd., 287.
62 Ebd., 290.
63 Rawls (2003), 75.
64 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

umfassenden Lehren kombiniert werden können. Es liegt auf der Hand, dass der Begriff des Vernünftigen hier eine große Rolle spielt. Eine „freistehende" Konzeption muss auf eigenen Beinen stehen, sonst gerät sie in den freien Fall.

Wie ich andernorts dargelegt habe,[65] beantwortet *Politischer Liberalismus* die klassische Frage der Toleranz auf eine Weise, die ganz in der Tradition von Denkern wie Castellio oder Bayle steht: Eine rechtfertigbare Auffassung von Toleranz erfordert eine Basis, von der aus die Frage nach Gründen und Grenzen der Toleranz bestimmt werden kann, ohne diese Frage parteiisch zu präjudizieren. Sie muss sich daher auf ein Verständnis der moralischen und epistemologischen Vernünftigkeit stützen, das trotz tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten über ethische Werte gegenüber allen partikularen umfassenden Doktrinen als wesentlich für ein gerechtes und vernünftiges Zusammenleben aufrechterhalten werden kann. Diese Vorstellung bildet den Kern der *öffentlichen Vernunft* als Medium der demokratischen Rechtfertigung unter Bürger:innen, die den Vorrang der Gerechtigkeit akzeptieren; mehr noch: Rawls sagt, dass die Vorstellung der Gerechtigkeit als Fairness „Ausdruck ihres gemeinsamen öffentlich politischen Vernunftgebrauchs"[66] ist. Für die Denker der Toleranz in der einschlägigen Tradition versprach allein die Vernunft, die gemeinsame Basis zu definieren, die keine der konkurrierenden Lehren gerechtfertigterweise ablehnen konnte.

Die Argumentation von *Politischer Liberalismus* bewegt sich auf einem schmalen Grat. Einerseits ist Rawls bemüht zu betonen, dass die Gerechtigkeitskonzeption nicht „in der falschen Weise politisch"[67] ist, im Sinne eines Kompromisses oder einer bloßen Überschneidung bestehender umfassender Doktrinen, und er verweist auch auf die tiefen Spaltungen innerhalb zeitgenössischer demokratischer Gesellschaften, die abstraktes Theoretisieren und kritische Reflexion notwendig machen.[68] Dies schließt Formen des Konventionalismus aus. Andererseits darf die politische Konzeption, die „natürlich eine moralische Konzeption"[69] ist, welche auf moralischen „Idealen, Grundsätze und Standards"[70] beruht, selbst keinen umfassenden

65 Vgl. Forst (2003), Kap. 9 und 10, Forst (2017).
66 Rawls (2003), 74.
67 Ebd., 110.
68 Vgl. ebd., 116f.
69 Ebd., 76.
70 Ebd., Fußnote 11.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Charakter haben. Dies schließt die Berufung auf die reine praktische Vernunft im Sinne Kants aus.

Vergleicht man jedoch die ursprüngliche und die überarbeitete Fassung der Dewey-Vorlesungen, so stellt man ein hohes Maß an Kontinuität fest, abgesehen von dem Hauptunterschied, dass die Argumentation aus dem Bereich der „Moraltheorie" in den Bereich der „politischen Philosophie" verlegt wurde. So rahmt das „Vernünftige"[71] nach wie vor das „Rationale" ein und enthält die beiden wesentlichen Aspekte der „Bereitschaft, faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun",[72] sowie der „Bürden des Urteilens", die erklären, inwieweit vernünftige Meinungsverschiedenheiten über ethische Fragen zwischen umfassenden Lehren kein Makel sind, sondern der Fähigkeit zu angemessener Überlegung entsprechen, da viele Fragen des Lebens vernünftigerweise mit Werten und Überzeugungen beantwortet werden können, die die Vernunft weder beweisen noch widerlegen kann. Dies sind die beiden Aspekte einer fortgeschrittenen Vorstellung von Toleranz.

In Verbindung mit der Idee einer „vollständigen" öffentlichen Rechtfertigung der allgemein geteilten Gerechtigkeitskonzeption bilden diese beiden Aspekte das, was Rawls immer noch als „volle Autonomie"[73] bezeichnet, d. h. die Autonomie, die von Bürger:innen verwirklicht wird, die Gerechtigkeitsprinzipien folgen, „die sie für sich selbst wählen würden, wenn sie fair als freie und gleiche Personen repräsentiert wären".[74] Dies ist der Kern der „vernünftigen Psychologie", die die Motivation der Bürger:innen erklärt, die eine ideale Vorstellung von sich selbst als in diesem Sinne autonome Personen verwirklichen wollen.

Im Kapitel über den Konstruktivismus betont Rawls, dass im Verfahren der Konstruktion „alle relevanten Anforderungen der praktischen Vernunft verkörpert sind und daß es zeigt, in welcher Weise die Gerechtigkeitsgrundsätze aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit den Konzeptionen der Gesellschaft und der Person folgen, die selbst Ideen der praktischen Vernunft sind."[75] Indem sie auf der Grundlage solcher Grundsätze handeln, „erweisen sich die Bürger in einem politischen Sinne

71 Ebd., 120ff.
72 Ebd., 127.
73 Ebd., 155.
74 Ebd.
75 Ebd., 169.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als autonom“[76]. Rawls argumentiert weiter, dass diese Art, die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsprinzipien zu begreifen, es uns erlaubt,

> die Bedeutung einer autonomen politischen Lehre darin zu sehen, daß sie die politischen Gerechtigkeitsgrundsätze […] als solche abbildet oder darstellt, zu denen wir durch den Gebrauch der Grundsätze der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Person als freier und gleicher und der Gesellschaft als eines andauernden Systems fairer sozialer Kooperation gelangen.[77]

Die „volle Autonomie“ der Bürger, die öffentliche Vernunft praktizieren, ist also der Kerngedanke des Anspruchs auf „doktrinale Autonomie“[78] der freistehenden Gerechtigkeitskonzeption.

Dies impliziert, dass eine Konzeption der Gerechtigkeit, die sich auf andere Gründe als die genannten stützt, „doktrinal heteronom“[79] ist. Doktrinäre Autonomie ruht zwar sicherlich nicht mehr auf der Behauptung, dass das konstruktivistische Verfahren die Ordnung der moralischen und politischen Werte „konstituiert“; aber sie impliziert mit Kant, dass die Vernunft „sich selbst hervorbring[t] und beglaubig[t]“[80] und dass die Konzeption der Gerechtigkeit *allein* durch den Verweis auf die praktische Vernunft *vollständig* gerechtfertigt ist.

An diesem Punkt tritt die Ambivalenz der Methode der Isolierung zutage, auf die ich im Zusammenhang mit anderen Texten bereits hingewiesen habe. Einerseits funktioniert die Idee einer *freistehenden, doktrinal autonomen Gerechtigkeitskonzeption*, die ein Ideal politischer Autonomie zum Ausdruck bringt, nur dann, wenn sie auf nicht „umfassenden“, aber hinreichend substanziellen Gründen der theoretischen und praktischen Vernunft beruht. Diese müssen stark genug sein, um ethische Überlegungen umfassender Lehren, die sich als unvereinbar mit der politischen Konzeption erweisen, zu *übertrumpfen*; andernfalls würde der Vorrang des Richtigen oder des Vernünftigen verschwinden. Andererseits führt die Methode, *umfassende moralische und metaphysische Ansprüche der Theorie zu reduzieren*, Rawls zu der Aussage, dass die substanziellen moralischen Gründe, auf denen die Konzeption in den Augen der Bürger:innen beruht, diejenigen

76 Ebd., 170.
77 Ebd., 179.
78 Ebd.
79 Ebd., 180.
80 Ebd., 181.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind, die sich aus den jeweiligen umfassenden Lehren ableiten, sodass „alle, die die politische Konzeption bejahen, […] innerhalb ihrer eigenen umfassenden Auffassung [beginnen], und […] von den darin enthaltenen religiösen, philosophischen und moralischen Gründen aus[gehen]".[81] Dies führt schließlich zu einem Widerspruch: Die freistehende Lehre muss *autonom* sein und kann dies nur sein, wenn sie allein durch die praktische Vernunft moralisch begründet ist, während dieselbe, nicht-umfassende Lehre ihre normative Kraft von den umfassenden Lehren *entlehnen* muss und daher *keinen autonomen Status ihnen gegenüber hat*. Der Weg zur Unabhängigkeit von den umfassenden Lehren führt letztlich in die Abhängigkeit von ihnen. Die Methode der Isolierung wendet sich gegen sich selbst.

6. Öffentliche Vernunft

Diese Aporie, die Rawls in späteren Texten (wie der neuen Einleitung zur Taschenbuchausgabe von *Political Liberalism* oder dem Austausch mit Habermas) weiter beschäftigte, zeigt sich in verschiedenen Kontexten, unter anderem in der Diskussion der öffentlichen Vernunft in *Political Liberalism* und in einem späteren Text, „The Idea of Public Reason Revisited". Wie ich bereits dargelegt habe, ist die Idee der öffentlichen Vernunft mit der vollen Autonomie insofern verbunden, als sie ein Ideal demokratischer Bürgerschaft darstellt und dazu führt, dass die Bürger:innen eine *gemeinsame Sprache der Gerechtigkeit* sprechen und *nicht* eine, die auf umfassenden Lehren beruht, wenn sie wesentliche Fragen der Gerechtigkeit diskutieren. Im politischen Leben bringt die öffentliche Vernunft insoweit Autonomie zum Ausdruck, wie sich die Bürger:innen gegenseitig als freie und gleiche Akteure der Gerechtigkeit betrachten und ihre Auseinandersetzungen so führen, dass sie politischen Werten den Vorrang geben und nicht ihren umfassenden Lehren, wenn Letztere etwas anderes nahelegen als die politische Konzeption. Aus der Art und Weise, wie Rawls versucht, diese Sprache der Gerechtigkeit auszubuchstabieren, wird deutlich, dass die politische Konzeption ihre Grammatik bereitstellt, und die pluralistische Idee, dass religiös Gläubige für diese Konzeption damit argumentieren könnten, dass sie auf dem Wort Gottes basiert – während bspw. Millianer sie aufgrund utilitaristischer Überlegungen unterstützen könnten – verblasst bzw. verschwindet, wenn die Bürger:innen über ihre Pflicht nachdenken, „ihre

81 Ebd., 236.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grundlegenden Auseinandersetzungen im Rahmen dessen [zu] führen, was jeder von ihnen als eine politische Gerechtigkeitskonzeption ansieht, als eine Konzeption also, die auf Werten beruht, die vernünftigerweise erwarten lassen, daß andere ihnen nicht nur zustimmen, sondern auch ernsthaft bereit sind, sie zu verteidigen".[82] Deshalb sind öffentliche Grundsätze und Richtlinien der Argumentation erforderlich. Und deshalb dürfen (mit gewissen Vorbehalten der Möglichkeit der Übersetzung[83]) „niemals Argumente in die öffentliche Diskussion eingebracht werden, die ausdrücklich in Begriffen einer umfassenden Lehre formuliert sind".[84]

Ich möchte an dieser Stelle nicht näher auf die komplexen Debatten eingehen, die zu diesem Thema entstanden sind und die Art und Weise, wie Rawls versucht hat, darauf zu antworten;[85] was ich vielmehr hervorheben möchte, ist, dass auch dies wiederum ein Kontext ist, in dem die Ambivalenz und die Spannungen, wenn nicht gar die Widersprüche, die die Methode der Isolierung mit sich bringt, deutlich werden. Von dem Punkt an, wo Rawls sich der Aufgabe zugewandt hatte, die philosophischen Ansprüche der Gerechtigkeitskonzeption zu reduzieren – eine Unternehmung, die lange vor der „politischen" Wende begann –, rang er beständig darum, den richtigen Weg zu finden, um die *unabhängige*, *autonome*, *nichtmetaphysische* und dennoch *moralische* Grundlage dieser Konzeption zu erklären. Letztlich gelang es ihm jedoch nicht, das richtige Gleichgewicht zwischen dem Anspruch auf doktrinäre Autonomie und dem einer nichtumfassenden, politischen Konzeption als „Modul" umfassender Lehren zu finden, um die beiden wesentlichen, gegensätzlichen Aspekte der Methode der Isolierung hervorzuheben. Dialektisch gesprochen, führte das Streben nach immer mehr Unabhängigkeit zur Gefahr der philosophischen und normativen Abhängigkeit, und die Insel, die Rawls zu schaffen versuchte, droht weggespült zu werden.

82 Rawls (2003), 329.
83 Vgl. dazu Forst (1994), 158–161, wo der Begriff für diese Problematik erstmals vorgeschlagen wird.
84 Ebd., 354.
85 Vgl. Forst (1994), Kap. III.1; Forst (2007), Kap. 4 und 7. Vgl. dazu auch Schmidt (2008) und ferner Schmidt/Roseneck (2023).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Philosophie und Theologie – eine weitere Methode der Isolierung

An dieser Stelle läge es aus der Perspektive einer religiös motivierten politischen Philosophie nahe, eine grundsätzliche Kritik an Rawls' Methode zu üben. Nicht nur haben Kritiker (wie Wolterstorff) bemängelt, dass die Konzeption der öffentlichen Vernunft und der Pflicht zur Übersetzung grundsätzlicher Gerechtigkeitsargumente in eine reziprok-allgemeine, zuweilen „säkular" genannte Sprache religiöse Positionen unfair benachteiligt, die ihren Platz in politischen Diskursen haben sollten.[86] Mehr noch, das Streben nach einer „reinen" praktischen Vernunft, die Prinzipien der Gerechtigkeit unabhängig von umfassenden Lehren begründete, wird als insgesamt fehlgeleitetes Unternehmen angesehen, das nur eine liberale umfassende Lehre gegen andere stellt und so den Anspruch auf moralisch-politische Neutralität nicht einlösen kann.[87] Noch einen Schritt weiter gehen die, die der Auffassung sind, dass es ohne eine religiöse Grundlage gar keine wirkliche moralische Normativität geben könne; die Vernunft sei zu einer solchen Normenbegründung autonom nicht in der Lage.[88]

Keine dieser Sichtweisen ist jedoch in der spezifischen Verbindung von Religionsphilosophie, politischer Philosophie und katholischer Theologie zu finden, die das Werk von Thomas Schmidt kennzeichnet. In ihm findet sich vielmehr eine konsequente Verteidigung der Rawls'schen Konzeption öffentlicher Vernunft wie auch der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft und der säkularen Moral. Schmidt nimmt den Vorgang der Säkularisierung darüber hinaus zum Anlass, die These von der Isolierung der politisch-praktischen, öffentlichen Vernunft gegenüber umfassenden Lehren aufzunehmen und ihr zugleich eine eigene Wendung zu geben. Denn dadurch, dass religiöse Geltungsansprüche ihm zufolge von der Last befreit werden, die ihnen (etwa in der Tradition Böckenfördes) häufig zugesprochen wird, nämlich die Grundlagen des rein säkular nicht bestehen könnenden Rechtsstaats zu liefern, kann religiöse Reflexion erst zu sich kommen und sich in der Differenz zu Recht und Politik bzw. säkularer Moral selbst bestimmen. Dies führt Schmidt anhand einer spezifischen Konzeption „reflexiver Säkularisierung" aus.[89] Ich sehe in dieser Konzepti-

86 Vgl. die in dem erwähnten Band (Schmidt/Parker (2008)) gut dokumentierte Debatte darüber.
87 Vgl. Taylor (1989).
88 Vgl. MacIntyre (1981).
89 Vgl. zum Folgenden insbesondere Schmidt (2014).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

on eine eigene, spiegelbildlich zu Rawls angelegte „Methode der Isolierung" am Werk, nur diesmal aus der Sicht umfassender Lehren, die dadurch, dass sie sich von anderen normativen Imperativen freimachen, ohne zu ihnen in einen Widerspruch zu geraten, ihre eigene Kraft und Natur kritisch reflektieren und entfalten können. So wird aus der Moderne, die aus religiöser Perspektive oft als Verlustrechnung gesehen wird, eine Gewinnbilanz für die Form der Religion, die Schmidt als „Differenzbewusstsein"[90] charakterisiert.

Schmidt sieht eine wichtige Verbindung zwischen einer soziologischen und philosophischen Betrachtung des Vorgangs der gesellschaftlichen und politischen, auch moralischen Säkularisierung einerseits und „rationalen Prozessen der Selbstaufklärung religiöser Überzeugungssysteme"[91] andererseits. Die Religion muss sich, so Schmidt, aus rationalen Gründen „selbstreflexiv auf normative Standards säkularer Gesellschaften einlassen"[92], was das Durchlaufen von drei Stufen der Säkularisierung impliziert. Auf einer ersten, für die Rawls' Konzeption öffentlicher Vernunft repräsentativ steht, müssen umfassende Lehren das „Neutralitätsprinzip"[93] der Gleichbehandlung aller Lehren, ob religiös oder nicht, auf der Basis einer autonom gerechtfertigten Gerechtigkeitskonzeption akzeptieren, und zwar aus sowohl umfassenden, spezifischen wie auch eigenständigen, universalistischen Gründen praktischer Vernunft (die Schmidt allerdings stärker hegelianisch als kantisch versteht). Auf einer zweiten Stufe der Säkularisierung wird dieser Vorrang der säkularen Vernunft (mit Habermas) dialogisch eingebettet – und zwar so, dass die säkulare Vernunft ihre besondere Stellung nicht als Unfehlbarkeit missversteht und sich um eine „kooperative Übersetzung"[94] religiöser Vorstellungen bemüht, für die es ein säkulares Äquivalent geben könnte, ohne dass es bereits sichtbar wäre. Damit wird die Möglichkeit denkbar, dass religiöse Einsichten einen Beitrag zur „ethischen Selbstdeutung der menschlichen Gattung im Ganzen"[95] leisten.[96]

90 Ebd., 33
91 Ebd., 25.
92 Ebd.
93 Ebd., 26.
94 Ebd., 28, mit Bezug auf Habermas (2001), 29.
95 Schmidt (2014), 29.
96 Ich lasse an dieser Stelle meine Skepsis bezüglich der Vorstellung einer solchen Gattungsethik wie auch der Notwendigkeit einer „ethischen Einbettung" moralischer Einsichten, die Schmidt hier mit Habermas teilt, beiseite. Zu meiner diesbezüglichen Diskussion mit Habermas vgl. Forst (2021, 2024). Zu den Repliken s. Habermas (2021, 2024[a], 2024[b]).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf einer dritten Stufe der reflexiven Säkularisierung setzt sich Schmidt zufolge die Ausdifferenzierung von Religion, Recht, Politik und Moral weiter fort, und diesbezüglich formuliert er die These, „dass die Funktion der Religion nicht länger in der Repräsentation von Integration und der Einbettung einer vermeintlich abstrakten Vernunftmoral und eines positiven Rechts zu sehen ist, sondern in der Beförderung der autonomen Eigenlogik von Recht und Moral".[97] Die Religion ist in dem Sinne „Differenzbewusstsein", dass sie nicht versucht, die Lücken zu füllen, die sich zwischen ihr und Vernunftmoral und Recht auftun; vielmehr schließt Schmidt an Luhmanns Religionssoziologie an und schreibt der Religion einerseits die Bearbeitung der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu, andererseits aber auch eine Reflexion auf die „Einheit des Gesellschaftssystems"[98], das in den Speziallogiken sozialer Differenzierung nicht aufgeht. Die Religion, als Bewusstsein davon, dass es berechtigte, umfassende Fragen (und die Suche nach Antworten) gibt, die die anderen Bereiche offenlassen müssen, muss daher im Sinne eines „Glaubens an den Glauben"[99] reformuliert werden. Über Hegel hinaus und mit Kierkegaard sieht Schmidt die Religion auf eine spezifische Erfahrung gegründet, die nicht widervernünftig ist, aber auch nicht mit Mitteln der Vernunft allein rekonstruiert werden kann; dies bewirkt die „existentielle Fremdheit zwischen Religion und Philosophie".[100] Zugleich aber bleibt die Religion nicht in dieser Vereinzelung stehen, sondern greift auf etwas Allgemeines aus, das sie aber nicht näher bestimmen will oder kann: „Religion markiert die Unbestimmtheitslücke zwischen den durch die Sachlogiken von Moral, Politik und Recht festgelegten Normen und jenem Horizont unbestimmter Geltungsvoraussetzungen, die den jeweiligen als verbindlich festgelegten Normen unthematisch im Rücken bleiben."[101]

Mit diesen dialektischen Überlegungen bietet Schmidt eine Deutung der Rolle der Religion an, die einerseits theologisch jeweils im Lichte spezifischer Glaubenstraditionen weiter zu bearbeiten ist, also im Modus der Selbstthematisierung einer umfassenden Lehre im Rawls'schen Sinne. Andererseits aber wird deutlich, dass die Religion (bzw. genauer: diejenige Religion, die diese Reflexivität aufweist) als Bewusstsein der Differenz eben

97 Schmidt (2014), 32.
98 Ebd.
99 Ebd., 33.
100 Ebd., 35.
101 Ebd., 35f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ein Wissen des Allgemeinen ist, selbst wenn es als unbestimmtes Wissen verstanden wird. Es ist aber soweit bestimmt, dass es sich zutraut, den „unbestimmten Horizont“[102] jeweiliger Normen zu benennen, der auf die Gattung insgesamt ausgreift und „allen Differenzierungen vorausliegt“.[103] Damit wird allerdings eine Ambivalenz dieser Position sichtbar, die in die Aporie führen könnte. Denn es stellt sich die klassische Frage, ob die unbestimmte Bestimmung dieses Horizonts eine Frage des *partikularen* Glaubens bleibt oder eher die einer *allgemeinen* Notwendigkeit ist, etwa um (bei aller „Unanschaulichkeit“) *besser* zu verstehen, worin die Idee einer „Sakralität der Person“[104] besteht. Dann aber gehörte diese Erkenntnis zu einem aufgeklärten, vollständigeren Verständnis von Moral hinzu und müsste den Bereich des Glaubens paradoxerweise zugleich verlassen und dort verweilen, was zu einer Aporie führte. Die Problematik besteht darin, in welchem Maße diese Sicht des Glaubens letztlich doch über den Glauben hinausgeht und beansprucht, das recht begründete, reflexivere Verhältnis zu moralischen oder rechtlichen Normen auf den Begriff zu bringen. Darauf verweist die aufschlussreiche Formulierung Schmidts, dass es der Religion „um die Schärfung und Bearbeitung der Differenz zwischen autonomer säkularer Gesellschaft und Vernunft“[105] geht. Dann geht es ihr, wie es eine thomistische Position auch nahelegen würde, letztlich um den Anspruch, eine *vernünftigere* Perspektive auf die Welt sich zuzutrauen. Kann aber der Glaube, der sich konsequent im Modus des Isolierens als Glaube versteht, diesen Anspruch einlösen, ohne die für die säkulare Gesellschaft zentrale Differenz zwischen religiösem Glauben und allgemeiner Vernunft infrage zu stellen?

Literatur

Bejan, Teresa M./Smith, Sophie/Zimmerman, Anette (Hrsg.): Modern Intellectual History 18 (2021), H. 4.

Forrester, Katrina: In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy, Princeton 2019.

Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994.

102 Ebd., 36.
103 Ebd.
104 Ebd. mit Bezug auf Joas (2011).
105 Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2003.

Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2007.

Forst, Rainer: Political Liberalism. A Kantian View, in: Ethics 128 (2017), H. 1, S. 123–144.

Forst, Rainer: Die Autonomie der Autonomie. Zu Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, in: ders.: Die noumenale Republik, Berlin 2021, S. 132–148.

Forst, Rainer: The Method of Insulation. On the Development of Rawls's Thought after A Theory of Justice, in: Paul Weithman (Hrsg.): Rawls's A Theory of Justice at 50, Cambridge 2023, S. 140–150.

Forst, Rainer: Welten der Rechtfertigung. Die Diskursethik als kantischer Konstruktivismus, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024, S. 238–259.

Freeman, Samuel: Rawls, London 2007.

Frühbauer, Johannes J./Reder, Michael/Roseneck, Michael/Schmidt, Thomas M. (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2023.

Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, Frankfurt am Main 2001.

Habermas, Jürgen: Reply, in: Constellations 28 (2021), H. 1, S. 67–78.

Habermas, Jürgen: Antworten, in: Stefan Müller-Doohm/Smail Rapic/Tilo Wesche (Hrsg.): Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas, Berlin 2024[a], S. 358–423.

Habermas, Jürgen: Zum Modus der Sollgeltung moralischer Aussagen. Zwei Varianten der Detranszendentalisierung, in: Mahmoud Bassiouni/Eva Buddeberg/Mattias Iser/Anja Karnein/Martin Saar (Hrsg.): Die Macht der Rechtfertigung. Perspektiven einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 2024[b], S. 125–152.

Joas, Hans: Die Sakralität der Person, Berlin 2011.

MacIntyre, Alasdair: After Virtue, London 1981.

Nelson, Eric: The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God, Cambridge 2019.

Ockham, Wilhelm von: Quaestiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi, Lyon 1495.

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975.

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992[a], S. 255–292.

Rawls, John: Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1992[b], S. 80–158.

Rawls, John: A Kantian Conception of Equality, in: ders.: Collected Papers. Herausgegeben von Samuel Freeman, Cambridge 1999[a], S. 254–266.

Rawls, John: The Independence of Moral Theory, in: ders.: Collected Papers. Herausgegeben von Samuel Freeman, Cambridge 1999[b], S. 286–302.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rawls, John: Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002.

Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003.

Scanlon, Thomas M.: Rawls on Justification, in: Samuel Freeman (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge 2002, S. 139–167.

Schmidt, Thomas M.: Öffentliche Vernunft – vernünftige Öffentlichkeit? Zum Verhältnis von Rationalität und Normativität in Rawls' politischem Liberalismus, in: ders./Michael G. Parker (Hrsg.): Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, Würzburg 2008, S. 87–104.

Schmidt, Thomas M./Parker, Michael G. (Hrsg.): Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit, Würzburg 2008.

Schmidt, Thomas M.: Reflexive Säkularisierung? Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft, in: Kurt Appel/Isabella Guanzini/Angelika Walser (Hrsg.): Europa mit oder ohne Religion?, Göttingen 2014, S. 23–36.

Schmidt, Thomas M./Roseneck, Michael: Öffentliche Vernunft, in: Johannes J. Frühbauer/Michael Reder/Michael Roseneck/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): Rawls-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2023, S. 595–610.

Taylor, Charles: Sources of the Self, Cambridge 1989.

Weithman, Paul: Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn, New York 2011.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-253 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY