

Perfektionistischer Liberalismus und Politischer Liberalismus^{1 2}

MARTHA C. NUSSBAUM, UNIVERSITÄT CHICAGO

I. Zwei Arten von Liberalismus

In der philosophischen Literatur sind Isaiah Berlins Ansichten ein einflussreiches Beispiel dafür, was man perfektionistischen Liberalismus nennen kann, nämlich eine Art liberaler politischer Sichtweise, die einige kontroverse metaphysische und

1 Dieser Text ist ursprünglich 2011 unter dem Titel „Perfectionist Liberalism and Political Liberalism“ in *Philosophy & Public Affairs* 39 (1), 3–45, erschienen. Wir danken Martha Nussbaum sowie dem Verlag Wiley für die Erlaubnis zur Übersetzung und hoffen damit, zur weiteren Rezeption dieses wichtigen Textes beizutragen.

2 Dieser Artikel wurde zuerst für eine Konferenz über Isaiah Berlin an der Harvard University im September 2009 geschrieben. Ich bedanke mich für hilfreiche Kommentare, die damals von Erin Kelly und Thomas Scanlon vorgebracht wurden. Die Hauptideen entsprangen einer Diskussion im Anschluss an einen Vortrag von Joseph Raz beim Law-Philosophy-Workshop an der University of Chicago (veröffentlicht im University of Chicago Law School Faculty Blog) im November 2008. Ich bedanke mich bei Raz für die damalige Diskussion. Für Diskussionen dieser Themen über viele Jahre bin ich Charles Larmore dankbar. Für Kommentare zu einer früheren Version dieses Aufsatzes bedanke ich mich bei Daniel Brudney, Agnes Callard, Rosalind Dixon, Aziz Huq, Andrew Koppelman, Brian Leiter, Micah Lott und Henry Richardson. Sehr dankbar bin ich außerdem den Herausgebern von *Philosophy & Public Affairs* für ihre sorgfältigen und extrem wertvollen Kommentare.

ethische Doktrinen über die Natur von Werten und über das gute Leben formuliert und darüber hinaus politische Prinzipien vorschlägt, die auf diesen Doktrinen beruhen. Berlins einflussreiche Formulierungen sind, wie für ihn typisch, komprimiert und voller Anspielungen, aber Joseph Raz hat sehr ähnliche Ideen mit großer Deutlichkeit und Klarheit entwickelt. Der zentrale persönliche und politische Wert ist für Raz die Autonomie, verstanden als die Fähigkeit zur Selbststeuerung und Selbstregierung. Er verknüpft diese Auffassung – und hier liegt die Verbindung zu Berlin – mit der Akzeptanz des moralischen Pluralismus: um zu erkennen, warum Autonomie nur durch eine relativ große Bandbreite an Optionen unterstützt wird, muss man verstehen, dass es viele gute und wertvolle Lebensweisen gibt, die nicht miteinander kompatibel sind. Raz' Doktrin der Autonomie erfordert also (nach seiner eigenen Darstellung) die Akzeptanz des moralischen Pluralismus und nutzt diese Idee, um ihr Verständnis von adäquaten Optionen zu unterstützen. Er argumentiert, dass religiöse und säkulare Toleranz auf der Akzeptanz des Autonomieideals und der Wahrheit des moralischen Pluralismus basieren sollten. Raz unterstützt demnach ein zweiteiliges Ideal: der zentrale Wert ist Autonomie – aber so, wie er diese Idee versteht, erfordert sie die Akzeptanz einer anderen kontroversen Doktrin in Bezug auf Werte, nämlich die des Pluralismus.

In der neueren angloamerikanischen philosophischen Literatur³ ist die wichtigste liberale Alternative zum liberalen Perfektionismus von Berlin und Raz eine Ansicht, die „politischer

3 Man kann vernünftigerweise annehmen, dass diese Debatte sich auch auf Kontinentaleuropa erstreckt, weil Rawls' Arbeiten in ganz Europa verbreitet diskutiert werden und weil Larmore auf Französisch schreibt und in Frankreich veröffentlicht, bevor er in anderen Ländern veröffentlicht. Auf die französische Debatte hat er großen Einfluss.

Liberalismus“ genannt wird. Diese Ansicht wurde zuerst – mit expliziter Bezugnahme auf Berlin – von Charles Larmore in *Strukturen moralischer Komplexität* und in *The Morals of Modernity* entwickelt.⁴ Die umfassendste Ausarbeitung findet sich allerdings in John Rawls’ großartigem Buch *Politischer Liberalismus*.⁵ Auch ich vertrete eine Ansicht dieser Art, seitdem ich von Larmores und Rawls’ Argumenten überzeugt worden bin.⁶ Es erscheint lohnend, die Gründe zu untersuchen, die uns drei dazu gebracht haben, den politischen Liberalismus den Ansichten Raz’scher Ausprägung vorzuziehen.

4 Charles Larmore, *Strukturen moralischer Komplexität* (übersetzt von Klaus Laermann, Stuttgart: Metzler, 1995; Original: *Patterns of Moral Complexity* [Cambridge: Cambridge University Press, 1987]; *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

5 John Rawls, *Politischer Liberalismus* (übersetzt von Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998; Original: *Political Liberalism*, expanded paper ed. [New York: Columbia University Press, 1986]), im Folgenden *PL*. Seitennachweise zu diesem Buch werden im Text in Klammern angegeben. Ein weiterer wichtiger Beitrag zur Entwicklung der Idee der politischen Liberalismus ist Thomas Nagel, „Moral Conflict and Political Legitimacy“, *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215–240, und sein *Gleichheit und Parteilichkeit* (übersetzt von Michael Gebauer, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1994; Original: *Equality and Partiality* [New York: Oxford University Press, 1995]). Nagels Verständnis der relevanten Unterscheidungen ist anders als das von Rawls. Es basiert auf dem Gedanken zweier „Standpunkte“ in einer Person und verlangt daher gesonderte Behandlung. Obwohl Nagels Ansicht interessant und wichtig ist, werde ich sie hier nicht weiter diskutieren.

6 Siehe Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), *Die Grenzen der Gerechtigkeit* (übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp, 2010; Original: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006]) und *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

Ich beginne mit einer überblicksartigen Darstellung der Ansichten Berlins und Raz'. Danach kehre ich zu Larmores Kritik und zu Rawls' Präzisierung dieser Kritik, die ich im Wesentlichen akzeptiere, zurück. Dann diskutiere ich eine entscheidende Mehrdeutigkeit in der Formulierung eines zentralen Aspekts des politischen Liberalismus, nämlich jenen der „vernünftigen Meinungsverschiedenheit“ (in Larmores Fall) oder der „vernünftigen umfassenden Doktrinen“ (in Rawls' Fall). Nachdem ich diese Mehrdeutigkeit zugunsten der Version der Ansicht, die ich am ansprechendsten finde, aufgelöst habe, argumentiere ich, dass der politische Liberalismus dem perfektionistischen Liberalismus als Grundlage für politische Prinzipien in einer pluralistischen Gesellschaft überlegen ist. In einem abschließenden Abschnitt behandle ich das Thema Stabilität.

Lassen Sie uns mit einer Arbeitsdefinition von perfektionistischem Liberalismus beginnen;⁷ was politischer Liberalismus ist und erfordert, wird in der Konfrontation mit seinem Gegenspieler deutlich werden. Larmore, der die Debatte angestoßen hat, definiert perfektionistischen Liberalismus als eine Familie von Ansichten, die politische Prinzipien auf „Ideale [gründen], die beanspruchen unsere Gesamtkonzeption des guten Lebens – nicht nur unsere Rolle als Bürger – zu formen“; an anderer Stelle sagt er, dass diese Ansichten kontroverse Ideale des guten Lebens oder Ansichten über „die letztgültige Natur des Guten im Menschen“ beinhalten.⁸ Larmore folgend definiere ich perfektionistischen Liberalismus als eine Spezies

7 Raz beschreibt seine Ansicht als perfektionistisch und als dem „Anti-perfektionismus“ entgegengesetzt, siehe z.B. „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“, in *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, hrsg. von Ruth Gavison (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 313–333, auf pp. 331–332.

8 Larmore, „Political Liberalism“, in *The Morals of Modernity*, pp. 122, 132.

der Gattung liberaler Ansichten, die politische Prinzipien auf umfassende Doktrinen über das menschliche Leben gründen, die nicht nur den Bereich des Politischen abdecken, sondern menschliches Verhalten generell.

Die meisten Formen umfassender Liberalismen sind perfektionistisch, schließen also eine Doktrin des guten Lebens und der Natur von Werten mit ein. Eine Doktrin kann aber auch umfassend sein, ohne perfektionistisch zu sein. Einige umfassende Doktrinen, die in der Vergangenheit großen Einfluss hatten, waren deterministisch oder fatalistisch, sodass der Raum für das Streben nach bestimmten Idealen des guten Lebens versperrt war: In dieser Hinsicht kann etwa die Astrologie, welche die Politik mancherorts zu einigen Zeiten kontrolliert hat, kaum als perfektionistisch beschrieben werden, weil sie meinte, dass unser Schicksal durch die Sterne bestimmt ist und es nicht sinnvoll ist, uns als Wesen zu verstehen, die nach einem guten Leben streben. Für das zeitgenössische Denken relevanter ist die Art von umfassendem Liberalismus, die Ronald Dworkin vertritt. Diese kann – obwohl sie ausdrücklich als umfassende und nicht als politische Form des Liberalismus verteidigt wird – insofern als nicht perfektionistisch verstanden werden, als es ihr Ideal von staatlicher Neutralität bewusst unterlässt, eine bestimmte Doktrin des guten Lebens zu befürworten.⁹ Ich werde von jetzt an diese umfassenden, aber nicht perfektionistischen

9 Siehe Ronald Dworkin, *Was ist Gleichheit?* (übersetzt von Christoph Schmidt-Petri, Berlin: Suhrkamp, 2011; Original: *Sovereign Virtue* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000]), pp. 207–209: man könnte dennoch argumentieren, dass die Ansicht sich in Richtung Perfektionismus bewegt, indem sie eine Kontinuität zwischen wertvollen Leben und liberalen politischen Institutionen betont – ein Thema, das in Dworkins *Gerechtigkeit für Igel* (übersetzt von Robin Celikates und Eva Engels, Berlin: Suhrkamp, 2012; Original: *Justice for Hedgehogs* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011] deutlich hervorgehoben ist, aber auch in früheren Arbeiten bereits auftauchte.

Doktrinen außer Acht lassen und mich auf den Perfektionismus konzentrieren. Perfektionistische Formen eines umfassenden Liberalismus (ob utilitaristisch oder hegelianisch, ob aufbauend auf einer Vorstellung neoaristotelischer Tugend, auf christlichen Doktrinen oder auf einer der vielen anderen möglichen Ansichten) waren historisch immens einflussreich und sind es noch heute. Die Raz/Berlin-Ansicht, erklärtermaßen perfektionistisch in Larmores Sinn, bleibt eine besonders interessante und attraktive liberale Ansicht, die (zusammen mit verschiedenen nah verwandten Ansichten) eine weitere Betrachtung verdient. Die subtilen Verbindungen zwischen politischem Liberalismus und Dworkins umfassender Ansicht müssen zu einer anderen Gelegenheit untersucht werden.¹⁰

Warum sollen wir uns überhaupt erneut mit diesem Thema beschäftigen? Rawls und Larmore haben beide bereits viel zur Unterstützung der Form von Liberalismus, die sie vertreten, gesagt und es mag müßig erscheinen, das Thema erneut zu untersuchen. Eine neuerliche Untersuchung ist jedoch aus zwei Gründen angezeigt. Erstens beinhalten die Ansichten von Rawls und Larmore entscheidende Mehrdeutigkeiten, die bisher nur unzureichend erkannt wurden. Diese aufzuklären wird sich als erhellend erweisen.

Zweitens gilt: Obwohl Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* weithin bekannt ist und vielfach in der Literatur zur Wohlfahrtstheorie und zum Utilitarismus diskutiert wird, ist sein

¹⁰ Eine andere wichtige Unterscheidung ist die zwischen Perfektionismus in Bezug auf den Inhalt und Perfektionismus in Bezug auf die Gründe oder Arten der Rechtfertigung. Siehe die wichtige Diskussion verschiedener Arten der Neutralität in Peter DeMarneffe, „Liberalism, Liberty, and Neutrality“, *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990): 253–274. Rawls und Larmore greifen nicht auf diese Unterscheidung zurück, was für ihre Argumente aber hilfreich gewesen wäre. Da ich ihre Ansichten weiter unten diskutiere, werde ich versuchen, die Unterscheidung einzuführen.

großartiges späteres Buch weit weniger rezipiert worden. Das Konzept des politischen Liberalismus wird in einem Großteil der Diskussion um Wohlfahrt und Sozialpolitik schlichtweg ignoriert. Gleiches gilt für die Herausforderungen, die Rawls an Denker richtet, die Politik auf eine einzige umfassende normative Sicht gründen wollen.¹¹ Viele Theoretiker, die von verschie-

11 Dies trifft teilweise sogar auf den philosophischen Utilitarismus zu: Soweit ich weiß, hat z.B. Peter Singer nie die Herausforderung, die der politische Liberalismus für seine umfassende Ansicht darstellt, thematisiert. Allgegenwärtig ist dieses Problem in philosophisch informierten Teilen der Wohlfahrtsökonomie. In dem Sonderheft von *Feminist Economics* (9, Nr. 2–3 [2003]), das dem Werk von Amartya Sen gewidmet ist, wird Sen ausdrücklich gefragt, ob er die Idee des politischen Liberalismus akzeptiert (siehe Nussbaum, „Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice“, pp. 33–50, auf pp. 49–50). In seiner Antwort geht er auf diese Frage allerdings nicht ein. (Diese Sonderhefte wurden wieder gedruckt als *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, hrsg. v. Bina Agarwal, Jane Humphries, and Ingrid Robeyns [New York: Routledge, 2005].) Die Idee des politischen Liberalismus spielt auch keine Rolle in Sens ausführlicher Behandlung von Rawls in seinem *Die Idee der Gerechtigkeit* (übersetzt von Christa Krüger, München: C.H. Beck, 2010; Original: *The Idea of Justice* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009]). Sens *Die Identitätsfalle* (übersetzt von Friedrich Griesse, München: C.H. Beck, 2010; Original: *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* [New York: Norton, 2006]) versäumt es ebenfalls, zu fragen, was Respekt für Personen verlangt, wenn Menschen eine tiefe Verbindung zu ihrer ethnischen oder religiösen Identität haben, und suggeriert, dass es eine richtige, plurale Sicht auf die Identität gibt, auf die die Politik legitimerweise zurückgreifen kann. Einflussreiche und philosophisch interessierte Rechtsökonominnen, die viel über Wohlfahrtsfragen schreiben und politische Prinzipien für eine pluralistische Gesellschaft vorschlagen, aber dennoch die Frage des politischen Liberalismus nicht thematisieren, sind Louis Kaplow und Steven Shavell, *Fairness versus Welfare* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), Eric Posner, „Human Welfare, Not Human Rights“, *Columbia Law Review* 108 (2008): 1758–1802 und Matthew D. Adler, *Well-Being and Equity: A Framework for Policy Analysis*, draft prior to final copy edit (New York: Oxford University Press, 2011). Beide, Posner und Adler, verteidigen für politische Zwecke eine Art von Kon-

denen Formen des normativen Utilitarismus beeinflusst sind, haben sich der Frage des Respekts, die durch ihr Bekenntnis zu einer umfassenden normativ-ethischen Doktrin als Grundlage politischer Prinzipien und politischer Entscheidungen aufkommt, einfach nicht zugewendet. Es ist zweifelsohne möglich, konsequentialistische und wohlfahrtstheoretische Ansichten als Formen des politischen Liberalismus zu reformulieren. Es mag auch möglich sein, perfektionistische Doktrinen gegen die Rawls'schen Herausforderungen zu verteidigen. Aber der Umstand, dass ihre Vertreter es bisher verabsäumt haben, dieses Thema explizit aufzugreifen, bedeutet, dass diese Arbeit noch nicht getan ist. Meine Hoffnung ist, dass dieser Artikel mit sei-

sequentialismus, die mit pluralen Werten arbeitet, ohne sich festzulegen, ob diese politische Doktrin umfassend, partiell oder politisch ist. Kaplow und Shavell sind umfassende „Welfaristen“, ohne jedoch die Herausforderung, die der politische Liberalismus für ihre Ansicht bedeutet, anzugehen. Auf der Seite der politischen Strategie, wo solche Unterscheidungen für Menschen einen tatsächlichen Unterschied bedeuten, bleibt der philosophisch informierte und grundsätzlich bewundernswerte Bericht von Sen, Stiglitz und Fitoussi über Lebensqualität, in Auftrag gegeben vom französischen Präsidenten Sarkozy, absolut stumm zur Unterscheidung umfassend/politisch, siehe J.E. Stiglitz, Amartya Sen, und Jean-Paul Fitoussi, *Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, <www.stiglitz-sen-fitoussi.fr> (2010). Aufseiten der „nicht welfaristischen“ politischen Philosophie wird die Unterscheidung von Anthony Appiah in *The Ethics of Identity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005) vernachlässigt, obwohl es direkt im Zentrum seines philosophischen Projekts (eine Form des Liberalismus zu formulieren, die mit Pluralismus vereinbar ist) liegt und obwohl er Rawls recht detailliert diskutiert: siehe meine Rezension im *Journal of Social Philosophy* 37 (2006) 301–313. Die Unterscheidung wird auch vernachlässigt in dem exzellenten Buch *Disadvantage* von Jonathan Wolff und Avner De-Shalit (New York: Oxford University Press, 2007), wo sie für ihren Versuch, generelle Wohlfahrtsprinzipien für ethnisch und ökonomisch zerklüftete Gesellschaften zu entwickeln, ziemlich nahe zu liegen scheint, obwohl die Autoren auf mein philosophisches Werk über Fähigkeiten, das diese Unterscheidung betont, aufbauen.

nen kritischen Anfragen und Einwänden zu dieser Arbeit anregen möge.

II. Berlins Pluralismus, Raz' Pluralismus

Obwohl Berlins Ausführungen voller Anspielungen und von eher kryptischer Art sind, müssen wir hier den Versuch unternehmen, seinen Pluralismus darzustellen, weil dieser das Ziel der Kritik von Larmore und von Rawls' Präzisierung dieser Kritik ist.¹² Für Berlin ist Pluralismus die Ablehnung des Monismus in Bezug auf die letzten Ursprünge von Werten.¹³ Aufbauend auf der Feststellung, dass viele politische Doktrinen in Bezug auf Werte monistisch waren, fordert er uns auf, den Monismus aus praktischen wie aus theoretischen Gründen nicht zu akzeptieren. Berlins Ansicht nach war der Monismus – in praktischer Hinsicht – die Quelle von Tyrannei und Bigotterie. Es ist kein Zufall, dass *The Pursuit of the Ideal* mit einer Auflistung von Gräueltaten beginnt, die im 20. Jahrhundert im Namen verschiedener monistischer Ideale verübt wurden. Noch wichtiger ist allerdings Berlins Argument, dass Monismus falsch sei, Pluralismus hingegen wahr. Monismus ist die Ansicht, dass es auf Fragen nach dem letzten Ursprung von Werten „eine wahre Antwort gibt, und zwar nur eine“ (PI, p. 5).¹⁴ Im Gegensatz dazu ist Pluralismus die Ansicht, „dass Menschen viele verschiedene Zwecke verfolgen,

12 Um zum Hauptthema – der Kritik von Larmore und Rawls an Berlin – vorzudringen, konzentriere ich mich auf die Texte, auf die Larmore sich bezieht, um die Position, die er kritisiert, darzulegen. Ich behaupte also nicht, eine umfassende Exegese von Berlins Liberalismus zu bieten.

13 Ich stimme Larmore hier zu, siehe sein „Pluralism and Reasonable Disagreement“, in *The Morals of Modernity*, insbesondere pp. 155–163.

14 Ich zitiere diesen Essay, auf den ich im Folgenden mit PI Bezug nehme, in dieser Version: Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), pp. 1–16.

dabei absolut rational und menschlich bleiben und zudem in der Lage sein können, sich gegenseitig zu verstehen“ (PI, p. 9). In einem späteren Essay, veröffentlicht in *Das krumme Holz der Humanität*, führt er weiter aus, dass Pluralismus von uns verlange „zu erkennen, dass das Leben eine Pluralität von Werten hervorbringt, die gleichermaßen echt, gleichermaßen endgültig und vor allem gleichermaßen objektiv sind; die sich deshalb nicht in einer zeitlosen Hierarchie anordnen oder an Hand eines einzigen absoluten Kriteriums beurteilen lassen.“¹⁵ Pluralismus ist demnach eine These über Werte und deren objektiven Status – eine These, die zudem wahr sein soll.

Welche Verbindung besteht zwischen der praktischen und der theoretischen These? Klarerweise wird die Wahrheit der Pluralismusthese so verstanden, dass sie die politischen Grundsätze, die auf ihr gründen, unterstützt. Aber wie genau kommt ihre Wahrheit in den Argumenten für liberale politische Grundsätze zum Ausdruck? Berlin selbst macht das nicht deutlich. Jedoch scheint es, als wäre die Wahrheit der theoretischen These eine notwendige Stütze der liberalen Doktrinen der Toleranz und der Nichteinmischung. Wenn nur eine Ansicht wahr wäre, dann bliebe unklar, ob irgendwelche unabhängigen Gründe Berlin dazu bringen würden, liberale Nichteinmischung gegenüber anderen Ansichten vorzuziehen, die sich als falsch herausgestellt haben.¹⁶

15 Berlin, *Das krumme Holz der Humanität* (übersetzt von Reinhard Kaiser, Frankfurt a. M.: Fischer, 1992, Original: *The Crooked Timber of Humanity* [New York: Knopf, 1991]), p. 108.

16 In diesem Sinne spricht sich Berlin in PI, p.15, dafür aus, einige Ansichten auszuschließen, weil sie verbreiteten Werten widersprechen, die in verschiedenen Lebensformen, die durch den Pluralismus unterstützt sind, anerkannt werden. Diese Ansichten, einschließlich Nazismus und solche Ansichten, die Folter aus Genuss befürworten, dürften nicht toleriert werden.

Von hier an werde ich – genau wie Raz¹⁷ – den Pluralismus der Art, wie er für Berlin und Raz relevant ist, von einer Ansicht unterscheiden, die ich *internen Pluralismus* nenne. Diese Ansicht unterscheiden weder Berlin noch Larmore hinreichend deutlich vom Pluralismus der Art, auf die sie sich konzentrieren.¹⁸ Wir müssen kurz innehalten und diese Unter-

17 Siehe Raz, „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“, p. 316, wo er jene Art des Pluralismus, die ihn interessiert, definiert als „die Ansicht, dass es verschiedene Lebensformen und -stile gibt, die verschiedene Werte exemplifizieren und die inkompatibel sind“, und dann feststellt, dass es „nichts gibt, das einen Menschen davon abhält, ein idealer Lehrer und ein idealer Familienmensch zu sein“, womit er den Pluralismus dieser Provenienz von der Spielart unterscheidet, die ich „internen Pluralismus“ nenne. Raz macht natürlich nicht die unplausible Ansicht geltend, dass es im Leben eines Menschen, der Lehrer und Familienmitglied ist, keine Konflikte geben könnte. Der Punkt ist vielmehr, dass dies ein Leben ist, das man leben kann, weil die beiden Ideale keine Anforderungen mit sich bringen, die grundsätzlich inkompatibel wären.

18 Larmore macht diese Unterscheidung auch nicht, wenn er in *The Morals of Modernity* sagt, dass Pluralismus eine typisch moderne Position ist. Interner Pluralismus ist allgegenwärtig im antiken Griechenland und Rom, in der indischen Welt und zweifelsohne auch in vielen anderen Kulturen der Antike. Die Art des Pluralismus, die Larmore am meisten beschäftigt, – die Idee, dass es mehrere „vernünftige“ und umfassende Ansichten darüber gibt, wie man leben soll – scheint in Indien älter zu sein als im Westen: Ein Edikt des Eroberers Ashoka (um das dritte und zweite Jahrhundert v. Chr.) sagt, dass „die Sekten anderer Völker aus dem einen oder anderen Grund alle Ehrfurcht verdienen“. Eine ähnliche Idee gab es jedenfalls auch in der römischen Welt. Ciceros Korrespondenz mit seinem epikureischen Freund Atticus zeigt uns eine interessante Version dessen. Cicero, der den Epikureismus sicherlich nicht guthieß und der eine ganz andere umfassende Ansicht vertrat, sagt in einem Brief aus dem Jahr 61 v. Chr., dass Atticus und er einander so nah seien, dass nichts sie trenne, „außer ihrer Wahl eines grundsätzlichen Lebensmodells“ (*praeter voluntatem institutae vitae*). Er schreibt weiter, dass sein Freund durch *haud reprehendenda ratio* (kaum angreifbare Überlegungen) zu dieser Wahl gekommen sei. Siehe *Letters to Atticus*, Loeb Classical Library edition by David Shackleton Bailey, vol. I. (Dies ist meine eigene Übersetzung: Ich finde, dass

scheidung diskutieren, weil sie philosophisch wichtig ist und in der Debatte – abgesehen von knappen Bemerkungen von Raz – lange ignoriert wurde. Interner Pluralismus sagt uns, dass es mehrere verschiedene, intrinsisch wertvolle Elemente gibt, die zu einem einzigen, vernünftigen Gesamtbild des guten menschlichen Lebens kombiniert werden können. Interne Pluralisten versuchen, diese vielfältigen Quellen von Werten so gut wie möglich zu organisieren. Die meisten Kulturen sind intern pluralistisch in dem Sinne, dass sie eine Reihe von Gütern vorschlagen, die zueinander in Wechselbeziehung stehen, und annehmen, dass viele dieser Güter intrinsisch wertvoll sind. Sie schlagen einen Weg vor, all diese Güter zu organisieren. Die Kultur des antiken Griechenlands tat dies mit dem Polytheismus der griechischen Religion: Die Quellen der Werte sind vielfältig; jedes Gesellschaftsmitglied soll sie alle anerkennen, auch wenn dies mitunter ziemlich schwierig werden kann. Unter extremen Umständen können – wie in Sophokles' *Antigone* – die Loyalität zu den Göttern der Familie und die zu den Göttern des Staates aufeinanderprallen. Die Pflicht, Demeter (die Göttin ehelicher Fruchtbarkeit) zu ehren, prallt wahrscheinlich im Leben vieler Menschen irgendwann auf die Pflicht, Aphrodite (die Göttin der erotischen Liebe) zu ehren. Das Gesamtbild ist dennoch das einer einzigen Religion mit mehreren Bereichen und nicht das abweichender und un-

Shackleton Bailey zu stark übersetzt, wenn er „eine vollständig vertretbare Art zu denken“, schreibt – etwas, das Cicero über die epikureische Doktrin niemals sagen würde.) Der größere Kontext macht die Bedeutung klar: in diesen lebensgefährlichen Zeiten verstehen wir, warum ein ehrbarer Mann sich vom öffentlichen Leben (*honestum otium*) zurückziehen würde und Cicero gibt dann zu, dass seine eigene Wahl, der Republik zu dienen, motiviert ist durch „das, was man Ehrgeiz nennen könnte“.

vereinbarer Lebensformen.¹⁹ In ganz ähnlicher Weise hat die antike Hindukultur vielfältige Quellen anerkannt und – wie die griechische Kultur – versucht, diese in einem mehr oder weniger geschlossenen kulturellen Ganzen zu organisieren.²⁰ Aber Pluralismus ist nicht auf den Polytheismus beschränkt. Die meisten Religionen und kulturellen Ansichten haben z. B. die Liebe der eigenen Kinder und Freunde als intrinsisch wertvoll angesehen, obwohl sie auch bemerkt haben, dass die damit verbundenen Loyalitäten mitunter nur schwer zu vereinbaren sind. Interner Pluralismus ist schlicht ein Merkmal einer jeden vernünftigen kulturellen Ansicht. Es fällt tatsächlich schwer, sich eine Moral vorzustellen – solange es nicht ein Utilitarismus der Bentham'schen Art ist –, die genuin monistisch ist und alle Werte auf einen einzigen reduziert. Und wir alle wissen, wie schnell die plausiblen Argumente John Stuart Mills den Bentham'schen Utilitarismus in eine geschlossene intern pluralistische Doktrin umgewandelt haben.

Was Berlin und, wie wir sehen werden, auch Raz beschäftigt, ist allerdings nicht interner Pluralismus, auch nicht ein solcher mit tiefen Spannungen. Vielmehr ist es die Inkompatibilität zwischen verschiedenen Gesamtkonzeptionen des Lebens, die Unmöglichkeit, zugleich beispielsweise als ein antiker

19 Es gibt aber auch Grenzfälle, z.B. beinhaltet die dionysische Religion einen solch hohen Grad an Spannung mit den Standarderwartungen der Zivilreligion, dass unklar ist, ob aus den beiden ein kohärentes, vereinigtes Leben gemacht werden kann. Dieser Fall fließt ineinander mit Berlins Pluralismus. Für eine aufschlussreiche Diskussion verschiedener Arten von Konflikten siehe Henry S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends* (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 144–151.

20 Oder eigentlich: viele ganze Kulturen, weil der Hinduismus große regionale Unterschiede beinhaltet; siehe Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (New York and London: Penguin, 2009).

Griechen und als ein Utilitarist zu leben oder als Nietzscheaner und Christ, kurz: die Unmöglichkeit mit absolut unvereinbaren Leitwerten und -perspektiven zu leben. Berlins Pluralismus ist also die Doktrin, dass eine Pluralität von Gesamtkonzeptionen davon, wie man leben soll, existiert, die alle gültig oder objektiv korrekt sind.

In *The Morality of Freedom* und in seinem wichtigen Aufsatz „Autonomy, Toleration, and the Harm Principle“²¹ argumentiert Joseph Raz für eine Art von Liberalismus, die in zwei Hinsichten perfektionistisch ist. Erstens – und absolut zentral – verteidigt Raz eine kontroverse Doktrin von Autonomie als Schlüssel für das, was das Leben eigentlich lebenswert macht. Er argumentiert, dass dieser Wert der zentrale Wert einer liberalen Gesellschaft sein sollte. Raz' Autonomie ist eine kontroverse, perfektionistische Norm, die etwa von Anhängern autoritärer Religionen zurückgewiesen würde. Zweitens schlägt Raz einen weiteren perfektionistischen Weg ein, indem er argumentiert, dass liberale Gesellschaften, um Autonomie zu fördern, eine solche Doktrin von Pluralismus akzeptieren müssen, die Berlins' Pluralismus nah verwandt ist. Lassen Sie uns nun diese Verbindung untersuchen.

Raz beginnt sein Argument in „Autonomy“ an einem anderen Punkt als Berlin: Das zentrale moralische Ideal ist Autonomie. Der Pluralismus wird eingeführt, um zu erklären, was Autonomie voraussetzt: Nur im Lichte der Autonomie verstehen wir nämlich, warum eine angemessene Menge an Optionen eine plurale und in der Tat eine ziemlich umfangreiche Menge

21 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), im Folgenden *MF*; „Autonomy, Toleration“ (siehe Fußnote 5). Die zwei Texte stammen aus der gleichen Zeit und gehen die gleichen Probleme aus geringfügig unterschiedlichen Perspektiven an. Ich werde beide Texte als gleichermaßen autoritativ behandeln.

solcher Optionen bedeutet. Warum setzt Autonomie die Überzeugung der Richtigkeit des Pluralismus voraus? Für Raz ist Autonomie nicht unabhängig von den Entscheidungen, die man trifft, gut. Ihr Gutsein hängt ab vom Wert der Entscheidungen. „Ein autonomes Leben ist nur dann wertvoll, wenn es im Streben nach akzeptablen und wertvollen Projekten und Beziehungen geführt wird. Das Autonomieprinzip erlaubt Regierungen – und verlangt sogar – die Schaffung wertvoller und die Eliminierung widerwärtiger Möglichkeiten.“²² Dieses Verständnis von Autonomie bedeutet, dass eine Regierung keine pluralen Optionen hätte bereitstellen müssen, wenn es nur eine Lebensform gäbe, die moralisch wertvoll ist. Dass Raz den Pluralismus für wahr hält, ist also der Grund dafür, dass er schlussfolgern kann, dass Autonomie von Regierungen verlangt, plurale Optionen, ja sogar eine große Auswahl an Optionen, bereitzustellen (er hebt allerdings hervor, dass nicht eine bestimmte Option auf der Liste stehen muss).

In *The Morality of Freedom* bringt Raz dasselbe Argument in einer ausführlicheren Variante vor. Er nutzt das effektive „The Hounded Woman“-Beispiel, um zu zeigen, dass eine Regierung das Wohlergehen unterminiert, wenn fast alle Optionen, die sie anbietet, von den Individuen verlangen, ihre Ziele aufzugeben.²³ Wenn sie Autonomie fördern wollen, müssen Regierungen den Menschen also eine „adäquate Reihe von Optionen“ anbieten. Diese Optionen müssen jedoch genuin wertvoll sein: Autonomie hat keinen Wert *qua* Autonomie, wenn sie zur Verfolgung schlechter oder wertloser Ziele eingesetzt wird; die

22 Raz, „Autonomy“, p. 173; siehe auch p. 168: Die Regierung braucht keine widerwärtigen oder bösen Optionen zu schaffen, damit die Menschen sie freiheitlich vermeiden können.

23 *MF*, pp. 373–376.

Verfügbarkeit solcher Optionen ist „keine Forderung des Respekts vor Autonomie“.²⁴

Weil Raz annimmt, dass nicht alle Zwecke wertvoll sind und dass das Autonomieprinzip von Regierungen nicht verlangt, nicht wertvolle Zwecke als Optionen zu schützen, muss er eine Erklärung geben, warum es eigentlich so schlimm ist, nur eine einzige Option anzubieten. „Autonomie verlangt, dass den Menschen viele moralisch akzeptable Optionen verfügbar sind“ (MF, p. 378). Aber um zu verstehen, warum „viele“ Optionen gegeben sein müssen, müssen wir die Tatsache anerkennen, dass die genuin wertvollen Lebensweisen tatsächlich plural sind. Das autonomiebasierte Toleranzprinzip ist die Ansicht, dass Wertpluralismus wahr ist und dass die Menschen an die Wahrheit des Pluralismus glauben sollten, sodass sie bereitwillig Autonomie auf andere ausdehnen, auch wenn diese andere Zwecke verfolgen, die jene Menschen selbst nicht schätzen. Raz denkt, dass es für Regierungen nicht nur erlaubt, sondern dringend geboten ist, durch die Etablierung politischer Prinzipien, die auf der Wahrheit des Pluralismus fußen, Toleranz zu fördern.²⁵ Die Regierung wird sich also mit der Aufgabe konfrontiert sehen, umfassende Doktrinen zu bewerten und zu ordnen, sowohl hinsichtlich der Bestimmung, welche Doktrinen genuin wertvoll sind und welche nicht, als auch hinsichtlich der Behauptung, dass eine Pluralität von Doktrinen moralischen Wert besitzt.

24 MF, pp. 380–381.

25 Ein zentrales Element einer solchen Politik, so Raz, wird die Unterstützung von Mills „harm principle“ sein. Hierauf können der Liberale und Raz sich einigen. Aber Raz' Gründe für die Unterstützung des „harm principle“ werden sich von denen Rawls' unterscheiden: für Raz die Wahrheit pluraler, wertvoller Optionen; für Rawls – der allerdings dieses Beispiel nicht bespricht – die Idee, dass der Respekt für Personen von Regierungen verlangt, sich hinsichtlich der Wahrheit der umfassenden Doktrinen der Menschen nicht auf eine Seite zu schlagen.

Warum denken Berlin und Raz, dass das Überzeugtsein von der Wahrheit des Pluralismus für Toleranz notwendig ist? Berlin scheint von folgendem Gedanken angeregt zu sein: Wenn Menschen nicht denken, dass ihres Nachbars Sicht auf das Leben objektiv wahr ist, dann werden sie sich immer einmischen und ihn von ihrer eigenen Sicht überzeugen wollen. Sie werden dann auch keine politischen Maßnahmen unterstützen, die den Menschen eine große Bandbreite an Wahlmöglichkeiten bietet. Raz argumentiert etwas anders: Autonomie erfordert Toleranz, weil sie vom Staat verlangt, eine adäquate Menge von Wahlmöglichkeiten zu bieten – und eine solche adäquate Menge ist nur deswegen eine ziemlich große Menge (welche Toleranz solcher Lebensstile fordert, die sich gegenseitig abstoßen), weil Pluralismus wahr ist. Wenn der Pluralismus nicht wahr wäre, dann würde nichts (auch nicht die Autonomie) von uns verlangen, zu tolerieren, was wir an den Lebensstilen anderer nicht mögen: Der autonome Mörder ist, wenn überhaupt, schlimmer als der nicht autonome Mörder (MF, p. 380). Der Ausschluss schlechter Optionen ist in Ordnung; wenn also eine Gesellschaft tolerant sein und eine Pluralität von Möglichkeiten verteidigen soll, selbst wenn viele Bürger viele von diesen Möglichkeiten nicht mögen, so muss diese Praxis von der öffentlichen Anerkennung untermauert sein, dass es mehrere genuin gute Optionen gibt. Weder für Berlin noch für Raz ist das Pluralismusprinzip nur strategisch: Beide vertreten es vehement als eigenständig wahres Prinzip.

Ein wichtiger historischer Vorläufer für Raz und Berlin ist Rousseau, welcher insistierte, dass die gute Gesellschaft ein Prinzip theologischer Toleranz hochhalten muss, das Menschen wenigstens von dem Glauben abgehalten hat, dass ihre Nachbarn (die anderen Religionen angehören) verdammt seien. Rousseau folgert „[e]s ist unmöglich, mit Menschen in Frieden

zu leben, die man für unselig hält“.²⁶ Berlin legt mit Blick auf den Horror des Nazismus und des Stalinismus nahe, dass wir Grund dazu haben, Rousseaus Forderung für wahr zu halten: solange die Menschen denken, dass sich ihre Nachbarn fundamental irren, wird es weiter Versuche der Unterdrückung und des Zwangs geben.²⁷ Für Rousseau ist die weite Akzeptanz des Wertepluralismus primär in psychologischer und motivationaler Hinsicht von Bedeutung: die Menschen werden nicht aufhören, andere zu verfolgen, solange sie nicht von der Wahrheit des Pluralismus überzeugt sind. Berlin scheint von ganz ähnlichen psychologischen Überlegungen motiviert zu sein, jedoch nicht ausschließlich von diesen.²⁸ Wenn es um Raz geht, dann ist überdeutlich, dass der Pluralismus nicht lediglich eine psychologische These darüber ist, wie man Menschen zur Toleranz motivieren kann: Die objektive Wahrheit pluraler Optionen ist sowohl notwendig für die Rechtfertigung politischer Maßnahmen, die eine Reihe von Optionen verfügbar macht, als auch für die Rechtfertigung der Toleranz als angemessene Haltung hinsichtlich der Dinge, die wir im Leben unserer Mitmenschen nicht schätzen.

26 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* (übersetzt von Hans Brockard und Eva Pietzcker, Stuttgart: Reclam, 2003), Buch 4, Kapitel 8, p. 152.

27 Siehe PI, pp. 12–14: Monismus ist „gefährlich“, weil er uns lehrt, dass es eine „ultimative Lösung für die Probleme der Gesellschaft gibt“ (der Vergleich zu Hitler wird in dem Text ausdrücklich gemacht), und „die Millionen, die in Kriegen oder Revolutionen abgeschlachtet wurden – Gaskammern, Gulag, Genozid, all die Monstrositäten, für die man sich an unser Jahrhundert erinnern wird – sind der Preis, den die Menschen für das Glück zukünftiger Generationen zahlen müssen.“

28 Er beschreibt seinen eigenen Weg zur Durchsetzung dieser „Wahrheit“ in PI, pp. 6–10.

Wie anspruchsvoll ist Raz' Pluralismusprinzip? Wie sich herausstellt ist es sehr anspruchsvoll. Moralischer Pluralismus, wie er von Raz in *The Morality of Freedom* definiert wird, beinhaltet zwei Forderungen, die auch Berlin unterstützt: erstens „dass inkompatible Lebensformen moralisch akzeptabel sind“ und zweitens „dass diese distinkte Tugenden aufzeigen, die alle, jede für sich genommen, angestrebt werden können“ (p. 396). Welche Lebensform auch immer man verfolgt, „es gibt Tugenden, die einzelnen Lebensformen ausweichen, weil sie nur denjenigen verfügbar sind, die alternative und inkompatible Lebensformen anstreben“ (p. 396). Raz unterscheidet dann „schwachen“ von „starkem“ Pluralismus: Zu den oben genannten Kriterien, welche „schwachen“ Pluralismus definieren, können wir „eine oder mehrere“ von den folgenden drei Kriterien hinzufügen, um zum „starken“ Pluralismus zu gelangen: Erstens, „die inkompatiblen Tugenden sind nicht komplett individuell relativ zueinander gewichtet“. Zweitens, „die inkompatiblen Tugenden sind nicht nach unpersönlichen Kriterien moralischen Wertes komplett gewichtet“. Drittens, „die inkompatiblen Tugenden exemplifizieren diverse fundamentale Belange“ (pp. 396–397). Raz glaubt, bewiesen zu haben, dass die Wertschätzung von Autonomie uns dazu zwingt, den starken Pluralismus zu vertreten (p. 398). Aber er stützt sich auf die schwache Form, um sein Argument auf den Weg zu bringen (p. 398). Auch die schwache Form verlangt allerdings die Sichtweise, inkompatible Lebensformen als moralisch akzeptabel anzusehen. Die Wertschätzung der Autonomie begründet gerade durch das Erfordernis dieser Sichtweise „die Notwendigkeit der Toleranz“ (pp. 406–407). Schwacher Pluralismus ist eine Doktrin, die die großen, umfassenden religiösen und säkularen Doktrinen in den meisten modernen Gesellschaften nicht unterstützen werden; „starker“ Pluralismus ist noch deutlicher inkompatibel mit fast allen diesen Doktrinen.

Raz unterstützt Perfektionismus also in einem doppelten Sinn. Wie Berlin befürwortet er ein Pluralismusprinzip, das für die meisten Bürger inakzeptabel ist; anders als Berlin setzt er dieses Prinzip in den Dienst des gleichermaßen kontroversen umfassenden Ideals der Autonomie.

III. Larmore, Rawls: Vernünftige Meinungsverschiedenheit, Politischer Liberalismus

Charles Larmore beginnt seinen Aufsatz „Pluralism and Reasonable Disagreement“ mit dem – richtigen – Hinweis, dass das Pluralismusprinzip umstritten ist. Viele, vielleicht sogar die meisten religiös Gläubigen sind nicht der Meinung, dass es viele objektiv richtige Wege zur Erlösung oder – allgemeiner – viele objektiv richtige Wege gibt, ein gutes Leben zu führen. Pluralistische religiöse Ansichten sind inzwischen etwas verbreiteter geworden, als sie es früher waren.²⁹ Aber auch die tolerantesten Religionen schließen üblicherweise Atheisten und Agnostiker von der Gruppe der „Erlösten“ aus. Viele beziehen nur Monotheisten mit ein und schließen Polytheisten und Angehörige nicht theistischer Religionen ebenso aus wie Atheisten und Agnostiker. Und während viele Agnostiker und Atheisten bereitwillig die Geltung zumindest einiger Formen von Theismus akzeptieren, so gibt es auch viele, die denken, dass alles Religiöse lediglich ein gewaltiger Irrtum ist – und sicherlich nicht objektiv wahr. Liberalismus auf Pluralismus zu stützen, bedeutet also, ihn auf ein Prinzip zu stützen, das die meisten religiös Gläubigen – und viele andere – nicht akzeptieren können, ohne zu einer anderen Doktrin zu konvertieren.

29 Im Oktober 1995 hat Papst Johannes Paul II. eine beschränkte Form des Pluralismus empfohlen und zugestanden, dass es viele Wege zur Erlösung gibt. Besonders auffällig war seine Einbeziehung des polytheistischen Hedonismus in diese Wege.

Die Ansicht, die Larmore verteidigt, ist davon sehr verschieden. Er argumentiert, dass in freiheitlichen Rahmenbedingungen Meinungsverschiedenheiten über Werte andauern und – anders als Meinungsverschiedenheiten im Bereich der Naturwissenschaften – sich anscheinend nicht auflösen. Ganz wie Rawls in dem wichtigen Abschnitt von *Politischer Liberalismus* mit dem Titel „Die Bürden des Urteilens“ (pp. 127–132) schlägt Larmore vorsichtig einige Gründe dafür vor, warum dies im Bereich der Werte so ist: Probleme des Abwägens und Anordnens, unterschiedliche Lebenserfahrungen usw. Aber diese Dinge sind flüchtig. Der wichtigste Punkt, den wir verstehen müssen, ist, so Larmore, dass Menschen dazu neigen, über diese Fragen uneins zu sein, und dass diese Meinungsverschiedenheiten nicht durch irgendetwas verursacht sind, das so offensichtlich wäre, als dass man es einfach beseitigen könnte (wie z.B. einen faktischen Fehler). Außerdem können Menschen, die glauben, dass ihre Ansicht richtig ist und die der anderen falsch, immer noch die Tatsache „rationaler Meinungsverschiedenheiten“ akzeptieren.

Wenn sie diese Tatsache akzeptieren, dann werden sie einsehen, so Larmore, dass sie politische Prinzipien nicht auf ihre eigenen Ansichten (die sie für wahr halten) aufbauen können, ohne die Überzeugungen anderer zu verletzen. Sie werden daher versuchen, die politische Ethik auf „einem ethischen Kern [aufzubauen], den vernünftige Menschen akzeptieren können, und zwar trotz ihrer natürlichen Neigung, über umfassende Verständnisse von der Natur von Werten, und damit insbesondere über die Vorzüge des Pluralismus und des Monismus, uneins zu sein“.³⁰ Die Entscheidung, einen solch dünnen ethischen Kern vorzuziehen und politische Prinzipien auf diesen zu grün-

30 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 167.

den (also die Ansicht, die Larmore „politischer Liberalismus“ nennt), kann von Monisten und Pluralisten gleichermaßen geteilt werden, solange sie die Existenz rationaler Meinungsverschiedenheiten zugestehen. Larmore insistiert, dass diese Sichtweise einen bestimmten ethischen Inhalt hat und durch bestimmte ethische Werte gerechtfertigt ist. Dennoch ist sie hinreichend zurückhaltend in Bezug auf ihren Inhalt und ihre Fundierung,³¹ um kontroverse Ideen von der Art zu vermeiden, welche die Bürger entzweien, die rationalerweise uneins sind.

Rawls entwickelt diese Idee viel weiter. Wie Larmore insistiert er, dass die Langlebigkeit der Meinungsverschiedenheiten über Werte unter Bedingungen politischer Freiheit als Beleg dafür verstanden werden sollte, dass diese Meinungsverschiedenheiten nicht auf so etwas wie einem leicht identifizierbaren Fehler basieren. Auf den ersten Blick scheint er etwas wie die Raz/Berlin-Position zu akzeptieren. Aber dem ist nicht so: Seine Ansicht ist, dass wir – ohne einen Standpunkt über Fragen von Wahrheit oder Adäquatheit einzunehmen – sehen können, dass die Faktoren, die Menschen dazu bringen, uneins zu sein, kompliziert, schwierig und tief in ihrer Suche nach dem Sinn des Lebens verankert sind – und zwar so, dass sie ohne staatlichen Zwang wahrscheinlich nicht verschwinden werden. Viele verschiedene umfassende Ansichten, die Bürger haben, sind in diesem Sinne rational. (Wir werden diesen wichtigen und weichen Begriff im nächsten Abschnitt analysieren. Wir werden sehen, dass er in einer Interpretation der Raz/Berlin-Position unangenehm nahe kommt. Es gibt allerdings auch eine andere Interpretation des Begriffs, die dieses Problem nicht hat.) Wenn wir die Bürden des Urteilens akzeptieren, dann haben wir guten Grund, zu versuchen, unsere politischen Prinzipien auf einem

31 Hier greife ich DeMarneffes Unterscheidung (vgl. Fn. 8) auf, um auszubuchstabieren, was Larmores Diskussion eindeutig nahelegt.

Set moralischer Ideen gründen zu lassen, die freistehend sind und die von Bürgern mit einer weiten Bandbreite verschiedener Ansichten über die letzten Ursprünge von Werten akzeptiert werden können. Prinzipien werden nur dann in diesem Sinne akzeptabel sein, wenn ihre Urheber eine „Methode der Vermeidung“ praktizieren, also kontroverse metaphysische, religiöse oder epistemische und sogar umfassende ethische Doktrinen als Fundamente zurückweisen. Stattdessen werden sie nach einer freistehenden ethischen Rechtfertigung für die Prinzipien suchen, die letztendlich ein Teil der umfassenden Doktrinen aller sein wird – wie ein „Modul“ (PL, p. 78), wie Rawls sagt, das die Doktrinen verschiedenster Arten verbindet.³² Wie Larmore stellt sich Rawls den politischen Liberalismus also in Form von begrenztem Inhalt (er ist ein „Modul“ und keine umfassendes Ideal) und von begrenzten Arten der Fundierung (er ist in einer freistehenden Art gerechtfertigt, ohne sich auf kontroverse metaphysische oder epistemische Doktrinen zu berufen) vor.³³

Rawls schlägt einen tieferen Grund vor, warum die Bürger dem politischen Liberalismus und seiner Methode der Vermeidung zustimmen werden, obwohl sie glauben, dass ihre eigene

32 Das ist die Weise, auf die Doktrinen letztlich verteidigt werden müssen. Rawls' spätere Diskussion von Höflichkeit fügt die „Bedingung“ hinzu, dass man, ohne die ethische Pflicht der Höflichkeit zu verletzen, seine eigene umfassende Doktrin heranziehen darf, um politische Prinzipien zu verteidigen, „vorausgesetzt, dass in angemessener Zeit öffentliche Gründe, gegeben durch eine vernünftige politische Konzeption, vorgebracht werden, die hinreichend das unterstützen, wofür die umfassenden Doktrinen selbst vorgebracht wurden“ (PL, pp. li–lii der Originalausgabe; siehe auch die vergleichbare Äußerung in „The Idea of Public Reason Revisited“, im Folgenden IPRR, in *John Rawls: Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Freeman [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999], pp. 573–615, auf pp. 591–594).

33 Nochmal: Er hat allerdings ethischen Inhalt und ist durch bestimmte ethische Vorstellungen gerechtfertigt; er ist also in keiner der beiden Hinsichten von DeMarneffe absolut neutral.

Doktrin korrekt ist und die der anderen nicht. Der Grund ist, dass sie ihre Mitbürger respektieren – und zwar als Gleiche.³⁴ Ihre Vernünftigkeit ist eine ethische: Indem sie ihre Mitbürger respektieren, wollen sie ihnen viel Freiraum geben, auf ihre eigene Art zu suchen, selbst wenn sie der Meinung sind, dass die Ergebnisse, zu denen die meisten anderen kommen, falsch sind. Der Respekt gilt den Menschen, nicht direkt den Doktrinen, die sie vertreten. Und dennoch führt dieser Respekt zu der Überzeugung, dass die Menschen die Freiheit haben sollten, Bekenntnissen nachzugehen, die zum Kern ihrer Identität gehören, solange dies nicht die Rechte anderer verletzt und ihm kein anderes überzeugendes Staatsinteresse entgegensteht.³⁵ In

34 Für die Idee der Bürger als freie und gleiche Personen sowie die verwandte Idee der Reziprozität siehe *PL*, pp. 79 ff. und *passim*; die Idee, dass die Freiheit und Gleichheit der Bürger eine faire Behandlung ihrer verschiedenen umfassenden Doktrinen verlangt, ist grundlegend für *PL* und für *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979; Original: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), z.B. in den Überlegungen über den Vorrang der Religionsfreiheit. Sie wird besonders ausführlich behandelt in „Fairness to Goodness“, in *Collected Papers*, pp. 267–285. Auf *TdG*, p. 636, sagt Rawls, dass Ideen gleicher Menschenwürde und gleichen Respekts durch die Gerechtigkeitsprinzipien konkreter Gehalt gegeben wird: Personen zu respektieren bedeutet, „eine auf Gerechtigkeit beruhende Unverletzlichkeit [anzuerkennen]“, wie sie in den zwei Prinzipien ausgedrückt wird. Wie Larmore feststellt, „bestimmt [die Idee des Respekts für Personen Rawls’] Denken im tiefsten Innern“, obwohl es nirgendwo selbst zum Gegenstand ausgiebiger Analyse gemacht wird: siehe Charles Larmore, „Public Reason“, in *The Cambridge Companion to Rawls*, hrsg. v. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 368–393, auf p. 391.

35 Siehe meine Diskussion von Roger Williams’ Ansicht und ihre Beziehung zu Rawls’ in *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), chap. 2. Rawls diskutiert die Bedingung des „überzeugenden Staatsinteresses“ nicht im Kontext der Religionsbestimmungen des ersten Zusatzartikels, aber in Verbindung mit Redefreiheitsbestimmung, wobei er ar-

seinen früheren Arbeiten begründet Larmore politischen Liberalismus nicht explizit auf diese Weise. In seiner Interpretation von Rawls hat er aber typischerweise die Aufmerksamkeit auf die Zentralität der Idee des Respekts in Rawls' Theorie gerichtet. Und kürzlich hat er die Zentralität des Respekts für seine eigenen politischen Ansichten hervorgehoben.³⁶ Es scheint mir, als wäre die Bezugnahme auf Respekt an diesem Punkt notwendig: Warum sonst sollte der überzeugte Monist nicht bereitwillig vorangehen und seine Mitbürger zur Erlösung zwingen? Allein die Feststellung, dass Menschen ohne Zwang über solche Fragen uneins sind, bietet allein noch keinen Grund, sie nicht zur Zustimmung zu zwingen.

So wie ich (zusammen mit Rawls und Larmore) die Idee des Respekts gebrauche, ist Respekt für Personen kein subjektiver, emotionaler Zustand wie etwa ein Gefühl oder Bewunderung. Es handelt sich vielmehr um eine Art, Menschen zu betrachten und zu behandeln, die nah verwandt ist mit der kantischen Idee, die Menschheit als ein Zweck an sich selbst und nicht bloß als Mittel zu gebrauchen.³⁷ Respekt ist also eng verbunden mit der Idee von Würde, mit der Idee, dass die Menschheit einen Wert hat und nicht lediglich einen Preis.³⁸ Gleicher

gumentiert, dass nur die Gefahr eines völligen Zusammenbruchs der Verfassungsordnung die Einschränkung der Redefreiheit rechtfertigen kann.

36 Siehe Larmore, „Public Reason“, and „Respect for Persons“, *The Hedgehog Review* 7 (2005): 66–76.

37 Siehe Larmore, „Respect for Persons“: Respekt ist inkompatibel mit einem Verhalten, das „Menschen nur als Mittel, als Gegenstände des Zwangs [behandelt], und nicht gleichzeitig als Zwecke, sodass ihre besonderen Fähigkeiten als Menschen angesprochen werden“.

38 Siehe Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, p. 636, über Würde: er argumentiert überzeugend, dass sie kaum bestimmten Inhalt hat, der in Verbindung mit einer Gruppe anderer Ideen und Prinzipien defi-

Respekt wäre dann Respekt, der die gleiche Würde und den gleichen Wert der Personen als Zwecke angemessen anerkennt. Obwohl diese Idee einen bestimmten ethischen Inhalt hat, wurde früh erkannt (beispielsweise in der Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte), dass man sie zu politischen Zwecken befürworten kann, ohne damit eine umfassende kantische Doktrin oder irgendeine andere bestimmte umfassende Doktrin vertreten zu müssen: man kann ihr also zustimmen und gleichzeitig an eine religiöse Doktrin glauben, die Kant nicht akzeptieren würde, oder gleichzeitig eine Ansicht über Willensfreiheit vertreten, die Kant nicht hatte.³⁹ Gleicher Respekt ist ein politischer und kein umfassender Wert. Man kann ihn also grundsätzlich akzeptieren und weiterhin glauben, dass Menschen keinen gleichen Respekt in religiöser oder metaphysischer Hinsicht verdienen, obwohl eine solche Sichtweise Spannungen beinhalten wird, die schwer auszugleichen sein dürften.⁴⁰

Beachten Sie, dass dies eine Fundierung des politischen Liberalismus ist, die sich sehr unterscheidet von einer solchen,

niert werden müsste. Siehe meine Diskussion in „Human Dignity and Political Entitlements“, in *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008), pp. 351–380.

39 Siehe Maritain, Fn. 39. Rawls insistiert ebenfalls auf der Unterscheidung zwischen einer Annäherung an kantische ethische Ideen für politische Zwecke und den Gebrauch einer umfassenden kantischen Doktrin. Und er insistiert auf der Wichtigkeit, eine kantische Doktrin nicht zu nutzen oder auch nur zu suggerieren, dass man eine nutze. In einem Brief von 1988 über geplante Änderungen an PL, hinterlegt bei der Autorin und bei Columbia University Press, kündigt er seinen Willen an, die Begriffe „praktische Vernunft“ und „Prinzipien praktischer Vernunft“ zu ändern, weil diese eine kantische Doktrin der Vernunft suggerieren, die er „einen schwerwiegenden Fehler“ nennt.

40 Vgl. die Diskussion in Fn. 61 unten und den Text an dieser Stelle.

die auf die besondere Schwierigkeit verweist, zu einer adäquaten Ansicht in Wertfragen zu kommen. Man mag denken, dass es kinderleicht ist, zur korrekten Ansicht in religiösen Fragen zu kommen, und trotzdem glauben, dass jeder Bürger viel Freiraum haben sollte, dies selbst herauszufinden. Tatsächlich sehe ich keinen Grund, warum jemand mit einer autoritären Religion es für schwierig halten sollte, zur Wahrheit zu gelangen: Alles was man tun muss, ist, auf die richtige Autorität zu hören. Es ist also nicht sehr überraschend, dass einige Formulierungen des politischen Liberalismus eine Fundierung im Respekt einer solchen in den Schwierigkeiten (in Wertfragen) vorgezogen haben. Jaques Maritain z.B. (man könnte ihn wegen seiner Arbeit zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte den ersten politischen Liberalen nennen) schreibt: „Richtige und genuine Toleranz gibt es nur, wenn ein Mensch fest und absolut von einer Wahrheit – oder was er dafür hält – überzeugt ist und wenn er gleichzeitig das Recht derer anerkennt, die die Existenz dieser Wahrheit verneinen, das Recht ihm zu widersprechen und ihre eigene Meinung auszudrücken, und zwar nicht weil sie der Wahrheit fern sind, sondern weil sie die Wahrheit auf ihre eigene Art suchen und weil er in ihnen die menschliche Natur und die Menschenwürde respektiert und die Ressourcen und lebendigen Quellen des Intellekts und des Gewissens, welche sie potentiell befähigen, zur Wahrheit zu gelangen, die er so liebt.“⁴¹

41 Jacques Maritain, „Truth and Human Fellowship“, in *On the Use of Philosophy: Three Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961). Maritains eigene Ansichten antizipieren diejenigen von Rawls in vielen Hinsichten. In der Beschreibung der praktisch-politischen Übereinkunft, die zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte führte, an deren Formulierung Maritain mit Denkern aus Ägypten, China etc. gearbeitet hat, macht er deutlich, dass er glaubt, dass die Übereinkunft von sektiererisch-metaphysischen Festlegungen genau deswegen Abstand genommen hat, um zu einer wechselseitig respektvollen Vereinbarung zwischen Menschen zu gelangen, die sich in ihren

Ich bestreite nicht, dass ein Katholik auch dann die Bürden des Urteilens akzeptieren kann, wenn er glaubt, dass die Autorität nur einige Bereiche abdeckt, d.h., dass der Bereich der päpstlichen Unfehlbarkeit eng genug ist, um nicht viele Lebensfragen zu beantworten. Was ich hervorheben möchte, ist, dass man zum politischen Liberalismus über den Respekt allein kommen kann, ohne auf die besonderen Schwierigkeiten des Urteilens hinzuweisen. Man wird dann natürlich eine Vorstellung davon brauchen, warum Respekt für Personen uns dazu bringt, Menschen viel Freiraum in Wertfragen einzuräumen, nicht jedoch in mathematischen oder naturwissenschaftlichen Fragen. Ich glaube aber, dass wir ein Verständnis der zentralen Bedeutung der menschlichen Suche nach endgültigem Sinn entwickeln können, das zeigen würde, warum es Menschen besonders verletzt, ihnen ein Werteschema aufzuzwängen, und warum es nicht verletzend ist, ihnen die Wahrheit von $2 + 2 = 4$ vorzusetzen. Ich unternehme diesen Versuch hier nicht. Aber in meiner eigenen Aneignung der Rawls'schen Idee des politischen Liberalismus konzentriere ich mich auf die zentrale Idee des Respekts vor Personen anstatt auf die Bürden des Urteilens.⁴²

Warum, so könnte man fragen, sollten wir annehmen, dass Respekt für Personen politische Prinzipien unterstützt, die

umfassenden Doktrinen unterscheiden. Siehe *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), Kapitel 4 and 5, insbesondere 4.1, mit dem Titel „Men Mutually Opposed in Their Theoretical Conceptions Can Come to a Merely Practical Agreement Regarding a List of Human Rights“, p. 76. Für eine Darstellung der Arbeit, die zur Formulierung der Erklärung der Menschenrechte geführt hat, siehe Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2002).

42 In *Women and Human Development, Frontiers of Justice, and Creating Capabilities* (siehe Fn. 4); siehe ebenfalls *Liberty of Conscience*.

nicht die Wahrheit einer bestimmten umfassenden Doktrin des Guten bestätigen? Nehmen wir Personen etwa nicht ernst und betrachten wir sie etwa nicht als Selbstzweck, wenn wir in Gesprächen auf den Wahrheiten bestehen, von denen wir glauben, dass wir sie verteidigen können? Es mag in der Tat manchmal respektvoller sein, die Karten auf den Tisch zu legen, als Konfrontation zu vermeiden. Wir können hierauf zwei Antworten geben, die beide auf Elemente des politischen Lebens verweisen. Erstens, in Fällen persönlicher Freundschaft wird es immer eine delikate kontextuelle Angelegenheit sein, wann und in welchem Ausmaß man auf der Wahrheit der eigenen umfassenden Doktrin bestehen sollte. Einige Möglichkeiten, dies zu tun, sind vereinbar damit, eine Person als jemand Gleichen zu respektieren, andere nicht. Aber es sieht so aus, als könnten die Grenzen der Akzeptabilität nicht im Vorhinein bestimmt werden: Sie wahrzunehmen verlangt ein feines Gespür für den Kontext und die Beziehung. In der politischen Sphäre ist die nuancierte Anerkennung persönlicher Beziehungen natürlich nicht möglich, wenn die Regierung eine Botschaft vermittelt. Wichtiger ist der zweite Punkt, nämlich dass, wenn die Regierung eine Botschaft vermittelt, die Tatsache, dass diese von der Regierung kommt, die Botschaft selbst verändert, weil die Regierung unsere Optionen im Leben in einer durchdringenden und fundamentalen Weise bestimmt. Wenn die Regierung also z.B. die Ansicht vermittelt, dass das Christentum am besten ist, dann sendet dies die Botschaft, dass der Rahmen von Freiheiten und Optionen, die das Leben aller Bürger prägen, auf eine Art mit der Überlegenheit des Christentums verwoben sind, welche andere Ansichten marginalisiert oder degradiert. Dies wäre natürlich üblicherweise nicht der Fall, wenn ein Christ versucht, einen Freund von der Überlegenheit der christlichen Lebensweise zu überzeugen. Das Argument für den politischen Libera-

lismus beruht also teilweise auf der Anerkennung der tiefen und durchdringenden Rolle des Politischen im Leben aller Bürger.

An diesem Punkt können wir schlussfolgern, dass es einen Weg zu liberalen Ideen der Toleranz und der religiösen Freiheit gibt, der keine Akzeptanz eines kontroversen und religiös entzweierenden Pluralismusprinzips verlangt. Ob dieser Weg die Gestalt der Akzeptanz der „Bürden des Urteilens“ oder der Entwicklung einer Doktrin des Respekts vor dem Gewissen annimmt oder ob er beide auf irgendeine Art verbindet: Das Ergebnis kann offensichtlich erreicht werden, ohne so etwas wie das Berlin/Raz-Pluralismusprinzip akzeptieren zu müssen.

Traditionelle historische Formen des Liberalismus haben das Problem, das im perfektionistischen Liberalismus steckt, nicht erkannt. Weder der Utilitarismus noch der hegelianisch/ aristotelisch-perfektionistische Liberalismus von T.H. Green gibt irgendeinen Hinweis in Richtung Respekt für unterschiedliche umfassende Doktrinen. Zu einem großen Teil ist dieser Umstand dadurch zu erklären, dass liberale Denker in starkem Widerspruch zur traditionellen Religion standen und ihre eigenen liberalen Doktrinen als Ersatz für Religion angesehen haben. Bentham und Mill waren Atheisten und hätten den Untergang der organisierten Religion ohne jedes Bedauern hingenommen. Beide hätten es auch völlig in Ordnung gefunden, wenn der Staat diesen Untergang durch eine Bevorzugung einer säkularen Alternative fördern würde, allerdings nur ohne dabei die individuelle Wahlfreiheit zu beschränken.⁴³ Greens perfek-

43 Mill drückt wiederholt Begeisterung aus für Auguste Comtes Idee, dass eine atheistische Doktrin extensiver Sympathie (weitgehende staatliche Förderung – allerdings ohne zwangsweise Durchsetzung – vorausgesetzt) nach und nach existierende Religionen ersetzen würde; siehe insbesondere Mill, *Auguste Comte and Positivism* (London: Kegan Paul, 1891; Wiederabdruck des Originals von 1861); „Die Nützlichkeit der Religion“, in Mill, *Drei Essays über Religion* (übersetzt von Emil

tionistische neoaristotelische Doktrin war ebenfalls als Ersatz für solche Doktrinen gedacht, die – seiner Meinung nach – weniger adäquat waren. Ich denke, dass wir heute klarer erkennen und verstehen, dass der Respekt für unsere Mitmenschen als Gleiche nicht verlangt, den Staat auf der Vormachtstellung einer bestimmten umfassenden Doktrin des Zwecks und des Sinns des Lebens aufzubauen – wie großartig sie auch sein mag. Es bleibt natürlich so, dass wir Menschen respektieren, nicht deren Doktrinen. Aber diese Doktrinen sind ein so tiefer Teil der Suche der Menschen nach dem Sinn des Lebens, dass die öffentliche staatliche Verunglimpfung dieser Doktrinen sie benachteiligt und nahelegt, dass diese Menschen weniger wertvoll sind als andere Bürger. Im Ergebnis führt die Verunglimpfung dazu, dass sie nicht als gleiche Zwecke in sich selbst betrachtet

Lehmann und Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam, 1984; Original: „The Utility of Religion“, in Mill, *Three Essays on Religion* [Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998 (1874)]; Mill, *Der Utilitarismus* (übersetzt von Dieter Birnbacher, Stuttgart: Reclam, 2006; Original: *Utilitarianism*, Collected Works, vol. 10, [London: Routledge & Kegan Paul, 1969 (1871)] Kapitel 3. [Anm. d. Übersetzers: Mills Gesammelte Werke wurden in den Jahren 1860–1880 von Theodor Gomperz auf Deutsch herausgegeben und sind frei online verfügbar. Seither sind einzelne Werke in neuen Übersetzungen erschienen. Bei Murmann (Hamburg) erscheint gerade eine mehrbändige Ausgabe ausgewählter Werke Mills.] Mill kritisiert viele Details von Comtes Programm, aber er betrachtet den Positivismus (dessen zentraler Grundsatz ist, dass die Menschheit ein postreligiöses Zeitalter erreicht hat) als eine philosophische Errungenschaft, die auf einer Stufe mit den Werken von Descartes und Leibniz steht (siehe *Auguste Comte*, p. 200). Man könnte argumentieren, dass Mill in anderen Schriften Ideen vertritt, die besser mit dem politischen Liberalismus kompatibel sind. Aber diese exegetische Frage soll mich hier nicht beschäftigen. Sowohl Rawls als auch Larmore betrachten Kant als Vertreter einer umfassenden perfektionistischen Doktrin. Aber, noch einmal, dies ist eine kontroverse exegetische Aussage, die für das Argument dieses Artikels irrelevant ist.

werden. Liberale brauchen solche verunglimpfenden Aussagen nicht zu tätigen.

IV. Rawls: Vernünftige Bürger, vernünftige umfassende Doktrinen

An diesem Punkt haben wir zwar eine hochabstrakte Idee, aber wir wissen noch nicht, wie wir politische Prinzipien, die diese Idee verkörpern, für Gesellschaften, in denen viele verschiedene umfassende Doktrinen existieren, formulieren sollen. Beide, Rawls und Larmore, insistieren, dass politische Prinzipien für eine solche Gesellschaft insofern nicht neutral sind, als sie bestimmten moralischen Gehalt haben (besonders durch das Bekenntnis zu gleichem Respekt als politischem Wert). Der „überlappende Konsens“, von dem Rawls hofft, dass er letztendlich erreicht wird, ist demnach ein substantieller moralischer Konsens, nicht nur irgendeine zufällige Art von Übereinstimmung. Tatsächlich argumentiert er plausibel, dass kein Konsens stabil wäre, der nicht auf diese Art auf substantiellen moralischen Vorstellungen basieren würde. Aber dieses moralische Ideal bringt es mit sich, dass nicht jede umfassende Doktrin, die irgendjemand zufällig hat, an dem überlappenden Konsens teilhaben wird. An dieser Stelle führen Rawls und Larmore die Idee des „Vernünftigen“ ein, um die grundlegenden politischen Prinzipien der Gesellschaft zu bekräftigen, indem sie die umfassenden Doktrinen in zwei Gruppen einteilen, diejenigen, die Teilnehmer des erhofften Konsenses sein werden, und diejenigen, die das nicht sein werden.

Weil viel davon abhängt, zu verstehen, was „vernünftig“, angewandt auf umfassende Doktrinen, bedeutet, müssen wir nun einen Moment innehalten. Wie wir sehen werden, lauert hier eine Schwierigkeit. Für Larmore hat die Unterscheidung

zwischen „vernünftigen“ und sonstigen Meinungsverschiedenheiten einige Bedeutung, um die Struktur seiner Ansicht zu begründen. Ebenso ist ein wichtiges Element von Rawls' Analyse in PL seine Unterscheidung zwischen „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ umfassenden Doktrinen. In beiden Fällen gibt es eine versteckte Schwierigkeit, die wir angehen müssen. Ich beginne mit Rawls, weil es keine leichte Aufgabe ist, seine Sicht aufzuklären. Später werde ich kurz auf Larmore zurückkommen. In beiden Fällen werde ich eine Alternative vorschlagen, die ich vorziehe und die eine mögliche Lesart von Rawls' Text ist, wahrscheinlich aber nicht von Larmores.

Rawls' Verständnis der „Bürden des Urteilens“ betont die Tatsache, dass Menschen über Fragen letzter Werte uneins sind und verschiedenen umfassenden Doktrinen anhängen, nicht einfach in Hinblick auf Irrationalität oder oberflächliches Denken, sondern in Hinblick auf Faktoren, die diese Dispute zu Fällen von „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ machen. Dies zu sagen, bedeutet, die „vielen Risiken [anzuerkennen] ..., die mit dem richtigen (und gewissenhaften) Gebrauch unseres Vernunft- und Urteilsvermögens im alltäglichen politischen Leben verbunden sind“ (PL, p. 129). Die Quellen rationaler Meinungsverschiedenheiten, die Rawls nennt (pp. 130–131), beinhalten: die Komplexität und Schwierigkeit der relevanten Befunde; die Tatsache, dass diese Befunde selbst uns nicht sagen, welche Bedeutung wir verschiedenen Erwägungen beimessen sollen; die Unbestimmtheit zentraler Konzepte in schwierigen Fällen; die Tatsache, dass die Beurteilung und Bewertung von Befunden von verschiedenen Lebenserfahrungen bestimmt wird; die Existenz normativer Erwägungen auf beiden Seiten und die Notwendigkeit, für jedes soziale System aus einer ganzen Bandbreite menschlicher Werte, die realisiert werden könnten, auszuwählen. Menschen, die aus diesen Gründen un-

eins sind, sind vernünftigerweise uneins. Oder, um es anders zu formulieren, vernünftige Bürger können aus diesen Gründen uneins sein – und sie sind es auch. „Dieser Pluralismus wird nicht als eine Katastrophe betrachtet, sondern vielmehr als das natürliche Ergebnis der Betätigung der menschlichen Vernunft unter dauerhaft freien Institutionen. Wer einen vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft unter den Bedingungen der Freiheit selbst als eine Katastrophe (p. 22). Viele umfassende Doktrinen können in diesem Sinne vernünftig sein (pp. 215–216).

Rawls anerkennt, dass es auch unvernünftige umfassende Doktrinen und unvernünftige Meinungsverschiedenheiten gibt, Doktrinen, die nicht Teil des „überlappenden Konsenses“ werden können, weil sie einige seiner zentralen Ideen (wie die Gleichheit der Menschen) nicht akzeptieren. Einige unvernünftige Doktrinen können lächerlich und harmlos sein. Aber Rawls sieht auch, dass es Doktrinen gibt, die „nicht nur irrational, sondern auch wahnsinnig und aggressiv sind“ (p. 232). Unter diesen sind Doktrinen, die „eine oder mehrere demokratische Freiheiten ablehnen“ (p. 138, Fn. 19). Solche Doktrinen sind nicht Teil des überlappenden Konsenses. Rawls' stark schützende Doktrin der freien politischen Rede legt nahe, dass Reden nur in der Art von Notfall beschränkt werden dürfen, die einer konstitutionellen Krise entspricht. Nichtsdestotrotz wird die Verfassungsordnung die Hauptfreiheiten tief eingeschrieben haben, sodass Doktrinen, die die Eliminierung einer oder mehrerer dieser Freiheiten vorschlagen, nicht als einfache Gesetzesvorschläge in Frage kommen. Generell muss die Aufgabe einer liberalen Gesellschaft sein, solche Doktrinen „(ebenso wie Krankheiten oder Kriege) einzudämmen, so daß sie nicht die politische Gerechtigkeit umstürzen können“ (pp. 138–139, Fn. 19).

Es ist also deutlich genug, dass die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen für Rawls zentral ist. Aber der Leser wird mit einigen schwierigen Fragen zurückgelassen. Die erste gehört zu Rawls' Art, die Unterscheidung zu formulieren. In dem ganzen Buch, einschließlich des Teils zu den „Bürden des Urteilens“, wird der Begriff „vernünftig“ in einem ethischen Sinn genutzt: „vernünftige“ Personen sind solche, die willens sind, „faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun“;⁴⁴ ein zweiter Gesichtspunkt ist die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und „ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft bei der Lenkung der legitimen Ausübung politischer Macht in einer konstitutionellen Ordnung zu akzeptieren“ (p. 128). (Rawls scheint anzunehmen, dass diese zwei Beschreibungen nicht auseinanderfallen: Menschen, die willens sind, faire Grundsätze der Kooperation vorzuschlagen, sind auch bereit, die Bürden des Urteilens zu akzeptieren.) Dieser zweite Gesichtspunkt ist ebenfalls ethisch: Die vernünftigen Bürger versuchen aufgrund der Anerkennung der Bürden des Urteilens und des verwandten Respekts für ihre Mitbürger nicht, ihre eigenen umfassenden Doktrinen mit dem Recht durchzusetzen. Beide Aspekte des Vernünftigen scheinen eng verbunden zu sein mit der Idee des Respekts, dessen Zentralität in Rawls' gesamtem Werk deutlich ist. Ganz allgemein nutzt Rawls im ganzen Text in der Gegenüberstellung des „Vernünftigen“ mit dem „Rationalen“ das „Vernünftige“ in diesem ethischen Sinn, obwohl – wie Samuel Freeman überzeugend argumentiert hat – es „epistemische Elemente“ in diesem Gebrauch gibt und Rawls auf diesen „zu einem gewissen Grad“ angewiesen

44 Zur Bedeutung der Idee von „fairen Bedingungen der Kooperation“ für Rawls, siehe Larmore, „Public Reason“, p. 391.

ist.⁴⁵ Aber das klärt noch nicht die Frage, wie Rawls „vernünftig“ gebraucht, wenn es auf umfassende Doktrinen angewandt wird. Und ich stimme hier wiederum mit Freeman überein, der schlussfolgert, dass „Rawls ‚vernünftige umfassende Doktrinen‘ epistemisch definiert, nämlich als Doktrinen, die Tatsachen Rechnung tragen und bestimmte weitere theoretische Merkmale haben.“⁴⁶ Lassen Sie uns diesen inhaltlichen Punkt genauer untersuchen: er ist sehr komplex.

Phasenweise verknüpft Rawls die Idee einer vernünftigen umfassenden Doktrin sehr eng mit der Idee vernünftiger Bürger: Vernünftige umfassende Doktrinen sind „diejenigen Lehren, die von vernünftigen Bürgern bejaht werden“ (p. 107). Später legt Rawls aber nahe, dass er diese Charakterisierung nicht als Definition – jedenfalls nicht als eine vollständige Definition – von vernünftigen umfassenden Doktrinen versteht. Auf Seite 133, nachdem er bereits angenommen hat, dass „vernünftige Personen [nur] vernünftige umfassende Lehren [bejahen]“, sagt er, „dann benötigen wir eine Definition solcher Lehren“. Seine Definition beinhaltet drei Elemente, alle theoretisch und nicht ethisch. Erstens ist eine vernünftige Doktrin Ergebnis des Gebrauchs unserer theoretischen Vernunft“, die „die wichtigsten religiösen, philosophischen und moralischen Aspekte des menschlichen Lebens in mehr oder weniger widerspruchsfreier und kohärenter Weise [abdeckt]“. Zweitens, die Doktrin ist auch ein „Ergebnis unseres Gebrauchs praktischer Vernunft“, die Anweisungen gibt, wie Werte abzuwägen sind und was zu tun ist, wenn sie konfliktieren. Drittens steht eine solche Doktrin, obwohl sie nicht notwendigerweise feststehend und unver-

45 Samuel Freeman, *Rawls* (New York: Routledge, 2007), p. 346.

46 Ebenda. Freeman diskutiert allerdings nicht die Schwierigkeiten, die dieser Schwenk hervorruft.

änderlich ist, „normalerweise in einer intellektuellen oder doktrinalen Tradition (oder zehrt von einer solchen)“ und tendiert daher dazu, „[sich] im Laufe der Zeit langsam im Lichte dessen [zu] entwickeln, was sie von ihrem Standpunkt aus als gute und hinreichende Gründe betrachtet“ (p. 133). Rawls unterscheidet diese Quellen der Uneinigkeit von einer Vielzahl von Quellen „unvernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ (pp. 131–132).

Diese „Definition“ mag von Rawls als eine Möglichkeit gemeint sein, den zweiten Aspekt von „vernünftig“ im ethischen Sinn herauszuarbeiten, nämlich „die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens ... und ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft [anzuerkennen]“. Nichtsdestotrotz beinhaltet sie einige ziemlich starke theoretische Kriterien – wenn auch vage formuliert –, die die zweite sehr allgemeine Idee in ihrer ursprünglichen Formulierung nicht offensichtlich enthält. Diese theoretischen Kriterien werfen einige lästige Fragen auf. Wie wir sehen werden, bringen sie Rawls unangenehm nah an die Raz/Berlin-Position heran und fügen Rawls' Ansicht ein unnötiges Element von Perfektionismus – oder jedenfalls die Gefahr dessen – hinzu.

Das Problem mit Rawls' Formulierung ist, dass es so aussieht, als gäbe es viele – von vernünftigen Bürgern (im ethischen Sinn von wechselseitig respektvoll) anerkannte – Doktrinen, die diese ziemlich anspruchsvollen theoretischen Standards nicht erfüllen. Weltanschauungen, die auf Astrologie basieren, auf New-Age-Religion und viele andere Sichtweisen auf die Welt, die viele Amerikaner bejahen, können diese drei Kriterien wahrscheinlich nicht erfüllen: Einigen fehlt die Kohärenz und der entsprechende Umfang, einige könnten Nachweisen gegenüber gleichgültig sein (wie viele antike Denker in Hinblick auf die Astrologie meinten), einige könnten zu unrealistisch oder fragmentarisch sein, um das zu beinhalten, was

wir einen „einleuchtenden“ Blick auf die Welt nennen könnten. (Klarerweise hängt vieles davon ab, wie wir Rawls' Kriterien genauer interpretieren.) Viele Amerikaner vertreten sogar noch merkwürdigere Doktrinen: Ein großer Teil glaubt, dass Aliens uns überfallen haben – und dies formt irgendwie einen Teil ihrer Sicht auf das Leben. Vor dem Hintergrund seiner Ansicht, dass die wichtigsten Ergebnisse der Wissenschaften Teil der öffentlichen Vernunft sind, mag Rawls alle derartigen antiwissenschaftlichen Doktrinen unvernünftig nennen wollen. Aber schon das wirft schwierige Fragen auf, weil die Bürger, die eine antiwissenschaftliche Doktrin vertreten, in ethischer Hinsicht immer noch vernünftig sein können.

Wenn wir aber einen genaueren Blick auf die zentralen Lehren vieler großer Religionen werfen, so bringen diese auch Probleme hervor, die wir nur deswegen nicht bemerken, weil diese Lehren uns so vertraut sind. Die christliche Lehre der Dreifaltigkeit scheint ziemlich unkompliziert zu sein. Und dennoch verlangt es von den gläubigen Christen, wie zahlreiche christliche Philosophen betonen, einen Widerspruch zu glauben. In *Das Paradies* beschreibt Dante diese Lehre lebhaft als eine Art der Demütigung der arroganten Anwendungen des Intellekts. Wenn Dante über die Dreifaltigkeit nachdenkt und versucht, diese Idee im Geist zu bewahren, vergleicht er sich mit einem Geometer, der die Quadratur des Kreises versucht und bemerkt, dass ihm dies nicht gelingt. Der menschliche Geist kann diese Geheimnisse einfach nicht erfassen.⁴⁷ Die Dreifaltigkeitslehre kann so interpretiert werden, dass sich dieses Problem abmil-

47 *Paradiso*, canto 23; vgl. *Purgatorio* canto 31, Verse 13–21, wo Dante sich selbst mit einem Bogen vergleicht, der zu straff gespannt und so zerbrochen wurde, womit er auf Aristoteles' Metapher für intellektuellen Ehrgeiz zurückgreift, um zu zeigen, dass der Ehrgeiz, zu verstehen, verringert werden muss, bevor man christliche Liebe erreichen kann.

dert. Aber jedenfalls zentrale Zweige der Christenheit heben die Bedeutung der Abkehr von dem grundlegendsten Axiom der Vernunft hervor. Dies ist auch kein Fall, den man einfach von den restlichen christlichen Doktrinen abtrennen könnte: Es ist eine Grundprämisse in den meisten konkreten Argumenten, die der Gläubige machen oder lernen wird. Es wäre daher unplausibel, diese Lehre als „mehr oder weniger widerspruchsfrei und kohärent“ zu beschreiben. Tatsächlich ist ihr ganzer Zweck, Widerspruchsfreiheit und Konsistenz zu verletzen, um die Vernunft zu demütigen. In anderen Worten, eine zentrale Lehre des Christentums sieht nicht nur vom Blickpunkt des Nichtgläubigen irrational aus: Seine Irrationalität ist absolut zentral für seine theologische Bedeutung und seinen theologischen Zweck. Moderne Christen vergessen oftmals, was für eine radikale Lehre diese Demütigung des Intellekts ist, weil sie die Idee der Dreifaltigkeit gewohnt sind und es ihnen leichtfällt, ein Lippenbekenntnis abzulegen, ohne dabei jedoch zu versuchen, etwas zu verstehen, was der menschliche Geist nicht verstehen kann.

Ein weiterer Ort der Irrationalität im traditionellen Christentum ist die Doktrin der Gnade: Nach einigen Standardansichten (z.B. Augustinus) basiert Gottes Gnade auf wie auch immer gearteten Gründen und muss daher als gerecht anerkannt werden.⁴⁸ Noch einmal, es wäre schwer, diese augustiniische Sichtweise in das theoretische Verständnis des Vernünftigen, wie Rawls es formuliert, zu pressen. Es scheint in jeder plausiblen Interpretation das erste und das zweite Kriterium (theo-

48 Siehe Peter Browns Interpretation des *Ad Simplicianum de Diversis Quaestionibus* in *Augustinus von Hippo* (übersetzt von Johannes Bernard und Walter Kumpmann, München: DTV, 2000; Original: *Augustine of Hippo* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967]), etwa pp. 134 ff.

retischer) Vernünftigkeit zu verletzen. Wenn es diese Probleme gibt, wenn man versucht, Rawls' Kriterien auf die scholastische Schiene des römischen Katholizismus, welcher die rationalste Schiene des traditionellen Christentums ist, anzuwenden, dann haben wir umso mehr Probleme, wenn wir über das Christentum in seinen protestantischen und evangelikalischen Formen nachdenken – insbesondere jene Formen, die den Gläubigen auf den biblischen Text verweisen, von dem es höchst unplausibel wäre, ihn als kohärent und widerspruchsfrei zu beschreiben. Außerdem vertreten fundamentalistische Christen (anders als Gläubige in anderen Epochen) keine nichtwörtlichen Interpretationen, die Widersprüchlichkeiten abmildern oder beseitigen.

Obwohl das traditionelle Judentum in einigen Bereichen rationaler ist als das Christentum, verlangt es ebenfalls die Akzeptanz von Geheimnissen, die grundsätzlich nicht von Menschen erfasst werden können. Das Ende des Buches Hiob beinhaltet z.B. eine lebhaft zurückweisende Bestrebungen des hellenischen Rationalismus. Dies hat einer bekannten mystischen Linie im Judentum Auftrieb gegeben, wie sie von Gershom Scholem und den chassidischen Rabbis exemplifiziert wird. Außerdem beinhalten viele Arten des Judentums ein Prinzip der Autonomie, das dafür sorgt, dass diese Rawls' zweite Doktrin verletzen. Es gibt keine Anweisungen für schwierige Fälle im Vorhinein, und zwar genau weil jeder für sich selbst herausfinden muss, was zu tun ist: Das Gesetz ist nicht im Himmel, sondern auf Erden (Dtn. 30:12–14). Das Reformjudentum hat die Reichweite dieses Prinzips ausgeweitet, sodass die Autonomie insgesamt das Dogma übertrumpft. Wir können sagen, dass das Reformjudentum am Ende keine Doktrinen hat (vielleicht nicht einmal den Theismus, obwohl das umstritten ist), sondern nur die zentrale Idee des moralischen Gesetzes, das jeder Gläubige selbst in der Welt interpretieren und anwenden

muss. Wenn religiöse Doktrinen irgendeine theoretische Struktur bereitstellen, scheint dies für Reformjuden Autonomie zu verletzen.⁴⁹ Dies sieht also noch immer aus wie eine umfassende Doktrin, aber es fällt nach Rawls' Definition nicht unter die vernünftigen. Es fordert die Gläubigen nicht einmal auf, selbst konsistente und kohärente Lösungen zu entwickeln, die Rawls' erstes und zweites Kriterium erfüllen; darüber hinaus weist es offensiv das dritte (traditionsbasierte) Kriterium zurück, indem es der Tradition gar keinen moralischen Wert zuweist.

Man könnte viele Beispiele nennen. Es ist klar, dass Rawls mit der Definition vernünftiger Doktrinen mittels dieser theoretischen Kriterien ein massives Problem geschaffen hat – ein Problem, das sich nicht nur auf Doktrinen erstreckt, die er als unvernünftig brandmarken wollte (obwohl er das nicht tun sollte, wie ich finde), sondern auch auf Doktrinen, die für seine Ziele und Zwecke zentral sind. Außerdem scheint seine Definition eine der Grundideen seines Textes zu verletzen, nämlich die Idee des Respekts vor vernünftigen Bürgern. Vorausgesetzt, dass sie im ethischen Sinn vernünftig sind: Warum sollten sie die politische Konzeption verunglimpfen, nur weil sie an Astrologie, Kristalle oder die Dreifaltigkeit glauben? Warum lässt man sie und ihre Überzeugungen nicht einfach in Ruhe? Tatsächlich kommt die theoretische Konzeption des Vernünftigen der Raz/Berlin-Position gefährlich nahe, ohne mit jener freilich äquivalent zu sein, indem sie die öffentliche Verunglimpfung von Gruppen umfassender Doktrinen ermöglicht, die von dem Gesichtspunkt der ethischen Ziele der politischen Konzeption aus betrachtet unbedenklich sind.

49 Für eine Diskussion einiger zentraler historischer Texte siehe Martha Nussbaum, „Judaism and the Love of Reason“, in *Philosophy, Feminism, Faith*, hrsg. v. Marya Bower und Ruth Groenhout (Bloomington: Indiana University Press, 2003), pp. 9–39.

Es ist aufschlussreich und ein Zeichen der Tiefe des Problems, dass ein Interpret, der besonders eng mit Rawls zusammengearbeitet hat, in einer Vorlesung, deren Ziel es war, klar die Hauptideen von PL zu beschreiben, Rawls die Doktrin unterschiebt, von der ich gerade gesagt habe, dass er sie hätte vertreten sollen:

„Eine vernünftige umfassende Doktrin kann irrational sein. Sie können wie Tertullian sein und sagen „ich glaube, weil es absurd ist“. Alles, was eine umfassende Doktrin tun muss, um vernünftig zu sein, ist eine liberale politische Konzeption zu vertreten. Davon abgesehen kann sie beinhalten, was auch immer sie will.“⁵⁰

Burton Dreben, der, soweit ich sehe, Rawls in allen anderen Hinsichten richtig versteht, ist in dieser Hinsicht offensichtlich mit einigen Hauptteilen des Texts in Widerspruch (und Freemans genaue Analyse des Texts bestätigt dies). Aber ich denke, dass er damit nicht dem tieferen Sinn von Rawls' Projekt und der zentralen Bedeutung seines Respekt-Begriffs widerspricht. Vielleicht hätte Rawls wirklich die Idee des vernünftigen Bürgers nutzen sollen, um vernünftige umfassende Doktrinen zu *definieren*: vernünftige Doktrinen sind solche (egal wie fragmentarisch oder mit Inkonsistenz beladen), die vernünftige Bürger befürworten. Die Bürden des Urteilens können dann immer noch in das Denken solcher Bürger hineinkommen, wenn sie darüber nachdenken, warum sie nicht auf der Wahrheit ihrer Doktrin in der öffentlichen Sphäre insistieren sollten. Aber damit sind sie nützlich genug: Vernünftige Bürger sollten nicht damit beschäftigt sein, ihren Mitbürgern über die Schulter zu sehen und zu fragen, ob deren Doktrinen in akzeptabler Wei-

⁵⁰ Burton Dreben, „On Rawls and Political Liberalism“, in *The Cambridge Companion to Rawls*, hrsg. v. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), p. 326.

se umfassend und kohärenter Ausdruck theoretischer Vernunft sind. Solche Kontrollen laden nicht nur zum *tu quoque* ein, das der New Ager oder der Freund der Astrologie zu Recht einem Mainstream-Christen entgegensetzen kann, sondern sie sind auch eine Art unpassender Einmischung, die in einem respektvollen politischen Liberalismus keinen Platz hat.

Es ist natürlich absolut klar, dass die Bürger in Rawls' wohlgeordneter Gesellschaft frei sind, in den vielen Diskussionen, die in der „Hintergrundkultur“ (Zivilgesellschaft und informelle persönliche Interaktionen) stattfinden, die umfassenden religiösen oder säkularen Doktrinen anderer zu kritisieren. Sie haben nicht einmal eine politische Pflicht, höflich zu sein, wenn sie das tun. Rawls' „Höflichkeitspflicht“ erstreckt sich nur auf Diskussionen von „Probleme[n], die wesentliche Verfassungsinhalte oder Fragen grundlegender Gerechtigkeit betreffen“, die im Rahmen bestimmter zentraler politischer Rollen (z.B. der des Richters, Gesetzgebers und Wählers) stattfinden. Die Bürger haben also eine moralische Pflicht, nicht aus dem Grund gegen jemanden zu stimmen, weil sie dessen Religion nicht mögen. Aber sogar dies ist eine nicht erzwingbare moralische Pflicht. Was Rawls ausschließen will, ist, dass der Staat Stellungnahmen abgibt (oder Prinzipien aufnimmt), die eine Religion oder Doktrin verunglimpfen und eine andere bevorzugen, solange die fragliche Doktrin „vernünftig“ ist. „Unvernünftige“ Doktrinen können verunglimpft werden und dem Staat ist es erlaubt, Prinzipien aufzunehmen, die diese verunglimpfen. Vielleicht ist er dazu sogar verpflichtet. Was ich hier sage, ist, dass dies solange in Ordnung ist, wie die Definition von vernünftig die ethische ist, die es dem Staat beispielsweise erlaubt, Doktrinen die an Sklaverei glauben oder an die politische Unterordnung von Frauen, zu kritisieren. Was hingegen problematisch aussieht, ist, dem Staat zu erlauben, solche Doktrinen

zu kritisieren, die im theoretischen Sinn „unvernünftig“ sind. Wenn ich etwas Dummes glauben oder mein Urteil dem einer irrationalen Autorität unterordnen möchte, dann ist es nicht Aufgabe einer pluralistischen Gesellschaft, zu sagen, dass ich minderwertig bin, weil ich das tue.

Warum hat Rawls die theoretischen Kriterien in seine Definition der Idee von Vernünftigkeit einbezogen? Wie jeder Punkt in Rawls' Werk, bei dem es einem scheint, dass er sich geirrt hat, so hat auch dieser tiefe Wurzeln in seinem Denken, und es spricht auch einiges für ihn. Rawls denkt offensichtlich, dass die Art von Respekt, auf der liberale Demokratie fußt, die Unterscheidung zwischen Doktrinen verlangt – oder zumindest deutlich durch diese unterstützt wird –, die einfach dumm oder eindeutig irrational sind und solchen, die das nicht sind. Diejenigen, die letztere Doktrinen vertreten, sind uneins wegen der Bürden des Urteilens, also Problemen der Vernunft, die allen Menschen unter freiheitlichen Rahmenbedingungen gemein sind, mithin solche Probleme, die wechselseitigen Respekt nicht kompromittieren.⁵¹ Rawls legt nahe, dass Anhänger dieser letzteren Doktrinen anders über die Anhänger ersterer Doktrinen denken werden: Wenn diese Leute nur die Fehler in ihrem Denken korrigiert hätten, dann würden sie die gleichen Sachen behaupten, wie wir. (Und was dann? Wären sie versucht, diese Leute nicht mehr mit gleichem Respekt zu behandeln?) Er widmet der großen Anzahl realer Menschen keine umfangreiche Diskussion, die – obschon vernünftig im ethischen Sinn – Doktrinen vertreten, die er selbst vermutlich in diese Kategorie eingruppiert würde, so wie New Age oder Astrologie.

51 Ebenso ist die Idee, dass es auch dann sehr schwer ist, in solchen Fragen zu korrekten Antworten zu kommen, wenn man seine Vernunft in der bestmöglichen Weise einsetzt, grundlegend für eine Stoßrichtung in Lockes Verteidigung der Toleranz.

Wenn er diese Fälle diskutiert hätte, hätte er vielleicht an der Behauptung festhalten wollen, dass Menschen, die diese Doktrinen vertreten, unvernünftig sind, und wäre also bei den theoretischen Kriterien geblieben, die er vorgebracht hat. Aber man mag wohl das Gefühl haben, dass ein solches Urteil zu wenig Respekt für vernünftige Bürger (im ethischen Sinn) ausdrückt. Was den ganzen Versuch der Angabe theoretischer Kriterien für Vernünftigkeit so aussichtslos macht, ist meiner Meinung nach die Tatsache, dass die großen Religionen, also seine Hauptfälle, und die, deren Anhänger wir vor allem überzeugen wollen, die Kriterien nicht erfüllen, und zwar aus Gründen, die – im Fall des Christentums – tief liegen: eine Ablehnung theoretischer Vernunft, die im Herz des Verständnisses von Glauben in dieser Religion liegt – jedenfalls in einigen zentralen Bereichen.

Würde Rawls den Vorschlag, den ich unterbreitet habe, übernehmen, dann müsste er wahrscheinlich seine Vorstellung der Bürden des Urteilens als eine Abfolge historischer oder soziologischer Beobachtungen der Moderne formulieren und nicht als eine Grundlage der normativen Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Doktrinen.⁵² Er könnte dann einfach sagen, dass wir alle anerkennen müssen, dass Meinungsverschiedenheiten manchmal das Ergebnis freier Institutionen sind und dass wir alle anerkennen sollten, dass wir respektvoll sozial kooperieren können, ohne zu Übereinstimmung in religiösen Fragen zu kommen.⁵³ Was die theoretischen Ambi-

52 Und so ist es auch unklar, ob die Vorstellung der „vernünftigen“ Personen entsprechend geändert werden müsste: Es könnte sein, dass nur die Bedingung, die mit fairen Grundlagen der Kooperation zu tun hat, überleben würde, und die mit den Bürden des Urteilens zu tun hat, herausfallen würde. Für erhellende Diskussionen zu diesem Punkt bin ich Erin Kelly dankbar.

53 Rawls scheint diesen Weg in IPRR zu nehmen, seine letzte Äußerung zu dieser Frage: siehe pp. 573–574; eine Vielfalt konfligierender Dok-

tionen seines und Charles Larmores gemeinsamen Programms angeht, wäre dies ein hoher Preis, den er bezahlen müsste, weil es die zentrale Unterscheidung zwischen bloßen Fehlern und Quellen von Uneinigkeit, die Respekt verdienen, fallen lassen würde. Ich selbst bin der Meinung, dass der Preis nicht zu hoch ist, weil wir für diesen Preis ein weiteres und inklusiveres Verständnis von Respekt erhalten. Es scheint für Bürger einfach nicht richtig zu sein, sich die Religionen der anderen Bürger anzusehen und zu fragen, wie vernünftig diese sind, jedenfalls solange die Doktrinen, die sie vertreten, im ethischen Sinn, der in der öffentlichen politischen Konzeption beteiligt ist, vernünftig sind.

Rawls scheint sich entscheidend in die Richtung zu bewegen, die ich bevorzuge, wenn er den überlappenden Konsens diskutiert, weil er hier sagt, dass eine Möglichkeit, wie der Weg von einem bloßen *Modus Vivendi* zu einem überlappenden Konsens aussehen kann, nämlich ermöglicht durch die Tatsache, dass die Bürger typischerweise „eine gewisse Offenheit in [ihren] umfassenden Lehren“ (p. 250) haben: „Die religiösen, philosophischen und moralischen Lehren der meisten Menschen werden von diesen nicht als vollständig allgemein und umfassend betrachtet“ (p. 251), und diese Tatsache ermöglicht „Spielraum“, in dem die Bürger dazu kommen, die politische Konzeption zu unterstützen, oft „ohne in der einen oder anderen Weise eine besondere Verbindung zwischen diesen Grundsätzen und ihren übrigen Auffassungen zu sehen“ (p. 251). Diese wichtigen Beobachtungen werden aber nicht zurückbezogen auf die Idee der Bürden des Urteilens oder auf die Unterscheidung

trinen ist „das normale Ergebnis“ einer Kultur freier Institutionen und „Bürger erkennen, dass sie auf Grundlage ihrer unvereinbaren umfassenden Doktrinen keine Übereinkunft erzielen oder sich auch nur wechselseitig verstehen können“.

zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen, aber sie zeigen zumindest, dass Rawls bereit ist, seine theoretischen Doktrinen sehr weich zu interpretieren. Jedenfalls müssen die Leser diese Frage selbst beantworten.

Larmores Text beinhaltet ein ähnliches Problem, das ich hier kürzer behandeln werde. Wie Rawls glaubt Larmore offensichtlich, dass es wichtig ist, vernünftige Meinungsverschiedenheiten von anderen Arten von Meinungsverschiedenheiten zu unterscheiden.⁵⁴ Er bietet ein Verständnis der „Bürden der Vernunft“, das dem von Rawls entspricht, indem er eine Vielzahl von Faktoren angibt, die verhindern können, dass Menschen zu einer Übereinkunft kommen. Er merkt an, dass wir bisher keine Erklärung dafür haben, warum Uneinigkeit in Fragen des *Werts* so weit verbreitet sein sollte, während Uneinigkeit in den Naturwissenschaften so viel weniger verbreitet ist. Er sagt, dass er keine Erklärung für diesen Unterschied hat.⁵⁵ Aber er insistiert, dass es wichtig ist, vernünftige Meinungsverschiedenheiten von

54 Für Larmore ist dies die zentrale Unterscheidung. Anders als Rawls fokussiert er die theoretische Aufmerksamkeit nicht auf die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen umfassenden Doktrinen, obwohl er dies höchstwahrscheinlich für eine nah verwandte Unterscheidung hält.

55 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 171. In seinem Artikel „Respect for Persons“ von 2005 (zitiert in Fn. 34) sagt Larmore ausdrücklich, dass für ihn „vernünftig“ in Bezug auf umfassende Doktrinen keine Idee ist, die direkt aus dem Verständnis des gleichen Respekts fließt. Er verunglimpft diese Ansicht, wenn er sagt, dass „durch definitorische Manöver natürlich wenig erreicht wird“. Seine eigene Definition von „vernünftig“ dort ist „eher abstrakt“ und beinhaltet „die gutgläubige Ausübung grundlegender Fähigkeiten der Vernunft und der Konversation mit anderen“. Ein früheres Verständnis ist das „gutgläubige Denken und Sich-Austauschen sowie die bestmögliche Anwendung genereller Fähigkeiten der Vernunft, die sich auf alle Untersuchungsgegenstände erstreckt“. Er scheint also eine Definition bevorzugen, die jedenfalls teilweise theoretisch und nur in minimaler Hinsicht ethisch ist.

Skeptizismus zu unterscheiden: Die Protagonisten einer Meinungsverschiedenheit können in der Lage sein, Gründe für ihre Ansichten zu nennen, und diese Gründe können einem hohen Standard genügen. Dass Menschen uneins sind, liegt nicht daran, dass sie keine guten Argumente für ihre Ansichten haben. Larmore weist insbesondere die Idee zurück, dass Menschen angesichts von Meinungsverschiedenheiten, die ihren „Glauben“ betreffen, an ihren Ansichten festhielten. „Unsere Treue [zu unseren Ansichten] könnte viel mehr sein als eine Frage des Glaubens.“⁵⁶ Kurz darauf sagt er, dass wir diese Treue nicht berücksichtigen müssen, „außer als Glaubenssatz“. Es sieht also so aus, als würde eine Meinungsverschiedenheit für Larmore nur dann als vernünftig gelten, wenn beide Parteien ihre Treue auf Argumente gründen und nicht einfach auf ihren Glauben.

Ich denke, dass diese Forderung einer bestimmten Art der Fundierung einer Ansicht gegenüber religiösen Bürgern respektlos ist, die glauben, dass Glauben eine sehr gute – tatsächlich die beste – Basis für ihre Ansichten ist. Indem er versucht, eine Art von Liberalismus zu artikulieren, die nicht auf kontroversen metaphysischen oder epistemischen Doktrinen fußt, führt er genau eine solche Doktrin in jede Äußerung dieser Ansicht ein. Rawls ist in dieser Angelegenheit wenigstens zerrissen. Larmore scheint diese Zerrissenheit völlig abzugehen. Er hält den Glauben offensichtlich für eine schlechtere Basis für Ansichten als vernünftige Argumente und er scheint nicht zu glauben, dass dies für eine politische Ansicht, die gegenüber allen Bürgern gleichermaßen respektvoll sein will, ein Problem ist.

Meine Lösung für dieses Problem ist, dass wir uns erinnern, dass Respekt im politischen Liberalismus in erster Linie Respekt für Personen ist – nicht für die Doktrinen, denen sie

56 Larmore, „Pluralism and Reasonable Disagreement“, p. 173.

anhängen, und nicht für irgendetwas anderes. Weil wir Personen respektieren, glauben wir, dass ihre umfassenden Doktrinen Entfaltungsfreiraum und dass sie selbst von Regierungen respektvolles und nichtabwertendes Verhalten verdienen (welches Verhalten ihnen auch immer als Teil der „Hintergrundkultur“ von anderen Bürgen begegnet). Wenn ein Beamter in einer Führungsrolle sagt, „die Doktrin von X ist nicht so gut fundiert wie die von Y“, dann ist dies unausweichlich eine Abwertung von X. Wir wollen aber, dass unsere politischen Prinzipien gleichen Respekt für X und Y zeigen. Wir müssen es also vermeiden, „vernünftig“ so zu definieren, dass es die Grundlagen der Doktrinen einiger Leute abwertet: Dies nicht zu tun, heißt, die Enthaltensamkeit hinsichtlich kontroverser epistemischer und metaphysischer Doktrinen zu verletzen, auf denen zu insistieren der politische Liberalismus zu Recht von uns verlangt.

Lassen Sie uns daher bei der ethischen Definition von „vernünftig“ bleiben. Ein „vernünftiger“ Bürger ist einer, der andere Bürger als Gleiche anerkennt. Eine „vernünftige“ umfassende Doktrin ist eine, die von einem solchen Bürger vertreten wird, d.h. eine, die ein ernsthaftes Bekenntnis zum Wert des gleichen Respekts für Personen als politischen Wert beinhaltet. Es ist schlicht neugierig und unverschämt, wenn der Staat oder seine Akteure darüber hinausgehende Nachforschungen über die Grundlagen der religiösen Überzeugungen anstellen. Eine religiöse Doktrin verdient es dann und nur dann, „vernünftig“ genannt zu werden, wenn sie von vernünftigen Bürgern vertreten werden kann – ganz egal ob sie traditionsbasiert, autoritätsbasiert, argumentbasiert, glaubensbasiert oder auf nichts als ihrem Charme basiert ist. Gegenstand des Respekts ist die Person mit ihren Fähigkeiten (ihr Gewissen zum Beispiel). (Außer einige als inkompatibel mit gleichem Respekt auszuschließen) müssen wir nichts weiter über die Unterschiede unter den um-

fassenden Doktrinen sagen. Und wir sollten sicherlich von Rankings der Art, die Larmore und teilweise auch Rawls nahelegen, vermeiden.

V. Das Argument für den politischen Liberalismus

Führen Sie sich die vielen religiösen und säkularen Sichten auf das Leben vor Augen, die in modernen Gesellschaften existieren. Viele, wenn nicht sogar die meisten von diesen, können Raz' Idee, dass Autonomie – wie Raz sie versteht – ein moralisches Ideal sein soll, nicht akzeptieren. Einige Religionen gewähren ihren Anhängern mehr Autonomie, andere weniger. Aber kaum welche werten sie so auf, wie Raz es tut. (Außerdem akzeptieren, wie wir gesehen haben, wenige Religionen Berlins moralischen Pluralismus – eine Ansicht, die Raz durch die Moralität der Autonomie für vorausgesetzt hält.) Was die säkularen Sichten aufs Leben angeht, sind die meisten davon auch nicht sonderlich pluralistisch. Viele Marxisten denken nicht, dass die Ansichten von Nichtmarxisten toleriert werden sollten – obwohl dieser Punkt umstritten ist. Ein ernsthafter Marxist kann aber sicher nicht zugestehen, dass die großen Religionen und die umfassenden ethischen Doktrinen der bourgeoisen Moral alle objektiv wahr sind.⁵⁷ Utilitaristen glauben typischerweise, dass die Ansichten von Kantianern und Aristotelikern nicht einmal akzeptabel sind, und sie halten diese Ansichten sicherlich nicht für objektiv wahr. Viele Anhänger säkularer Ansichten betrachten religiöse Ansichten nicht als akzeptabel und halten

57 Ist der Marxismus eine vernünftige umfassende Doktrin in Rawls' Sinn? Nicht wenn er die Unterstützung des rechtmäßigen Einsatzes von Gewalt und die Aussetzung politischer Freiheiten verlangt. Aber es gibt sowohl in der Philosophie (G.A. Cohen, Jon Elster) als auch in der Politik (die marxistische Partei in Indien und in einigen Teilen Europas) Versionen des Marxismus, die wohl als vernünftig gelten können.

sie sicher nicht für wahr. Dito der Blick religiös Gläubiger auf säkulare Doktrinen.

Raz und allem Anschein nach auch Berlin wollen die liberale Gesellschaft also auf einer Gruppe von Ansichten aufbauen, die praktisch keiner von ihnen tatsächlich hat. Im Fall von Berlin sieht man, wogegen er sich wendet: die Gefahr für die menschliche Freiheit, die durch exzessiven Dogmatismus in Bezug auf die eigenen Ideale droht. Aber er scheint nicht zu bemerken, dass seine eigene pluralistische Alternative, vorgebracht als politisches Prinzip, gleichermaßen gefährliche Konsequenzen hätte. Unter der Überschrift „Von der bürgerlichen Religion“ entwirft Rousseau in *Vom Gesellschaftsvertrag* eine Staatsreligion, die in der Form einer „theologischen Toleranz“ so etwas wie Berlins Pluralismus enthält: Man kann nicht glauben, dass eine Religion korrekt ist und andere inkorrekt. Rousseau glaubt, dass ziviler Frieden eine solche theologische Überzeugung voraussetzt – und es könnte sein, dass Berlin etwas ähnliches denkt. Im Dienste der Toleranz, wie sie sie verstehen, verlangen beide von den Bürgern etwas, was sie praktisch nicht glauben können, ohne ihre Religion aufzugeben. Rousseau weiß genau, dass seine Zivilreligion für Katholiken und für viele, wenn nicht gar für die meisten Arten des Protestantismus inakzeptabel sein wird. Er ist bereit, die Anhänger solcher Ansichten zu vertreiben, wenn sie ihre Ansichten nicht zugunsten der Zivilreligion aufgeben. Raz und Berlin machen keine derartig drakonischen Vorschläge, aber beide insistieren darauf, den Staat auf Prinzipien aufzubauen, die ein Großteil ihrer Bürger nicht akzeptieren kann.

Es gibt hier offensichtlich ein strategisches Problem. Es ist schwer ersichtlich, wie ein derartiger Liberalismus stabil bleiben könnte, ohne dass religiöse Bürger wirklich so etwas tun, was Rousseau möchte, nämlich ihre Religion zugunsten der liberalen Staatsdoktrin aufzugeben. Es ist keine Überraschung,

dass Rousseau in seiner Gesellschaft für Vertreibung eine wichtige Rolle vorhersieht. Das Problem ist allerdings noch größer: Es ist ein Problem des Respekts. Wenn die Institutionen, die Ihr Leben weitgehend bestimmen, auf einer Ansicht aufgebaut sind, die Sie nach bestem Wissen und Gewissen nicht vertreten können, dann sind Sie tatsächlich ein zweitklassiger Bürger. Selbst wenn Sie toleriert werden (und es ist in Raz' Aufsatz nicht allzu klar, in welchem Ausmaß die großen Religionen toleriert würden), die Regierung würde jeden Tag behaupten, dass eine andere Ansicht, die mit Ihrer inkompatibel ist, korrekt ist und dass Ihre Ansicht falsch ist. Wie Raz in einer Diskussion seines Aufsatzes ausdrücklich gesagt hat⁵⁸, wird die Regierung darüber hinaus berechtigt sein, zu versuchen, Sie zur korrekten Ansicht zu konvertieren. Das ist, was ich „ausdrückliche Unterordnung“ nennen würde, nämlich eine Unterordnung, die darin besteht, öffentlich anderen untergeordnet zu werden.⁵⁹

Ausdrückliche Unterordnung ist eine Form von Staatsreligion. Die Tatsache, dass Raz' Ansicht säkular ist, ändert an diesem Ergebnis nichts. Und sie ist aus dem Grund falsch, da Staatsreligion immer falsch ist: Sie verstößt gegen die Gleichheit der Bürger. Sie sagt ihnen, um James Madison zu zitieren,

58 Law-Philosophy-Workshop, University of Chicago, 2008. Obwohl Raz dies in *MF* nicht ausdrücklich sagt, scheint es eine natürliche Konsequenz der theoretischen Bedeutung zu sein, die er der breiten Akzeptanz dieser Ansichten zuschreibt.

59 Nach der Sichtweise, die ich vertrete, sind einzelne Bürger und Gruppen in der „Hintergrundkultur“ frei, zu versuchen, andere zu ihren eigenen Ansichten zu konvertieren: Die Angst vor Konvertierung, die einige indische Staaten dazu gebracht hat, Missionierung zu begrenzen, hat im politischen Liberalismus keinen Raum. Der Punkt ist vielmehr, dass die *Regierung* in diesem Prozess nicht der Akteur sein kann, ohne damit eine Hierarchie aufzubauen.

dass sie nicht alle „unter gleichen Bedingungen“⁶⁰ in die öffentliche Sphäre eintreten. Dieses Ergebnis scheint Raz nicht zu beunruhigen: wenn sie die Tatsache des Pluralismus und des Ideals der Autonomie nicht akzeptieren, dann ist es in Ordnung, sie ungleich zu behandeln. Aber es beunruhigt mich, so wie es Larmore und Rawls beunruhigt hat. Viele Leute glauben, dass der Liberalismus hinsichtlich des guten Lebens nicht neutral ist, sondern selbst eine Art Religion darstellt, genau deswegen, weil sie glauben, dass Raz' Art des umfassenden Liberalismus die einzig machbare des Liberalismus ist.

Aber Raz' Liberalismus ist, wie wir gesehen haben, nicht die einzige Art des Liberalismus. Man kann schließlich auch eine Art von Liberalismus entwickeln, die von der Idee des gleichen Respekts für Personen ausgeht. Man argumentiert dann, dass gleicher Respekt nicht verlangt, eine der verfügbaren Lebensformen als das Ideal hinzustellen. Stattdessen erfordert er, von all solchen Rankings von Lebensformen Abstand zu nehmen. Angesichts der Uneinigkeiten über Wertfragen, die Menschen unter freiheitlichen Rahmenbedingungen haben, sollten wir Respekt für diese „vernünftigen Meinungsverschiedenheiten“ zeigen, indem wir unsere politischen Prinzipien auf einer schlanken und schlichten Ansicht aufbauen, einer Ansicht, die auf kontroverse metaphysische, epistemische und umfassende ethische Forderungen verzichtet. Diese Ansicht wird klarerweise moralischen Gehalt haben: Aber die Hoffnung ist, dass ihr moralischer Gehalt für alle wichtigen umfassenden Doktrinen akzeptabel sein wird; eine Art von „Modul“, wie Rawls es genannt hat, das sie alle mit ihren eigenen Sichtweisen auf das

60 Madison, „Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments“, 1785, in *Religion and the Constitution*, 2. Auflage, hrsg. v. Michael McConnell, John H. Garvey, and Thomas C. Berg, (New York: Aspen, 2006), p. 50.

Leben verbinden können. Es wäre also Gegenstand eines „überlappenden Konsenses“ zwischen allen wesentlichen Ansichten. Diese Hoffnung kann nur realisiert werden, wenn wir (wenn wir in politischen Rollen agieren) es sorgfältig vermeiden, perfektionistische Aussagen in Raz'scher Manier oder sogar – wie ich glaube – Aussagen über Begründungen zu machen, wie Larmore und manchmal auch Rawls es tun. Wir werden nicht sagen, dass Autonomie das Leben generell bessermacht. Wir werden auch nicht moralischen Pluralismus vertreten. Auch werden wir nicht sagen, dass es besser ist, für die eigene Ansicht Gründe hervorzubringen, als sie aus dem Glauben heraus zu haben. Aber wir werden Respekt für die Bürger zeigen, indem wir Räume schaffen und schützen, in denen sie in Einklang mit ihren eigenen Ansichten leben können.

Rawls und ich würden insistieren, dass es einen Cousin der Autonomie gibt, der in einer solchen Sichtweise auftauchen muss: Wirkliche Freiheit, in Einklang mit den eigenen Ansichten leben zu können, erfordert nämlich auch den Schutz der Räume, in denen die Leute eine Ansicht verlassen und sich für eine andere entscheiden können, und ebenso der Räume, in denen Kinder die verschiedenen Optionen kennen lernen, damit sie tatsächlich ihr eigenes Leben führen können. Rawls nennt so etwas „politische Autonomie“.⁶¹ Dies ist aber nicht das gleiche wie Raz' Autonomie, weil der Staat nicht verkündet, dass Leben, die unter Selbststeuerung gelebt werden, besser sind, als die in Unterordnung unter irgendeine Form von religiöser, kultureller oder militärischer Autorität gelebt werden.⁶² In

61 Im Original von *PL*, pp. xlv–xlvi.

62 Kein Staat sagt dies, weil jeder Staat militärische Verteidigung braucht – und Raz würde das vermutlich nicht bestreiten. Sein Staat müsste dann sagen „Es ist in Ordnung, Ihre Autonomie dem Dienst für Ihr Land unterzuordnen, nicht aber einer religiösen Autorität“ – eine

Rawls' Staat darf natürlich keine kulturelle Autorität Menschen zwingen, und die Menschen müssen immer frei sein, ihre gleichen Rechte als Bürger, einschließlich der freien Berufswahl und der Berufsfreiheit, wahrzunehmen. Aber der Katholik oder das Mitglied der Old Order Amish können weiterhin meinen, dass die politische Ansicht – indem sie Räume schützt, in denen sie Autorität beanspruchen können – sie respektiert und nicht verunglimpft, wie es in Raz' umfassendem Verständnis von Autonomie der Fall wäre.

Politische Autonomie ist nicht vollständig neutral: Sie beinhaltet eine bestimmte Ansicht über die Bestandteile eines guten politischen Lebens, die einen Respekt für Diskussionen und den öffentlichen Austausch von Gründen einschließt. In diesem Sinne richtet sie sich nicht an die Arten von Politik, die einige der umfassenden Doktrinen für sich selbst bevorzugen mögen, wenn sie eine Theokratie ohne internen Pluralismus aufbauen würden. Dies sind aber nicht die Bedingungen der Moderne – und Gläubige wissen das. Wenn sie also ein gemeinsames politisches Leben mit anderen teilen, die sich von ihnen unterscheiden, können sie die Anforderungen der politischen Autonomie als respektvoll erkennen, indem sie das Politische als eine Sphäre der Differenz verstehen, die von gegenseitigem Respekt regiert ist. Raz' Art von Autonomie könnten sie hingegen nicht akzeptieren, wenn sie als umfassender Wert vorgeschrieben wäre. Es kann sein, dass Menschen, die mit politischer Autonomie aufwachsen, sich frühzeitig nach Autonomie im restlichen Leben sehnen: Es ist also, wie Rawls sagt, möglich, dass sein Ideal für einige Doktrinen eine größere Belastung darstellt als für andere. Hier sollten wir Rawls aber zustimmen: Zu zeigen, dass die politische Ansicht Bürger als Gleiche respektiert, erfor-

Aussage, die noch problematischer ist als eine Blanko-Vorverurteilung aller nichtautonomeren Leben.

dert nicht, zu zeigen, dass es für alle Doktrinen gleichermaßen einfach ist, über die Zeit Anhänger zu gewinnen.⁶³ (Darüber hinaus könnte die soziologische/psychologische Spekulation sich als falsch herausstellen: Politische Autonomie könnte jedenfalls bei einigen Menschen zu Sehnsucht nach Kontrolle und intellektueller Sicherheit in anderen Lebensbereichen führen.)

Es ist inzwischen deutlich geworden, dass die großen Religionen den rawlsianischen politischen Liberalismus akzeptieren können, nicht aber Raz' perfektionistischen Liberalismus. Katholiken können Rawls z.B. darin zustimmen, dass wir Toleranz auf einem gleichen Respekt für Personen gründen müssen. Eine solche Person wird noch immer glauben, dass ihre Religion wahr ist und andere falsch. Aber gleicher Respekt für Personen verlangt, den Raum, in dem jede nach ihren eigenen Einsichten lebt, zu schützen. So kommen wir zu weiter Toleranz ohne ausdrückliche Unterordnung.

Wie wir gesehen haben, vermeidet der politische Liberalismus es nicht, zu sagen, dass einige ethische und religiöse Doktrinen inakzeptabel sind. Schließlich haben seine politischen Prinzipien moralischen Gehalt, der bekanntermaßen die Gleichheit der Bürger und die Bedeutung des gleichen Respekts umfasst. Solche Ideen werden in der Verfassung einer Gesellschaft tief verankert sein. Der Vertreter der Sklaverei oder der Hierarchie zwischen den Geschlechtern wird in dieser Gesellschaft also keine gleiche Behandlung erfahren: Das Leben, das

63 Siehe *PL*, pp. 296–297: „Der politische Liberalismus ist nur dann gegenüber bestimmten umfassenden Konzeptionen des Guten in ungerichteter Weise voreingenommen, wenn zum Beispiel ausschließlich individualistische Konzeptionen in einer liberalen Gesellschaft bestehen können oder wenn diese so dominant wären, daß Vereinigungen, die religiöse oder gemeinschaftsbezogene Werte vertreten, sich nicht entfalten könnten, und wenn darüber hinaus die dafür verantwortlichen Bedingungen im Hinblick auf gegenwärtige und vorhersehbare zukünftige Umstände selbst ungerecht wären.“

er führen möchte, verletzt grundlegende Verfassungsnormen. Er müsste die Verfassung also ändern, um sein Leben leben zu können. Nichtsdestotrotz sagt Rawls, dass eine solche Person weitgehende Rede- und Handlungsfreiheiten haben wird, solange sie nicht die Rechte anderer verletzt.⁶⁴

Warum könnte man Raz' Ansicht derjenigen Rawls' vorziehen? Ein Grund, den Raz und Berlin zu teilen scheinen, ist die tiefe Überzeugung, dass ihr moralisches Ideal richtig und wichtig ist, und dass jede gute Gesellschaft diese Tatsache anerkennen sollte. Ich habe argumentiert, dass sie für das, was wir ihr „Streben nach dem Ideal“ nennen können, einen zu hohen Preis zahlen, nämlich den Preis der Verunglimpfung und ausdrücklichen Unterordnung vieler Bürger, die willens sind, mit anderen in Gleichheit und Wechselseitigkeit zu leben.

Ein anderer Grund für die Bevorzugung des Perfektionismus (obwohl es nicht der von Berlin und Raz ist) könnte ein tiefer Rationalismus sein. Für einige Menschen – und es scheint als wären Kant und Mill unter ihnen gewesen⁶⁵ – ist das Wichtigste, was in den meisten Gesellschaften schiefgelaufen ist, dass sie ihre politischen Prinzipien auf eine irrationale Rücksichtnahme auf Tradition und Autorität gegründet haben. Was zu tun ist, um diese unheilvolle Tendenz zu korrigieren, ist, politische Prinzipien auf einen umfassenden Rationalismus aufzubauen. Solchen Leuten erscheint es schlicht unannehmbar, dass der Staat sich selbst zurückhalten soll, zu sagen, dass rationale Diskussionen für das politische Leben zentral sind: Glaube ist

64 PL, pp. 462–481. In einem solchen Fall wären die Person und ihre Doktrin unvernünftig im ethischen Sinn. Der Staat würde aber nichts unternehmen, solange sie nicht die Rechte anderer verletzt oder die Gefahr eines Aufruhrs verursacht.

65 Obwohl, nochmals, exegetische Kontroversen über die Interpretation von Kant und Mill für mein Argument hier irrelevant sind.

sicherlich immer und überall schlechter als Diskussion. Solche Leute werden anerkennen, dass rawlsianische Politik Nachweise und rationale Diskussionen zu den treibenden Kräften im politischen Bereich macht⁶⁶: aber das Versäumnis, die Vernunft umfassender dem Glauben überzuordnen, erscheint als ein großer Fehler. Kann es z.B. wirklich sein, dass Lehrer an öffentlichen Schulen (die somit Akteure der Regierung sind) Diskussionen nur für staatsbürgerliche Zwecke dem Glauben vorziehen dürfen, nicht aber als den besten Weg, grundsätzlich ein Problem anzugehen? Für den Rationalisten ist das unannehmbar.

Ich bin diesem Kritiker den ganzen Artikel hindurch entgegengetreten, indem ich auf die Verbindung zwischen dem gleichen Respekt für Personen (staatlicherseits), sowie die Weigerung, eine umfassende Doktrin zu vertreten, hingewiesen habe. Und ich glaube, dass die Antwort auf diese empörte Frage „Ja“ ist: Lehrer an öffentlichen Schulen sollten nicht sagen, dass Diskussion grundsätzlich ein besserer Weg ist, alle Probleme des Lebens zu lösen.⁶⁷ Dies zu sagen, bedeutet, Schüler zu verunglimpfen, die Anhänger nichtrationalistischer Religionen sind. Sie können natürlich sagen, dass rationale Diskussionen

66 Zur heiklen Frage, wie die politische Konzeption die Norm der Objektivität unterstützt, ohne dadurch eine umfassende Doktrin zu werden, siehe Nussbaum, „Political Objectivity“, *New Literary History* 32 (2001): 883–906, wo ich Rawls' Ansicht interpretiere und verteidige.

67 Es ist unklar, ob solche Leute rawlsianische Pflichten der Höflichkeit treffen: man könnte argumentieren, dass sie es tun, weil Schulen angesichts des durchdringenden Einflusses öffentlicher Erziehung auf das Leben als Bürger Teil der Grundstruktur sind. Aber selbst wenn man diese Idee zurückweist und also annimmt, dass es Lehrern moralisch erlaubt ist, Aussagen zu machen, die den umfassenden Rationalismus verteidigen, sollte man sicherlich insistieren, dass der Lehrer darauf hinweist, dass die Nation, in der Lehrer und Schüler leben, nicht auf der Wahrheit des umfassenden Rationalismus aufgebaut ist, sodass der Lehrer also einfach von seiner eigenen umfassenden Doktrin ausgehend argumentiert und nicht auf Grundlage öffentlicher Werte.

entscheidend sind, wenn Bürger mit vielen verschiedenen Ansichten grundlegende Fragen diskutieren. Sie können sie auch als wesentlichen Bestandteil bestimmter Unternehmungen empfehlen, wie etwa wissenschaftlichen Beweisens. Aber sie sollten nicht sagen „Lebe dein Leben nach der Vernunft und nicht nach dem Glauben“. Säkulare Rationalisten würden nicht zustimmen, aber ich bin nicht sicher, wie ich mir dann die nächste Stufe des Arguments vorstellen soll.

Es gibt ein anderes Argument, das auf den umfassenden Liberalismus zurückführt, und ich glaube, dass es besser ist als das rationalistische Argument. Man könnte vernünftigerweise glauben und argumentieren, dass die meisten Ansichten, die es in der Gesellschaft gibt, rassistisch oder sexistisch oder in irgendeiner anderen Weise hierarchisch sind und dass nur eine umfassende perfektionistische Ansicht, die als Grundlage des Staates akzeptiert wird, deren schädliche politische Einflüsse beseitigen könnte. Der Opponent würde zu zeigen versuchen, dass hierarchische Ansichten typischerweise irrational sind und auf Stereotypen basieren, die im Lichte rationaler Argumentation nicht standhalten. Ohne dieses Licht blühen sie auf, im Licht verwelken sie jedoch. In Gesellschaften, die Tradition und Autorität über die Vernunft stellen, sind sie also stark. Umfassend rationalistische Gesellschaften können sie aber effektiv bekämpfen.

Auch diese Ansicht hat Mill anscheinend gehabt. In *Die Hörigkeit der Frau* argumentiert er, dass die Stereotype über Unterschiede zwischen den Geschlechtern, die dafür sorgen, dass Frauen untergeordnet bleiben, der Überprüfung an Fakten und Argumenten nicht standhalten werden. Der Diskussion ausgesetzt, werden sie also verwelken. Mill weiß, dass es für Argumente schwer genug sein wird, sich gegen die traditionelle Meinung durchzusetzen. Aber er bedauert dann die Tatsache,

dass seine Gesellschaft das Vertrauen in die Vernunft, die die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts geprägt hat, verliert. „An die Stelle der Apotheose der *Vernunft*“, so schreibt er, „haben wir die des *Instinktes* gesetzt, und Instinkt nennen wir alle Regungen in uns, wofür wir keine vernünftigen Beweggründe aufzufinden vermögen.“⁶⁸ Auch wenn gegen die Stereotype gute Argumente vorgebracht werden, so werden diese in einer Kultur, die die Diskussion generell verachtet, nicht erhört werden.⁶⁹

Susan Moller Okin, eine bedeutende feministische politische Theoretikerin und Herausgeberin von Mills *Hörigkeit*, hat in ihrem Spätwerk Rawls' politischen Liberalismus aus solchen Gründen zurückgewiesen: sie glaubte, dass die meisten Religionen und traditionellen Kulturen bis ins Mark sexistisch sind, sodass die einzige Möglichkeit für Fortschritt darin besteht, sie – soweit wir können – mittels öffentlicher Überzeugungsarbeit zu beseitigen.⁷⁰ Weil die Redefreiheit nicht abgeschafft wird,

68 John Stuart Mill (vermutlich zusammen mit Harriet Taylor), *Die Hörigkeit der Frau* (übersetzt von Jenny Hirsch, Hamburg: tredition; Original: *The Subjection of Women*, hrsg. v. Susan Moller Okin [Indianapolis, Ind.: Hackett, 1988 (1869)]), p. 10.

69 Mill will sicherlich, dass sich die Kultur und das Recht ändern. Inwiefern er glaubt, es wäre für eine Regierung richtig, eine umfassende Doktrin der Gleichheit der Frauen – im Gegensatz zu spezifischen politischen Reformen, die er offensichtlich bevorzugt – zu promulgieren, bleibt unklar. Ich behandle dies deswegen hier nicht weiter.

70 Susan Moller Okin, „*Political Liberalism, Justice and Gender*“, *Ethics* 105 (1994): 23–43; *Is Multiculturalism Bad for Women?* hrsg. v. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Nussbaum (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), pp. 9–24, sowie die längere Version „*Feminism and Multiculturalism: Some Tensions*“, *Ethics* 108 (1998): 661–684. Okins zentrale Diskussion betrifft die „Gründungsmythen“ der antiken griechisch-römischen Religion, von Christentum, Judentum und Islam, aber ihre theoretische Behauptung ist viel weitreichender: „in den meisten Kulturen geht es bei Vielem um die Kontrolle der Frauen und die Aufrechterhaltung von Geschlechterrollen“ („*Feminism*“, p. 667). Eine ähnliche Aussage macht sie in der kürze-

scheint der einzig mögliche Weg hin zu einer öffentlichen Beschränkung der Religion die Verteidigung eines umfassenden Perfektionismus zu sein, der die Gleichheit der Frauen bekanntlich in jedem Lebensbereich beinhaltet, nicht nur in der öffentlichen Kultur. Okin glaubte, dass Rawls von den Religionen zu wenig verlangte, wenn er sie nur bat, die vollständige Gleichheit der Frauen als Bürger zu akzeptieren – von ihnen aber z.B. nicht die theologische oder eschatologische Gleichheit der Frauen verlangte. Ich verstehe ihren Punkt. Ihr Argument scheint mir das beste gegen Rawls' Form des Liberalismus zu sein, obwohl ich es nicht akzeptiere und obwohl ich glaube, dass sie Rawls in einigen Punkten missversteht.⁷¹ Man sollte insistieren, dass es der politischen Sphäre (einschließlich öffentlicher Schulen) selbst erlaubt sein sollte, rationale Argumente zu nutzen, um erniedrigende Stereotype zu unterminieren. Aber man sollte vielleicht zugestehen, dass diese Intervention ohne durchgrei-

ren Version: „die meisten Kulturen haben als eines ihrer Hauptziele die Kontrolle der Frauen durch die Männer“ (*Is Multiculturalism Bad for Women*, p. 13). Im Laufe des Aufsatzes in *Ethics* setzt sie sich mit Theoretikern auseinander, die Beispiele aus anderen Religionen diskutieren (z.B. Kymlickas Diskussion der religiösen Praktiken indigener Minderheiten und Kukathas' allgemeiner Verweis auf „Immigrantenkulturen“) und dehnt damit die Reichweite ihrer Kritik aus. (Die Buchversion diskutiert ebenfalls die Praktiken Eingeborener in Peru und in traditionellen afrikanischen Religionen.) In „Feminism“, Fn. 17, vertritt sie ausdrücklich eine Behauptung zweier feministischer Wissenschaftler, nämlich dass „Traditionen für Frauen immer ein zweiseitiges Schwert waren. Ein untergeordneter ökonomischer und sozialer Status und Restriktionen der Aktivität und Bewegungsfreiheit der Frauen sind den meisten traditionellen Kulturen eingelassen.“ Während Okin üblicherweise nicht zwischen Religion und Kultur unterscheidet, legt ihre umfangreiche Diskussion der „Gründungsmythen“ der vier Religionen einen Schwerpunkt auf die Religion als ein Mittel der Kontrolle.

71 Siehe Nussbaum, „Rawls and Feminism“, in *Cambridge Companion to Rawls*, pp. 488–520.

fende kulturelle Reform ihr Ergebnis wahrscheinlich langsamer und mit größeren Schwierigkeiten erreicht. Ich glaube, dass es die beste Verteidigungslinie für Raz wäre, sich auf solche Fälle zu konzentrieren.

Ich glaube nicht, dass Okin in Bezug auf Religion Recht hat: ich glaube, dass inzwischen die meisten von ihnen in gleichem Maße wie der Rest ihrer Kulturen an Debatten über die Gleichheit der Geschlechter und Bewegungen hin zur Gleichheit der Geschlechter teilgenommen haben, indem sie ihre umfassenden Doktrinen verändert haben, um mit der Veränderung der Ansichten über die öffentliche Kultur, die sie mit ihren Mitbürgern teilen, Schritt zu halten. Nur wenige haben mehr Widerstand geleistet als die Kulturen, die sie umgeben.⁷² (Gleiches gilt für die meisten säkularen umfassenden Doktrinen, die ebenfalls sexistisch waren.) Einige waren den sie umgebenden Kulturen sogar voraus. Ich glaube aber auch, und das ist viel wichtiger, dass es nicht Aufgabe der Politik ist, sich über das Leben nach dem Tod zu äußern oder darüber, wer Priester werden sollte. (Politischer Liberalismus ist Lockes Idee der Unabhängigkeit des Zivilen eng verwandt. Die Beziehung zwischen diesen beiden Doktrinen verdient weitere Untersuchungen.) Wie auch immer, ich sehe in den Überlegungen, die von Okin (und Mill) vorgebracht wurden, genug Kraft, dass ich glaube, dass die

72 Selbst in den Fällen, in denen eine religiöse Hierarchie noch immer offenkundig sexistische Doktrinen verkündet – wie z.B. die Weigerung der römisch-katholischen Kirche, Frauen zu ordinieren –, befürworten die Laien und große Teile des Klerus, jedenfalls in den Vereinigten Staaten, Veränderung, sodass man nicht einmal sagen sollte, dass die römisch-katholische Religion per se die Gleichheit der Geschlechter ablehnt. Klarerweise bringt aber der zentralisierte und internationale Charakter der römisch-katholischen Kirche besondere Schwierigkeiten für eine Veränderung mit sich, weil die öffentlichen Kulturen der Nationen, die viele ihrer Mitglieder stellen, die Gleichheit der Frauen nicht vollständig unterstützen.

Debatte zwischen politischem und umfassendem Liberalismus tief ist und fortgesetzt werden sollte, bis wir alle Optionen und Probleme so gut wie möglich verstehen. Wir sollten daher Raz und Berlin ungemein dankbar dafür sein, dass sie uns eine Version der perfektionistischen Alternative gegeben haben, die so klar und genau ist wie alle, die wir voraussichtlich für einige Zeit zu erwarten haben.

VI. Politischer Liberalismus: Ein Beispiel

Berlin legt nahe, dass perfektionistischer Liberalismus notwendig ist, weil die umfassenden Doktrinen, die die liberalen Prinzipien der Toleranz und der Autonomie nicht akzeptieren, eine liberale Gesellschaft destabilisieren werden. Raz argumentiert, dass Perfektionismus für Toleranz, die er so beschreibt, dass sie die Eindämmung feindlicher oder negativer Tendenzen beinhaltet, notwendig ist. Auf diese Weise wirft er auch Fragen der Stabilität auf.⁷³ Ich habe behauptet, dass perfektionistischer Liberalismus der Art, wie die beiden ihn vertreten, respektlos ist und dass politischer Liberalismus stabil sein kann, vorausgesetzt, dass die Anhänger der verschiedenen umfassenden Doktrinen sich hinreichend um den Respekt für Personen kümmern. Es ist also hilfreich zu sehen, dass es Formen des politischen Liberalismus gibt, die existieren und die lebensfähige Demokratien zusammenhalten. Natürlich existiert keine in einer rawlsianischen wohlgeordneten Gesellschaft, in der die beiden Gerechtigkeitsprinzipien umfassend verwirklicht sind. Aber von beiden kann man sagen, dass sie auf der Ebene eines „Verfassungskonsenses“ sind, die Rawls

73 Siehe *MF*, pp. 401–402.

als Zwischenschritt auf dem Weg zu einem überlappenden Konsens betrachtet.⁷⁴

Es gibt einige Beispiele, die man nennen könnte. Die Verfassungen von Indien und von Südafrika bieten sehr interessante Beispiele dafür, wie eine Verpflichtung auf den gleichen Respekt für Personen in ein Verfassungsgebilde übersetzt werden kann, das in Rawls' Sinn „freistehend ist, d.h. auf keiner entzweierenden religiösen oder metaphysischen Doktrin beruht, sondern nur auf einer funktionierenden Verpflichtung auf Menschenwürde und Menschenrechte. Lassen Sie mich zur Veranschaulichung aber auf ein Beispiel fokussieren, und zwar auf die Behandlung der Religion im US-Verfassungsrecht.⁷⁵

Die amerikanischen Kolonialisten waren mit der Tatsache nur allzu vertraut, dass verschiedene Ideale und die „Verfolgung des Ideals“ durch jede Gruppe oft zur Unterdrückung von anderen geführt haben, zu Vertreibung, Bestrafung und Ausschluss von politischen Ämtern. Sie waren daher nicht nur geneigt, in der neuen Nation Religionsfreiheit, die allen Bürgern „freie Ausübung“ ihrer Religion garantiert, zu verteidigen, sondern auch – im Laufe der Zeit – allen Versuchen, Staatsreligionen [religious establishments] einzurichten, zu widersprechen. Die Staatsreligionen waren am schlimmsten, wenn sie die Freiheit gefährdet haben, indem sie die Abhaltung unorthodoxer Gottesdienste bestraft oder sie gezwungen haben, orthodoxe Gedanken zu übernehmen, obwohl sie an diese nicht glauben oder indem sie die Bürgerrechte einer Person oder deren Möglichkeit, politische Ämter zu übernehmen, an Bedingungen religiöser Orthodoxie geknüpft haben. Es wurde aber schnell klar, dass selbst eine scheinbar gute Staatsreligion Ungleichheit

74 Zur Idee eines „Verfassungskonsenses“ siehe *PL*, pp. 249–255.

75 Ich habe dieses Beispiel ausgiebig behandelt in *Liberty of Conscience*.

fördert, indem sie aussagt, dass die Regierung des Landes eine bestimmte Religion vertritt. Dieses Bekenntnis ist gleichzeitig unausweichlich eine Ablehnung und führt zu einer Gruppe derer, die dazugehören, und zu einer, die nicht dazugehören. Erinnern wir uns, dass Madison gesagt hat, „alle Menschen müssen so angesehen werden, dass sie unter gleichen Bedingungen in die Gesellschaft eintreten“, und er glaubte, dass selbst eine zwanglose Staatsreligion Gleichheit verletzt. Madison sprach sich 1785 gegen einen Vorschlag aus, alle Bürger Virginias zur Unterstützung der anglikanischen Kirche zu besteuern. Nach dem überaus sanften Vorschlag war es Bürgern, die keine Anglikaner waren, erlaubt, ihre Steuerzahlungen auf ihre eigenen Kirchen umzuleiten. Nichtsdestotrotz dachte Madison, dass die bloße Ankündigung, dass die anglikanische Kirche die Staatskirche ist, Rangordnungen zwischen den Bürgern schaffen würde. 1984, in einer Diskussion des Verbots von Staatsreligionen in der US-Verfassung, hat Richterin Sandra Day O'Connor die lange madisonianische Tradition zusammengefasst:

„Die Errichtungsklausel [Establishment Clause] verbietet es der Regierung, die Befolgung einer Religion irgendwie relevant zu machen für das Ansehen einer Person in der politischen Gemeinschaft. ... Unterstützung sendet denjenigen, die der Religion nicht anhängen, die Botschaft, dass sie Outsider sind, keine ordentlichen Mitglieder der politischen Gemeinschaft und eine begleitende Botschaft an die Anhänger, dass sie Insider sind, bevorzugte Mitglieder der politischen Gemeinschaft. Missbilligung sendet eine entgegengesetzte Botschaft.“ (*Lynch v. Donnelly*, 1984)

Nach Richterin O'Connors sehr hilfreicher Analyse ist die richtige Frage, die man an jede potentiell problematische politische Maßnahme im Bereich der Errichtung einer Staatsreligion richten muss, die folgende: Würde ein objektiver

Beobachter, ausgestattet mit allen historischen Tatsachen und Informationen zum Kontext, die fragliche politische Maßnahme als eine Maßnahme sehen, die eine öffentliche Aussage der Unterstützung oder Ablehnung darstellt und damit eine Botschaft der Ungleichheit sendet?⁷⁶

Obwohl es viele Verständnisse des Zwecks und der Bedeutung der Errichtungsklausel gibt, glaube ich (und habe dafür argumentiert), dass die Madison/O'Connor-Formulierung den Kern der Sache trifft.⁷⁷ Im Wesentlichen handelt die Klausel von Gleichheit, von der gleichen Stellung aller Personen in der politischen Sphäre. Sie drückt gleichen Respekt aus. Sie besagt, dass keine umfassende Doktrin einer Person einen Anspruch auf Respekt gibt, den andere nicht haben. Die Errichtungsklausel stellt also eine Form des politischen Liberalismus auf. Raz könnte sie nicht akzeptieren, weil er gerne kontroverse sektiererische Prinzipien perfektionistischer Natur errichten würde – Prinzipien, die für die gläubigen Anhänger der meisten existierenden Religionen nicht akzeptabel wären. Religiöse Menschen würden in der Situation ausdrücklicher Unterordnung leben, wie sie von Madison und O'Connor beschrieben wurde: Sie wären die Gruppe derer, die nicht dazugehören, denen von der Regierung und ihren Führern gesagt wird, dass ihre Ansicht eine missbilligte ist.

Natürlich kann sich keine solche Idee ohne politische und interpretative Kontroversen vollständig entwickeln. Aber

76 Mit dem „Senden einer Botschaft“ meint O'Connor wahrscheinlich, dass die fragliche Maßnahme, indem sie die Unterstützung der Regierung für eine bestimmte umfassende Doktrin, ausgewählt aus den anderen, kommuniziert, vernünftigerweise als die Aussage verstanden wird, dass diese Doktrin von der Regierung bevorzugt wird und dass ihre Anhänger daher, indem sie das Leben führen, das die Regierung bevorzugt, eine privilegierte Gruppe von Bürgern ist, die dazugehören.

77 Nussbaum, *Liberty of Conscience*, Kap. 6.

im Ganzen hat diese Idee der Nichtunterordnung sowie die begleitende Idee der Nichtunterstützung generell einen starken Einfluss auf Recht und Politik ausgeübt und es den Anhängern diverser Doktrinen ermöglicht, zusammenzuleben, ohne denken zu müssen, dass die politischen Prinzipien des Landes ihre religiösen Doktrinen entweder unterstützen oder ablehnen. Sie gibt denen, die das Ideal auf ihre eigene unterschiedliche Weise verfolgen, einen Treffpunkt, der keinen von ihnen verunglimpft. Und sie bietet dem säkularen Humanisten, der wie Raz eine umfassende Doktrin der Autonomie vertritt, den gleichen Treffpunkt. Sie scheint den Menschen einer ganz überwiegend religiösen Nation wie den Vereinigten Staaten eine Grundlage für die Aufnahme zentraler politischer Prinzipien zu geben, die durch keine Form des Perfektionismus gewährleistet wäre, weil jede Form des Perfektionismus entweder eine Religion zum Nachteil der anderen errichten oder ein säkulares Prinzip zum Nachteil der Doktrinen aufstellen würde (so wie Bentham's Utilitarismus und Raz' Autonomie), die von der ganz überwiegenden Mehrheit der Menschen dieses Landes vertreten werden.

Berlin hat das Bedürfnis nach einer solchen gemeinsamen Basis, die Menschen einer diversen Gesellschaft zusammenhalten kann, offensichtlich gespürt. Wegen seiner Unterstützung des metaphysischen und kontroversen Pluralismusprinzips war er aber nur in der Lage, eine sehr dünne Vorstellung einer solchen Basis in der Form „eines Minimums, ohne das Gesellschaften kaum überleben könnten“, (PI, p. 15) zu entwerfen. Er nennt nur ein paar dieser Vorstellungen: die Falschheit der Sklaverei und ritueller Morde, der „Nazi-Gaskammern oder die Folter von Menschen aus Spaß oder für den Profit oder sogar für ein politisches Ziel – oder die Pflicht der Kinder, ihre Eltern zu denunzieren, ... oder sinnloses Morden“ (p. 15). Ich denke, dass diese gemeinsame Basis so klein ist, dass es zweifelhaft ist, ob

sie eine Vorstellung von Stabilität für eine liberale Gesellschaft bereitstellen kann. Meiner Meinung nach ist die Vorstellung einer gemeinsamen Basis, die der politische Liberalismus hat, überlegen, weil sie viel mehr substantielle und organisierende ethische Ideen, wie die des gleichen Respekts und die politischen Prinzipien, die aus ihr folgen, beinhaltet.

Wenn, wie ich argumentiert habe, der politische Liberalismus dem perfektionistischen Liberalismus in ethischer Hinsicht überlegen ist und wenn er sogar besser für die Stabilität ist, dann haben wir keinen Grund, ihn nicht insgesamt vorzuziehen.

Übersetzt von *Norbert Paulo, Salzburg*