



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2011

Christian Wöhst

**Das Konzept der Neutralität
im politischen Liberalismus**

Magisterarbeit betreut von
PD Dr. Christian Schwaabe
2010

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	5
II. Eine Annäherung an den liberalen Neutralitätsbegriff: Herleitungen und konzeptionelle Grundlagen.....	9
1. Überblick über die möglichen Herleitungen des Neutralitätsbegriffs.....	10
a. Neutralität als zweckrationale Friedenssicherung.....	10
b. Neutralität als Resultat eines Persönlichkeitsideals.....	12
c. Neutralität als Zugeständnis an die Autonomie des Menschen.....	14
d. Die Herausforderungen eines politischen Liberalismus.....	16
2. Konzeptionelle Auffächerung des Neutralitätsbegriffs.....	17
a. Neutralität der Konsequenz, des Ziels und der Begründung.....	17
b. Positive und negative, interne und externe Neutralität.....	20
III. Der Standort der Neutralität im politischen Liberalismus: Politisch konstruiert, moralisch fundiert und pragmatisch verordnet.....	21
1. Politisch konstruierte Neutralität: John Rawls.....	22
a. Methodische Vorentscheidungen: Die Theorie der Gerechtigkeit.....	23
b. Der politische Konstruktivismus im Politischen Liberalismus.....	26
2. Moralisch fundierte Neutralität: Charles Larmore.....	34
3. Pragmatisch verordnete Neutralität: Bruce Ackerman.....	40
4. Zwischenfazit: Zum Grundmuster der behandelten Neutralitätskonzeptionen.....	46
IV. Problematisierung des Neutralitätsbegriffes in verschiedenen Spannungsfeldern.....	50
1. Neutralität und der Pluralismus des Rechten.....	50

2. Neutralität und Gemeinschaft.....	55
a. MacIntyres These der narrativen Eingebundenheit des Selbst und der Traditionsgebundenheit des Liberalismus.....	57
b. Die Differenzierung zwischen Rechtsperson und ethischer Person.....	61
c. Die Selektivität des Neutralitätsprinzips.....	62
3. Neutralität und Tugend.....	64
a. Die Notwendigkeit von politischen Tugenden im neutralen Staat.....	65
b. Die Abgrenzung zwischen politischen und ethischen Tugenden.....	67
4. Neutralität und Wahrheit.....	70
a. Das Problem der Selbstrelativierung des Bürgers.....	71
b. Das Problem des neutralisierten politischen Diskurses.....	75
c. Das Problem der Vernunft ohne Wahrheit.....	84
5. Neutralität und das Problem des instrumentellen und güterbezogenen Sprachgebrauchs.....	89
a. Das Problem des instrumentellen Charakters der Sprache.....	90
b. Das Problem des güterbezogenen Charakters der Sprache.....	92
6. Neutralität und Anerkennung.....	97
a. Der individuelle Bereich: Die Anerkennung von ethischer Differenz.....	101
b. Der kollektive Bereich: Die Anerkennung kultureller Kontexte.....	103
V. Die Potentiale liberaler Neutralität und die Leistungen ihrer Konzeptionalisierungen.....	110
1. Die Potentiale liberaler Neutralität.....	110
2. Vergleich der Vorzüge: politisch konstruiert, moralisch fundiert oder pragmatisch verordnet?.....	113
a. Der Vorzug der Flexibilität.....	113
b. Der Vorzug der Inklusivität.....	114
c. Der Vorzug des Selbstbewusstseins und des politischen Gemeinsinns.....	115
3. Der graduelle Charakter liberaler Neutralität und seine heuristischen Leistungen.....	117

VI. Schlussbetrachtung.....	118
VII. Quellenverzeichnis.....	124
VIII. Literaturverzeichnis.....	126

I. Einleitung

Die Frage nach der wohl zentralsten Herausforderung des politischen Selbstverständnisses moderner Gesellschaften lenkt unseren Blick früher oder später auf das Phänomen des Verlustes von Gemeinsamkeiten. In der bunten Vielfalt der möglichen Lebenswege finden sich kaum noch verbindende und unhinterfragbare Auffassungen darüber, wie ein gelungenes und gutes Leben zu führen ist, welche Ziele lohnenswert sind und welche Fehler es zu vermeiden gilt. Das Glück und die Vorstellung vom Lebenssinn haben sich von den vorgefertigten öffentlichen Denkschablonen traditioneller Milieus verabschiedet und finden sich in neuen und ganz verschiedenartigen Deutungshorizonten wieder, ohne sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu lassen.

Dieser Verlust ist keineswegs zu beklagen, denn die Pluralisierung von dem, was als »gut« zu bezeichnen ist, gilt als ein prägendes und bleibendes Merkmal einer jeden freiheitlichen demokratischen Ordnung. Dennoch ist dieser Prozess für das politische Leben nicht unproblematisch: Denn die Vielfalt der Weltansichten findet in der konkreten Lebensführung der Bürger ihren öffentlich sichtbaren Ausdruck und verfestigt sich zu einem ethischen Pluralismus von umfassenden Konzeptionen des Guten¹ mit ihren je eigenen Maßstäben, Regelwerken und Wertvorstellungen. Ethisch ist dieser Pluralismus aufgrund der Tatsache, dass sich in ihm nicht allein verschiedene Präferenzen und Neigungen wieder finden, sondern ganze Wahrheitsansprüche, die einen für das Selbstverständnis des Einzelnen prägenden Kontext bilden.² Die ethischen Konzeptionen des Guten bereichern die jeweilige Lebensführung mit existenziellen Sinngebungen an, verflechten sich mit dem Selbstverständnis und der Identität ihrer Träger und bilden dadurch eigene, fast schon autarke Lebenswelten. Besonders in modernen multikulturellen Gesellschaften kann dieses zu einer gegenseitigen Entfremdung führen, sobald sich ganze Identitätselemente und darauf aufbauende politische Einstellungen und Wertsetzungen scheinbar unversöhnlich gegenüberstehen. Es liegt jedoch auf der Hand, dass auch freiheitliche demokratische Ordnungen über eine handlungsfähige öffentliche Gewalt mit entsprechenden Zwangsbefugnissen verfügen müssen, um sich selbst zu erhalten. Wie aber ist dieses angesichts eines sich verschärfenden ethischen Pluralismus möglich?

¹ Der Begriff der Konzeption des Guten wird besonders von John Rawls verwendet. Vgl. John Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch*. In: Axel Honneth (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt / New York 1993, S. 36 – 67, hier S. 48. Ders.: *Political Liberalism*. New York 2005, S. 19.

² Vgl. Jürgen Habermas: *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 100 – 118, hier S. 103f. Zum Begriff des ethischen Pluralismus auch Stefan Huster: *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*. Tübingen 2002, S. 6.

Der politische Liberalismus, wie er in seinem Inhalt besonders durch das Denken von John Rawls geprägt wurde³, stellt sich als „*Reflexionsform*“⁴ der pluralistischen politischen Moderne dieser Herausforderung, indem er sich in einer Enthaltbarkeit gegenüber all dem übt, was uns trennt. Die Politik muss freigehalten werden von den letzten Fragen nach dem guten Leben und befasst sich allein mit der Frage nach der Möglichkeit des gerechten Zusammenlebens freier Individuen, die über ihre Weltanschauung und über ihre ethischen Überzeugungen selbst verfügen können. Die politische Ordnung wird von der Ethik getrennt und im öffentlichen Bereich genießt das moralisch Richtige als das »Rechte« den Vorrang gegenüber dem ethisch Guten.⁵ Für die Ausübung staatlicher Zwangsgewalt bedeutet dieses, dass sie sich auf keine Konzeption des guten Lebens berufen kann, sondern sich der ethischen Neutralität verschreibt. Die Neutralität des Staates ist damit der „*herausragende Begriff*“ des politischen Liberalismus,⁶ der gleichsam als „*Neutralitätsphilosophie, als Erfinder eines vernünftigen Neutralismus seine beispiellose Karriere begonnen hat.*“⁷ Neutralität, so scheint es, ist die politische Antwort auf die Unvereinbarkeiten der Moderne.

Doch keineswegs ist der Begriff der liberalen Neutralität unumstritten, sondern er selbst findet sich wieder im pluralistischen Wortgefecht der wissenschaftlichen Meinungen: Denn für Viele ist Neutralität selbst das Problem, welches es zu lösen gilt. So proklamieren nicht allein kommunitaristische Positionen wie die von Alasdair MacIntyre⁸ die Unmöglichkeit und Unpraktikabilität liberaler Neutralität angesichts der Gemeinschafts- und Kontextgebundenheit des Individuums und der entsprechenden Notwendigkeit von sozialintegrativen Leistungen eines Staates. Auch perfektionistisch argumentierende Autoren wie George Sher⁹, William Galston¹⁰ oder Joseph Raz¹¹ werfen dem Neutralitätsideal des liberalen Staates vor, es führe durch den antiperfektionistischen Verzicht, gewisse Lebenswege und Charaktereigenschaften als intrinsisch wertvoll zu bezeichnen und sie daher

³ John Rawls: *Political Liberalism*. (Siehe Fußnote (Fn.) 1).

⁴ Wolfgang Kersting: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' Politischen Liberalismus*. Paderborn 2006, S. 11.

⁵ Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*, S. 173ff. Im Folgenden soll die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral ausschließlich in diesem Sinne verstanden werden. Vgl. zur Differenzierung zwischen dem Guten und dem Richtigen auch Martin Seel: *Das Gute und das Richtige*. In: Christoph Menke / Martin Seel (Hrsg.): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Frankfurt a.M. 1993, S. 219 – 240, hier besonders S. 225ff.

⁶ Charles Larmore: *Strukturen moralischer Komplexität*. Stuttgart / Weimar 1995, S. 45f.

⁷ Wolfgang Kersting: *Verteidigung des Liberalismus*. Hamburg 2009, S. 200.

⁸ Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a.M. / New York 2006.

⁹ George Sher: *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*. Cambridge 1997.

¹⁰ William Galston: *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge 1991.

¹¹ Joseph Raz: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986.

zur Vollkommenheit zu kultivieren,¹² zu einer Abwertung der Lebensqualität seiner Bürger und unterminiere damit seine eigenen Existenzbedingungen. Das Konzept der Neutralität ist ferner den Vorwürfen ausgesetzt, es verleite zu einer lähmenden Neutralisierung des öffentlichen Lebens und zur Lustlosigkeit in der politischen Gesprächskultur¹³, zur unzulässigen Selbstrelativierung des Bürgers und Entscheidungslosigkeit der Politik¹⁴ sowie zur Blindheit gegenüber den Besonderheiten des Lebens.¹⁵ Die überwältigende Masse und inhaltliche Spannweite der Kritik, welche das Neutralitätsgebot des politischen Liberalismus ausgelöst hat und in der sich oftmals liberale und antiliberale Denkrichtungen überschneiden, könnte zu der Annahme verleiten, dass es sich bei diesem Anspruch um eine illusorische Idealvorstellung und eine politikferne Naivität handelt, die den Kreuzfeuern der Moderne nicht standzuhalten vermag und deren Tage von daher gezählt sind.¹⁶

Richtet man den Blick hingegen auf das alltagspolitische Geschehen unserer Zeit, so fällt auf, dass Fragen der Neutralität wiederholt die politischen und verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen der Öffentlichkeit bestimmen: Die Diskussionen um das Kopftuchverbot an öffentlichen Schulen, die sich an den migrationspolitischen Äußerungen des Bundesbank-Vorstandsmitgliedes Thilo Sarrazins entzündende Debatte um Integrationsanforderungen an Einwanderer oder das Schweizer Referendum zugunsten eines Minarett-Verbotes demonstrieren die Aktualität und politische Brisanz der Neutralitätsproblematik allein in den letzten Jahren. Umso mehr verwundert es, dass in der politiktheoretischen Forschung so wenig Einigkeit über die Möglichkeit und die Vorzüge liberaler Neutralität zu herrschen scheint.

Die vorliegende Arbeit stellt sich daher die Aufgabe, den umstrittenen Begriff der Neutralität kritisch zu betrachten und sich auf diesem Wege Klarheit über ihren Wert zu verschaffen. Um zu einem Urteil darüber zu gelangen, ob das Konzept der Neutralität des politischen Liberalismus sich trotz seiner Streitbarkeit als mögliche und erstrebenswerte Idee erweisen kann, muss daher gefragt werden, worin die Potentiale liberaler Neutralität liegen und in

¹² Vgl. die Definition des Perfektionismus bei Steven Wall: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge 1998, S. 8: „*Perfectionism is committed to the general thesis that political authorities should take an active role in creating and maintaining social conditions that best enable their subjects to lead valuable and worthwhile lives.*“

¹³ Kenneth Beynes: Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik. In: Bert Van den Brink / Willem van Reijen (Hrsg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a.M. 1995, S. 432 – 465.

¹⁴ Joseph Raz: Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, Nr. 3 (1987), S. 215 – 240.

¹⁵ Charles Taylor: Die Politik der Anerkennung. In: Amy Gutmann (Hrsg.): *Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a.M. 1997, S. 13 – 78.

¹⁶ So beispielsweise die Reaktion Thomas Hurkas auf George Sher's Kritik am liberalen Neutralitätsprinzip. Thomas Hurka: Review of George Sher: *Beyond Neutrality*. In: *Ethics*, Vol. 109, Nr. 1 (1998), S. 187 – 190, hier S. 190.: „*As one finishes his book it is hard not to believe that the period of neutralist liberalism is now over.*“

welcher Form sich diese Potentiale am besten ausschöpfen lassen. Um diese Frage zu beantworten, soll in vier argumentativen Schritten vorgegangen werden:

Zunächst muss aufgrund der Komplexität des Forschungsgegenstandes ein Überblick über die begründungslogischen Herleitungen liberaler Neutralität ebenso wie eine abstrakte Auffächerung ihres Inhaltes vorgenommen werden. Es soll dadurch zum einen ein Verständnis darüber entstehen, welchen Anforderungen die Neutralität eines dezidiert politischen Liberalismus gerecht werden muss. Zum anderen soll durch ein konzeptionelles Spektrum von Neutralitätsauffassungen die Möglichkeit gegeben werden, die anschließend zu erarbeitenden Neutralitätsformen des politischen Liberalismus leichter kategorisieren zu können.

Diese Formen der Neutralität des politischen Liberalismus lassen sich in einem zweiten Schritt unterteilen in eine politisch konstruierte, eine moralisch fundierte und eine pragmatisch verordnete Neutralität. Hierfür werden die Gerechtigkeitstheorien von John Rawls¹⁷, Charles Larmore¹⁸ und Bruce Ackerman¹⁹ zu untersuchen sein, um den Standort der Neutralität in den Argumentationsgeflechten aller drei Theorien des politischen Liberalismus herauszuarbeiten.

Anschließend sollen in einem dritten Schritt die Spannungsfelder diskutiert werden, in denen sich der Begriff der liberalen Neutralität wieder findet. Es wird zu überprüfen sein, ob sich die verschiedenen Einwände gegen ihre Möglichkeit und Praktikabilität, die oben bereits angedeutet wurden, als stichhaltig erweisen.

Schließlich sollen in einem letzten Schritt die Ergebnisse des vorhergehenden Kapitels gesammelt werden, um zu einer klareren Vorstellung darüber zu gelangen, welches die Potentiale einer liberalen Neutralitätskonzeption sind und worin ihre Vorzüge liegen. Unter Rückverweis auf die im zweiten Schritt vorgenommene Rekonstruktion des Neutralitätsprinzips als politisch konstruiertes, moralisch fundiertes und pragmatisch verordnetes Element des politischen Liberalismus wird sich anschließend feststellen lassen, in welcher Form das Neutralitätsprinzip diese erarbeiteten Potentiale am deutlichsten verwirklichen kann, um den Herausforderungen moderner pluralistischer Gesellschaften zu begegnen.

Bevor aber mit der Untersuchung begonnen werden kann, soll noch eine erste Präzisierung und Eingrenzung des Neutralitätsbegriffes vorgenommen werden, um Missverständnisse zu

¹⁷ Rawls: Political Liberalism. Siehe oben Fn. 1.

¹⁸ Charles Larmore: Politischer Liberalismus. In: Honneth: Kommunitarismus, S. 131 – 156. Ders.: Strukturen moralischer Komplexität. Siehe oben Fn. 6.

¹⁹ Bruce Ackerman: Social Justice in the Liberal State. New Haven / London 1980.

vermeiden. Denn Neutralität ist ein Begriff der Relation und kann sich erst durch den Sachverhalt definieren, auf den sie angewendet wird.²⁰ Spricht man nämlich von der Neutralität eines Staates, so liegt es zunächst nahe, von seiner außenpolitischen und diplomatischen Neutralität im internationalen Kontext auszugehen.²¹ Von dieser Art der Neutralität ist hier jedoch nicht die Rede: Gemeint ist die innenpolitische Neutralität, welche die Beziehungen des Staates zu seinen Bürgern beschreibt und sich insbesondere an Rechtsprinzipien entfaltet. Behandelt wird allerdings ebenso wenig die umfassende moralphilosophischen Frage nach der Neutralität meta-ethischer Positionen gegenüber ethischen Systemen²² oder das wissenschaftstheoretische Problem der Objektivität und Wertfreiheit wissenschaftlicher Erkenntnis an sich.²³ Die vorliegende Arbeit beschränkt sich allein auf die Neutralitätsleistung des politischen Liberalismus gegenüber Vorstellungen vom ethisch guten Leben, seien sie philosophischer, religiöser oder metaphysischer Natur, und fragt nach ihrer Möglichkeit und ihren Vorzügen in modernen Gesellschaften. Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, vermindert diese Einschränkung keineswegs die Komplexität des Neutralitätsbegriffes.

II. Eine Annäherung an den liberalen Neutralitätsbegriff: Herleitungen und konzeptionelle Grundlagen

Um der Komplexität des Neutralitätsbegriffes zu entsprechen, soll zunächst eine grundsätzliche Annäherung an den Neutralitätsbegriff versucht werden, um seinen Stellenwert im politischen Liberalismus besser verstehen zu können. Dabei wird zu zeigen sein, dass das Prinzip der staatlichen Neutralität auf ganz vielseitige Weise hergeleitet und in seiner inhaltlichen Reichweite bestimmt werden kann. Im Folgenden sollen daher zunächst die möglichen Gründe für die Neutralität eines Staates erläutert und diskutiert werden, um anschließend eine rein abstrakte Auffächerung des Begriffes »Neutralität« vorzunehmen.

²⁰ Robert E. Goodin / Andrew Reeve: Liberalism and Neutrality. In: Dies. (Hrsg.): Liberal Neutrality. London / New York 1989, S. 1 – 8, hier S. 2. Ebenso Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 71. Vgl. auch den umfassenden Überblick von Neutralitätsformen allein in der Rechtswissenschaft bei Kurt Schlaich: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht. Tübingen 1973, S. 40 – 120, S. 220ff. .

²¹ Vgl. zu dieser Abgrenzung auch Jeremy Waldron: Legislation and Moral Neutrality. In: Goodin / Reeve: Liberal Neutrality, S. 61 – 83, hier S. 66.

²² Vgl. dazu Hans Albert: Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie. In: Ders.: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus. Hamburg 1972, S. 127 – 167. Ebenso mit Überschneidungen zur Fragestellung der Arbeit Nils Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit. Baden-Baden 1998.

²³ Vgl. Max Weber: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Johannes Winckelmann (Hrsg.): Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 7. Auflage. Tübingen 1988, S. 146 – 214.

1. Überblick über die möglichen Herleitungen des Neutralitätsbegriffs

Die Voraussetzung für ein richtiges Verständnis des Neutralitätsbegriffes im politischen Liberalismus ist daher zunächst ein Überblick über die Möglichkeiten der Herleitung von Neutralität an sich. So hat sich bereits in der Einleitung gezeigt, dass sich die Notwendigkeit des neutralen staatlichen Handelns daraus ergibt, dass die Mitglieder von modernen und freien Gesellschaften in zentralen Aspekten der Lebensführung nicht übereinstimmen. Dennoch gibt es sehr unterschiedliche Argumente, die für das Gebot staatlicher Neutralität sprechen. Neutralität kann rein strategisch verstanden werden als zweckrationales Kalkül zur Konfliktvermeidung, sie kann sich ableiten aus der Vorstellung eines bestimmten Idealzustandes des Menschen oder aber sie kann sich als eine rechtliche Entsprechung der Autonomie des Menschen äußern. Es soll daher nacheinander kurz auf diese drei möglichen Formen der Herleitung staatlicher Neutralität eingegangen werden, um zu einem besseren Verständnis dessen zu gelangen, was die spezifischen Eigenschaften der Neutralität des *politischen* Liberalismus sind.

a. Neutralität als zweckrationale Friedenssicherung

Ein möglicher Zugang zur Herleitung liberaler Neutralität ergibt sich zunächst durch einen Blick auf die europäische Verfassungsgeschichte. Idealtypisch betrachtet lässt sich nämlich die Entstehung des modernen Staates als ein Vorgang der Säkularisierung und der Neutralisierung von religiösen Wahrheitsansprüchen verstehen, in dessen Zuge sich die politische Ordnung von ihrer geistig-religiösen Prägung abgelöst hat.²⁴ Aufgrund der Pluralisierung konfessioneller religiöser Lehren und der Grausamkeiten der daraus hervorgehenden Bürgerkriege im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts verzichtete der Staat auf die offizielle Durchsetzung einer Staatsreligion und übt sich seit der Herausbildung des souveränen institutionalisierten Territorialstaates durch den Westfälischen Frieden 1648 in Zurückhaltung gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen, um der politischen Ordnung eine neue Grundlage zu geben.²⁵ Die Einsicht in diese Notwendigkeit findet sich besonders in John Lockes Brief über Toleranz, wo es heißt:

²⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a.M. 1991, S. 92 – 114, hier S. 93. Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 47.

²⁵ Vgl. Karsten Fischer: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin 2009, S. 25f.

Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewährt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle Tumulte und Kriege erzeugt hat, die es in der christlichen Welt wegen der Religion gegeben hat.²⁶

Aus dieser historischen Rekonstruktion ergibt sich eine erste Herleitung des Neutralitätsbegriffes: Um die eigene Stabilität nicht zu gefährden, überlässt der Staat alle Fragen der Religion und der umfassenden Weltansichten dem individuellen Urteil und verzichtet selbst auf eine Parteinahme in diesen Angelegenheiten. Die Neutralität besonders gegenüber dem religiösen Pluralismus ist daher ein strategisches Instrument der Konfliktverhütung, um einen Bürgerkrieg und damit die Auflösung des Staates zu vermeiden. Sie ist zu verstehen als ein Verlegenheitskompromiss angesichts ständiger Machtkämpfe zwischen Konfliktparteien, deren Kräftegleichgewicht sich nicht auflösen lässt. Ihre Grundlage ist nicht der Respekt gegenüber der anderen Meinung, sondern die Furcht vor der offenen Auseinandersetzung.²⁷ Neutralität ist aus dieser Sicht ein bloßer Modus Vivendi²⁸ und eine strukturbedingte Notwendigkeit des Staates, der sich selbst nicht aufgeben will.²⁹

Die normativen Dimensionen des Neutralitätsbegriffes werden aus dieser Perspektive also ausgeblendet, und genau in diesem Punkt liegt die Schwäche der strategischen Herleitung: Denn der Inhalt einer so verstandenen Neutralität wäre gebunden an die tatsächlich vorhandenen Machtverhältnisse und hätte damit einen rein kontingenten Charakter.³⁰ Zudem wäre dieser Argumentation gemäß das Vorhandensein von Neutralität gar nicht zwingend notwendig: Auch die repressive Unterdrückung von Andersdenkenden oder aber eine schwächere Form der Toleranz im Sinne einer bloßen Duldung von abweichenden Glaubensüberzeugungen, die dennoch als falsch abgelehnt werden, könnten den inneren Frieden erhalten.³¹ Liberale Neutralität sollte aber eine von bestehenden Machtverhältnissen und altruistischen Zugeständnissen unabhängige Geltung beanspruchen, um eine überzeugende Antwort auf den Pluralismus der Weltanschauungen zu bieten. Die strategische

²⁶ John Locke: Ein Brief über Toleranz. Hamburg 1996, S. 109.

²⁷ Vgl. Judith Shklar: The Liberalism of Fear. In: Nancy Rosenblum (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life. Cambridge 1989, S. 21 – 38, hier S. 30: „*What this liberalism requires is the possibility of making the evil of cruelty and fear the basic norm of its political practices and prescriptions.*“

²⁸ Vgl. Rawls: Political Liberalism, S. 145.

²⁹ Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 109.

³⁰ Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 50.

³¹ Ebd. Zu dieser „Ablehnungs-Komponente“ im Begriff der Toleranz siehe Rainer Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Ders. (Hrsg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt a.M. / New York 2000, S. 119 – 143.

Herleitung einer Modus-Vivendi-Neutralität vermag sich dafür kaum als ausreichend zu erweisen.

b. Neutralität als Resultat eines Persönlichkeitsideals

Der Schutz persönlicher Überzeugungen und die Grenzen der Wirksamkeit staatlicher Gewalt lassen sich allerdings nicht allein mit zweckrationalen und strategischen Überlegungen begründen. Die Grundlage staatlicher Neutralität kann auch ein bestimmtes Menschenbild oder Persönlichkeitsideal sein. So bestimmt beispielsweise Wilhelm von Humboldt die Grenzen des staatlichen Einflusses auf den Bürger anhand des humanistischen Ideals der freien Entfaltung der Persönlichkeit, wenn er sagt:

Der wahre Zweck des Menschen [...] ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung. Allein außer der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas anderes, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes: Mannigfaltigkeit der Situationen.³²

Gegenüber diesem wahren Zweck des Menschen reduziert sich derjenige des Staates daher allein auf die Erhaltung der Sicherheit sowohl gegen auswärtige Feinde als auch hinsichtlich des Zusammenlebens der Bürger.³³ Die Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen, welche als Voraussetzungen für das menschliche Wohlergehen genannt werden, sind bei Humboldt nur möglich, wenn sich der Staat jeder Beeinflussung der Bürger enthält und sich einer weltanschaulichen Abstinenz verschreibt, indem er den Bürgern nicht vorgibt, was sie glauben oder denken sollen.

Diese Vorstellung einer sich unabhängig von den Zwängen des Staates frei entwickelten Persönlichkeit findet sich ebenso im Gedankengut von John Stuart Mill. So heißt es in seiner berühmten Abhandlung „Über die Freiheit“ eindeutig:

So wie es nützlich ist, daß es Meinungsverschiedenheiten gibt, solange die Menschen unvollkommen sind, so ist es ebenso vorteilhaft, daß man den verschiedenen Charaktereigenschaften Spielraum lässt ohne Schaden für andere, und daß man den

³² Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Wuppertal 1947, S. 21f.

³³ Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, S. 51.

Wert verschiedener Lebensarten praktisch ausprobiert, wenn irgend jemand es für richtig hält, sie zu versuchen. [...] Wo nicht der eigene Charakter, sondern Tradition oder Sitten anderer Leute die Lebensregeln aufstellen, da fehlt es an einem der hauptsächlichsten Bestandteile menschlichen Glücks, ja dem wichtigsten Bestandteil individuellen und sozialen Fortschritts. [...] Aber das Schlimme ist, daß persönliche Selbstbestimmung von durchschnittlich Denkenden kaum als etwas innerlich Wertvolles oder etwas, das um seiner selbst willen Beachtung verdient, anerkannt wird.³⁴

Auch bei Mill muss der Staat folglich auf diesen intrinsischen Wert der persönlichen Selbstbestimmung Rücksicht nehmen und darf die Handlungsfreiheit des Individuums nicht einschränken. Der einzig legitime Zweck der Ausübung von Zwang besteht auch hier allein darin, die Schädigung anderer zu verhüten.³⁵ Dieses Zurückhaltungsgebot beschränkt sich dabei nicht nur auf den Staat selbst, sondern auch auf die gesellschaftliche Sphäre und die öffentliche Meinung. Die Freiheit und Unabhängigkeit der individuellen Meinung stellt bei Mill eine wesentliche Voraussetzung für die volle Entfaltung der Persönlichkeit und das vernünftige Handeln des Menschen dar. Denn nur in der freien Diskussion mit anderen könne laut Mill der Mensch seine Irrtümer ständig korrigieren und seine Erfahrungen neu deuten.³⁶ Die staatlichen Neutralitätsgebote von Mill und Humboldt folgen also der Logik eines „liberalism of personal development“,³⁷ welche die Qualität des liberalen Staates danach bewertet, ob er den Bürgern zu einem gelungenen Leben verhilft, indem er ihnen ein Maximum an Freiheit gewährt. Die Grundlage für die Limitierung staatlicher Herrschaft ist ein bestimmtes Menschenbild.³⁸ Mill und Humboldt formulieren damit eine ethische Vorstellung von dem, was das gute und erfüllte Leben eines Menschen ausmacht, und nur anhand dieser Vorstellung werden individuelle Freiheitsrechte gegenüber jeder Form des moralischen Zwangs begründet. Die somit erarbeitete Konzeption der Neutralität ist folglich nur in abgeleiteter Form eine politische. Ihr gesamtes Wesen umfasst weit mehr als den Bereich der Politik, denn sie speist ihre Geltungskraft aus einem Urteil über den Wert des menschlichen Lebens an sich. Dieser hohe Anspruch ist nun angesichts des Faktums des Pluralismus durchaus problematisch: Denn der Wert der freien und individuellen

³⁴ John Stuart Mill: Über die Freiheit. Stuttgart 1974, S. 78f.

³⁵ Mill: Über die Freiheit, S. 16.

³⁶ Mill: Über die Freiheit, S. 30.

³⁷ Shklar: Liberalism of Fear, S. 27.

³⁸ Vgl. Georg Geismann: Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation. Tübingen 1974, S. 50f.

Lebensführung wird in modernen Gesellschaften durchaus nicht von allen Lebensauffassungen geteilt, besonders nicht von solchen, die sich den Werten der Tradition oder des Gehorsams verschrieben haben. Dieses gilt nicht nur für verschiedene religiöse Denkrichtungen, welche auf verbindlichen Überlieferungen beruhen, sondern beispielsweise auch für solche Weltbilder, welche die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft dem individuellen Lebensglück vorordnen. Es ist also fraglich, ob eine so verstandene Neutralität eine sinnvolle Grundlage für eine legitime staatliche Ordnung darstellt. Ihr Fehler liegt nicht, wie etwa bei der strategischen Herleitung, in einem Verzicht auf jegliche Normativität, sondern vielmehr erscheint ihre normative Wirkung zu stark und in ihren Voraussetzungen zu anspruchsvoll. Eine ethisch hergeleitete Neutralität kann in modernen Gesellschaften nicht mehr auf allgemeine Zustimmung hoffen.

c. Neutralität als Zugeständnis an die Autonomie des Menschen

Es muss folglich nach einer Herleitung der Neutralität gesucht werden, welche in ihren Ansprüchen bescheidener auftritt und sich nicht auf das gesamte Wesen des Menschen bezieht, sondern allein auf den politischen Bereich der Legitimation staatlicher Zwangsausübung. Eine Möglichkeit, diesen Anforderungen gerecht zu werden, könnte in der Rechtsphilosophie Kants gefunden werden. Das Recht ist hier zu verstehen als der

*Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.*³⁹

Der Rechtsbegriff definiert sich bei Kant allein anhand des äußeren und praktischen Verhältnisses zwischen Personen und darf nicht unter Bezugnahme auf empirische Elemente begründet werden.⁴⁰ Die bürgerliche Verfassung ist daher ein Verhältnis freier Menschen und bedarf zur Legitimierung von Zwangsausübung einer kategorischen Grundlage, welche auf keinen partikularen Zweck gerichtet ist.⁴¹ Solche Zwecke subsumiert Kant unter dem Begriff der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist daher rein empirisch, weil sie sich ständig ändert und der Wahl des Menschen unterliegt. Diese Annahme basiert auf einer bestimmten

³⁹ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1990, S. 66f.

⁴⁰ Kant: Die Metaphysik der Sitten, S. 66.

⁴¹ Vgl. Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Wilhelm Weischedel (Hrsg.): Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI. Frankfurt a.M. 1977, S. 127 – 172, hier S. 144f.

Idealvorstellung des Menschen, der unabhängig von allen kontingenten Umständen frei ist und einen durch empirische Zwecke nicht bedingten Willen verfügt. Einem solchen Ideal der Autonomie muss nun das Recht entsprechen und darf sich folglich in seinem Inhalt und seiner Begründung auf keine substantielle Vorstellung von Glückseligkeit beziehen, wenn es seinem oben formulierten Anspruch gerecht werden will, die Willkür des einen mit der Willkür des anderen zu verbinden. Die Neutralität des Rechts bringt damit die Distanz zum Ausdruck, die der Mensch gegenüber seinen Zwecken hat.⁴² Verwirklicht sich der Selbstzweck des Menschen in keiner konstitutiven Vorstellung von Glückseligkeit, sondern in der autonomen Entscheidung und der Freiheit, sich über solche empirischen Bedingungen hinwegzusetzen, so kann sich die Rechtsordnung nicht auf substantielle Prinzipien stützen und diese als verbindlich vorschreiben.⁴³ Unter Berufung auf die Glückseligkeit des Menschen

*kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn, so wohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstrebende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich.*⁴⁴

Die weltanschauliche Neutralität des Rechts ist folglich eine äußere Entsprechung zur inneren Beschaffenheit des Menschen, die in seiner Unabhängigkeit und Ungebundenheit von konstitutiven Zwecken besteht. Doch auch hier kommt damit eine bestimmte Auffassung über das Wesen des Menschen zum Ausdruck, welche selbst keineswegs allgemein zustimmungsfähig ist. Denn nicht jede Weltanschauung teilt die Auffassung der inneren Freiheit des Menschen von allen Neigungen, Interessen und Zwecksetzungen. Besonders ein Blick auf die Kommunitarismusdebatte, auf welche später noch ausführlicher einzugehen sein wird, verdeutlicht auf anschauliche Weise, dass dem Ideal des autonomen Individuums auch die Vorstellung von konstitutiven gemeinschaftlichen Zwecken gegenübergestellt werden kann. Zudem erfordert eine Herleitung der Neutralität aus dem Autonomiebegriff eine nichtneutrale Höherschätzung und Bevorzugung solcher Konzeptionen des Guten, welche

⁴² Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 80f. Larmore spricht in diesem Fall von einem „politischen Expressivismus“, in dem sich das höchste politische Ideal im höchsten persönlichen Ideal widerspiegelt.

⁴³ Vgl. Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 72.

⁴⁴ Kant: Über den Gemeinspruch, S. 154.

dem Individuum die besseren Möglichkeiten bietet, autonome Entscheidungen zu treffen.⁴⁵ Kants Version der Neutralität einer staatlichen Ordnung erscheint folglich ebenso wenig als angemessene Antwort auf die Herausforderungen des weltanschaulichen Pluralismus. Ein moderner neutraler Staat scheint seinen Bürgern auch die Freiheit zugestehen zu müssen, sich gegen die Freiheit zu entscheiden.

d. Die Herausforderungen der Neutralität eines politischen Liberalismus

Die bisherigen Versuche der Herleitung staatlicher Neutralität aus strategischem Kalkül, Idealen der Persönlichkeitsentfaltung und solchen der Autonomie legen nun den Blick frei auf die Herausforderungen, welche eine staatliche Neutralität in modernen pluralistischen Gesellschaften bewältigen muss. So darf Neutralität zunächst nicht als zweckrationaler Kompromiss verstanden werden, sondern muss eine eigenständige normative Wirkung entfalten. Neutralität ist kein bloßes Resultat individualistischer Rationalität, sondern eine Entsprechung der normativen Überzeugungen des Menschen. Ebensowenig darf sich eine Neutralitätskonzeption zu einem Bestandteil des Pluralismus machen und im Streit der Weltanschauungen Partei ergreifen. Der Neutralitätsbegriff muss sich unabhängig von jeder Konzeption des Guten, jeder ontologischen oder metaphysischen Annahme über das Wesen des Menschen und jeder naturrechtlichen Auffassung begründen und operationalisieren lassen. Er muss sich beschränken auf das Verständnis des Menschen in seiner Person als politischer Bürger⁴⁶ im Verhältnis zum Staat und sich jeder darüber hinausgehenden Annahme enthalten.⁴⁷ Eine Neutralitätskonzeption des politischen Liberalismus muss sich in erster Linie als politische Doktrin verstehen und sich zu keinen philosophischen Annahmen über das gesamte Leben des Menschen verleiten lassen.⁴⁸ Sie muss eine Diskontinuität zwischen ethischen Idealen und politischen Forderungen herstellen, ohne dabei auf ihre eigene normative Geltungskraft zu verzichten. Inwieweit und in welcher Form eine Neutralitätskonzeption des politischen Liberalismus diesen Anforderungen gerecht werden kann, soll an drei verschiedenen Beispielen veranschaulicht werden, die sich in den Theorien von John Rawls, Charles Larmore und Bruce Ackerman finden lassen. Bevor damit begonnen

⁴⁵ Vgl. kritisch zum Verhältnis zwischen Autonomie und Neutralität auch Andrew Mason: *Autonomy, Liberalism and State Neutrality*. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 40, Nr. 161 (1990), S. 433 – 452, hier besonders S. 449.

⁴⁶ Mit dem Begriff »Bürger« soll grundsätzlich auch gemeint sein: »Bürgerin«.

⁴⁷ Vgl. Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 80f.

⁴⁸ Vgl. Shklar: *The liberalism of Fear*, S. 21: „[...] liberalism refers to a political doctrine, not a philosophy of life such as has traditionally been provided by various forms of revealed religion and other comprehensive Weltanschauungen. Liberalism has only one overriding aim: to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom.“

werden kann, erscheint es zunächst aber als sinnvoll, eine rein konzeptionelle Auffächerung des komplexen und vielfältigen Begriffes »Neutralität« vorzunehmen. Auf diesem Wege soll gleichsam eine Schablone erstellt werden, mit deren Hilfe sich die Neutralitätskonzeptionen der drei genannten Autoren leichter herausarbeiten lassen.

2. Konzeptionelle Auffächerung des Neutralitätsbegriffs

Betrachtet man den Neutralitätsbegriff aus rein abstrakter und konzeptioneller Perspektive, so lassen sich erneut ganz verschiedene Differenzierungen vornehmen. Die in der Forschung gängigste Unterscheidung ist zunächst die zwischen einer Neutralität der Konsequenzen und einer Neutralität der Begründung.⁴⁹ Sie lässt sich ergänzen durch den Begriff der Neutralität des Ziels. Ebenso muss unterschieden werden zwischen der Vorstellung einer positiven und negativen sowie einer internen und externen Neutralität. Im Folgenden soll nacheinander auf diese Differenzierungen eingegangen werden, wobei darauf hingewiesen werden muss, dass die Trennlinien zwischen ihnen fließend sind und sich die verschiedenen Kategorien zum Teil direkt aufeinander beziehen.

a. Neutralität der Konsequenz, des Ziels und der Begründung

Eine auf den ersten Blick schlüssige und plausible Definition des Begriffes der Neutralität findet sich bei Alan Montefiore:

To be neutral in any conflict is to do one's best to help or to hinder the various parties concerned in an equal degree.⁵⁰

Diese Definition ist nun durchaus allzu allgemein und unbestimmt. Deutlich wird hier zunächst, dass der Neutralitätsbegriff einen Konflikt, also eine Konkurrenzsituation voraussetzt und eine gewisse Gleichbehandlung der Konfliktparteien seitens eines Dritten erfordert, dessen Verhalten als »neutral« oder »nicht neutral« bezeichnet werden kann.⁵¹ Im Verlauf der Argumentation dieser Arbeit wird unter anderem deutlich werden, dass diese Interpretation liberaler Neutralität fehlerhaft ist und der Komplexität ihres Wesens nicht

⁴⁹ Vgl. exemplarisch Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 45ff.

⁵⁰ Alan Montefiore: Neutrality, Indifference and Detachment. In: Ders. (Hrsg.): Neutrality and Impartiality. The University and Political Commitment. Cambridge 1975, S. 4 – 17, hier S. 5.

⁵¹ Vgl. auch Waldron: Legislation and Moral Neutrality, S. 63.

gerecht wird. Zunächst soll aber weiter versucht werden, sich dem Neutralitätsbegriff rein konzeptionell anzunähern. So ließe sich aus der allgemeinen Definition Montefiores zunächst schließen, dass es die Aufgabe eines neutralen Staates sei, in einer pluralistischen Gesellschaft alle verschiedenen Konzeptionen des Guten seiner Bürger in gleicher Weise zu fördern und ihren Trägern die gleichen Realisierungschancen zu bieten. Dieser Anspruch wird besonders bei einer von Joseph Raz unternommenen Ausdifferenzierung von möglichen Neutralitätsinterpretationen formuliert, bei der es heißt:

*One of the main goals of governmental authority, which is lexically prior to any other, is to ensure for all persons an equal ability to pursue in their lives and promote in their societies any ideal of the good of their choosing.*⁵²

Es liege also in der Verantwortung des Staates, einen Zustand herzustellen, in dem keiner seiner Bürger größere Schwierigkeiten dabei haben darf, seine Konzeption des Guten zu verwirklichen, als ein anderer Bürger mit einer anderen Konzeption.⁵³ Allen konkurrierenden Lebensmodellen müssten daher die gleichen Entwicklungschancen gewährleistet werden. Diese Argumentation bezieht sich auf die Wirkung staatlichen Handelns, also auf die durch seine Politik entstehenden Konsequenzen.⁵⁴ Nun ist es aber offensichtlich, dass dieser Anspruch mit erheblichen Problemen verbunden ist, denn keine staatliche Ordnung nützt all ihren Bürgern in gleicher Weise: Derjenige beispielsweise, dessen hedonistisch geprägte Lebensweise darin besteht, luxuriöse Güter zu genießen, hat größere Schwierigkeiten, sein Lebensziel zu erreichen, als derjenige, der Wert auf kontemplative oder asketische Lebensinhalte legt. Die Bereitstellung von gleichen Entwicklungschancen müsste in diesem Fall extreme Ungleichbehandlungen voraussetzen.⁵⁵ Zudem ist es kaum ersichtlich, wie die Beeinflussung von Erfolgchancen einer Konzeption des Guten einzelnen staatlichen Handlungen zugeschrieben werden kann, ebenso wie es fast unmöglich ist, alle Konsequenzen

⁵² Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, S. 115.

⁵³ Dieser Form der „comprehensive neutrality“ stellt Raz auch eine abgeschwächte Form der „narrow neutrality“ gegenüber, welche folgendem Grundsatz folgt: „No political action may be undertaken if it makes a difference to the likelihood that a person will endorse one conception of the good or another, or to his chances of realizing his conception of the good, unless other actions are undertaken which cancel out such effects.“ Diese Formulierung beschränkt sich allein auf das Handeln des Staates in konkreten Konkurrenzsituationen zwischen verschiedenen Konzeptionen des Guten und nicht auf den gesamten Bereich aktiver und passiver staatlicher Verantwortung. Da beide Neutralitätsversionen sich aber auf die Wirkung staatlichen Handelns beziehen, soll auf ihre Unterscheidung hier nicht weiter eingegangen werden. Siehe Raz: *The Morality of Freedom*, S. 114f. , S. 117.

⁵⁴ Vgl. grundsätzlich dazu Will Kymlicka: *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*. In: *Ethics*, Vol. 99, Nr. 4 (1989), S. 883 – 905, hier S. 884. Larmore: *Strukturen moralischer Komplexität*, S. 46f.

⁵⁵ Dieses Problem wird besonders von Ronald Dworkin angesprochen, der seine Neutralitätskonzeption aus einem Naturrecht des Bürgers auf Gleichbehandlung ableitet. Vgl. Ronald Dworkin: *Liberalism*. In: *Ders.: A Matter of Principle*. Oxford 1985, S. 181 – 204, hier S. 193.

einer politischen Entscheidung von Anfang an vorzusehen.⁵⁶ So erscheint es als eine unumgängliche Tatsache, dass jede politische Ordnung und jede darauf aufbauende Entscheidung des Staates einigen Bürgern mehr nützt als anderen.

Um dieses Problem zu umgehen, ließe sich der Neutralitätsbegriff auch an den Zielsetzungen des Staates festschreiben, und nicht an den faktischen Wirkungen seines Handelns.⁵⁷ Eine politische Entscheidung dürfte folglich nicht darauf abzielen, eine bestimmte Konzeption des Guten gegenüber einer anderen vorzuziehen. Das Neutralitätsgebot wäre hier nicht verletzt, wenn eine solche Entscheidung in ihren unintendierten Konsequenzen einigen Lebenswegen Vorteile verschaffen würde. Problematisch ist hier nun wiederum die Überlegung, dass diese Art von Zielneutralität beispielsweise auch dann gegeben wäre, wenn das Handeln des Staates auf einer religiösen Lehre wie dem Quäkertum beruht, die zur Toleranz gegenüber allen anderen Religionen und Lebensweisen verpflichtet. In diesem Fall könnte das Ziel des Handelns als neutral bezeichnet werden, obwohl die Grundlagen dieses Handelns einer bestimmten Konzeption des Guten entspringen würden und nicht von allen Bürgern, sondern nur von den Quäkern nachvollziehbar wären.⁵⁸

Diese Feststellung verweist nun auf eine weitere Perspektive, aus welcher der Neutralitätsbegriff betrachtet werden kann, nämlich in Bezug auf das staatliche Begründungsverfahren seiner Entscheidungen.⁵⁹ Dieser Interpretation gemäß zielt eine staatliche Handlung oder Entscheidung weder darauf ab, einen tatsächlich neutralen Zustand herbeizuführen, noch definiert sie sich durch die Neutralität ihrer Absichten. Sie beschränkt sich hingegen auf den Anspruch, ohne Verweis auf eine angeblich intrinsische Überlegenheit einer bestimmten Lebenskonzeption *rechtfertigbar* zu sein. Eine solche Neutralität des Verfahrens bezieht sich auf die Gründe staatlichen Handelns, also auf die zur Rechtfertigung heranzuziehenden Faktoren.⁶⁰ Dementsprechend widerspricht es der Neutralität nicht, dass alle vorhandenen Konzeptionen des Guten in einer Gesellschaft nicht dieselben Entwicklungschancen haben. Die Voraussetzung besteht allerdings darin, dass diese Ungleichheit nicht auf einer staatlichen Entscheidung beruht, welche eine von ihnen bevorzugt.⁶¹ Die Neutralität des politischen Liberalismus äußert sich in Form einer solchen

⁵⁶ Vgl. Waldron: *Legislation and Moral Neutrality*, S. 67.

⁵⁷ Zur Zielneutralität vgl. auch Rawls: *Political Liberalism*, S. 192f.

⁵⁸ Richard Arneson: *Neutrality and Utility*. In: *The Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 20, Nr. 2 (1990), S. 215 – 240, hier S. 219.

⁵⁹ Vgl. besonders Larmore: *Strukturen moralischer Komplexität*, S. 46f.

⁶⁰ Ebd., S. 47.

⁶¹ Vgl. Peter de Marneffe: *Liberalism, Liberty and Neutrality*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, Nr. 3 (1990), S. 253 – 274, hier S. 254.

Verfahrensneutralität. Bevor dieses weiter veranschaulicht wird, soll der Neutralitätsbegriff aber noch ein wenig breiter aufgefächert werden.

b. Positive und negative, interne und externe Neutralität

Jenseits dieser ganz grundsätzlichen Unterscheidung zwischen einer Neutralität der Konsequenz, des Zieles und des Verfahrens sollen nämlich noch zwei weitere Differenzierungen vorgenommen werden. So lässt sich zunächst in Anlehnung an Carl Schmitt zwischen einer negativen und einer positiven Neutralität unterscheiden.⁶² Negative Neutralität ist zu verstehen im Sinne einer passiven Nichtintervention: Der Staat enthält sich jeder weltanschaulichen Stellungnahme, verhält sich indifferent und überlässt dem Pluralismus des Guten seine eigenen Spielregeln. Eine positive Neutralität hingegen betrachtet es als die Verantwortung des Staates, Bedingungen herzustellen, unter denen Neutralität möglich ist. Sie verlangt die aktive Einmischung der Politik in den Konkurrenzkampf der verschiedenen Konzeptionen des Guten und zwingt zu einer Entschiedenheit des Handelns.⁶³ Für den Staat besteht folglich nicht nur eine positive Verantwortlichkeit seines Handelns, sondern auch eine negative Verantwortlichkeit für das, was er an Handlungen und Zuständen zulässt.⁶⁴

In unmittelbarem Zusammenhang zu dieser Überlegung kann eine weitere Differenzierung des Neutralitätsbegriffes vorgenommen werden, nämlich die zwischen interner und externer Neutralität.⁶⁵ Eine externe Neutralität ist zu verstehen als ein Urteil eines unbeteiligten Dritten aus einer objektiven und distanzierten Perspektive. Mit ihr verbunden ist der Gestus der Passivität⁶⁶ weshalb die externe Neutralität zugleich auch eine negative ist. Sie ist zu vergleichen mit dem Anspruch des Naturwissenschaftlers, aus einer festen und objektiven Position der Beobachtung heraus Erkenntnisse über Naturphänomene zu erlangen. Interne Neutralität hingegen äußert sich anhand einer Entscheidung oder Handlung, die sich innerhalb eines regelbezogenen lokalen Kontextes vollzieht, welcher alle notwendigen Verfahren zur

⁶² Carl Schmitt: Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innenpolitischen Neutralität des Staates (1931). In: Ders.: Positionen und Begriffe um Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939. Berlin 1988, S. 158 – 161. Vgl. auch Schlaich: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, S. 220f.

⁶³ Vgl. zur negativen und positiven Neutralität auch Peter Jones: The Ideal of the Neutral State. In: Goodin / Reeve: Liberal Neutrality, S. 9 – 38, hier S. 20f.

⁶⁴ Dieses betont besonders Steven Wall: Neutrality and Responsibility. In: The Journal of Philosophy, Vol. 98, Nr. 8 (2001), S. 389 – 410, hier S. 389.

⁶⁵ David C. Paris: The „Theoretical Mystique“: Neutrality, Plurality, and the Defense of Liberalism. In: American Journal of Political Science, Vol. 31, Nr. 4 (1987), S. 909 – 939, hier S. 911ff.

⁶⁶ Paris: The Theoretical Mystique, S. 913.

Rechtfertigung dieser Entscheidung bereitstellt. So ist beispielsweise die Entscheidung eines Schiedsrichters während eines Fußballspieles neutral, weil sie sich auf die Spielregeln bezieht, die von allen Spielern akzeptiert sind.⁶⁷ Eine interne Neutralität, so zeigt sich an diesem Beispiel, ist daher auch eine Neutralität der Rechtfertigung. Sie ist darüber hinaus aber ebenso als positive Neutralität zu verstehen: Der Schiedsrichter greift aktiv in das Spielgeschehen ein, sanktioniert das Fehlverhalten des einen Spielers und sorgt für die Anerkennung der Leistung eines anderen. Deutlicher noch zeigt sich die Notwendigkeit eines aktiven Elementes einer solchen Neutralität am Beispiel der Jurisdiktion: In einem Gerichtsprozess setzt sich der Anwalt parteilich und entschieden für die Belange seines angeklagten Mandanten ein, denn nur durch diese Parteilichkeit erhält der Gerichtsprozess selbst den Charakter der Fairness. Anders gesagt: Die Entschiedenheit im Handeln des Anwalts konstituiert die Neutralität des Gerichtsprozesses.

Damit ist auch der Überblick über die konzeptionellen Grundlagen des Neutralitätsbegriffes abgeschlossen. Im nun folgenden nächsten Kapitel soll gezeigt werden, in welchen verschiedenen Formen die Neutralität eines politischen Liberalismus den in Punkt II 1 erarbeiteten Herausforderungen moderner Gesellschaften gerecht wird und welchen Standort sie in dem konzeptionellen Spektrum einnimmt, welches soeben dargestellt wurde.

III. Der Standort der Neutralität im politischen Liberalismus: Politisch konstruiert, moralisch fundiert und pragmatisch verordnet

Die Komplexität des Neutralitätsbegriffes spiegelt sich auch in ihrer Einbettung in die Argumentationsmuster liberaler Theorien wider. Drei ihrer Erscheinungsarten sollen hier herausgearbeitet werden: Die politisch konstruierte, die moralisch fundierte und die pragmatisch verordnete Neutralität, wie sie sich in den Theorien von John Rawls, Charles Larmore und Bruce Ackerman finden. Durch diese Rekonstruktion der verschiedenen Standorte der liberalen Neutralität wird es anschließend möglich sein, ein möglichst breites Spektrum ihrer Kritiken diskutieren zu können.

⁶⁷ Ebd., S. 912. Vgl. auch John Rawls: Two Concepts of Rules. In: Kenneth Pabel / Marvin Schiller (Hrsg.): Readings in Contemporary Ethical Theory. New Jersey 1970, S. 225 – 249, hier S. 243.

1. Politisch konstruierte Neutralität: John Rawls

Der Standort einer politisch konstruierten Neutralität innerhalb des Argumentationsaufbaus des politischen Liberalismus verdeutlicht sich zunächst am besten, indem die Leitfrage dieser Denkrichtung noch einmal vergegenwärtigt wird. Ihre prägnanteste Ausformulierung findet sich bei John Rawls:

How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime?⁶⁸

Aufgrund seiner bereits demonstrierten Vieldeutigkeit und inhaltlichen Unbestimmtheit vermeidet es Rawls bewusst, den Ausdruck »Neutralität« als zentralen Baustein seiner Theorie zu bezeichnen.⁶⁹ Das oben angeführte Zitat verdeutlicht allerdings, dass der mit diesem Begriff verbundene Problembereich von geradezu konstitutiver Bedeutung für seine Argumentation ist.⁷⁰ Rawls fragt nach der Möglichkeit einer neutralen Basis für die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft, welche den als unveränderliches Faktum begriffenen Pluralismus vernünftiger, aber unterschiedlicher ethischer Vorstellungen des guten Lebens nicht auf unzulässige Weise beschneidet und für jeden ihrer jeweiligen Vertreter annehmbar ist. Das Ziel ist also eine gesellschaftliche Grundstruktur, welche auf keiner bestimmten Vorstellung des guten Lebens gründet und daher dem Rechten den strikten Vorrang vor dem Guten einräumt.

Dieses ist durchaus ein Ansatz, welcher sich bereits in der ursprünglichen Fassung der Theorie der Gerechtigkeit⁷¹ findet, in der vorrangig geltende Gerechtigkeitsprinzipien jenseits von sozialen Interessenabwägungen und politischen Verhandlungen durch eine verallgemeinerte und abstrahierte Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag begründet werden. Um eine gerechte Gesellschaft zu ermöglichen, muss die soziale Grundstruktur solchen Prinzipien folgen. Das Faktum des Pluralismus wird hierbei noch nicht beachtet, weshalb die

⁶⁸ Rawls: Political Liberalism, S. xviii.

⁶⁹ Ebd. S. 191: „I believe, however, that the term neutrality is unfortunate, some of its connotations are highly misleading, others suggest altogether impracticable principles.“

⁷⁰ So auch Rainer Forst: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt a.M. 1996, S. 69f.

⁷¹ John Rawls: A Theory of Justice. Revised Edition, Oxford 1999.

Notwendigkeit einer weltanschaulichen Neutralität als Leitmotiv der Argumentation noch nicht vorhanden ist. Die Logik ihrer Anwendung wird allerdings, so wird zu zeigen sein, bereits im Konzept der ursprünglichen Gerechtigkeitstheorie entwickelt und angedeutet. Es soll daher zunächst erst einmal der klassische Gang der Normenbegründung bei Rawls, wie er in der Theorie der Gerechtigkeit entwickelt wurde, rekapituliert werden, um anschließend zu verdeutlichen, auf welche Weise liberale und dezidiert politische Neutralität im Politischen Liberalismus in Erscheinung tritt und operationalisiert wird.

a. Methodische Vorentscheidungen: Die Theorie der Gerechtigkeit

Wie oben bereits erwähnt, stellt Rawls in der Theorie der Gerechtigkeit das klassische kontraktualistische Argument auf eine höhere Abstraktionsebene, indem er ein vernunftgemäßes Entscheidungsverfahren entwirft, welches sich mit rationalen Mitteln bestätigen lässt.⁷² Von zentraler Bedeutung ist daher der Begriff der Gerechtigkeit als Fairness, denn aus der Fairness einer fiktiven Entscheidungssituation, in welcher über die Grundstruktur einer gesellschaftlichen Ordnung entschieden werden soll, wird die Gerechtigkeit ihrer Ergebnisse abgeleitet. Diese Entscheidungssituation ist dabei als Urzustand geprägt von ganz bestimmten Eigenschaften:

Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance.⁷³

Diese Idealisierung der Vertragssituation durch den Schleier des Nichtwissens garantiert nun die faire Übereinkunft und zwingt zur rationalen Wahl bei einer durchgehenden Interessenidentität aller Beteiligten unter Berücksichtigung des Maximin-Prinzips, welches den Ausgang der Entscheidung nach ihren schlechtmöglichsten Ergebnissen bewertet.⁷⁴ Das

⁷² Vgl. Norbert Hoerster: John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1977, S. 57 – 76, hier S. 64 f.

⁷³ Rawls: Theory of Justice, S. 11.

⁷⁴ Vgl. kritisch zur Maximin-Regel: Wolfgang Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt 1994, S. 280 ff.

Ergebnis dieser Entscheidungssituation sind nun die beiden bekannten Grundsätze der Gerechtigkeit:

First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others.

Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.⁷⁵

Die Besonderheit des Vorgehens in der Theorie der Gerechtigkeit liegt im Zusammenhang zur Neutralitätsproblematik nun weniger in dem substantiellen Inhalt der Grundsätze als in der Kohärenztheoretischen Einbettung des klassischen kontraktualistischen Argumentes: Sowohl die Urzustandsbedingungen als auch die aus ihnen hervorgehenden Gerechtigkeitsprinzipien müssen nämlich im reflexiven Gleichgewicht zu unseren wohlüberlegten Fairness- und Gerechtigkeitsauffassungen stehen.⁷⁶ Die Verfassungswahlsituation im Urzustand ist somit die Konkretisierung der intuitiven Moralvorstellungen der Menschen jenseits des Schleiers des Nichtwissens,⁷⁷ welche sich in einem ständigen Reflexionsprozess zwischen den abstrakt gewonnenen Prinzipien und den konkreten moralischen Urteilen befinden und auf diesem Wege letztlich zu einer gemeinsamen Vorstellung bezüglich der Grundordnung einer gerechten Gesellschaft gelangen. Das bedeutet auch: Argumentationslogisch besitzt die Vernunft des Bürgers den Vorrang gegenüber der Rationalität des Urzustandsakteurs, da die Vernünftigkeit der Urzustandsbedingungen erst die Rationalität der Prinzipienwahl konstituiert.⁷⁸

In der somit entstehenden wohlgeordneten Gesellschaft nimmt also die Reflexionstätigkeit des einzelnen Bürgers eine grundsätzliche Funktion ein, denn in dieser Gesellschaft ist nun eine öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung wirksam,⁷⁹ in welcher jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennt und sich gleichzeitig darüber bewusst ist, dass alle

⁷⁵ Rawls: Theory of Justice, S. 53.

⁷⁶ Vgl. Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, S. 282 f.

⁷⁷ Vgl. Rawls: Theory of Justice, S. 18: „In searching for the most favored description of this situation we work from both ends. We begin by describing it so that it represents generally shared and preferably weak conditions. We see then if these conditions are strong enough to yield a significant set of principles. If not, we look for further premises equally reasonable.“

⁷⁸ Missverständlich sind daher die Formulierungen von Rawls, in denen er seine Gerechtigkeitstheorie als eine Theorie der rationalen Entscheidung charakterisiert, siehe Rawls: Theory of Justice, S. 15.

⁷⁹ Vgl. auch Wilfried Hinsch: Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und die Fiktion des Urzustandes. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Wilfried Hinsch (Hrsg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, S. 67 – 115, hier S. 69.

anderen dies ebenso tun.⁸⁰ Es ist dieses Kriterium der Öffentlichkeit, welches in den späteren Schriften Rawls eine weitaus tragendere Rolle spielen wird und ein wichtiger Bestandteil seiner noch zu rekonstruierenden Neutralitätskonzeption ist. Doch auch in der Theorie der Gerechtigkeit kommt dem Öffentlichkeitskriterium im Kontext des Urzustandsargumentes eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, wie insbesondere Charles Larmore betont.⁸¹ Denn die oben skizzierte idealisierte Vertragssituation verdeutlicht die normative Vorgabe, dass die Gründe, welche den einen zur Annahme der Gerechtigkeitsgrundsätze motivieren, nur solche Gründe sein können, welche auch alle anderen zu akzeptieren bereit sind. Das Vertragsargument kann somit gelesen werden als eine metaphorisierte Darstellung der Anforderungen an Gerechtigkeitsprinzipien: Ihre Rechtfertigungsfähigkeit gegenüber dem Forum der Vernunft und ihre Öffentlichkeit.⁸²

Es zeigt sich folglich, dass die kohärenztheoretische Methode des Überlegungsgleichgewichtes eine ganz zentrale Stellung in der Theorie der Gerechtigkeit einnimmt und besonders das Individuum mit seinen Reflexionsfähigkeiten in die Pflicht nimmt. Deutlich wurde nämlich folgendes: Indem wir diese Methode anwenden, beginnt der Aufbau einer Gesellschaftsordnung mit dem einzelnen Bürger und seinen individuellen und substantiellen Urteilen über das, was moralische Geltung beanspruchen soll. Mit Thomas Scanlon lässt sich nun feststellen, dass es gerade der substantielle Geltungsanspruch dieser Urteile ist, welcher einen ständigen Revisionsprozess durch das Abwägen zwischen konkreten Urteilen und abstrakt gewonnenen Prinzipien ermöglicht und letztlich zu einem reflexiven und immer nur vorübergehenden Gleichgewicht zwischen beiden Seiten führt.⁸³ Die Zielsetzung dieses Vorgehens besteht also in einer ständig neuen Angleichung der individuellen Position mit möglichen entgegenstehenden Einwänden und einer dementsprechenden graduellen und hermeneutischen Ausweitung ihrer eigenen Geltungskraft. In der nun folgenden Auseinandersetzung mit Rawls Argumentation in seinen späteren Schriften soll verdeutlicht werden, inwieweit sich dieses Vorgehen im Zusammenhang zur Neutralität wieder findet.

⁸⁰ Rawls: *Theory of Justice*, S. 397f.

⁸¹ Charles Larmore: *Public Reason*. In: Samuel Freeman (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, S. 368 – 393, hier S. 371.

⁸² Larmore: *Public Reason*, S. 371.

⁸³ Thomas Scanlon: *Rawls on Justification*. In: Samuel Freeman (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge 2003, S. 139 – 167, hier S. 148f.

b. Der politische Konstruktivismus im Politischen Liberalismus

Mit der Anerkennung des weltanschaulichen Pluralismus als prägendes und vor allem bleibendes Merkmal moderner Gesellschaften betrachtet Rawls seine oben skizzierte Gerechtigkeitstheorie in einem neuen, kritischen Licht. So heißt es auf den ersten Seiten seines Werkes *Political Liberalism*:

The fact of a plurality of reasonable but incompatible comprehensive doctrines – the fact of reasonable pluralism – shows that, as used in Theory [of Justice, C.W.], the idea of a well-ordered society of justice as fairness is unrealistic. This is because it is inconsistent with realizing its own principles under the best of foreseeable conditions.⁸⁴

Rawls eigener Einschätzung zufolge beruhe die Theorie der Gerechtigkeit selbst auf zu starken metaphysischen, philosophischen und personentheoretischen Annahmen und sei daher selbst ein Teil des weltanschaulichen Pluralismus, dessen Herausforderungen er mit einer modifizierten Version seiner Theorie zu lösen beansprucht. Der wesentliche Schwachpunkt sei besonders darin zu sehen, dass die Theorie der Gerechtigkeit selbst auf einem kantischen Persönlichkeitsideal aufbaue, welches die Person als vorrangig vor ihren Zielen verortet.⁸⁵ Rawls eigener Lesart zufolge sei also die Priorität des Rechten gegenüber dem Guten in seiner ursprünglichen Theorie auch ein allgemeines Ideal unserer Person und nicht einfach nur ein grundlegendes Merkmal einer politischen Ordnung.⁸⁶ Das bedeutet: Dadurch, dass die Theorie der Gerechtigkeit darauf verzichtet, zwischen Moralphilosophie und politischer Philosophie zu unterscheiden,⁸⁷ erscheint die Urzustandskonzeption als Ausdruck einer ganz bestimmten Natur des Menschen und wäre daher in einer pluralistischen Gesellschaft nur für diejenigen zu akzeptieren, die diese Natur bejahen.

Um nun genau diese Kontinuitätslinie zwischen idealisierten Personenvorstellungen und der politischen Grundstruktur zu brechen, unternimmt Rawls eine deutliche Trennung zwischen

⁸⁴ Rawls: *Political Liberalism*, S. xvii.

⁸⁵ Vgl. Ders.: *Theory of Justice*, S. 491: „*It is not our aims that primarily reveal our nature but rather the principle that we should acknowledge to govern the background conditions under which these aims are to be formed and the manner in which they are to be pursued. For the self is prior to the ends which are affirmed by it; even a dominant end must be chosen from among numerous possibilities.*“

⁸⁶ Vgl. die Überlegungen zur Herleitung der Neutralität aus dem Kantischen Autonomiebegriff oben Kap. II 1 c. Dazu auch Larmore: *Strukturen moralischer Komplexität*, S. 127.

⁸⁷ Rawls: *Political Liberalism*, S. xv: „*Note that in my summary of the aims of Theory, the social contract tradition is seen as part of moral philosophy and no distinction is drawn between moral and political philosophy.*“

einer umfassenden philosophischen Lehre auf der einen Seite und einer rein politischen Konzeption auf der anderen. In letzterem Sinne soll nun das Konzept der Gerechtigkeit als Fairness verstanden werden, welche innerhalb eines demokratischen Verfassungsstaates von keinen philosophischen, religiösen oder anderen metaphysischen Lehren abhängig ist. Geltungstheoretisch beschränkt sich die Zuständigkeit der Rawls'schen Theorie nur noch auf den Raum des Politischen, weshalb das Ziel der Stabilitätssicherung nun in den Vordergrund rückt.⁸⁸ Durch diese Politisierung der Gerechtigkeit als Fairness soll das Prinzip der Toleranz auf die Philosophie selbst angewendet werden, um dem weltanschaulichen Pluralismus von umfassenden, mit eigenen wahrheitsorientierten Begründungsverfahren ausgestatteten Lehren auf angemessene Weise zu begegnen.⁸⁹ Gerechtigkeit als Fairness bedient sich dabei ausschließlich der intuitiven Gedanken eines demokratischen Verfassungsstaates, die in seinen politischen Institutionen und den öffentlichen Traditionen ihrer Interpretation gründen und verzichtet auf darüber hinausgehende starke Annahmen und umfassende Weltansichten.⁹⁰ Einer dieser grundlegenden intuitiven Gedanken ist dabei die Auffassung vom Bürger als freie und gleiche Person mit zwei wichtigen moralischen Vermögen: Die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zur Herausbildung und Befolgung einer Konzeption des Guten. Der Gerechtigkeitssinn beschreibt hierbei die Fähigkeit, eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption zu befolgen, die faire und vernünftige Bedingungen der Kooperation vorgibt. Das zweite moralische Vermögen, die Befähigung zu einer Konzeption des Guten, ermöglicht demgegenüber das rationale Kalkül, sich am eigenen Vorteil zu orientieren um eigene Lebensziele zu erreichen.⁹¹ Wichtig ist hierbei, dass sich dieser politische Personenbegriff allein an die öffentliche Identität des Bürgers in Bezug auf seine grundlegenden Rechtsbeziehungen richtet, nicht aber auf die durch die jeweilige Konzeption des Guten bedingte nichtöffentliche Identität in ihrer ethischen Dimension, welche partikuläre Bindungen und Loyalitäten einschließt.

Mit dieser Ersetzung des philosophischen Begriffes der Person durch den politischen Begriff des freien und gleichen Bürgers werden nun gleichsam die Bausteine für die Konstruktion einer politischen Gerechtigkeitskonzeption geschaffen, wobei die Idee der Gerechtigkeit als Fairness als deren mögliche Illustration gilt. Die Basis dieser politischen Gerechtigkeitskonzeption ist der übergreifende Konsens von allen vernünftigen umfassenden Lehren in einer pluralistischen Gesellschaft, der von den jeweiligen Anhängern dieser Lehren

⁸⁸ Ebd., S. 12. Vgl. auch Brian Barry: John Rawls and the Search for Stability. In: *Ethics*, Vol. 105, Nr. 4 (1995), S. 874 – 915.

⁸⁹ Rawls: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, S. 36.

⁹⁰ Ebd., S. 39.

⁹¹ Rawls: *Political Liberalism*, S. 19.

jeweils aus eigener Antriebskraft und aus den eigenen religiösen, philosophischen oder metaphysischen Gründen angenommen wird.⁹² Rawls betont allerdings, dass der übergreifende Konsens aller Lehren nicht aus klugheitsbedingten und pragmatischen Gründen bejaht wird, wie es bei einem Modus Vivendi der Fall wäre, sondern dass er als eine tatsächliche moralische Konzeption verstanden werden muss, die von den Bürgern unabhängig von letztlich nur temporären Machtkonstellationen aus moralischen Gründen als gültig anerkannt wird. Er verdeutlicht daher, dass

*first, the object of consensus, the political conception of justice, is itself a moral conception. And second, it is affirmed on moral grounds, that is, it includes conceptions of society and of citizens as persons, as well as principles of justice, and an account of the political virtues through which those principles are embodied in human character and expressed in public life.*⁹³

Auf diesen wichtigen Punkt der moralischen Qualität des Konsenses und des auf ihn aufbauenden Diskursmodells wird später noch zurückzukommen sein. Zunächst soll festgestellt werden, dass im Zuge der Reformulierung der intuitiven politischen Gedanken der Kultur eines demokratischen Verfassungsstaates ein übergreifender Konsens als freistehendes Modul⁹⁴ ohne grundierte umfassende Lehre verortet wird, auf dessen verpflichtenden Charakter sich alle Bürger einigen können und als dessen möglicher Kernbereich die Idee der Gerechtigkeit als Fairness mit ihren beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen vorgeschlagen wird.⁹⁵ Damit wird folglich das Darstellungsmittel des Urzustandes zu einem Instrument der öffentlichen Reflexion, durch den die Bürger sich ihrer eigenen Position vergewissern können. Er muss verstanden werden als einheitsstiftender Argumentationsmodus, in dem alle in einer vernünftigen Gesellschaft zu findenden, wohlwogenen Urteile aufeinander bezogen werden können.⁹⁶ Die Grundsätze der politischen Gerechtigkeit, wie sie durch das von Rawls vorgeschlagene Urzustandsmodell gewonnen werden, sind folglich das Ergebnis eines durch praktische Vernunft vollzogenen Konstruktionsverfahrens, welches auf einer vergleichsweise

⁹² Ebd., S. 147f.

⁹³ Ebd. S. 147. Vgl. dazu auch John Rawls: Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Wilfried Hinsch (Hrsg.): John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989. Frankfurt a.M. 1994, S. 333 – 363, hier S. 356f.

⁹⁴ Rawls: Political Liberalism, S. 144f.

⁹⁵ Ders.: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, S. 61.

⁹⁶ Ebd., S. 53. Vgl. auch Hinsch: Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung, S. 103. Eine solche Interpretation des Urzustandes findet sich auch bei Anthony Simon Laden: The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls. In: Ethics, Vol. 113, Nr. 2 (2003), S. 367 – 390, hier S. 388.

komplexen Konzeption der politischen Person beruht und in seinen Schlussfolgerungen auf den Begriff der Wahrheit verzichtet, da das Wahrheitsattribut die Gerechtigkeitsgrundsätze zu einem bloßen Bestandteil des Pluralismus reduzieren würde. Von zentraler Bedeutung für diese Methode des politischen Konstruktivismus⁹⁷ ist vielmehr die Idee des Vernünftigen, welche als intellektuelles, kognitives und moralisches Vermögen die Fähigkeiten der Bürger beschreibt:

Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so. Those norms they view as reasonable for everyone to accept and therefore as justifiable to them; and they are ready to discuss the fair terms that others propose.⁹⁸

Das Vernünftige äußert sich folglich zuerst darin, dass der Bürger zum einen dazu in der Lage ist, faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich daran zu halten. Zum anderen muss er dazu bereit sein, die Bürden des Urteilens anzuerkennen, also die Feststellung, dass angesichts des Faktums des Pluralismus selbst die aufrichtigsten Bemühungen um eine argumentative Auseinandersetzung nicht zu einer begründeten Übereinstimmung führen können.⁹⁹ Die politische Gerechtigkeitskonzeption ist daher nicht als wahr anzusehen. Der Begriff der Wahrheit wird dem Bereich des Privaten zugeschrieben, während die Öffentlichkeit demgegenüber der Vernünftigkeit verschrieben ist. Der inhaltliche Bereich der politischen Gerechtigkeitskonzeption ist also nur im Licht der zu ihr hinführenden umfassenden Lehren wahr, aus öffentlicher Perspektive hingegen vernünftig, und er wird als solcher vom öffentlichen Vernunftgebrauch der Bürger bestätigt.

Dieser öffentliche Vernunftgebrauch besteht nun darin, dass sich die Bürger in der Diskussion von grundlegenden Gerechtigkeitsfragen und wesentlichen Verfassungsinhalten ihrer Gesellschaft nur auf solche Gründe berufen dürfen, welche sich auf die durch den politischen Konstruktionsprozess herausgearbeitete öffentliche und vernünftige Gerechtigkeitskonzeption stützen können.¹⁰⁰ Anders gesagt: Die Konzeption des auf dem übergreifenden Konsens aufbauenden öffentlichen Vernunftgebrauchs legt fest, was öffentlich als ein gutes und vernünftiges Argument gilt. Es ist dieses Rechtfertigungserfordernis vor dem Forum der

⁹⁷ Rawls: Political Liberalism, S. 89.

⁹⁸ Ebd., S. 49.

⁹⁹ Ebd., S. 54ff.

¹⁰⁰ Ebd., S. 212ff.

Öffentlichkeit und der Vernunft, welches bereits in der Theorie der Gerechtigkeit entwickelt wurde und hier in komplexer Gestalt den Deliberationsprozess der Bürger von pluralistischen Gesellschaften leitet. Die Anwendung des öffentlichen Vernunftgebrauches ist somit zu verstehen als moralische Pflicht zur Bürgerlichkeit (duty of civility), welche besonders darin besteht,

*to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason. This duty also involves a willingness to listen to others and a fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made.*¹⁰¹

Dieses hier nur angedeutete Kriterium der Reziprozität steht im Zentrum des öffentlichen Vernunftgebrauches und gilt als vorrangig gegenüber den substantiellen Inhalten einer politischen Gerechtigkeitskonzeption.¹⁰² Dagegen spricht auch nicht, dass Rawls zwischen zwei Teilen einer politischen Gerechtigkeitskonzeption unterscheidet, nämlich zwischen inhaltlichen Gerechtigkeitsgrundsätzen und formalen Richtlinien und Kriterien der Argumentation im öffentlichen Raum.¹⁰³ Erstere sind, wie oben gezeigt wurde, selbst das Resultat eines Überlegungsgleichgewichtes und damit zwar substantiellen Charakters, aber als solche nicht fixiert. Als konstante Norm erscheint vielmehr die individuelle, nicht rechtliche sondern intrinsisch moralische¹⁰⁴ Pflicht zur Bürgerlichkeit mit ihrer Orientierung an der reziproken Rechtfertigung. So enthüllt sich das Konzept der Gerechtigkeit als Fairness und das in ihr enthaltene Urzustandsargument auch hier als ein metaphorischer Argumentationstest, mit dessen Hilfe von jedem Bürger herausgefunden werden kann, ob seine individuellen Überzeugungen vernünftigerweise die Zustimmung der anderen freien und gleichen Bürger erwarten können, um sie in den Rang einer Gerechtigkeitsnorm zu heben. Entsprechend schreibt Rawls ausdrücklich:

Thus, the content of public reason is given by a family of political conceptions of justice, and not by a single one. There are many liberalisms and related views, and

¹⁰¹ Ebd., S. 217.

¹⁰² Vgl. John Rawls: The Idea of Public Reason Revisited. In: The University of Chicago Law Review, Vol. 64, Nr. 3 (1997), S. 765 – 807, hier S. 767.

¹⁰³ Rawls: Political Liberalism, S. 224.

¹⁰⁴ Rawls: The Idea of Public Reason Revisited, S. 769: „This duty, like other political rights and duties, is an intrinsically moral duty. I emphasize that it is not a legal duty, for in that case it would be incompatible with freedom of speech.“

*therefore many forms of public reason specified by a family of reasonable political conceptions. Of these, justice as fairness, whatever its merits, is but one. The limiting feature of these forms is the criterion of reciprocity, viewed as applied between free and equal citizens, themselves seen as reasonable and rational.*¹⁰⁵

Der Inhalt der öffentlichen Vernunft, also der Katalog von gültigen Argumenten auf dem Boden einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, ist somit nicht als immer gleicher Wertekanon zu verstehen, sondern als ein sich im Zuge der öffentlichen Debatten ständig neu formierender Bereich allgemein akzeptabler substantieller Gründe.¹⁰⁶ Die politische Gerechtigkeitskonzeption und der öffentliche Vernunftgebrauch bestärken sich hierbei wechselseitig, indem das durch eine öffentlich wirksame Gerechtigkeitskonzeption erzeugte Klima den einzelnen Bürger darin motiviert, seine Pflicht zur Bürgerlichkeit im politischen Raum zu erfüllen. Durch diesen Prozess der kollektiven Habitualisierung¹⁰⁷ wird der übergreifende Konsens und die auf ihm beruhende Gerechtigkeitskonzeption zunehmend gefestigt und als selbstverständlich anerkannt. Das bedeutet auch, dass die politischen Werte der Gerechtigkeitskonzeption genügend Gewicht haben, um gegenüber allen anderen Werten, die mit ihnen in Konflikt geraten mögen, den Vorrang zu haben.¹⁰⁸

Die kohärenztheoretische Methode des Überlegungsgleichgewichtes übernimmt hier abermals die Aufgabe der Rechtfertigung, wobei mit Ursula Wolf¹⁰⁹ zwischen zwei Stufen zu unterscheiden ist: Zunächst versucht ein Individuum bzw. ein Vertreter einer umfassenden Konzeption des Guten eine grundlegende Gerechtigkeitsauffassung zu artikulieren, und zwar im Zuge des Hin- und Herpendelns zwischen konkreten Überzeugungen und abstrakten Prinzipien. In einem zweiten Schritt wird schließlich versucht, gemäß der Pflicht zur Bürgerlichkeit die entwickelte Gerechtigkeitskonzeption auch anderen überzeugend darzulegen. Es geht in diesem zweiten Schritt folglich weniger um individuelle Reflexion als um kollektive und reziproke Argumentation. Rawls spricht daher auch von einem Omnilog aller Bürger,¹¹⁰ wobei sich die Vernünftigkeit der öffentlichen politischen

¹⁰⁵ Rawls: *The Idea of Public Reason Revisited*, S. 774.

¹⁰⁶ Anders aber beispielsweise Peter de Marneffe: *Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs*. In: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch: Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 142 – 168, hier S. 162. Für de Marneffe liegt der wesentliche Beitrag von Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauches darin, seinen Inhalt durch liberale Werte zu bestimmen.

¹⁰⁷ So Wolfgang Kersting: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft*, S. 75. Vgl. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 360.

¹⁰⁸ Vgl. John Rawls: *Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, S. 346.

¹⁰⁹ Ursula Wolf: *Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft*. In: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch: Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 52 – 66, hier S. 56.

¹¹⁰ John Rawls: *Reply to Habermas*. In: *The Journal of Philosophy* Vol. 92, Nr. 3 (1993), S. 132 – 180, hier S. 140.

Gerechtigkeitskonzeption letztlich darin äußert, dass ein volles Überlegungsgleichgewicht in der Gesellschaft vorherrscht, welches sich asymptotisch einem Idealzustand der Vernunft annähert, ohne ihn jedoch jemals vollständig zu erreichen. Mit dieser Interpretation der Urzustandsidee tritt folglich die diskursiv herzustellende Übereinstimmung im gesellschaftlichen Überlegungsgleichgewicht ins Zentrum der öffentlichen Rechtfertigung der Theorie, wobei, wie Rainer Forst feststellt, der wichtige Begründungsdiskurs derjenige ist, „der vor und nach den Überlegungen im Urzustand liegt.“ Der Urzustand ist „zugleich Mittel und Gegenstand der intersubjektiven Reflexion.“¹¹¹ So schreibt Rawls selbst:

*Recall that a well-ordered society is a society effectively regulated by a public political conception of justice. [...] In such a society, not only is there a public point of view from which all citizens can adjudicate their claims of political justice, but also this point of view is mutually recognized as affirmed by them all in full reflective equilibrium. This equilibrium is fully intersubjective: that is, each citizen has taken into account the reasoning and arguments of every other citizen.*¹¹²

Nach dieser Rekapitulation des Gedankenganges, welchen Rawls im Politischen Liberalismus verfolgt, stellt sich nun die entscheidende Frage, wo sich das Konzept der Neutralität innerhalb dieses komplexen Argumentationsgeflechtes wieder findet und auf welche Weise sie darin verwurzelt ist. Rawls selbst greift hierbei auf die bereits diskutierte Unterscheidung zwischen Verfahrensneutralität und Zielneutralität zurück. Seine Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness sei dabei zielneutral in dem Sinne, als dass sie als freistehende Konzeption nicht darauf ausgerichtet ist, eine bestimmte umfassende Lehre zu unterstützen. Dieses jedoch impliziere keine Neutralität der Konsequenzen, welche Rawls als ohnehin undurchführbar verwirft.¹¹³ Diese Feststellung mag nun wenig überraschen und ergibt sich bereits aus den einleitenden Erörterungen zum Vorrang des Rechten vor dem Guten. Als wesentlich aufschlussreicher vor dem Hintergrund der vorgenommenen Analyse des auf dem überlappenden Konsens aufbauenden öffentlichen Vernunftgebrauches erweist sich demgegenüber Rawls' Diskussion der Frage, inwieweit seine Theorie als verfahrensneutral verstanden werden kann, das heißt inwieweit sich ihre Rechtfertigung auf neutrale Werte beruft. Er stellt hierbei fest, dass sich seine Neutralitätskonzeption durchaus auf substantielle

¹¹¹ Vgl. Rainer Forst: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion. In: Ders.: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 2007, S. 127 – 186, hier S. 143f.

¹¹² Rawls: Reply to Habermas, S. 141, Fn. 16.

¹¹³ Ders.: Political Liberalism, S. 194.

Werte stützt, da sein politischer Liberalismus, wie gezeigt, die in der Gesellschaft intuitiv vorhandenen Ideen der Person und Gesellschaft aufgreift und zu einer schlüssigen politischen Gerechtigkeitskonzeption umformuliert. Die Verfahrensneutralität ergibt sich daher allein aus der Öffentlichkeit der Argumentationsgrundlage, welche von allen Bürgern selbst bestimmt und anerkannt wird. So schreibt Rawls:

As a political conception it [justice as fairness, C.W.] aims to be the focus of an overlapping consensus. That is, the view as a whole hopes to articulate a public basis of justification for the basic structure of a constitutional regime working from fundamental intuitive ideas implicit in the public political culture and abstracting from comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines. It seeks common ground – or if one prefers, neutral ground, given the fact of pluralism.¹¹⁴

Diese neutrale Basis ist folglich zu verstehen als intersubjektiv-idealisierte Standpunkt von freien und gleichen Bürgern, welcher eine öffentliche Plattform der Rechtfertigung erlaubt¹¹⁵, ohne die Perspektive eines der Rechtfertigungsakteure außer Acht zu lassen. Zu beachten bleibt, dass sich diese neutrale Basis der Rechtfertigung auf die politische institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft bezieht, in deren Architektur anschließend faire Entscheidungsverfahren beschlossen werden, welche politische Zwangsgewalt in konkreten Fällen legitimieren und eine gerechte Verteilung von Grundgütern ermöglichen.¹¹⁶ Notwendigerweise ist diese neutrale Basis niemals fixiert und feststehend, da ständig neue Perspektiven hinzukommen und die somit neu entstehenden Geltungsansprüche auf diskursivem Wege von allen Bürgern entweder angenommen oder abgelehnt werden müssen. Ein endgültiger allgemeiner Standpunkt wird abgelehnt, weshalb sich innerhalb einer solchen Neutralitätskonzeption moralische Normen ständig neu bewähren müssen: Moralische Fallibilität wird zur Voraussetzung für moralische Geltung.¹¹⁷ Der einzelne Bürger wird daher gleichsam zum Konstrukteur dieser politischen Neutralitätskonzeption, weshalb es auch nicht verwundern kann, dass Rawls' Neutralität auch substantielle, wenn auch rein politische und antiperfektionistische Vorstellungen des Guten voraussetzt und bestimmte Formen des

¹¹⁴ Ebd., S. 192.

¹¹⁵ Vgl. Rainer Forst: *Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?*, In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch: *Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 396 – 419, hier S. 416.

¹¹⁶ Vgl. Rawls: *Political Liberalism*, S. 257ff. Dazu Wilfried Hinsch: *Einleitung*. In: Ders.: *John Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus*, S. 9 – 44, hier S. 30f.

¹¹⁷ Forst: *Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?*, S. 410.

moralischen Charakters als überlegen oder vorzugswürdig anerkennt.¹¹⁸ Einhergehend mit der Pflicht zur Bürgerlichkeit wird damit ein – durchaus anspruchsvolles – Ideal des guten Bürgers formuliert, welches mit politischen Tugenden wie Höflichkeit, Toleranz, Vernünftigkeit und Sinn für Fairness verbunden ist.

Es wird hierbei deutlich, in welchem Sinne bei Rawls die politisch konstruierte Neutralität selbst auch moralisch verankert ist. Wie oben bereits erwähnt wurde, ist die auf dem überlappenden Konsens aufbauende freistehende politische Gerechtigkeitskonzeption kein zweckrationaler Modus Vivendi, sondern sie ist selbst als moralisch verpflichtend zu betrachten. Sie darf nicht allein deshalb gelten, weil sie von den unterschiedlichen ethischen Lehren akzeptiert werden *kann*, sondern weil sie aus moralischen Gründen akzeptiert werden *muss*.¹¹⁹ Es stellt sich folglich die Frage, ob der Inhalt des überlappenden Konsenses normativ korrekt ist, oder ob sich seine Geltungskraft allein aus der kontingenten Tatsache ableitet, dass sich alle Bürger auf ihn einigen können.¹²⁰ Nun ist es kaum denkbar, dass eine solche moralische Autorität sich bloß aus dem faktischen Vorhandensein eines Konsenses ableitet, sondern vielmehr muss eine normative moralische Wirkung auf einen solchen Konsens hinarbeiten und ihm anschließend Geltung verschaffen.¹²¹ Wie oben bereits verdeutlicht wurde, ist es das Ideal des Staatsbürgers und seine moralische Pflicht zur Bürgerlichkeit, welche diese normative Wirkung leistet. Sie lässt sich verstehen als die Anforderungen des liberalen Legitimitätsprinzips an den Einzelnen, welches verlangt, dass politische Machtausübung nur dann angemessen und rechtfertigungsfähig ist, wenn sie im Einklang mit einer Verfassung geschieht, von der vernünftigerweise erwartet werden kann, dass alle Bürger sie trotz ihrer unterschiedlichen Weltanschauungen anerkennen.¹²² Das von Rawls entwickelte Neutralitätskonzept ist damit das öffentlich sichtbare gemeinschaftliche Resultat eines politischen Konstruktionsprozesses, der im moralischen Bereich der individuellen Bürgerpflicht seinen Anfang nimmt.

2. Moralisch fundierte Neutralität: Charles Larmore

Die vorangehenden Betrachtungen der Neutralitätskonzeption bei Rawls beleuchten einen rein politischen Konstruktionsprozess, an dessen Ende substantiell nicht fixierte

¹¹⁸ Rawls: Political Liberalism, S. 194.

¹¹⁹ Forst: Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?, S. 407.

¹²⁰ Diese Frage stellt auch Jean Hampton: The moral commitments of liberalism. In: David Copp / Jean Hampton / John E. Roemer (Hrsg.): The Idea of Democracy. Cambridge 1993, S. 292 – 313, hier S. 294.

¹²¹ Vgl. Charles Larmore: The Moral Basis of Political Liberalism. In: The Journal of Philosophy, Vol. 96, Nr. 12 (1999), S. 599 – 625, hier S. 608f.

¹²² Rawls: Political Liberalism, S. 217.

Gerechtigkeitsnormen stehen, welche sich auf dem Boden eines moralisch verpflichtenden Konsenses bewegen und vom Bürger selbst auf diskursivem Wege ständig neu bestätigt oder in Frage gestellt werden. Es hat sich dabei gezeigt, dass der dadurch entwickelte Neutralitätsbegriff sich im politischen Bereich im Zuge der Entwicklung eines vollen Überlegungsgleichgewichtes im öffentlichen politischen Raum entfaltet und dem Bürger spezifisch politische Tugenden abverlangt. Das bedeutet: Neutralität äußert sich hier als politisches Konstrukt, welches im öffentlichen Bereich allerdings eine absolute Geltung beansprucht, da jeder Bürger ein Teilnehmer des zur Neutralität notwendigen Reflexionsprozesses ist.

Ein anderer Weg, den Begriff der Neutralität im politischen Liberalismus zu verorten, findet sich in der Theorie Charles Larmores. Im Gegensatz zu Rawls stellt Larmore den Neutralitätsbegriff selbst ins Zentrum seiner Argumentation: Neutralität ist für ihn das konstitutive Merkmal des politischen Liberalismus und verlangt selbst nach einer ethisch neutralen Begründung. Larmore weist hierbei ausdrücklich darauf hin, dass seine Konzeption eindeutig auf moralischen Voraussetzungen beruht: Sie will neutral sein gegenüber den kontroversen Konzeptionen des guten Lebens, nicht aber in Bezug auf alle Werte oder Normen.¹²³ Dementsprechend verzichtet Larmore auch – anders als Rawls – auf eine dichotomische Gegenüberstellung von »politisch« und »philosophisch«. Das Toleranzprinzip wird hier nicht auf die Philosophie selbst angewendet, sondern es wird eine moralisch durchaus selbstbewusste Neutralitätskonzeption vorgestellt, deren Grundlagen nicht allein für korrekt und gültig gehalten werden, sondern es tatsächlich sind.¹²⁴ Zunächst erscheint es so, als äußerte sich diese Neutralität nicht in der Argumentationstätigkeit des Bürgers, sondern in der konkreten Entscheidung des Staates, wenn es heißt:

Politische Neutralität besteht, mit anderen Worten, in einer Zurückhaltung gegenüber den zur Rechtfertigung einer politischen Entscheidung heranzuziehenden Faktoren. Eine derartige Entscheidung kann nur dann als neutral gelten, wenn sie ohne Berufung auf die angeblich intrinsische Überlegenheit einer einzelnen Auffassung vom guten Leben zu rechtfertigen ist. Soweit eine Regierung sich bei ihren Entscheidungen solche Zurückhaltung auferlegt, handelt sie daher neutral.¹²⁵

¹²³ Charles Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 58.

¹²⁴ Ders.: Politischer Liberalismus, S. 150. Die fehlende Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Philosophischen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Larmore durchaus zwischen der politischen Rolle des Bürgers und übrigen partikularen Kontexten unterscheidet. Vgl. S. 146.

¹²⁵ Ders.: Strukturen moralischer Komplexität, S. 47.

Die Neutralität bestimmt dabei als moralisches Ideal die öffentlichen Beziehungen der Personen zum Staat.¹²⁶ Die konkrete Operationalisierung der Larmore'schen Neutralität setzt nun allerdings erst bei dem Vorhandensein eines tatsächlichen Konfliktes über ein zur Entscheidung stehendes politisches Prinzip ein, nicht bereits bei den grundlegenden öffentlichen Debatten über die Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft wie bei Rawls. In dieser Hinsicht entfaltet Neutralität hier auch nur eine relative Wirkung gegenüber den sich jeweils gegenüberstehenden Positionen und erstreckt sich nicht auf das gesamte Forum der politischen Öffentlichkeit, weshalb unkontroverse ethische Vorstellungen vom guten Leben durchaus mit einbezogen werden können.¹²⁷ Auf welche Weise tritt nun aber die sich am Konflikt entzündende Neutralität in Erscheinung?

Larmore schlägt hierfür ein prozedurales Rechtfertigungsverfahren vor, welches in einer pluralistischen Gesellschaft von allen Beteiligten akzeptiert werden kann, da es selbst auf einer minimalen Kernmoralität beruht, die allen ethischen Auffassungen gegenüber neutral zu sein beansprucht. Ein solches Rechtfertigungsverfahren „stellt die Ausdrücke zur Verfügung, mit denen ein liberaler Staat die Grundlagen seiner Legitimität öffentlich bekanntgeben sollte.“¹²⁸ Diese Ausdrücke ergeben sich nun daraus, dass im Falle einer Kontroverse zwischen verschiedenen Positionen die universale Norm des rationalen Dialogs greift, welche wiederum den politisch argumentierenden und entscheidenden Bürger in die Pflicht ruft:

Bei der zur Lösung eines Problems (z.B. welche Prinzipien politischer sie annehmen sollten) geführten Diskussion sollten die Beteiligten auf zum Vorschein kommende Meinungsverschiedenheiten mit einem Rückzug auf neutralen Grund bzw. auf die von allen geteilten Überzeugungen reagieren, um entweder (a) die Meinungsverschiedenheiten zu beheben, oder (b) die Meinungsverschiedenheiten zu übergehen und eine Problemlösung auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeiten zu suchen.¹²⁹

Ebenso wie Rawls sucht Larmore mit der Formulierung dieser Norm folglich eine neutrale Basis der öffentlichen Rechtfertigung politischer Entscheidungen. Wenn jeder der Beteiligten sich auf eine neutrale Position zurückzieht, um entweder den anderen von der Wahrheit seiner Auffassung zu überzeugen, oder die Frage einfach offen zu lassen und einen anderen Weg der

¹²⁶ Ebd., S. 48.

¹²⁷ Ebd., S. 50.

¹²⁸ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 142. [Hervorhebungen übernommen.]

¹²⁹ Ebd.

Einigung einzuschlagen, dann kann der Bereich der allgemeinen Übereinstimmung in der öffentlichen politischen Kultur ausgedehnt werden, ohne staatliche Entscheidungen auf intrinsische Überlegenheitsansprüche einzelner Lebensvorstellungen zu gründen.

Nun schreibt die Norm des rationalen Dialoges allein die Argumentationsart der Entscheidungsträger in politischen Gesprächen vor, vorausgesetzt allerdings, dass überhaupt Interesse an einer Fortsetzung des Gesprächs besteht. Die Norm des rationalen Dialogs ist damit noch keine hinreichende Grundlage für das liberale Neutralitätsprinzip.¹³⁰ Den entscheidenden Impuls zur ständigen Fortsetzung der Diskussion bietet erst die zweite, aber grundlegendere Norm des gegenseitigen Respekts, welche das Erzielen einer Einwilligung auf der alleinigen Grundlage von Zwang verbietet und dementsprechend verlangt, dass die Akzeptierbarkeit eines Prinzips auf die gleiche Weise von den Gründen aller Beteiligten abhängig gemacht wird.¹³¹ Der gegenseitige Respekt unter den Diskussionspartnern scheint damit besonders eine moralische Verpflichtung im Argumentationsgebrauch zu sein, wenn es heißt:

Die Verpflichtung zu gegenseitigem Respekt besteht darin, daß wir gehalten sind, einen anderen so zu behandeln, wie er uns behandelt – also den Umstand, daß er über eine Perspektive auf die Welt verfügt, als Grundlage dafür zu nehmen, den Wert unseres Handelns rational mit ihm zu erörtern [...].¹³²

Diese Forderung entspricht dem Kantischen Grundsatz, andere Menschen niemals als Mittel und Instrumente des eigenen Willens zu behandeln, sondern als Zwecke, also als selbstständige Personen.¹³³ Die Orientierung der Akzeptierbarkeit eines politischen Prinzips an den Gründen aller seiner Adressaten bleibt dabei bezüglich der Herkunft dieser Gründe neutral: Sie können autonom gewählt oder ebenso gut einer identitätskonstituierenden Tradition entnommen worden sein – Entscheidend ist allein der dialogische Aspekt der Rechtfertigung, der sich auch hier im politischen Bereich abspielt und nur darin den Individualismus als vorrangig betrachtet.¹³⁴ Dieser Vorrang äußert sich darin, dass „*die Rechte und Pflichten der Bürger [...] unabhängig von allen umstrittenen Idealen, die sie*

¹³⁰ Vgl. Charles Larmore: Liberal Neutrality: A Reply to James Fishkin. In: Political Theory, Vol. 17, Nr. 4 (1989), S. 580 – 581, hier S. 581.

¹³¹ Ders.: Politischer Liberalismus, S. 144.

¹³² Ders.: Strukturen moralischer Komplexität, S. 68.

¹³³ Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1984, S. 79: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*“

¹³⁴ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 146.

möglicherweise mit anderen teilen, spezifizierbar sein [müssen].¹³⁵ Das bedeutet mit anderen Worten, dass die Bürger die Norm des gegenseitigen Respekts und die auf sie aufbauende Norm des rationalen Dialoges anderen Verpflichtungen oder Wertvorstellungen überordnen müssen um im Zuge der öffentlichen und politischen Diskussion in kritischer Absicht von ihren jeweiligen Idealen des guten Lebens Abstand nehmen zu können. Ebenso wie bei Rawls wird hier der einzelne Bürger in die Pflicht genommen, um im Zuge einer ständigen Überprüfung und Neuformulierung seiner ethischen Weltbilder das Spektrum der Gemeinsamkeiten auszudehnen und damit die auf diesen Gemeinsamkeiten aufbauenden politischen Prinzipien zu legitimieren. So betont Larmore:

*Es trifft auch zu, daß der politische Liberalismus durch seine Forderung, die Normen des rationalen Dialogs und des gegenseitigen Respekts den anderen Verpflichtungen überzuordnen, die Bürger dazu ermuntern muß, vom unparteiischen Standpunkt jener beiden Normen aus über die anderen Verpflichtungen kritisch nachzudenken.*¹³⁶

Es muss also ein normatives moralisches Gebot vorherrschen, welches die einzelnen Bürger auf das Ziel der gegenseitigen Übereinstimmung hinarbeiten lässt und es ermöglicht, dass sich im politischen Bereich Neutralität entfalten kann. Beruht also die von Larmore vorgestellte politische Neutralitätskonzeption auf dem Vorhandensein einer basalen Übereinkunft, einem empirischen Konsens von Gemeinsamkeiten zwischen den Bürgern, so ist dieser Konsens nicht als zufällig zu betrachten, sondern als das Resultat des gegenseitigen Respekts zwischen den Bürgern. Das heißt: Gegenseitiger Respekt ist hier keine bloße politische Bürgertugend vor dem Forum der Öffentlichkeit, sondern ein tiefer liegendes moralisches Gebot, aus dem sich im politischen Bereich der substantielle Konsens ableitet. So schreibt Larmore an anderer Stelle:

*Respect for persons lies at the heart of political liberalism, not because looking for common ground we find it there, but because it is what impels us to look for common ground at all. [...] We must consider respect for persons as a norm binding on us independent of our will as citizens, enjoying a moral authority that we have not fashioned ourselves.*¹³⁷

¹³⁵ Ebd., S. 146.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Larmore: Moral Basis of Political Liberalism, S. 608f.

Der gegenseitige Respekt ist also nicht das, was im substantiellen Gehalt des Konsenses zu finden ist, sondern er ist die Voraussetzung für das Entstehen eines solchen. Die schon bei Rawls herausgearbeitete, dem Ideal des Staatsbürgers zugeordnete Pflicht zur Bürgerlichkeit, die in einer Inszenierung des öffentlichen Rechtfertigungsprozess einsetzt, tritt hier auf tieferer moralischer Ebene in präziser ausformulierter Gestaltung wieder in Erscheinung: Die Norm des gegenseitigen Respekts ist eine kategorische moralische und von daher eine wahre Norm, welche an jeden Einzelnen adressiert ist, sein Argumentationsverhalten in der Öffentlichkeit zu einem partikularen empirischen Konsens führt.¹³⁸ Dieser Konsens schließlich ermöglicht die prozedurale Entfaltung der Neutralität.

Es hat sich damit gezeigt, dass die von Charles Larmore konstruierte Neutralitätskonzeption wie bei Rawls mit einem prozeduralen Rechtfertigungsvorgang verbunden ist, wobei sie sich nicht im Zuge einer Reformulierung des intuitiv vorhandenen Gedankengutes demokratischer Verfassungsstaaten entfaltet, sondern auf eigenen, universal gültigen moralischen Beinen steht. Die moralisch wahre Norm des gegenseitigen Respektes leitet die Träger der verschiedenen Konzeptionen des Guten zum Konsens – ganz unabhängig davon, ob dieses ihren jeweiligen Standpunkten und Argumentationslogiken entsprechen mag oder nicht. Auch wenn die Norm des Respektes nicht in den Genuss einer allgemeinen Anerkennung gekommen ist, so Larmore, sei sie doch ein Erbe des westlichen Denkens und von daher als korrekt zu betrachten.¹³⁹ Da das Neutralitätsprinzip also durch die grundlegende Norm des gegenseitigen Respekts moralisch untermauert wird, ist es selbst weniger als politisches Konstrukt, sondern als moralisches Prinzip der Rechtfertigung zu betrachten, in dem die liberale Minimalmoral ihren treffendsten Ausdruck findet.¹⁴⁰ Aus dieser Perspektive zeigt sich die Neutralität im Vergleich zu Rawls hier als weitaus geltungsstärkeres Konzept. Es ist nicht allein der öffentliche Bereich der Bürgertugend, welcher zur Voraussetzung für eine funktionierende staatliche Neutralität gemacht wird. Es ist der moralische Imperativ des Respekts, welcher für jedes Individuum auch unabhängig der vorherrschenden politischen Überzeugungen einer Gesellschaft universale Geltung beansprucht und auch das Bürgerverhalten leitet.

¹³⁸ Vgl. Jonathan Seglow: *Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism*. In: *The Journal of Value Inquiry* Vol. 37 (2003), S. 83 – 96, hier S. 88.

¹³⁹ Larmore: *Politischer Liberalismus*, S. 150.

¹⁴⁰ Kersting: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft*, S. 169. Vgl. auch Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 62. Larmore selbst betont die Ähnlichkeit seiner Neutralitätskonzeption zu der von Rawls. Da Rawls aber auf eine solche explizite Herausarbeitung einer universal gültigen, moralisch wahren Norm verzichtet und seine Pflicht zur Bürgerlichkeit allein im politischen Bereich greift, widerspricht es der Rawls'schen Argumentationslogik eines politischen Konstruktivismus, auch seine Neutralität als moralisch fundiert zu bezeichnen. Vgl. Larmore: *Politischer Liberalismus*, S. 151.

3. Pragmatisch verordnete Neutralität: Bruce Ackerman

Die beiden bisher vorgestellten Neutralitätskonzeptionen zeigten sich als politisch konstruierte (Rawls) und moralisch fundierte (Larmore) Modelle der öffentlichen Rechtfertigung politischer Prinzipien. Im ersten Fall stellte sich die Frage nach der Grundstruktur einer gerechten Gesellschaft, im zweiten wurde nach gemeinsam geteilten Voraussetzungen für Rechtfertigungsargumente gesucht, welche strittige politische Prinzipien legitimieren können. Eine dritte Möglichkeit, Neutralität in der Denktradition des politischen Liberalismus zu verorten, ist ihre rein pragmatische Konzeptualisierung als Prinzip der Diskursbeschränkung. Exemplarisch hierfür soll die Theorie Bruce Ackermans betrachtet werden.

Ackerman versteht den politischen Liberalismus weniger als eine rechtsbegründende Theorie abstrakter Prinzipien, sondern vielmehr als das praktische Kalkül einer politischen Kultur, welches sich in der Art der Dialogführung über sich entgegenstehende Machtansprüche äußert.¹⁴¹ Im Zentrum der Argumentation steht also auch hier ein dialogisches Modell der Rechtfertigung, welches sich allerdings auf die konkreten Fragen von politischen und sozialen Machtverteilungen bezieht, genauer gesagt auf die Legitimität der entsprechenden Machtansprüche. Der Vorteil dieses Zuganges – ebenso wie seine Angreifbarkeit – besteht nun besonders darin, dass neutrale Normen bei Ackerman konkreter bestimmt und in alltagspolitischen Kontexten operationalisiert werden können.¹⁴² Drei grundlegende Prinzipien dienen dabei als Richtlinien für jede argumentative Auseinandersetzung zwischen den Anspruchsträgern: Das Prinzip der Rationalität verlangt zunächst, dass jede Machtverteilung nur durch den Verweis auf gute Gründe legitimiert werden kann, nicht aber durch Ausübung von Zwang oder Gewalt. Das zweite Prinzip der Konsistenz spezifiziert den Charakter dieser Legitimität, indem es verlangt, dass die angeführten guten Gründe in verschiedenen Rechtfertigungszusammenhängen nicht miteinander in Widerspruch geraten dürfen. Es stellt sich nun aber die Frage, wie die genannten „guten“ Gründe auszusehen haben. Hierauf antwortet das für Ackerman wichtigste Prinzip der Neutralität, indem es folgendes verlangt:

No reason is a good reason if it requires the power holder to assert:

¹⁴¹ Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, S. 6. Vgl. auch Seyla Benhabib: *Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*. In: Nancy Rosenblum (Hrsg.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge 1989, S. 143 – 156, hier S. 144.

¹⁴² Vgl. Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 59.

(a) that his conception of the good is better than that asserted by any of his fellow citizens, or

*(b) that, regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens.*¹⁴³

Es ist dieses letzte Prinzip der Neutralität, welches auch bei Ackerman das Problem des gesellschaftlichen Pluralismus widerspiegelt und verlangt, dass im Verlauf eines Dialoges um die Verteilung von Ressourcen niemand dazu gezwungen werden kann, den intrinsisch höheren Wert der Gesprächspartner oder deren Konzeptionen des Guten zu akzeptieren. Die Gründe, welche Ansprüche auf Ressourcen und damit auf Macht legitimieren, dürfen nicht im Dienst von partikularen ethischen Zwecken stehen, sondern sie müssen allgemein geteilt werden können. Wie das oben angeführte Zitat verdeutlicht, besteht der wesentliche Bestandteil der von Ackerman konzipierten Neutralitätsnorm in einer selektiven Unterdrückung von Argumenten im Diskurs über Machtfragen. Die Gesellschaftsordnung, welche von einem solchen Diskurs getragen wird, wird anhand eines fiktiven und idealisierten Gedankenexperimentes veranschaulicht: Vor der Besiedlung eines neuen Planeten soll sich die Besatzung eines Raumschiffes über die Verteilung der begrenzten Ressource „*manna*“ einigen. Jeder einzelne zukünftige Bewohner muss hierfür seinen Anspruch auf einen Teil des „*mannas*“ gegenüber den anderen Besatzungsmitgliedern argumentativ rechtfertigen, ohne dabei das Neutralitätsprinzip zu verletzen. Überwacht wird die Diskussion von der Sanktionsmacht des liberalen „*Commanders*“, welcher mittels einer „*perfect technology of justice*“ im Sinne eines idealen Rechtssystems¹⁴⁴ das Neutralitätsgebot aufrechterhält, den Zugang zu ausreichend Informationen sichert und die Gewaltfreiheit des Dialogs ebenso wie die problemlose Durchsetzbarkeit von legitim anerkannten Ansprüchen garantiert.¹⁴⁵

Ein solcher neutraler Diskurs führt im Verlauf der Argumentation Ackermans nun zum gesellschaftlichen Zustand einer herrschaftslosen Gleichheit (*undominated equality*), welcher sich besonders durch eine formale Gleichheit der Bürger vor dem Recht und eine anfängliche materielle Gleichheit von Ressourcen auszeichnet, wodurch der Staat im Falle von ungerechtfertigten Ungleichheiten der Startbedingungen zu Kompensationsleistungen verpflichtet ist.¹⁴⁶ Das so entwickelte Neutralitätskonzept ist daher mit einer stark egalitären Komponente verbunden, wobei diese Gleichbehandlung – anders als beispielsweise bei

¹⁴³ Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, S. 11.

¹⁴⁴ Vgl. die Ergänzungen in Bruce Ackerman: *What is Neutral about Neutrality?*, In: *Ethics*, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 372 – 390, hier S. 377.

¹⁴⁵ Ders.: *Social Justice in the Liberal State*, S. 31f.

¹⁴⁶ Ebd., S. 28. Vgl. dazu auch Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 61.

Ronald Dworkin¹⁴⁷ – kein individuelles Recht jedes einzelnen Bürgers ist, sondern sich aus dem Neutralitätsgrundsatz selbst ableitet. Der als gesellschaftlicher Prozess interpersoneller Interaktion aufzufassende neutrale Dialog bleibt jeglichen abstrakten Rechtsprinzipien immer vorgeordnet.

Obwohl Ackerman darum bemüht ist, seine dialogische Rechtfertigungsstrategie von dem Rawls'schen Urzustandskonzept abzugrenzen,¹⁴⁸ so erfüllt doch das für den neutralen Dialog konstitutive Prinzip der Gesprächsbeschränkung im Ergebnis dieselbe Funktion eines Argumentationsfilters wie der hypothetische Schleier des Nichtwissens im öffentlichen Vernunftgebrauch des einzelnen Bürgers: In beiden Fällen werden ungültige, weil nicht allgemeinheitstfähige Argumente ausgesondert.¹⁴⁹ Bei Ackerman ist es allerdings weniger die autoreflexive Fähigkeit des einzelnen, sondern vielmehr der aktive Dialog zwischen mehreren Bürgern, welcher zur Herausarbeitung von gültigen Gründen für eine bestimmte Güterverteilung führt. Der zwischenmenschliche Dialog wird zur Grenze der Machtansprüche einzelner, wenn es heißt:

*The basic idea is this: If I can't explain to others why it is right for me to have the power that I have, I shouldn't have it. The limits of our dialogue should mark the limits of my power.*¹⁵⁰

So scheint es, als ob keine moralische Pflicht der einzelnen Dialogpartner zum Dialog und damit zur Neutralität hinleitet, sondern dass umgekehrt der faktische Diskurs aller Beteiligten das Verhalten des Einzelnen beschränkt und steuert. Unklar bleibt dabei aber die Antwort auf die Frage, warum überhaupt der einzelne Bürger sich auf die Autorität eines solchen machtkanalierenden Diskurses einlassen sollte. In einem späteren Aufsatz beschäftigt sich Ackerman mit genau dieser Frage und nimmt hierfür die bekannte Unterscheidung zwischen dem Bereich des Privaten und dem des Öffentlichen vor. Im privaten Bereich kann es hierbei dem Einzelnen nicht vorgeschrieben werden, ob und in welcher Weise er oder sie auf Gesprächspartner Rücksicht nehmen muss. Anders aber in der Öffentlichkeit:

¹⁴⁷ Dworkin: Liberalism, S. 191.

¹⁴⁸ Vgl. Ackerman: Social Justice in the Liberal State, S. 33.

¹⁴⁹ So auch Robert B. Thigpen / Lyle A. Downing: Liberalism and the Neutrality Principle. In: Political Theory, Vol. 11, Nr. 4 (1983), S. 585 – 600, hier S. 586.

¹⁵⁰ Bruce Ackerman: Neutralities. In: R. Bruce Douglass / Gerald M. Mara / Henry S. Richardson (Hrsg.): Liberalism and the Good. New York / London 1990, S. 29 – 43, hier S. 36.

Hier liegt der Fall gerade umgekehrt, und daher möchte ich für diesen Bereich den Dialog zur ersten Bürgerpflicht erklären. Obwohl sich eine moralisch reflektierende Person erlaubterweise aus den tatsächlichen Dialogen heraushalten kann, so können eine verantwortungsbewußte Bürgerin oder ein verantwortungsbewußter Bürger sich nicht mit ähnlichem Anstand aus dem politischen Dialog heraushalten.¹⁵¹

Der Dialog ist hier kein Werkzeug zur Entdeckung der moralischen Wahrheit, sondern er verfolgt die pragmatische Intention, eine akzeptable Antwort auf die Frage des friedlichen Zusammenlebens zu finden. Ähnlich wie Rawls sondert Ackerman damit die Wahrheit aus dem Bereich des Politischen aus. Deshalb spricht Ackerman hier von einem obersten pragmatischen Imperativ¹⁵², welcher den Bürger dazu bewegt, sich im öffentlichen Raum den dialogischen Verpflichtungen zu unterwerfen und über die Probleme der Koexistenz vernünftig zu reden. Die Fähigkeit, die durch das Neutralitätsprinzip initiierten Gesprächsbeschränkungen im öffentlichen Leben zu akzeptieren, bezeichnet er als die fundamentale Kompetenz aller sozialisierten menschlichen Wesen und zugleich auch als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in einem liberalen Gemeinwesen.¹⁵³ Diese Akzeptanz allerdings geht mit keiner moralischen Verpflichtung, sondern mit einem „emotionalen Opfer“ eines jeden einzelnen Bürgers einher.¹⁵⁴ Das Opfer besteht in dem Verzicht darauf, in politischen Kontexten auf den für wahr gehaltenen Überzeugungen zu beharren und sich in der Rolle des Bürgers an den neutralen Schranken des Dialogs zu orientieren.

Durch dieses Ausbleiben eines fundierten moralischen Impulses bleibt die Neutralitätskonzeption Ackermans an der politischen Oberfläche, ohne eine grundlegende und kategorische moralische Verpflichtung des Individuums einzufordern, wie es etwa bei Larmore der Fall ist. Daraus folgt auch, dass ein funktionierender neutraler Dialog hier auf das letztlich nur zufällige Vorhandensein eines Konsenses angewiesen bleibt, der neutrale Argumente bereithält und damit eine Fortführung der Diskussion ermöglicht.¹⁵⁵ Ein solcher Konsens hat hier folglich einen kontingenten Charakter und orientiert sich – anders als bei

¹⁵¹ Bruce Ackerman: Warum Dialog?, In: van den Brink / van Reijen: Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, S. 385 – 410, hier S. 387. [Hervorhebungen übernommen]

¹⁵² Ders.: Warum Dialog?, S. 391.

¹⁵³ Vgl. Ders.: What is Neutral about Neutrality?, S. 376.

¹⁵⁴ Ders.: Warum Dialog?, S. 403.

¹⁵⁵ Vgl. auch kritisch dazu Michael Perry: Neutral Politics?, In: Review of Politics, Vol. 51, Nr. 4 (1989), S. 479 – 509, hier S. 483: „One obvious problem with Ackerman’s shared premises restraint on political justification is that in a society as religiously and morally pluralistic as our own, there may be often no relevant normative premise shared among interlocutors engaged in political argument.“

Rawls – an keinen normativen Vorgaben.¹⁵⁶ Der Fokus scheint bei Ackerman also weniger auf der aktiven und positiven Vermittlung von Wahrheitsansprüchen des Einzelnen zu liegen, sondern auf der negativen Gesprächsbeschränkung von Machtfragen, wenn die Grundidee der Gesprächsbeschränkung bei Meinungsverschiedenheiten beschrieben wird:

*Wir sollten einfach überhaupt nichts über diese Meinungsverschiedenheiten sagen und die moralischen Ideale, die uns trennen, aus den Gesprächsthemen des liberalen Staates ausklammern.*¹⁵⁷

Auch hier scheint es, als ob das pragmatische Kalkül der Zurückhaltung gegenüber der dynamisierenden moralischen Verpflichtung zum Tätigsein vorherrscht. Neutralität entsteht nicht dadurch, dass etwas aktiv getan oder konstruiert wird, sondern indem etwas schon Vorgegebenes – nämlich die den Dialog beschränkende Neutralitätsnorm – rein passiv anerkannt wird. Wenn also kein moralischer Imperativ des Bürgers vorhanden ist, so könnte eine moralische Fundierung in der Neutralitätsnorm selbst zu finden sein. Der Aspekt der eigenständigen Begründung dieser Neutralitätsnorm ist hier von so zentraler Bedeutung, da die Neutralität – wie oben gezeigt – der konstitutive Bestandteil der gesamten Theorie ist und sich daher auch die Frage nach der moralphilosophischen Fundierung eines solchen Verständnisses des politischen Liberalismus stellt. Interessanterweise verwendet Ackerman hierzu ebenso den Dialog als endgültiges Argument und verzichtet damit in diesem Bereich auf die bisher übliche starke Trennung zwischen der Ebene des Politischen und des Philosophischen: Der neutrale politische Dialog innerhalb des liberalen Staates erfüllt dieselbe Funktion wie der neutrale philosophische Dialog, welcher den liberalen Staat verteidigt und begründet:

*There is a perfect parallelism, then, between the role of political conversation within a liberal state, and the role of philosophical conversation in defense of a liberal state.*¹⁵⁸

Ist der politische Dialog innerhalb des liberalen Staates damit befasst, Machtverhältnisse ohne den Verweis auf intrinsische Überlegenheitsansprüche zu rechtfertigen, so muss der philosophische Meta-Diskurs es ermöglichen, den neutralen politischen Diskurs zu

¹⁵⁶ Vgl. Harry Brighouse: Is there a neutral justification for liberalism?, In: The Pacific Philosophical Quarterly, Vol. 77 (1996), S. 193 – 215, hier S. 197, 199.

¹⁵⁷ Ackerman: Warum Dialog?, S. 399f. [Hervorhebungen übernommen]

¹⁵⁸ Ders.: Social Justice in the Liberal State, S. 359. [Hervorhebungen übernommen]

legitimieren, ohne die intrinsische Überlegenheit eines bestimmten Begründungsweges zu proklamieren. Entgegen seiner eigenen Absichtserklärung¹⁵⁹ sucht Ackerman also durchaus – ebenso wie Larmore – nach einer neutralen Begründung der Neutralität, ohne sich dabei allerdings substantiell festzulegen. Vielmehr überlässt er den Inhalt der Begründung vollständig dem Dialog: Den Begründungsvorgang des Liberalismus versteht Ackerman als sokratische Methode¹⁶⁰, welche auf keine metaphysischen oder epistemologischen Wahrheiten angewiesen ist und die ursprünglich starken Überzeugungen des Einen gegenüber dem Anderen solange dialogisch filtert, bis ein Weg zur Neutralität offen liegt. Vier solcher Wege schlägt Ackerman selbst vor, ohne dabei einen Anspruch auf die Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit seiner vorgeschlagenen Alternativen zu erheben: So sind die Vergänglichkeit von Macht, die Anerkennung des Zweifels als Voraussetzung für moralisches Wissen, Respekt gegenüber der Autonomie von Menschen, sowie Skeptizismus bezüglich der Gültigkeit von transzendentalen oder metaphysischen Wahrheiten denkbare Wege zum liberalen Staat.¹⁶¹ Sie sind Bestandteile eines dialogischen Netzwerkes („*web of talk*“¹⁶²), in dessen Koordinatensystem die Begründung des Liberalismus und damit der Neutralität zu finden ist. Eine endgültige moralische Begründung des Dialogprinzips bleibt aber offen.¹⁶³ Indem der neutrale Dialog durch einen neutralen Dialog gerechtfertigt wird, basiert die Neutralität letztlich auf einem zirkulären Argument.¹⁶⁴ Am Ende steht keine philosophische Begründung, sondern allein die Notwendigkeit eines pragmatischen Kalküls. Ein solcher Pragmatismus allerdings impliziert den Vorrang des sozialen Friedens gegenüber Gewalt, von dem Ackerman anzunehmen scheint, dass er für alle Dialogteilnehmer akzeptierbar ist.¹⁶⁵ Der Inhalt dieser friedlichen Ordnung bleibt dagegen der Gestaltung der einzelnen Dialogpartner überlassen, weshalb trotz der scheinbar passiven Akzeptanz der Neutralitätsnorm das aktive Tätigsein der Bürger vorherrscht. So heißt es:

We may create our own meanings, you and I; however transient or superficial, there are the only meanings we will ever know. And the first meaningful reality we must create – one presupposed by all other acts of meaningful communication – is the idea

¹⁵⁹ Vgl. Ders.: *What is Neutral about Neutrality?*, S. 387: „*Indeed, it would be a category mistake to imagine that there could be a neutral justification for the practice of Neutral justification – for Neutrality makes no sense except as a part of the practice it constitutes.*“

¹⁶⁰ Ders.: *Social Justice in the Liberal State*, S. 348, 360f.

¹⁶¹ Ebd., S.369.

¹⁶² Ebd., S. 361.

¹⁶³ Vgl. Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 92.

¹⁶⁴ Kritisch dazu vor allem Patrick Neal: *Liberalism and Its Discontents*. New York 1997, S. 16.

¹⁶⁵ So auch Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 92. Benhabib: *Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, S. 146.

*that you and I are persons capable of giving meaning to the world. Yet this is just the achievement of a Neutral conversation.*¹⁶⁶

Anstelle einer moralischen Fundierung oder einer politischen Konstruktion beruft sich Ackerman folglich auf eine pragmatisch verordnete Neutralität, sowohl im politischen wie auch im philosophischen Bereich, welche dem Bürger zum ständigen Dialog mit seinem Gegenüber auffordert.

4. Zwischenfazit: Zum Grundmuster der behandelten Neutralitätskonzeptionen

Bevor im nächsten Kapitel mit der Problematisierung des liberalen Neutralitätsbegriffes anhand der Frage nach seiner Standhaftigkeit in verschiedenen Spannungsverhältnissen begonnen wird, sollen zunächst die wichtigen Unterschiede und Gemeinsamkeiten aller drei vorgestellten Argumentationen rekapituliert und eine Zuordnung der Neutralität des politischen Liberalismus zum vorher ausgearbeiteten konzeptionellen Spektrum vorgenommen werden. Grundsätzlich wurde demonstriert, dass sich die Neutralität des politischen Liberalismus als politisches Konstrukt, als Resultat einer universalen moralischen Norm oder als pragmatischer Regelungsmechanismus äußern kann. Es hat sich dabei in allen Beispielen gezeigt, dass liberale Neutralität nicht am Verhalten des Staates gegenüber seinen Bürgern erkennbar ist, sondern dass Neutralität vielmehr beim öffentlichen politischen Verhalten des Bürgers selbst beginnt und ihm einiges abverlangt: Bei Rawls äußert sich die politisch konstruierte Neutralität als öffentlicher Standpunkt der Rechtfertigung, der von den einzelnen Bürgern konstruiert, getragen und ständig weiterentwickelt wird. Die moralisch fundierte Neutralitätskonzeption Larmores¹⁶⁷ verlangt von den Bürgern die Orientierung an den Normen des rationalen Dialogs und des gegenseitigen Respekts, um auf einen gemeinsamen Boden der Argumentation hinzuarbeiten. Ebenso tritt bei Ackerman – trotz der undurchsichtigen Fundierung der diskursbeschränkenden Neutralitätsnorm – der einzelne Bürger in den Vordergrund, der im öffentlichen politischen Bereich dem pragmatischen Imperativ zur Dialogführung gehorchen muss und dem sogar die philosophische Begründung

¹⁶⁶ Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, S. 368.

¹⁶⁷ Die Unterscheidung zwischen den Kategorien »politisch konstruiert« und »moralisch fundiert« darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass natürlich auch die Rawls'sche Neutralitätskonzeption auf moralischen Verpflichtungen beruht. Anders als bei Larmore entfaltet sie ihre Normativität aber allein im politisch-öffentlichen Raum und beansprucht keinen darüber hinausgehenden Wahrheitsanspruch. Vgl. Rawls: *Political Liberalism*, S. xlii: „[...] *political rights and duties are moral rights and duties, for they are part of a political conception that is a normative (moral) conception with its own intrinsic ideal, though not itself a comprehensive doctrine.*“ Siehe auch die Anmerkung oben, S. 35, Fn. 140.

der im Raum stehenden Neutralitätsnorm überlassen bleibt. Neutralität ist damit nicht ohne Demokratie zu denken und kann sich allein im öffentlichen Willensbildungsprozess eines demokratischen Verfassungsstaates entfalten. Sie setzt immer die Partizipationsmöglichkeit der Bevölkerung an dem politischen Geschehen voraus.

Dementsprechend müssen die Bürger in allen drei diskutierten Fällen kognitiv fähig und moralisch bereit dazu sein, in einen Diskurs zu treten und ihre eigenen Positionen im Bereich des Politischen zu vermitteln. Larmore formuliert hierbei den stärksten philosophischen Geltungsanspruch, indem er seiner Norm des gegenseitigen Respekts universale Gültigkeit und damit Wahrheit zugesteht, wohingegen Ackerman sich der Bescheidenheit eines öffentlichen Pragmatismus verschreibt. Rawls nimmt in dieser Hinsicht gleichsam eine Mittelstellung zwischen beiden ein, indem er den Wahrheitsbegriff durch die Vernunft ersetzt und ihr eine eigene Form der Geltung zuschreibt.

Doch auch die Bürger in den von Larmore und Ackerman konstruierten Theorien müssen vor allem vernünftige Bürger sein. Sie sind vernünftig in dem Sinne, als dass sie das Vermögen besitzen, ihrem Handeln gewisse selbstgegebene Normen zugrunde zu legen, die alle anderen Bürger gleichermaßen akzeptieren können.¹⁶⁸ Das Neutralitätsprinzip ist daher auch ein Ausdruck eines menschenrechtlichen Egalitarismus¹⁶⁹ und verlangt den Respekt gegenüber der Gleichheit der Rechtsperson des Bürgers als Adressat von Rechtfertigung unabhängig von seinen ethischen Überzeugungen. An dieser Stelle zeigt sich, dass liberale Neutralität nicht mit einer bloßen Toleranz gegenüber Andersdenkenden zu verwechseln ist: Neutralität verpflichtet zur Anerkennung des Anderen als rechtlich Gleichen trotz seines ethischen Andersseins.¹⁷⁰ Besonders deutlich formuliert Ronald Dworkin diese Nähe zwischen Neutralität und Gleichheit wenn er schreibt:

The [...] theory of equality supposes that political decisions must be, so far as is possible, independent of any particular conception of the good life, or of what gives value to life. Since the citizens of a society differ in their conceptions, the government does not treat them as equals if it prefers one conception to another, either because

¹⁶⁸ Rainer Forst: Die Herrschaft der Gründe. Drei Modelle deliberativer Demokratie. In: Ders.: Das Recht auf Rechtfertigung, S. 224 – 269, hier S. 227f. Vgl. auch: Ders.: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 75. Ebenso die Formulierung bei Rawls: Political Liberalism, S. xlv: „our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we offer for our political action may reasonably be accepted by other citizens as a justification for those actions.“

¹⁶⁹ Wolfgang Kersting: Verteidigung des Liberalismus, S. 205.

¹⁷⁰ Kersting: Verteidigung des Liberalismus, S. 193f: „Menschenrechtsrespekt ist kein Toleranzgebot. Denn die Toleranz richtet sich auf das Andere, der Respekt auf das Gleiche. Im Respekt wird die Gleichheit des Gleichen bekräftigt, in der Toleranz wird das Andere geduldet.“

*the officials believe that one is intrinsically superior, or because one is held by the more numerous or more powerful group.*¹⁷¹

Unter Rückgriff auf die oben vorgenommene Konzeptionalisierung der Neutralität¹⁷² zeigt sich folglich, dass sich Neutralität nicht in der Wirkung oder den Zielen, sondern im Vorgang der Rechtfertigung von Normen entfaltet, genauer gesagt im Zuge einer ethisch unparteilichen Rechtfertigung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft (bei Rawls), ihrer politischen Prinzipien (bei Larmore) oder ihrer politischen und sozialen Machtverteilungen (bei Ackerman). In allen drei Neutralitätskonzeptionen ist es die normative Grundordnung einer Gesellschaft, welche gerechtfertigt werden muss, wobei die politisch konstruierte Neutralität von Rawls sich besonders auf die *Struktur* einer politischen Ordnung bezieht und weniger auf konkrete Normen innerhalb dieser Struktur. Zudem handelt es sich in allen drei Fällen um eine positive Neutralität in dem Sinne, dass die Bürger einer solchen Gesellschaft als Adressaten dieses Rechtfertigungserfordernisses ständig zur Entschiedenheit des Handelns aufgefordert sind.¹⁷³ Die Neutralität des politischen Liberalismus ist daher auch als eine interne zu verstehen: Sie entfaltet sich im lokalen Kontext des Staates, indem sich der Bürger an den Kriterien für die Geltungsrechtfertigung von Normen orientiert und sein Handeln an diesen Kriterien ausrichtet.¹⁷⁴ Solche Normen müssen sich vor – oder besser gesagt innerhalb des Forums der Öffentlichkeit als gerechtfertigt erweisen, nicht aber aus der externen Perspektive eines unbeteiligten Beobachters. Dieses entspricht Jeremy Waldrons Interpretation der theoretischen Grundlagen des Liberalismus, welche besonders darin bestehen, dass *„die gesellschaftliche Ordnung im Prinzip fähig sein sollte, sich vor dem Tribunal des Verstandes jeder Person zu erklären und zu rechtfertigen.“*¹⁷⁵ Um auf die kontraktualistische Formulierung von Thomas Scanlon zurückzugreifen, so bedeutet dies für die liberale Neutralitätskonzeption, dass neutrale Normen nicht vernünftigerweise zurückweisbar sein müssen:

¹⁷¹ Dworkin: Liberalism, S. 191.

¹⁷² Siehe oben Kap. II. 2.

¹⁷³ In der Argumentation Ackermans bleibt dieser positive Aspekt der Neutralität wenig erkennbar, da in seinem Neutralitätskonzept das pragmatische Kalkül der Zurückhaltung überwiegt. Doch auch in seinem Fall müssen bestehende Zustände geändert werden, wenn die für sie sprechenden Gründe dem Neutralitätserfordernis nicht genügen. So kann keineswegs von einer negativen Neutralität gesprochen werden.

¹⁷⁴ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 78.

¹⁷⁵ Jeremy Waldron: Theoretische Grundlagen des Liberalismus. In: van den Brink / van Reijen: Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, S. 107 – 140, hier S. 135.

*An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behaviour which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement.*¹⁷⁶

Dieses Kriterium des »Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbaren« bildet die zentrale Voraussetzung für den Geltungsanspruch einer neutralen Norm. Aufgrund der Vieldeutigkeit des darin enthaltenen Vernunftbegriffes lässt es sich mit Rainer Forst spezifizieren und diskursiv ausbuchstabieren: Neutral sind nur solche Normen, die reziprok und allgemein gerechtfertigt werden können.¹⁷⁷ Reziprok in dem Sinne, dass bei der Begründung einer Norm dem einen Bürger keine Rechte vorenthalten werden dürfen, die dem anderen Bürger zugestanden werden, oder dem einen die Perspektive des anderen aufgezwungen wird. Allgemein in dem Sinne, dass diese Gründe von allen Adressaten der betreffenden Norm teilbar sein müssen. Normen, die nicht auf reziproke und allgemeine Weise zurückgewiesen werden können, müssen akzeptiert werden und legitimieren aufgrund dieses deontologischen Gehaltes der Neutralität auch staatlichen Rechtszwang.

Zusätzlich zu dieser Orientierung an der praktischen Vernunft des Bürgers greifen alle drei Neutralitätsmodelle auf die Idee des vernünftigen Konsenses zurück, welcher die prozedurale Entfaltung der Geltung neutraler Normen substantiell untermauert und ihren spezifisch liberalen Gehalt definiert. Da unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus kein objektiver Wahrheitsgehalt einer Norm mehr möglich ist, rückt der Konsens als substantieller Orientierungspunkt für die Argumentationspraxis der Bürger an die Stelle der öffentlichen Wahrheit. Die Einsicht in das Wahre und Gute wird – zumindest im politischen Raum – ersetzt durch die Akzeptanz des Rechten im öffentlichen und verbindlichen Konsens aller Bürger. Das bedeutet durchaus nicht, dass das zu akzeptierende Rechte nicht wahr sein kann, sondern innerhalb des öffentlichen Raumes wird lediglich die Konsensfähigkeit zum entscheidenden Geltungskriterium.¹⁷⁸

Angesichts der oben vorgenommenen Darstellung der drei möglichen Konzeptualisierungen liberaler Neutralität stellt sich nun die Frage, ob sie sich als möglich erweist und in welcher Form sie erstrebenswert ist. Dazu sollen im folgenden Kapitel verschiedene Einwände gegen das liberale Neutralitätsprinzip diskutiert und hinsichtlich ihrer Gültigkeit überprüft werden.

¹⁷⁶ Thomas Scanlon: Contractualism and Utilitarianism. In: Amartya Sen / Bernard Williams (Hrsg.): Utilitarianism and beyond. Cambridge 1982, S. 103 - 128, hier S. 110.

¹⁷⁷ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 78.

¹⁷⁸ Vgl. Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit, S. 209f.

IV. Problematisierung des Neutralitätsbegriffes in verschiedenen Spannungsfeldern

Um zu prüfen, ob es das liberale Neutralitätsprinzip mit der Vielzahl seiner Gegner aufnehmen kann, sollen im Folgenden die verschiedenen Kritikpunkte nacheinander diskutiert und kritisch betrachtet werden. Die wesentlichen Themenkomplexe, zu denen der Neutralitätsbegriff in einem Spannungsverhältnis zu stehen scheint, ergeben sich zunächst aus einer näheren Betrachtung des bereits diskutierten Phänomens des weltanschaulichen Pluralismus. Anschließend werden die Begriffe der Gemeinschaft, der Tugend und der Wahrheit diskutiert, wobei besonders auf die Argumente des Kommunitarismus, des liberalen Perfektionismus und der Habermas'schen Diskursethik einzugehen sein wird. Ein weiteres Spannungsverhältnis ergibt sich ferner aus einer Betrachtung des liberalen Sprachgebrauchs hinsichtlich seiner Instrumentalisierungsanfälligkeit und seiner Ausrichtung an gesellschaftliche Grundgüter. Zuletzt wird auf den Begriff der Anerkennung einzugehen sein, in dessen Zusammenhang die Leistungen des Neutralitätsbegriffes in multikulturalistischen Gesellschaften diskutiert werden sollen.

1. Neutralität und der Pluralismus des Rechten

Die bisherige Betrachtung der drei Neutralitätskonzeptionen von John Rawls, Charles Larmore und Bruce Ackerman hat gezeigt, dass alle drei Theoriemodelle auf eine gemeinsame Diagnose des Zustandes moderner Gesellschaften zu reagieren versuchen, nämlich die Pluralisierung der Ideen des Guten und der auf diesen Ideen aufgebauten Weltbilder und Lebensvorstellungen. Besonders bei Rawls wurde die Unmöglichkeit einer vernünftigen Einigung über die Qualität des guten Lebens mit dem Begriff der Bürden der Vernunft (burdens of judgement) begründet, welcher die Komplexität und Vielseitigkeit von argumentativen Begründungsmethoden, die unterschiedliche Gewichtung ihrer einzelnen Elemente sowie die verschiedenen, lebensgeschichtlich und durch die individuelle Erfahrung bedingten Deutungsperspektiven beschreibt.¹⁷⁹ Auch in Larmores Theorie besteht die wichtigste Herausforderung einer verbindlichen Norm in dem vernünftige Dissens zwischen verschiedenen Weltansichten, der auch durch die sorgfältigsten Diskussionen nicht gelöst werden kann,¹⁸⁰ ebenso wie Ackermans dialogbeschränkende Neutralitätsnorm die sich im Pluralismus befindlichen intrinsischen Überlegenheitsansprüche einzelner Konzeptionen des Guten ausklammern will, um Machtbeziehungen zu legitimieren.

¹⁷⁹ Vgl. Rawls: Political Liberalism, S. 56.

¹⁸⁰ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 132.

Das heißt also: Das Phänomen des Pluralismus begründet sich nicht allein in entgegenstehenden sozioökonomischen Interessen oder unterschiedlichen intellektuellen Kapazitäten, sondern der Gebrauch der Vernunft in freien Gesellschaften leitet zum Pluralismus hin. Eine allgemein zugängliche und einheitlich durch die Vernunft vermittelte Erkenntnis vom guten und erstrebenswerten Leben ist schlicht und einfach nicht mehr möglich, weshalb die Ursachen des gesellschaftlichen Pluralismus in erster Linie epistemologischer Natur sind. Ist nun diese Unentscheidbarkeit zwischen unterschiedlichen ethischen Weltbildern ein prägendes und vor allem ein bleibendes Merkmal jeder modernen Gesellschaft, so scheint sich bereits aus dieser Feststellung die Notwendigkeit abzuleiten, dass die Grundsätze staatlichen Handelns auf keinem solcher umstrittenen Weltbilder basieren darf, welche die Qualität des Lebens seiner Bürger mit perfektionistischen Maßstäben bewerten. Der moderne Staat müsste folglich bereits aus diesem Grund ein neutraler und ein antiperfektionistischer Staat sein, um als legitim zu gelten und von allen Adressaten der von ihm ausgeübten Machtwirkungen akzeptiert werden zu können.¹⁸¹ Das Rechte müsste demnach aus epistemologischen Gründen den Vorrang vor den umstrittenen Vorstellungen des Guten beanspruchen, um den Zusammenhalt der Gesellschaft zu garantieren und neutrale Prinzipien des Rechts zu schaffen, welche sich nicht vernünftigerweise zurückweisen lassen. Angesichts dieser Überlegungen bezüglich des Kriteriums des Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbaren scheint sich nun jedoch ein nahe liegendes, scheinbar ganz schlichtes Problem zu stellen: Aus welchem Grund sollten Neutralität beanspruchende Prinzipien des Rechts weniger vernünftigerweise zurückweisbar sein als Vorstellungen vom guten Leben? Denn ein Pluralismus der Vernunft macht auch vor dem Begriff des Rechts nicht halt. Ein rein empirischer Blick auf die alltagspolitischen Themen genügt hierbei, um auf die Aktualität dieses Einwandes hinzuweisen: So besteht bezüglich rechtlicher Fragen wie solcher der Verteilungsgerechtigkeit, der Angemessenheit strafrechtlicher Normen oder auch der Legitimität militärischer Interventionen im Ausland kein geringerer Dissens als bei den klassischen Themen der Religion oder der metaphysisch fundierten Überzeugungen vom guten und vollkommenen Leben.¹⁸² Wie William Galston betont, sind es auch solche öffentlichen Fragen des Rechts und der Gerechtigkeit, welche Konfliktpotential bergen und eine von allen zu akzeptierende Antwort unmöglich machen. Kein Staat könne folglich auf eine Parteinahme verzichten, da jedes politische Handeln eine Entschiedenheit des Handelns verlange:

¹⁸¹ Zur Diskussion des liberalen Antiperfektionismus vgl. Joseph Chan: Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism. In: Philosophy and Public Affairs, Vol. 29, Nr. 1 (2000), S. 5 – 42, hier S. 8.

¹⁸² Vgl. Chan: Legitimacy, Unanimity and Perfectionism, S. 9.

*There is a wide range of controverted issues over which, as a matter of both logic and practice, the contending parties cannot simply agree to differ and must instead arrive at binding determinations. Whatever its decision, the polity unavoidably commits itself to specific views of human personality and right conduct as well as to a range of external effects on other institutions and practices. In such cases, neutrality is never violated, because it is never possible.*¹⁸³

Dieses eher pragmatische Argument lässt sich durch ein theoretisches unterfüttern: Wenn sich die liberale Neutralität direkt aus dem Phänomen des Pluralismus ableitet und Vorstellungen vom guten Leben keinen epistemologisch andersartigen Charakter haben als Vorstellungen vom Rechten, so sprechen dieselben Argumente für die Notwendigkeit von Neutralität gleichzeitig gegen ihre Durchführbarkeit. Über das rechte Leben lässt sich ebenso wenig Gewissheit erlangen wie über das Gute. Aus dieser Perspektive würde die Herleitung der Neutralität ihre eigenen Existenzbedingungen untergraben und zu folgendem Dilemma für jeden antiperfektionistisch argumentierenden Liberalen führen: Entweder gründet sich der Staat auf keinem umstrittenen Prinzip, sei es rechtlicher oder religiöser Natur, oder aber der liberale Staat lässt seine Fundierung auf möglicherweise nicht von allen Bürgern akzeptierbaren Vorstellungen des guten und richtigen Lebens zu. Die erste Alternative verhindert die Möglichkeit von Rechtsnormen, die für jeden Staat überlebensnotwendig sind, wie beispielsweise Regelungen bezüglich der Verteilungsgerechtigkeit oder der internationalen Aktionsfähigkeit. Die zweite Alternative allerdings kommt einem Eingeständnis der Unmöglichkeit jedes neutralen und antiperfektionistischen Staates gleich. Simon Caney spricht daher von einem antiperfektionistischen Dilemma, wenn er schreibt:

*[...] it is worth recording that the sorts of reasons that contractarian anti-perfectionists give to show why reasonable persons differ in their beliefs about the good provide similarly strong support for the conclusion that reasonable people will fail to agree about justice. [...] The problem, thus, is that the reasoning anti-perfectionists invoke to defend liberal neutrality also implies that the state is prohibited from enacting principles of justice – a highly counterintuitive outcome.*¹⁸⁴

¹⁸³ William Galston: Liberal Purposes, S. 96 f. Ähnlich auch Arthur Ripstein: Liberal Justification and the Limits of Neutrality. In: Analyse und Kritik 14 (1992), S. 3 – 17, hier S. 15.

¹⁸⁴ Simon Caney: Liberal Legitimacy, Reasonable Disagreement and Justice. In: Richard Bellamy / Martin Hollis (Hrsg.): Pluralism and Liberal Neutrality. London / Portland (Oregon) 1999, S. 19 – 36, hier S. 22f. Vgl. auch

Der Vorwurf gegenüber dem liberalen Neutralitätsprinzip besteht folglich darin, dass seine Begründung über die Unvereinbarkeit verschiedener Vorstellungen des Guten die eigene Daseinsberechtigung unterminiert: Das Gute sei ebenso umstritten wie das Rechte. Da das Neutralitätsargument somit auf einer unplausiblen epistemologischen Asymmetrie¹⁸⁵ zwischen Konzeptionen des Guten und Prinzipien des Rechten beruhe, bleibe nur die Wahl zwischen einem perfektionistischen oder einem funktionsunfähigen Staat. Das Scanlonsche Kriterium des Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbaren sei in einer von den antiperfektionistisch argumentierenden Liberalen skizzierten pluralistischen Gesellschaft selbst von vielen ihrer Bewohner vernünftigerweise zurückzuweisen.¹⁸⁶ So spricht auch George Sher von einem unbegründet selektiven Skeptizismus allein gegenüber Vorstellungen des Guten, welcher das Rechte von jeder Kritik befreie und damit selbst auf umstrittenen normativen Prämissen beruhe.¹⁸⁷

Um diesen Einwänden auf angemessene Weise zu begegnen, genügt zunächst ein Blick zurück auf die oben vorgenommene Rekapitulation der Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman. Dort wurde besonders bei Rawls und Larmore deutlich, dass ein funktionierendes Neutralitätskonzept vor allem mit direkten moralischen Imperativen an den einzelnen Bürger verbunden war. Neutralität war keine sich aus dem Pluralismus ergebende Verlegenheitskonzeption angesichts der Ungewissheit über das gute Leben, sondern die sie konstituierenden Impulse waren moralische Notwendigkeiten: Bei Rawls die für jeden Bewohner eines demokratischen Verfassungsstaates geltende Pflicht zur Bürgerlichkeit, bei Larmore die universale Norm des gegenseitigen Respekts. Das bedeutet: Neutralität leitet sich nicht direkt aus dem Problem des weltanschaulichen Pluralismus ab, sondern seine Wurzeln reichen tiefer in die moralischen Verpflichtungen jedes einzelnen Bürgers hinein. Nur so bleiben die in allen Konzeptionen notwendigen neutralen Gründe der Argumentation nicht auf das kontingente Vorhandensein eines Konsenses angewiesen, sondern zeigen sich als ständig neu zu bewältigende Herausforderung für das Individuum. Ackermans Theorie, so ist einzugestehen, kann aufgrund der ausbleibenden moralischen Fundierung der Neutralität von den hier formulierten Vorwürfen nicht voll und ganz geschützt werden: Seine Begründung

Ders.: Impartiality and Liberal Neutrality. In: *Utilitas*, Vol. 8, Nr. 3 (1996), S. 273 – 293. Ganz ähnlich auch Simon Clarke: Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology. In: *Political Studies*, Vol. 47 (1999), S. 627 – 642, hier besonders S. 637ff.

¹⁸⁵ Vgl. auch Michael Sandel: Book Review of *Political Liberalism* by John Rawls. In: *Harvard Law Review*, Vol. 107, Nr. 7 (1994), S. 1765 – 1794, hier S. 1783. Ebenso Stefan Grotefeld: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*. Stuttgart 2006, S. 199.

¹⁸⁶ Clarke: *Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology*, S. 640.

¹⁸⁷ Sher: *Beyond Neutrality*, S. 144.

folgt tatsächlich einem Pragmatismus und verzichtet auf eine tiefergehende moralische Norm. Doch auch Ackerman ruft den politisch agierenden Bürger in die Pflicht, um seine Neutralitätskonzeption zu stützen, und reduziert seine Argumentation nicht auf eine bloße Reaktion auf die pluralistische Gesellschaft. Auch bei ihm ist das Projekt des politischen Liberalismus kein Kompromiss in Ermangelung einer einheitstiftenden Weltanschauung, sondern es wird dargestellt als Herausforderung des politischen Bürgers, als letztlich sogar revolutionäres Unterfangen:

*Political Liberalism is a revolutionary doctrine, based on a radical idea – that men and women of different beliefs can establish a fair political system that grants all participants the equal right to live their own lives in their own way. [...] The bright image of liberal citizens successfully engaged in the project of public reason serves as a profound rebuke to the existing public culture – emphasizing areas where present politics fall grievously short, provoking the more sober-minded part of our souls to consider whether, for all the difficulties, we cannot make some genuine steps toward realizing the promise of equal freedom for all.*¹⁸⁸

Es muss also eine deutliche Grenze gezogen werden zwischen dem epistemologisch formulierten Pluralismus unterschiedlicher Weltbilder und einem normativ fundierten politischen Liberalismus, welcher neutrale Prinzipien zu gestalten beansprucht, welche von allen Vertretern dieser Weltbilder nicht zurückzuweisen sind. Der politische Liberalismus geht über die von dem Pluralismus aufgeworfene Fragestellung hinaus und beruht auf keiner skeptizistischen oder relativistischen Grundhaltung.¹⁸⁹ Er ist eine eigenständige Theorie mit einer klar gefassten Zielsetzung: Die Herausarbeitung fundamentaler Prinzipien für eine moderne politische Gemeinschaft, deren Grundüberzeugungen von allen Gemeinschaftsmitgliedern vernünftigerweise anerkannt werden müssen. Es besteht zwar eine Verknüpfung zwischen dem Phänomen des Pluralismus und den Neutralitätsanforderungen des politischen Liberalismus in dem Sinne, dass diesem Rechtfertigungserfordernis größere Hürden entgegengestellt werden als in der politischen Vormoderne, doch es ist falsch, die

¹⁸⁸ Bruce Ackerman: Political Liberalisms. In: The Journal of Philosophy, Vol. 91, Nr. 7 (1994), S. 364 – 386, hier S. 378.

¹⁸⁹ Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 54. Vgl. auch Dworkin: Liberalism, S. 203: „*Liberalism cannot be based on skepticism. Its constitutive morality provides that human beings must be treated as equals by their government, not because there is no right and wrong in political morality, but because that is what is right.*“

liberale Neutralität dem Pluralismus argumentationslogisch völlig nachzuordnen.¹⁹⁰ So stellt auch Charles Larmore fest:

*If political liberalism rested essentially on the acceptance of pluralism, it would itself amount to a very controversial doctrine. Yet liberalism's primary ambition, I believe, has been to find principles of political association expressing certain fundamental moral values that, to as great an extent as possible, reasonable people may accept despite the different views about the good and about religious truth that divide them.*¹⁹¹

So lässt sich folglich feststellen, dass das liberale Neutralitätsprinzip keineswegs an einer fälschlichen erkenntnistheoretischen Asymmetrie zwischen Konzeptionen des Guten und Prinzipien des Rechten scheitert. Das Pluralismusproblem ist epistemologisch formuliert, das Neutralitätskonzept hingegen orientiert sich an moralischen Vorgaben und ist kein bloßes Gebot zweckrationaler Vernunft.¹⁹² Wie Steven Lecce betont, sind dementsprechend auch die Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauches, in welchem der einzelne Bürger argumentiert, keine epistemologischen, sondern moralische Grenzen.¹⁹³ Neutrale Rechtsprinzipien zeichnen sich nicht dadurch aus, dass sie unbezweifelbare Geltung beanspruchen, sondern sie qualifizieren sich dadurch, dass sie das Resultat eines Diskurses von vernünftig argumentierenden Bürgern sind. Nicht der Pluralismus, sondern der mit diesem Pluralismus konfrontierte Einzelne ist das entscheidende Fundament der liberalen Neutralität. Das antiperfektionistische Dilemma entpuppt sich daher als Fehlinterpretation der normativen moralischen Fundierung des liberalen Neutralitätsprinzips.

2. Neutralität und Gemeinschaft

Ein weiterer prominenter Einwand gegen die liberale Neutralität, welcher ihre Unmöglichkeit und innere Inkonsistenz behauptet, orientiert sich an ihrem Spannungsverhältnis zum Begriff der Gemeinschaft. Der Neutralitätsbegriff ist in diesem Kontext einer der zentralen Konfliktpunkte innerhalb der Frontlinien der Kommunitarismusdebatte, in deren

¹⁹⁰ Vgl. dazu auch Glen Newey: *Metaphysics Postponed: Liberalism, Pluralism, and Neutrality*. In: *Political Studies*, Vol. 45 (1997), S. 296 – 311. Newey hinterfragt die Gültigkeit des Pluralismusargumentes und kommt zu dem Schluss, dass der Pluralismus keine Notwendigkeit der Neutralität stützt.

¹⁹¹ Charles Larmore: *Pluralism and Reasonable Disagreement*. In: Ders.: *The Morals of Modernity*. Cambridge 1996, S. 152 – 174, hier S. 154.

¹⁹² Vgl. auch Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 80.

¹⁹³ Steven Lecce: *Contractualism and Liberal Neutrality: A Defence*. In: *Political Studies*, Vol. 51 (2003), S. 524 – 541, hier S. 538.

Schlagabtausch den liberal-deontologischen Gerechtigkeitsprinzipien die Notwendigkeit der sozialintegrativen Leistungen des Staates unter dem Vorzeichen einer gemeinschaftlich geteilten Vorstellung des Guten entgegengestellt wird.¹⁹⁴ Es muss hierbei zunächst darauf hingewiesen werden, dass eine Betrachtung der Neutralitätsproblematik innerhalb dieser Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen immer auch mit der Gefahr einer vereinfachenden Reifikation einhergeht, da die unter dem pauschalen Etikett »liberal« und »kommunitaristisch« subsumierten Positionierungen meist der Komplexität der Argumentationsweisen ihrer Vertreter nicht gerecht werden können.¹⁹⁵

Es soll daher im Folgenden versucht werden, die Vielschichtigkeit der Neutralitätsproblematik innerhalb der Kommunitarismusdebatte herauszuarbeiten und die einzelnen Argumentationsebenen nicht miteinander zu vermischen. Grundsätzlich soll zunächst unterschieden werden zwischen einer theoretisch-deskriptiven und einer normativ-praktischen Ebene der sich am Kommunitarismus orientierenden Kritik am Neutralitätsbegriff.¹⁹⁶ Auf der ersten Ebene wird bestritten, dass der liberale Neutralitätsbegriff das Selbstverständnis freiheitlicher demokratischer Ordnungen in angemessener Weise erfasst, da er auf einer Fehleinschätzung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Lebensform des Bürgers beruhe. Dieses Argument postuliert folglich die ontologische *Unmöglichkeit* staatlicher Neutralität und wird in diesem Kapitel von zentraler Bedeutung sein. Die andere Ebene der Argumentation hingegen macht die liberale Neutralitätskonzeption für politische und gesellschaftliche Fehlentwicklungen verantwortlich und verurteilt damit die praktische *Parteinahme* für Neutralität.¹⁹⁷ Die praktischen Fragen der Parteinahme allerdings gehen über das Fundament der kommunitaristischen Position hinaus und werden besonders auch in den folgenden Kapiteln eine wichtige Rolle spielen. Zunächst soll daher der Fokus auf die kommunitaristische Kritik am Neutralitätsbegriff gerichtet werden.

¹⁹⁴ Wolfgang Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart.* Frankfurt a.M. 1997, S. 399.

¹⁹⁵ Rainer Forst: *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte.* In: Axel Honneth: *Kommunitarismus*, S. 181 – 212, hier S. 181f.

¹⁹⁶ Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 25. Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, S. 409. Michael Walzer: *Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus.* In: Honneth: *Kommunitarismus*, S. 157 – 180, hier S. 159.

¹⁹⁷ Vgl. Charles Taylor: *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus.* In: Honneth: *Kommunitarismus*, S. 103 – 130, hier S. 194.

a. *MacIntyres These der narrativen Eingebundenheit des Selbst und der Traditionsgebundenheit des Liberalismus*

Diese Kritik besteht zunächst in dem Zweifel an der Möglichkeit einer klaren Trennung zwischen Moral und Ethik, also zwischen Prinzipien des Rechten und Vorstellungen des Guten.¹⁹⁸ Alasdair MacIntyre, als einer der wichtigsten Vertreter dieser Position, diagnostiziert als das Resultat einer solchen liberalen Trennung eine moralische Krise der Gegenwart, welche die von ihren ursprünglichen Kontexten losgelöste Sprache der Moral verwahrlosen lässt. Moralische Urteile seien daher nichts als „*sprachliche Überreste der praktischen Anwendung des klassischen Theismus [...], die den durch diese praktische Anwendung gebildeten Kontext verloren haben.*“¹⁹⁹ Der Versuch der Aufklärung, die Regeln der Moral von ihrem teleologischen Gehalt zu trennen, musste daher scheitern und sei für die Probleme der modernen deontologischen Moraltheorie bei ihrer Suche nach allgemein verbindlichen Prinzipien verantwortlich. Laut MacIntyre muss nämlich jede funktionierende Gerechtigkeitsauffassung auf ein Konzept der Tugend zurückgreifen, welches sich aus drei Bestandteilen zusammensetzt: Historische Traditionen, ethische Praktiken und eine teleologische Auffassung vom Menschen.²⁰⁰ Aus dieser neoaristotelischen Perspektive kann sich die Identität eines Individuums nur innerhalb von konstituierenden gemeinschaftlichen Kontexten herausbilden, da sie sich an der sozialen Rolle orientiert, die jeder Mensch in partikularen Gemeinschaften notwendigerweise einnimmt:

*Was also gut für mich ist, muss gut für jemanden sein, der diese Rollen innehat. Als solcher erbe ich aus der Vergangenheit meiner Familie, meiner Stadt, meines Stammes, meiner Nation eine Vielzahl von Schulden, Erbschaften, berechtigten Erwartungen und Verpflichtungen. Sie konstituieren das Gegebene meines Lebens, meinen moralischen Ausgangspunkt. Dies verleiht meinem Leben einen Teil seiner Besonderheit.*²⁰¹

MacIntyre entwickelt hier eine narrative Sicht des Selbst, welche die Geschichte des individuellen Lebens in die Geschichte der jeweiligen Gemeinschaft einbettet, weshalb historische und soziale Identität untrennbar miteinander verknüpft sind. Der Einzelne versteht

¹⁹⁸ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 83.

¹⁹⁹ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 86.

²⁰⁰ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 84

²⁰¹ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 294.

sein Leben als gelebte Geschichte und ist gleichzeitig ein Darsteller in den gelebten Geschichten anderer.²⁰² Die sozialen Rollen, in welche der Mensch dadurch hineinwächst, formulieren Pflichten, die nicht selbstständig gewählt, sondern von außen auferlegt und durch den sozialen Kontext spezifiziert werden.²⁰³ Die Loyalität zu dieser subjektkonstituierenden Gemeinschaft und ihren hierarchischen Prinzipien ist die Bedingung der Moral, deren Inhalt sich aus der spezifischen Lebensweise der Gemeinschaftsmitglieder ergibt. Moral entsteht durch einen Prozess der explikativ-hermeneutischen Aneignung des Gegebenen.²⁰⁴ Sie ist abhängig von Kontexten und dadurch notwendigerweise ethisch immer parteilich.

Die Betonung einer solchen narrativen Einheit geht mit der Sehnsucht nach Einmütigkeit einher, für welche der moderne Pluralismus der Weltanschauung eine Gefahr darstellt und „*uns alle zu überrollen*“ droht.²⁰⁵ Laut MacIntyre ist es die von der Moderne entdeckte soziale Institution des Individuums, zu welcher der Tugendbegriff entgegen der aristotelischen Tradition nun zugeordnet wird – mit verhängnisvollen Folgen. Der Begriff des Guten sei nun fälschlicherweise aus seiner narrativen und kontextuellen Einbettung herausgehoben und als Privatbesitz des Einzelnen definiert worden. Den Preis dieser Individualisierung sieht MacIntyre nun im Verlust dessen, was die teleologische Argumentationsweise der aristotelischen Ethik noch bereitstellen konnte, nämlich die Möglichkeit der Differenzierung zwischen dem, was wir sind und dem, was wir sein sollten.²⁰⁶ Die Tugend reduziere sich dadurch zur bloßen Disposition, die sich im Gehorsam gegenüber den Regeln der individualistischen Moral zu Erkennen gibt. Ein rationaler Konsens über genau solche Regeln sei aber in einer individualistischen Kultur nicht möglich, da der kontextuelle Rückbezug jedes entscheidungstheoretischen Kalküls ignoriert wird. Dem als isoliert verstandenen Individuum fehle es an den Begründungsressourcen für ein funktionierendes Moralkonzept, wodurch sich die moderne Politik zum „*Bürgerkrieg mit anderen Mitteln*“ verhärtete.²⁰⁷ Die Dekontextualisierung des Menschen markiere gleichzeitig auch das Ende der Moral. Am Ende der individualistischen Moral stehe letztlich nur noch die Wahl zwischen zwei Alternativen: Die Ausweglosigkeit Nietzsches im Sinne einer völligen Ablehnung jeglicher

²⁰² Ebd., S. 295. Ders.: Ist Patriotismus eine Tugend?, In: Honneth: Kommunitarismus, S. 84 – 102, hier S. 98.

²⁰³ Vgl. Stephen Holmes: Die Anatomie des Antiliberalismus. Hamburg 1995, S. 180f.

²⁰⁴ Kersting: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, S. 403.

²⁰⁵ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 301.

²⁰⁶ Ebd., S. 304. Vgl. auch: John Horton / Susan Mendus: Alasdair MacIntyre: After Virtue and After. In: Dies. (Hrsg.): After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre. Cambridge 1994, S. 1 – 15, hier S. 6f.

²⁰⁷ MacIntyre: Der Verlust der Tugend, S. 337.

verbindlicher Moralvorstellungen oder eine Rückbesinnung auf die einheitstiftende aristotelische Ethik.²⁰⁸

Es ist dieser Vorwurf des gemeinschaftslosen, ungebundenen Selbst, welcher bereits von Michael Sandel gegen die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls formuliert wurde und zu den zentralen Grundpfeilern der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus gehört.²⁰⁹ So wie bei Sandel das Selbst nicht als vorrangig vor seinen Zielen und Zwecken betrachtet werden kann, so kann bei MacIntyre die Moral nicht neutral gegenüber ethischen Praktiken und Traditionen sein, da diese das Fundament ihrer Geltungskraft darstellen. Die innere Inkohärenz der am Individuum orientierten aufklärerischen Moral bestehe folglich in der Forderung, einen abstrakten, künstlichen und unparteiischen moralischen Standpunkt einzunehmen, der dem innersten Wesen der Moral widerspreche und keinen Motivationsgrund für die Anerkennung der Maßstäbe der Neutralität biete.²¹⁰ Hier zeigt sich besonders deutlich, dass MacIntyre ebenso wie bereits Sandel die modernen individualistischen Moralkonzepte nicht extern aus einer andersartigen dogmatischen Perspektive kritisiert, sondern die Plausibilität der modernen Argumentationslogik in Frage stellt und damit die Unmöglichkeit liberaler Neutralität zu begründen beansprucht.²¹¹

In einem zweiten Argument allerdings greift MacIntyre die liberale Neutralität auf einer ganz anderen Ebene an: Selbst wenn der Liberalismus über die konzeptionellen Ressourcen für ein funktionierendes Moralsystem bereitstelle, so könne er dennoch keine Neutralität beanspruchen, da sich auch hinter ihm eine besondere Konzeption des guten Lebens verberge, deren Prämissen nur innerhalb von westlichen Kulturen und auch dort nicht von allen akzeptiert werden. Der Liberalismus befürworte nämlich eine sehr distinktive und keineswegs neutrale Vorstellung einer gerechten Ordnung, welche vom Individuum und dessen Gebrauch der praktischen Vernunft in einer öffentlichen Ordnung ausgehe. Der empirische Beweis für die Partikularität dieser Vorstellung sei der ausbleibende Konsens bei Gerechtigkeitsdebatten in liberalen Staaten. Der Liberalismus sei das Resultat einer Tradition, und eine Tradition ist niemals neutral. So schreibt MacIntyre:

The starting points of liberal theorizing are never neutral as between conceptions of the human good; they are always liberal starting points. And the inconclusiveness of the debates within liberalism as to the fundamental principles of liberal justice [...]

²⁰⁸ Ebd., S. 149ff.

²⁰⁹ Vgl. Michael Sandel: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge 1982.

²¹⁰ MacIntyre: Ist Patriotismus eine Tugend?, S. 100.

²¹¹ Vgl. Ernst Tugendhat: Die ethische Gegenauflklärung: Hegel und die Ritter-Schule; Alasdair MacIntyres After Virtue. In: Ders.: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a.M. 1993, S. 197 – 225, hier S. 209.

*reinforces the view that liberal theory is best understood, not at all as an attempt to find a rationality independent of tradition, but in itself the articulation of an historically developed and developing set of social institutions and forms of activity, that is, as the voice of a tradition.*²¹²

Fügt man nun beide bisher genannten Kritikpunkte zusammen, so entsteht folgender Einwand gegen das liberale Neutralitätspostulat: Die vom Liberalismus befürwortete neutrale Sprache der Moral sei nichts als eine Verschleierung der Tatsache, dass sich hinter dem Neutralitätsgebot – erstens – immer eine Ausrichtung am Individuum verberge, die falsch sei und – zweitens – diese Fehlerhaftigkeit dazu führt, dass der Liberalismus selbst eine Tradition unter vielen ist und keinen Anspruch auf moralische Priorität geltend machen darf. Entsprechend der oben vorgenommenen Differenzierung zwischen einer deskriptiven und einer normativen Argumentationsebene impliziert der erste Teil der Kritik die innere *Unplausibilität* der Neutralität, der zweite Teil hingegen ihre äußere *Unpraktikabilität* hinsichtlich ihrer eigenen Zielsetzung aufgrund der Beschränktheit ihres Geltungsanspruches. Mit anderen Worten: Auf der einen Seite ist Neutralität nicht möglich, weil sie auf einem falschen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft und der sich daraus ergebenden Moralkonzeption beruhe. Auf der anderen Seite aber sei Neutralität nicht anwendbar, gerade weil sie ein ganz bestimmtes Verständnis von Staat und Gesellschaft voraussetze.²¹³ Eine adäquate Betrachtung der Kritik MacIntyres muss diese nicht unproblematische Doppelkritik immer berücksichtigen.²¹⁴ Sie ist aus dem Grund nicht unproblematisch, da nicht klar wird, warum eine unmögliche, weil auf einem deskriptiven Missverständnis beruhende Neutralitätsthese überhaupt für die von MacIntyre diagnostizierte moralische Krise der Gegenwart verantwortlich sein kann. Eine so formulierte kommunitaristische Kritik kann nicht gleichzeitig die liberale Theorie und die liberale Gesellschaft angreifen.²¹⁵ Ungeachtet dieses Spannungsverhältnisses soll nun die Stichhaltigkeit beider Einwände überprüft werden.

²¹² Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988, S. 345.

²¹³ Vgl. Stephen Mulhall: *Liberalism, Morality and Rationality*. In: Horton / Mendus: *After MacIntyre*, S. 205 – 224, hier S. 221.

²¹⁴ So auch: Horton / Mendus: *Alasdair MacIntyre: After Virtue and After*, S. 9. Forst: *Kommunitarismus und Liberalismus*, S. 195.

²¹⁵ Vgl. Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, S. 409 f. Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 25, Fn. 83. Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, S. 164.

b. Die Differenzierung zwischen Rechtsperson und ethischer Person

MacIntyre muss zunächst nicht widersprochen werden, wenn er sagt, dass der einzelne Mensch in soziale Kontexte hineinwächst und ihm gemäß einer narrativen Logik gewisse Rollen auferlegt werden. Es ist durchaus möglich und entspricht der Realität des gesellschaftlichen Zusammenlebens, dass Menschen als sozial situierte Wesen Mitglieder von konstitutiven Gemeinschaften sind und sich ihre Identität in weiten Teilen in einem Prozess der gesellschaftlichen Vermittlung herausbildet. Doch der politische Liberalismus muss keineswegs die identitätsbestimmenden Leistungen der Gemeinschaftlichkeit leugnen, um den Neutralitätsanspruch aufrechtzuerhalten. Dieses wird plausibel, sobald der Dreh- und Angelpunkt der kommunitaristisch-liberalen Kontroverse, nämlich das Verhältnis zwischen der Person und den ihr zugeordneten Gemeinschaften, ein wenig näher und differenzierter betrachtet wird. Mit Rainer Forst lässt sich hier in vertikaler Hinsicht zwischen ethischen Personen und Personen des Rechts unterscheiden, die in verschiedenen normativen Kontexten situiert sind, nämlich in ethischen Gemeinschaften und in Rechtsgemeinschaften.²¹⁶ Beide Sphären unterscheiden sich hinsichtlich des Geltungsmodus der in ihnen enthaltenen Werte und Normen. Die ethische Gemeinschaft ist mit der Identität der ethischen Person eng verflochten: Das Selbst ist hier intersubjektiv und narrativ konstituiert, weshalb durch Tradition und ethische Praktiken übermittelte Werte den guten Lebensweg bestimmen. Der Begriff der ethischen Person ist damit ein ontologischer Begriff. Die Rechtsperson hingegen muss als formal-abstrakter Begriff verstanden werden.²¹⁷ Es geht hier also allein um das Zusammensein von Rechtssubjekten, welche über grundlegende Rechte und Pflichten verfügen. Die Rechtsperson will kein deskriptives Abbild der tatsächlichen Person mit all ihren Eigenschaften sein. Die Individualität ihres Rechtsanspruches impliziert kein Vorhandensein rein individualistischer Lebenspläne ungebundener Personen.²¹⁸ In der Rechtsgemeinschaft gelten keine identitätsbestimmenden Werte, sondern es gelten allgemein zu rechtfertigende Normen, die einen verpflichtenden Charakter haben. Der Begriff der Rechtsperson ist politisch, und nicht metaphysisch.²¹⁹

Die konzeptionelle Unterscheidung zwischen der ethischen Person und der Rechtsperson sowie zwischen ihren jeweiligen Gemeinschaften ermöglicht es gleichzeitig, die Komplexität

²¹⁶ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 35ff., 347.

²¹⁷ Ebd., S. 51. Zum Begriff der Rechtsperson vgl. auch Hannah Arendt: Über die Revolution. München 1953, S. 135ff.

²¹⁸ Vgl. Michael Sandel: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Honneth: Kommunitarismus, S. 18 – 35, hier S. 24f.

²¹⁹ Vgl. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, S. 43f.

der Verbindung zwischen beiden Ebenen herauszuarbeiten. Denn der Zweck des Abstraktionsmodells der auf Normen verpflichteten Rechtsperson soll gerade die Wertgebundenheit der ethischen Person sichern: „*Das Recht ist die Schutzhülle ethischer Identität.*“²²⁰ Indem das Recht neutral ist und keine obersten identitätsbestimmenden Werte festschreibt, sondern sich in einem allgemein zu akzeptierenden Vokabular äußert, wird die Selbstverwirklichung in der ethischen Gemeinschaft erst möglich. In der Terminologie Isaiah Berlins: Die negative Freiheit von aufgezwungenen Wertvorstellungen ermöglicht die positive Freiheit, in konstitutiven Gemeinschaften aufzugehen.²²¹

Mit dieser Differenzierung nun lässt sich MacIntyres Einwand der Kontextgebundenheit jedes Individuums entkräften. Problematisch bleibt allerdings, so scheint es, der Begriff der Moral: Bisher wurde nur zwischen der ethischen und der rechtlichen Person unterschieden – MacIntyre allerdings zweifelt die universale Geltungskraft der Moral an. Die Problematik liegt hier darin, dass MacIntyre keine Differenzierung zwischen Ethik und Moral vornimmt, sondern Normen immer auch als ethische Werte auffasst. Dabei hat sich oben gezeigt, dass die von MacIntyre so befürwortete Partikularität der ethischen Gemeinschaft mit ihren kontextgebundenen Wertvorstellungen und der sich daraus ableitenden Moral gerade auf das abstrakte Anerkennungsverhältnis zwischen Rechtspersonen angewiesen ist. Die zwischen diesen Rechtspersonen geltenden allgemein akzeptierbaren Normen wiederum – das hat sich bei den Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und implizit auch bei Ackerman gezeigt – sind auf einen moralischen Imperativ des Individuums angewiesen: Bei Rawls die öffentliche Pflicht zur Bürgerlichkeit, bei Larmore die universale Norm des gegenseitigen Respekts und bei Ackerman die – moralisch durchaus undurchsichtige – pragmatische Notwendigkeit der friedlichen Fortführung eines Dialogs. Alle drei Forderungen richten sich an das rechtliche Individuum unabhängig von der jeweiligen ethischen Identität. Alle drei Forderungen schaffen durch ihre kontextblinde Perspektive des Rechts die Voraussetzung für die Partikularität von ethischen Gemeinschaften.

c. Die Selektivität des Neutralitätsprinzips

Somit ist der erste Einwand MacIntyres zurückzuweisen: Neutralität ist möglich. Offen bleibt nun der zweite von ihm formulierte Einwand der Unpraktikabilität der Neutralität aufgrund der Traditionsgebundenheit des Liberalismus und der dadurch bedingten Beschränktheit

²²⁰ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 351.

²²¹ Vgl. Isaiah Berlin: Two Concepts of Liberty. In: Ders.: Four Essays on Liberty. Oxford 1969, S. 118 – 172, hier besonders S. 122ff.

seines Geltungsbereiches. Das von MacIntyre angeführte empirische Argument der Unvereinbarkeit unterschiedlicher Gerechtigkeitsvorstellungen in liberalen Staaten, welche er als Beweis für seine These deutet, kann an dieser Stelle bereits unter Verweis auf die Fehlerhaftigkeit des antiperfektionistischen Dilemmas entkräftet werden: Der epistemologische Dissens bezüglich der verschiedenen Vorstellungen des Rechten kann die normative Gültigkeit des neutralen Liberalismus nicht untergraben.²²² Dennoch könnte dem Liberalismus vorgeworfen werden, er sei selbst das Ergebnis einer am Individuum orientierten Denktradition, wodurch seine Betonung der Rechtsstaatlichkeit und des öffentlichen Gebrauchs der praktischen Vernunft seiner Bürger bereits der Ausdruck einer Parteilichkeit sei. Diesem ist durchaus zuzustimmen: Der Liberalismus ist, wie jede andere Denkschule, das Resultat einer historisch entwickelten Denktradition, die sich von anderen Tradition unterscheiden und abgrenzen muss.

So überrascht es auch nicht, dass sich der politische Liberalismus von John Rawls als abstraktere Reformulierung der intuitiven Gedanken westlicher Verfassungsstaaten versteht²²³ und nicht als überhistorisches Konstrukt mit überzeitlicher Geltung. Politische Philosophie kann nicht mehr sein als der Geist der eigenen Zeit. Ebenso versteht Charles Larmore seine Normen des gegenseitigen Respekts und des rationalen Dialogs als „*zentrales Element des westlichen Denkens*“,“²²⁴ wohingegen Bruce Ackerman sich zur Herleitung seines Dialogkonzeptes sogar auf Sokrates beruft.²²⁵ Es zeigt sich also, dass das liberale Neutralitätskonzept an keiner moralischen Stunde Null beginnt, sondern auf bestehende Überzeugungen aufbaut.²²⁶ Das bedeutet, dass liberale Neutralität durchaus selektiv ist:²²⁷ Gegenüber denjenigen nämlich, die ihre Grundprinzipien und den Vorrang des Rechten vor dem Guten missachten, ist eine neutrale Haltung nicht angebracht. Wie auch Stephen Holmes betont, ist eine solche selektive Neutralität weder logisch inkonsistent noch politisch instabil: Liberale politische Systeme sehen nicht von allen moralischen Fragen ab, besonders nicht von solchen, bei denen die individuellen Rechte des Bürgers auf dem Spiel stehen.²²⁸ Diese Parteilichkeit bedeutet allerdings nicht, dass dem Liberalismus eine ethische Theorie des Guten als Vorzeichen zugeschrieben wird: Der Liberalismus schreibt keinen Lebensweg vor,

²²² Siehe oben Kap. IV 1.

²²³ Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch*, S. 39. Vgl. auch Mulhall: *Liberalism, Morality and Rationality*, S. 221f.

²²⁴ Larmore: *Politischer Liberalismus*, S. 155.

²²⁵ Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, S. 348, 360f.

²²⁶ Vgl. Larmore: *Politischer Liberalismus*, S. 155, Fn. 31.

²²⁷ Vgl. Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 112ff.

²²⁸ Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, S. 417. Ebenso Mulhall: *Liberalism, Morality and Rationality*, S. 222.

sondern er positioniert sich zugunsten einer konditionalisierten Öffnung gegenüber einer Vielzahl von Lebenswegen.

So hat sich nun gezeigt, dass der liberale Neutralitätsbegriff keineswegs in einem Spannungsverhältnis zum Begriff der Gemeinschaft steht. Vielmehr ermöglicht und sichert die abstrakte Institution der Rechtsperson die Vielzahl ethischer Gemeinschaften in einem liberalen Staat, mitsamt ihrer identitätsbestimmenden Leistungen. Der Individualismus der Rechtsperson ist somit die notwendige Garantie für die Offenheit des liberalen Staates gegenüber den Tugenden der Gemeinschaftlichkeit. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, gibt es durchaus auch andere Arten der Tugend, welche der neutrale Staat zulassen kann und sogar selber unterstützen und fördern muss.

3. Neutralität und Tugend

Das vorherige Kapitel diskutierte die Frage, inwieweit der kommunitaristische Einwand berechtigt ist, welcher der liberalen Neutralität eine versteckte Parteinahme für eine gemeinschaftslose und individualistische Theorie des Guten vorwirft. Es hat sich dabei gezeigt, dass sich dieser Einwand gegenüber den Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman nicht als stichhaltig erweisen kann. Das Problem des fehlenden ethischen Fundamentes eines liberalen Staates wird allerdings nicht allein von kommunitaristischer Seite formuliert, sondern auch von einigen liberalen Theoretikern.²²⁹ Ihnen geht es weniger um eine Zementierung des liberalen Staates durch eine Ethik aristotelischer Prägung wie bei MacIntyre, sondern um die Verteidigung einer substantiellen Konzeption liberaler Ethik, die der selbstbewussten Rechtfertigung liberaler Rechtsprinzipien dient und gleichzeitig eine Vielzahl von konkreten ethischen Lebensentwürfen zulässt. Forst vergleicht dieses Vorgehen mit dem Versuch einer Quadratur des Kreises, da durch eine so entstehende Ethik zweiter Ordnung die Toleranz gegenüber verschiedenen Konzeptionen des Guten unter Verweis auf nur einen Begriff des Guten gerechtfertigt werden soll.²³⁰ Auf welche Art und Weise eine solche Quadratur des Kreises von den verschiedenen Vertretern dieser neuen Art eines ethischen Liberalismus vollzogen wird, soll an dieser Stelle nicht im Vordergrund stehen. Vielmehr geht es um die Frage, ob sich die Argumente für eine solche substantielle Anfüterung des Neutralitätsgedankens als stichhaltig erweisen, ob sie den

²²⁹ Vgl. Ronald Dworkin: Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values XI, Salt Lake City 1990. Stephen Macedo: Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford 1990. Vgl. Ebenso Galston: Liberal Purposes. (Siehe Fn. 10) und Sher: Beyond Neutrality, (Siehe Fn.9).

²³⁰ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 95.

beschriebenen Neutralitätskonzeptionen entgegenstehen, sie widerlegen oder mit ihnen vereinbar sind. Der Begriff der Tugend, welcher uns bereits bei MacIntyre begegnete, wird hier abermals eine Schlüsselposition einnehmen – allerdings nicht vor dem Hintergrund der Frage nach der Möglichkeit liberaler Neutralität überhaupt, sondern nach ihrer Praktikabilität angesichts der Überlebensfähigkeit des liberalen Staates. Es ist also die zweite Ebene der oben vorgenommenen Differenzierung der Kritik am Neutralitätsbegriff, welche hier jenseits der Konfliktfelder der Kommunitarismusdebatte wiedererscheint. Auf ihrem Boden soll gezeigt werden, dass der neutrale liberale Staat auf die Überlegenheit sehr spezifisch bestimmter Lebensweisen nicht zu verzichten braucht, um seinen Neutralitätsanspruch aufrechterhalten zu können. Im Gegenteil: Eine richtig verstandene Neutralität ist sogar auf die stetige Durchsetzung dieser Lebensweisen angewiesen.

a. Die Notwendigkeit von politischen Tugenden im neutralen Staat

Unter dem scheinbar paradoxen Stichwort der liberalen Tugend widerspricht beispielsweise Stephen Macedo der simplen Dichotomie zwischen einer zurückhaltenden Neutralität des Staates auf der einen und einem bevormundenden Paternalismus als dessen Schattenbild auf der anderen Seite. Ein liberaler Staat sei noch nicht als diskriminierend zu betrachten, wenn er bestimmte Lebensrichtungen und Tätigkeiten als überlegen und förderungswert auszeichnet:

We can oppose Government intrusiveness and paternalism while allowing that there are attitudes and capacities that liberals ought to have and develop, and that when people do have and develop them a liberal regime will flourish. Liberal politics depends on a certain level and quality of citizen virtue, which is in many ways promoted by life in a reasonably just and tolerant, open liberal regime.²³¹

Zu Recht weist Macedo darauf hin, dass ein liberaler Staat nur funktionieren kann, solange öffentliche Tugenden wie Toleranz und Verantwortung ebenso wie die Bereitschaft zur öffentlichen Rechtfertigung bei seinen Bürgern zu finden sind. In ähnlicher Weise befürchtet George Sher, dass ein voll und ganz neutraler Staat keine Gründe für die Förderung von Tugenden vorweisen kann, die ein jeder Bürger anstreben sollte. Der neutrale Staat, so Sher, mache sich durch das Ausbleiben einer solchen Erziehungsfunktion schuldig, seinen Bürgern

²³¹ Macedo: *Liberal Virtues*, S. 3.

eine höhere Lebensqualität vorzuenthalten.²³² So zeige der politische Alltag in westlichen Demokratien, dass auch nicht-neutral begründete liberale Rechte genügend Schutz gegen einen perfektionistischen Staat bieten, ohne die Handlungsfähigkeit des Staates an neutrale Gründe zu knebeln.²³³ Auch genüge die Sanktionsgewalt des modernen Staates, um Stabilität auch ohne seine neutrale Begründung zu garantieren, ebenso wie die ständige Überprüfung des staatlichen Handelns durch seine Bürger diese vor Fehlentscheidungen der Politik bewahre.²³⁴

Grundsätzlich ist der Notwendigkeit einer substantiellen Grundierung des neutralen liberalen Staates zuzustimmen, da sie den vorgestellten Neutralitätskonzeptionen nicht widerspricht. So hat insbesondere Rawls, wie oben gezeigt, auf die Notwendigkeit von substantiellen politischen Voraussetzungen seiner Gerechtigkeitstheorie hingewiesen.²³⁵ Die Geltungskraft dieser öffentlichen Tugenden muss aber sehr genau von ethischen Lebenskonzeptionen unterschieden werden: Sie sind nicht das Resultat einer Vorstellung des einzig guten und erstrebenswerten Lebens im nichtpolitischen Bereich, sondern die umgangsförmlichen Anpassungsleistungen des Bürgers an die an ihn gerichteten, ihn prägenden Rechtsnormen. Auf die Problematik einer solchen Differenzierung zwischen der Rolle des Bürgers und der des Privatmenschen wird im nächsten Kapitel zurückzukommen sein. Zunächst ist allein die Feststellung wichtig, dass die bereits im vorherigen Kapitel angesprochene Selektivität der liberalen Neutralität die Gefahr ihrer Tugendfeindlichkeit und Durchsetzungsunfähigkeit vermindert. Die behandelten Neutralitätskonzeptionen setzen auf sehr deutliche Weise eine „*normative Grammatik*“ des Bürgerlebens voraus, die sich ihrer Konkurrenz mit anderen Rechtsvorstellungen bewusst ist.²³⁶ Diese normative Grammatik besteht in der Pflicht zur Bürgerlichkeit, zur ständigen Orientierung an der allgemeinen und reziproken Rechtfertigungsfähigkeit von Argumenten im öffentlichen Raum. Die somit entstehende politische Tugend des Bürgers, auf die der neutrale Staat angewiesen ist, darf daher nicht im traditionellen Sinne des Wortes verstanden werden: Sie entwickelt sich nicht präreflexiv aus einem gemeinschaftsaffirmativen und traditionsbewussten Gestus heraus,²³⁷ sondern ihre Besonderheit ist gerade eine Reflexionsleistung, die darin besteht, den jeweils anderen nicht als Objekt von Erklärungen, sondern als Subjekt von Rechtfertigungen zu betrachten und den

²³² Sher: *Beyond Neutrality*, S. 3, 11.

²³³ Ebd., S. 114f.

²³⁴ Ebd., S. 118f., S. 131f.

²³⁵ Siehe oben Kap. III 1 b (S. 29f.).

²³⁶ Kersting: *Verteidigung des Liberalismus*, S. 200.

²³⁷ Vgl. Ders.: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, S. 451.

eigenen Standpunkt damit zu dezentrieren.²³⁸ Eine solche Dezentrierung, die mit einer Anerkennung des Anderen als moralisch gleichberechtigten Menschen einhergeht, ist mit einem traditions- und sittlichkeitsentlehnten Tugendbegriff unvereinbar, der sich auf die Partikularität ethischer Werte und die Überlegenheit ihrer Träger beruft. Ein neutralitätskompatibler Tugendbegriff darf sich nicht einem vorpolitischen Ethos verschreiben, sondern muss den Bürger gerade auf der Ebene des Politischen verpflichten.

b. Die Abgrenzung zwischen politischen und ethischen Tugenden

So ist Wolfgang Kersting Recht zu geben, wenn er von einer liberalen Ordnung verlangt, sich selbst *„als kollektiv sinnstiftendes Projekt neu [zu] erfinden und die Lasten der gesellschaftlichen Stabilisierung und sittlichen Integration allein der motivationsbildenden Anerkennung universalistischer Prinzipien und formaler Prozeduren aufzubürden.“*²³⁹ Gerade aufgrund der Heterogenität moderner Einwanderungsgesellschaften, die auf keine gemeinsame Vergangenheit, keine gemeinsame politische Tradition und keine narrative Einheit MacIntyre'scher Prägung zurückgreifen können, benötigen ihre Mitglieder kulturell neutrale Materialien als Fundament ihres Selbstverständnisses, welches sie mit der Ausbildung von politischen Tugenden zur Durchsetzung verhelfen müssen. Die von Kersting diagnostizierte Gefahr eines neutralistischen Selbstmissverständnisses des politischen Liberalismus im Sinne eines Verbotes der aktiven Parteinahme *„für eine politische Praxis, die den liberalen Prinzipien auch gegen den Widerstand eines aufbegehrenden Antiliberalismus Geltung und gesellschaftliche Realität verschaffen können“*²⁴⁰ ist an sich berechtigt. Zu erinnern ist jedoch daran, dass die beschriebenen Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman keine solche Gefahr darstellen: Die Neutralität der von ihnen konstruierten Rechtsnormen verpflichtet keineswegs zur Gleichgültigkeit gegenüber andersartigen Vorstellungen des moralisch Richtigen, denn die Schutzpflicht des neutralen Staates gegenüber den Vorstellungen seiner Bürger vom ethisch guten Leben motiviert ihn geradezu zu einer Parteilichkeit gegenüber anderen Vorstellungen des Rechten, welche die Selbstbestimmung des Bürgers angreifen.²⁴¹ Der liberale Staat führt nicht, wie Carl Schmitt vermutete, in letzter Konsequenz *„zu einer allgemeinen Neutralität gegenüber allen*

²³⁸ Forst: Das Recht auf Rechtfertigung, S. 47, 65.

²³⁹ Kersting: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft, S. 164.

²⁴⁰ Ders.: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, S. 463.

²⁴¹ So auch Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 115. Vgl. auch die Ergebnisse des vorherigen Kapitels.

*denkbaren Anschauungen und Problemen und zu einer absoluten Gleichbehandlung,*²⁴² oder zu einer Entscheidungslosigkeit des Handelns in konkreten Situationen, wie es Roberto Unger behauptet.²⁴³ Ganz im Gegenteil verlangt eine richtig verstandene Neutralität den entschiedenen Einsatz seiner Bürger zugunsten der liberalen Vorstellung des Rechten und steht damit einer von Kersting geforderten Autoteleologisierung des politischen Liberalismus nicht im Wege. Insofern liegt Kersting falsch in der Annahme, dass dem normativen Minimalismus der liberalen Gerechtigkeitstheorien ein motivationaler Minimalismus der Verwirklichungstheorie entspreche.²⁴⁴ Wie im nächsten Kapitel noch genauer zu zeigen sein wird, kommt dem liberalen Neutralitätserfordernis innerhalb von öffentlichen Diskursen vielmehr eine katalysatorische Funktion zu.

Die berechtigte Feststellung, der politische Liberalismus müsse sich selbst als handlungsleitenden Zweck begreifen und durch den Tugendbegriff die Anerkennung seiner Grundprinzipien zu festigen, darf nun allerdings nicht dazu verleiten, den Tugendbegriff ethisch zu überladen und dadurch das liberale Prinzip des Vorranges des Rechten vor dem Guten zu missachten. So bedarf es weniger einer Ethisierung des Liberalismus als vielmehr umgekehrt einer Liberalisierung des Ethosgedankens,²⁴⁵ um der liberalen Ordnung die Untergrabung der eigenen Existenzbedingungen zu ersparen. Dementsprechend ist auch der Einwand von Joseph Raz zurückzuweisen, der neutrale Staat nehme dem Individuum die Wahlmöglichkeiten zwischen verschiedenen Lebenswegen und ignoriere damit den Begriff der persönlichen Autonomie als Kerngehalt des politischen Liberalismus.²⁴⁶ Abgesehen von der Tatsache, dass Raz die liberale Neutralität hier auf der Ebene der Konsequenzen angreift und damit ihren Wesensgehalt verkennt, nimmt Raz durch ein solches ethisches Verständnis des Autonomiebegriffes der liberalen Neutralität ihre Schutzfunktion gegenüber den unterschiedlichen ethischen Identitäten in pluralistischen Gesellschaften.²⁴⁷ Ebenso wenig ist William Galston zuzustimmen, wenn er dem Liberalismus eine grundsätzliche Fundierung durch einen rationalen Humanismus zuschreibt, die ihn zu einer sehr viel konkreteren Ausgestaltung perfektionistischer Lebensideale legitimieren. So fragt er:

²⁴² Carl Schmitt: Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates, S. 158.

²⁴³ Roberto Unger: *Knowledge and Politics*. New York / London 1975, S. 85.

²⁴⁴ Kersting: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, S. 463.

²⁴⁵ Vgl. Christian Schwaabe: Tugenden der Parteilichkeit. Das Ethos des Liberalismus und die Versuchung der Neutralität. In: *Sinn und Form* 58, Heft 5 (2006), S. 630 – 642, hier S. 639.

²⁴⁶ Joseph Raz: Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern. In: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 7 (1982), S. 89 – 120, hier S. 116.

²⁴⁷ Vgl. auch Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 107.

*If we can proceed on the assumption that existence is preferable to nonexistence, that fulfillment of purposes is preferable to nonfulfillment, then why are we not free to enter into a fuller range of traditional arguments of the good life? On the basis of what considerations do we draw the line between objectivity and subjectivity just where most contemporary liberal theorists wish to draw it?*²⁴⁸

Die Antwort auf die berechtigte Frage nach einer angemessenen Abgrenzung zwischen einer liberalen politischen und einer unzulässigen ethisch-perfektionistischen Tugend liegt nun im formalen Kriterium ihrer Herleitung: Ein Tugendbegriff, der sich allein auf den vorpolitischen intrinsischen Wert einer bestimmten ethischen Lebensvorstellung beruft, kann im liberalen Staat nicht übernommen werden. Ein reflexierter Tugendbegriff hingegen, der vom praktischen Diskurs der moralisch motivierten Bürger allgemein und reziprok getragen und durch die Grundlagen ihrer Verhaltensdispositionen ständig neu bestätigt wird, kann und muss sich selbst als Zweck begreifen und sich gegenüber seinen Gegnern selbstbewusst zeigen. So verwundert es auch nicht, wenn George Sher in seiner Diskussion des Rawls'schen Neutralitätsprinzips darauf hinweist, dass die moralische Verurteilung einer Orientierung an vernünftigerweise zurückweisbaren Gründen bei grundsätzlichen Verfassungsdebatten sich nicht allein durch den Verweis auf die in westlichen Kulturen vorhandenen Wertvorstellungen legitimieren kann, da Vertreter von einigen dieser Wertvorstellungen sich als Ausnahme von der Regel betrachten, um anderen ihre eigene Perspektive aufzudrängen.²⁴⁹ Auch hier wird also nochmals deutlich, dass die liberale Neutralitätskonzeption ohne eine moralische Fundierung am Bürger nicht auskommen kann und dass sich aus diesem Bürgerverhalten heraus ein politischer Tugendbegriff ableitet, der dem politischen Liberalismus zur Durchsetzungsfähigkeit verhilft. So bildet er spezifische Charaktereigenschaften und Verhaltensmuster aus, allerdings nicht, wie Sher vermutet, weil sie mit abstrakten Zielsetzungen verbunden sind, die alle Menschen zu erreichen suchen,²⁵⁰ sondern weil sie sich für das gemeinsame Projekt der Rechtfertigung von Verfassungsnormen als notwendig erweisen.

Damit hat sich gezeigt, dass Neutralität keineswegs zu einer gravitationslosen Tugendfeindlichkeit des Liberalismus oder seiner „*unilateralen Abrüstung*“ gegenüber dem

²⁴⁸ Galston: *Liberal Purposes*, S. 93.

²⁴⁹ Sher: *Beyond Neutrality*, S. 91f. Vgl. ähnlich auch Wall: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, S. 62: „The restriction of reasonableness is not epistemological, but moral.“

²⁵⁰ Sher: *Beyond Neutrality*, S. 11. Ebenso Richard Kraut: *Politics, Neutrality and the Good*. In: Ellen Frankel Paul / Fred D. Miller, Jr. / Jeffrey Paul (Hrsg.): *Human Flourishing*. New York 1999, S. 315 – 332, hier S. 331: „That pleasure or at least some other items I have assumed to be good really are so is as uncontroversial and reasonable an assumption as can be made in moral philosophy.“

Antiliberalismus verleitet,²⁵¹ sondern dass sie den Begriff der Tugend allein aus einer anderen, funktionalen politischen Perspektive betrachtet. Neutralität blockiert keine Ausbildung von Tugenden, sondern lenkt sie in die richtigen Bahnen. Gegenüber denjenigen, welche die Rechtsinhalte des Liberalismus ablehnen, kann der liberale Bürger auf eine breite Palette von substantiellen Tugenden zurückgreifen und diese als „Exportgüter“ nach außen hin vertreten.²⁵² Allerdings kommt es nicht allein in der Auseinandersetzung mit dem Antiliberalismus auf das Argumentationsverhalten des Einzelnen an. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, werden auch in den innerliberalen Diskursen hohe Anforderungen an die Bürger gestellt, wodurch sich der Neutralitätsbegriff mit neuen Kritikpunkten auseinanderzusetzen hat.

4. Neutralität und Wahrheit

Das vorhergehende Kapitel beschäftigte sich mit der Frage, inwieweit der liberale Bürger trotz des Neutralitätserfordernisses Tugenden entwickeln und die Grundsätze des politischen Liberalismus nach außen hin selbstbewusst vertreten und verteidigen kann. Es hat sich dabei gezeigt, dass die liberale Neutralitätskonzeption ihn keineswegs an einer entschiedenen Positionierung zugunsten liberaler Rechtsprinzipien hindert. Diese Entschiedenheit aber, mit welcher der liberale Bürger nach außen hin das Rechte vertritt, geht einher mit einer Zurückhaltung seiner ethischen, religiösen und metaphysischen Wahrheitsansprüche in den innerliberalen Debatten über eine gerechte Verfassungsordnung. Denn die vorgestellten Neutralitätskonzeptionen haben gezeigt, dass die zur Rechtfertigung von politischen Positionen herangezogenen Gründe nicht solche sein dürfen, welche von anderen vernünftigerweise zurückzuweisen sind. Diese begründungslogische Strategie der Vermeidung,²⁵³ welche ethische Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs ausklammert und politische Prinzipien unabhängig von ihnen herleitet, zieht folglich eine deutliche Trennung zwischen dem, was im Bereich des Privaten für wahr gehalten wird, und dem, was im Bereich des Öffentlichen Geltung beanspruchen kann. Die Differenzierung zwischen diesen beiden Kontexten ist nun wiederum von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis des Bürgers im liberalen Staat, die Art und Weise der von ihm geführten

²⁵¹ Brian Barry: How Not to Defend Liberal Institutions. In: Douglass / Mara / Richardson (Hrsg.): Liberalism and the Good, S. 44 – 58, hier S. 57.

²⁵² So die Formulierung von Stephen Macedo: The Politics of Justification. In: Political Theory, Vol. 18, Nr. 2 (1990), S. 280 - 304, hier S. 294: „*Liberalism is an export commodity and not only a good for domestic consumption.*“

²⁵³ Rawls: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, S. 45. Vgl. dazu Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 80f.

öffentlichen Deliberation und letztlich für den normativen Status der politischen Gerechtigkeitsprinzipien als Ergebnis dieses Deliberationsprozesses. Alle drei Aspekte sind argumentationslogisch dicht miteinander verflochten und lassen sich nur schwer auseinanderdividieren. Sie sollen dennoch in diesem Kapitel getrennt untersucht werden, um die Spannweite der Neutralitätsproblematik in diesem Bereich zu verdeutlichen.

a. Das Problem der Selbstrelativierung des Bürgers

Zunächst zur Rolle des Bürgers: Von ihm wird eine Rollendifferenzierung verlangt, denn sobald er in den Bereich der öffentlichen politischen Entscheidungsfindung eines demokratischen Verfassungsstaates tritt, haben seine ethischen starken Überzeugungen zumindest keinen selbstverständlichen eigenständigen Anspruch auf Geltung.²⁵⁴ So wurde bereits gezeigt, dass bei Rawls der öffentliche Vernunftgebrauch darin besteht, dass sich die Bürger in der Diskussion von grundlegenden Gerechtigkeitsfragen nur auf solche Gründe berufen dürfen, welche sich auf die durch den politischen Konstruktionsprozess herausgearbeitete öffentliche Gerechtigkeitskonzeption stützen können.²⁵⁵ Auf ähnliche Weise hat sich gezeigt, dass die Larmore'sche Norm des rationalen Dialogs bei Meinungsverschiedenheiten eine Ausklammerung der betreffenden Überzeugungen verlangt, um einen neutralen Grund zu erreichen.²⁵⁶ Ackermans Prinzip der Gesprächsbeschränkung, so erinnern wir uns, verlangt ebenso deutlich, dass wir „*die moralischen Ideale, die uns trennen, aus den Gesprächsthemen des liberalen Staates ausklammern.*“²⁵⁷ Es scheint also, als müsste der einzelne Bürger dazu in der Lage sein, gegenüber dem, was er im Privaten für wahr hält, in der Öffentlichkeit eine relativierende Distanz einzunehmen. Dieses Erfordernis kommt zwar keiner umfassenden skeptizistischen Position gleich, da die Wahrheit nicht vollkommen geleugnet, sondern allein aus einer objektiveren Perspektive betrachtet wird.²⁵⁸ Dennoch ist diese Differenzierungsleistung nicht unproblematisch. Besonders deutlich wird die Problematik dieses Anspruches bei Thomas Nagel, der dem Erfordernis der Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbarkeit von Gründen im öffentlichen Raum mit der Fähigkeit des Bürgers begegnet, einen moralischen Vernunftgebrauch höchster Ordnung anzuwenden, der ihn seiner persönlichen Perspektive enthebt, um einen unpersönlichen Standpunkt einzunehmen. So schreibt Nagel:

²⁵⁴ Vgl. Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 96f.

²⁵⁵ Rawls: Political Liberalism, S. 216.

²⁵⁶ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 142f.

²⁵⁷ Ackerman: Warum Dialog?, S. 400.

²⁵⁸ Kritischer dazu aber Brian Barry: Justice as Impartiality. Oxford 1995, S. 168ff.

*The idea is that when we look at certain of our convictions from outside, however justified they may be from within, the appeal to their truth must be seen merely as an appeal to our beliefs, and should be treated as such unless those beliefs can be shown to be justifiable from a more impersonal standpoint.*²⁵⁹

Es ist diese Selbstrelativierungsleistung des Bürgers, die eigenen Wahrheitsansprüche im öffentlichen Raum auf bloße Meinungen zu reduzieren, die auch in den Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman implizit enthalten ist und die besonders Joseph Raz als unangemessene epistemische Abstinenz grundsätzlich kritisiert.²⁶⁰

Seiner Ansicht nach sei es nicht möglich, das, was von Innen heraus als wahr angesehen wird, von außen als möglicherweise unwahr zu bezeichnen, da die epistemischen Bedingungen der Differenz zwischen Wahrheit und bloßem Glauben von Innen wie von Außen dieselben sind.

²⁶¹ Diesem Einwand ist zuzustimmen: So ist es kaum denkbar, dass ein Mensch eine Meinung gleichzeitig für wahr wie auch für unwahr halten kann. Wahrheit wird ebenso privat wie auch öffentlich vertreten. Von einem zutiefst religiösen Menschen beispielsweise wird kaum zu erwarten sein, dass er seine Überzeugungen nur für sich wahr hält und sie im öffentlichen Raum gegenüber anderen verleugnet. Vielmehr konstituiert oftmals gerade die öffentliche Verkündigung von Glaubensüberzeugungen deren Wesensgehalt.

Führt man diesen Einwand nun aber konsequent weiter, so ergibt sich folgendes Problem: Wenn es eine einheitliche, den öffentlichen Diskurs durchziehende epistemologische Trennlinie zwischen Wahrheit und Unwahrheit geben muss, dann können die einzelnen Teilnehmer dieses Diskurses ihre jeweiligen Positionen nur als wahre Positionen vermitteln und müssen umgekehrt an sie herangetragene Werte – falls sie diese akzeptieren – auch als *wahre* Werte akzeptieren. Es müssten einheitliche Kriterien der Unterscheidung zwischen wahren und unwahren Positionen existieren und der öffentliche Diskurs müsste sich nach diesen Kriterien richten. Zwangsläufig würde dieses in einer pluralistischen Gesellschaft zu Konflikten führen, da eine einheitliche Definition von Geltungskriterien wahrer Argumente nicht von allen Bürgern eines Staates getragen werden kann. Es müssten folglich Normen auch gegenüber Bürgern durchgesetzt werden, die ihren Inhalt vernünftigerweise

²⁵⁹ Thomas Nagel: *Moral Conflict and Political Legitimacy*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, Nr. 3 (1987), S. 215 – 240, hier S. 230.

²⁶⁰ Raz: *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence* (Siehe oben Fn. 14), S. 3ff und S. 38ff.

²⁶¹ Ebd., S. 39: „*The conditions separating appeal to truth and appeal to mere belief are one and the same from all perspectives. In particular, from within as well one can sustain the view that one is relying on the truth of a belief only if one recognizes that one may be wrong by objective and impartial standards.*“

zurückweisen können, da sie ihn nicht als wahr anerkennen. So scheint es, als führe die Neutralitätskonzeption zu einem weiteren Dilemma: Entweder wird von dem Bürger eine unzumutbare Selbstverleugung seiner tiefsten Überzeugungen verlangt, oder aber der liberale Staat muss seinen Neutralitätsanspruch aufgeben, die von ihm verabschiedeten Rechtsnormen mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit versehen und auch gegen die Überzeugungen einiger seiner Bürger durchsetzen. Beide Alternativen erscheinen wenig zufrieden stellend. Wie aber lässt sich ein Ausweg aus dieser Sackgasse finden?

Eine Möglichkeit, das liberale Neutralitätspostulat unter den Bedingungen gleicher epistemologischer Kriterien aufrechtzuerhalten, schlägt Colin Bird vor.²⁶² Seine Strategie besteht in der Unterscheidung zwischen transparenten und opaken Gründen von persönlichen Überzeugungen. Transparente Gründe sind dabei solche, die allen Menschen zugänglich und nachvollziehbar sind, ähnlich wie mathematische Formeln. Die epistemologische Gleichheit stellt hier folglich kein Problem dar. Opake Gründe hingegen zeichnen sich dadurch aus, dass andere ihre Authentizität nicht nachvollziehen können: Religiöse Offenbarungen zählen zu diesen Gründen, ebenso wie persönliche Erfahrungen und Überzeugungen, deren Komplexität nach außen hin nicht kommuniziert werden kann.²⁶³ In diesem Fall, so Bird, verlange es das von allen mit transparenten Gründen zugängliche Prinzip des gegenseitigen Respekts unter den verschiedenen Meinungsvertretern, die kollektive Autorität über die Definition von Wahrheit zugunsten des Einzelnen umzuverteilen. Wenn sich also die Vertreter von verschiedenen Glaubensrichtungen nicht über den Wahrheitsgehalt einer Norm einigen können, so wird das Wahrheitsattribut nicht ausgeklammert, sondern die Deutungshoheit wird in diesem speziellen Fall in die Hände der jeweiligen Parteien gelegt. Da es für jeden offensichtlich nachvollziehbar sei, wann eine solche Meinungsverschiedenheit vorliegt, seien die Gründe für eine solche Regelung selbst transparent²⁶⁴ und die von Raz geforderte Gleichheit der epistemologischen Kriterien bliebe unverletzt.

Der Lösungsvorschlag Birds erlaubt folglich eine Privatisierung und gleichzeitig eine Pluralisierung verschiedener Wahrheitsansprüche, über deren Unnachvollziehbarkeit sich alle Bürger mit epistemologisch transparenten Gründen geeinigt haben. Bei genauerer Betrachtung allerdings zeigt sich ein wichtiges Problem bezüglich der Praktikabilität dieser Lösung: Im Fall des Vorhandenseins einer Meinungsverschiedenheit aufgrund von opaken epistemologischen Gründen nämlich verbietet die von Bird vorgeschlagene Umverteilung der

²⁶² Colin Bird: Mutual Respect and Neutral Justification. In: *Ethics*, Vol. 107, Nr. 1 (1996), S. 62 – 96.

²⁶³ Bird: Mutual Respect and Neutral Justification, S. 72f.

²⁶⁴ Ebd., S. 76f.

Deutungsautorität von Wahrheitsansprüchen ein Handeln des Staates in diesem Bereich.²⁶⁵ Die einzige Grundlage einer staatlichen Entscheidung ist die von allen Bürgern mit transparenten Gründen akzeptierbare Norm des gegenseitigen Respekts. Epistemologisch undurchsichtig begründete Positionen beziehen sich nun allerdings nicht allein auf religiöse Überzeugungen, von denen das staatliche Handeln durchaus problemlos Abstand nehmen kann. Sie beziehen sich auch auf philosophische Positionen, metaphysische Weltbilder und politisch-ideologische Grundüberzeugungen, die mit sehr konkreten Sachverhalten verbunden sind und eine Entscheidung verlangen.²⁶⁶ Es genügt also für die institutionelle Ausgestaltung eines modernen pluralistischen Staates wohl kaum, dass alle Vertreter verschiedener Weltansichten sich darauf einigen, sich nicht einigen zu können und weiterhin auf der öffentlichen Wahrheit ihrer Ansprüche beharren, ohne eine Diskussion fortzuführen. Der Pluralismus verschiedener Weltansichten wird auf diese Weise nicht dazu gebracht, auf einen Konsens hinzuarbeiten, sondern allein auf eine höhere Abstraktionsstufe gestellt. Bird selbst betont daher zu Recht, dass die Norm des gegenseitigen Respekts, ganz ähnlich wie bei Larmore, zur ständigen Weiterführung des Gesprächs anhält. Die verschiedenen Parteien müssen sich darauf einigen, sich einigen zu *wollen*. Es kommt also auf die ständige sprachliche Vermittlung ihrer Wahrheitsansprüche an, um zu einem Konsens auf der Basis des gegenseitigen Respektes zu gelangen.

Auch in der von Bird vorgeschlagenen Interpretation stellt das liberale Neutralitätsprinzip daher noch durchaus hohe Anforderungen an den Einzelnen, die akzeptiert werden müssen: Der Bürger muss im öffentlichen Diskurs noch immer begreifen lernen, dass andere seinen Wahrheitsanspruch als bloße Präferenz betrachten und muss gemäß dieser Fremdwahrnehmung die Überzeugungen anderer als solche anerkennen und neue Argumente für die Unterstützung seiner eigenen Überzeugungen entwickeln. Er muss sich noch immer damit zufrieden geben, dass die von ihm vertretene Wahrheit im politischen Raum nur eine Wahrheit unter möglichen anderen ist und muss sich mit der Präsenz dieser anderen Wahrheiten auseinandersetzen.²⁶⁷ Besonders für religiöse Überzeugungen stellt dies eine

²⁶⁵ Ebd., S. 88.: „*But what does the authority conception say about further questions of public policy, ones which take us beyond securing the basic conditions of mutual respect? I believe it implies that where citizens disagree over a pressing political issue, and where the grounds of dispute are opaque, the state ought not to formulate and justify policy on the basis of any of the disputed premises.*“

²⁶⁶ Bird selbst diskutiert in diesem Zusammenhang das Beispiel der Abtreibung, siehe Bird: Mutual Respect and Neutral Justification, S. 88ff.

²⁶⁷ Diese Art von skeptizistischer Notwendigkeit, die sich aber allein auf die politische Überzeugungsfähigkeit ethischer Wahrheitsansprüche bezieht, betont vor allem Barry: Justice as Impartiality, S. 168ff. Huster spricht in diesem Zusammenhang von einem spezifisch politischen Skeptizismus. Siehe Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 86ff.

dauerhafte Provokation²⁶⁸ dar und verlangt einen hohen Grad an politischem Gemeinschaftsgefühl, um diese Spannung auszugleichen und die Akzeptanz von Rechtsnormen zu ermöglichen, die der eigenen Wahrheit zumindest nicht in jeder Hinsicht entsprechen. Hilfreich erweist sich hier die Argumentation von Rainer Forst, der das Allgemeinkriterium neutraler Normen nicht, wie es Nagels Formulierung nahe legt, mit Hilfe der epistemologischen Unterscheidung zwischen der Subjektivität einer Überzeugung und der Objektivität einer Wahrheit, sondern mit Hilfe des Begriffes der intersubjektiv-allgemeinen Akzeptabilität interpretiert.²⁶⁹ Die Differenz zwischen dem von innen heraus vertretenen Wahrheitsanspruch und seiner öffentlichen Geltungskraft zeigt sich allein an seiner sprachlichen und argumentativen Vermittlung gegenüber anderen. Die Bedeutung dieser sich an der Übersetzungsleistung des Einzelnen orientierenden Perspektive zeigt sich deutlicher, sobald der Blick nicht mehr auf den einzelnen Bürger, sondern auf die Art und Weise des öffentlichen Diskurses im neutralen liberalen Staat gelenkt wird.

b. Das Problem des neutralisierten politischen Diskurses

Ein anderer, mit der bisherigen Diskussion allerdings in engem Zusammenhang stehender Vorwurf gegen den liberalen Neutralitätsgedanken besteht nämlich nicht in der scheinbaren Selbstverleugnung des Bürgers, sondern in der Gleichschaltung und Neutralisierung der von ihm geführten öffentlichen Deliberationsprozesse. Kenneth Baynes beispielsweise kritisiert an den Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman, dass die Bürger in parlamentarischen und allgemeinen politischen Debatten davon Abstand nehmen sollen, auf der Grundlage ihrer tiefsten Überzeugungen zu argumentieren.²⁷⁰ Ähnlich kritisiert Wolfgang Kersting die Diskursbeschränkungen des öffentlichen Vernunftgebrauches bei Rawls, in dem die Bürger als „Funktionäre der Gemeinsamkeit“ handeln müssen und in einem unnötig verengten Deliberationsprozess einer den Konsens erzwingenden Zensur unterliegen.²⁷¹ Rawls bringe damit den öffentlichen Diskurs um die Fähigkeit, kollektive Lernprozesse und Selbstverständigungsvorgänge zu initiieren und reduziere die Öffentlichkeit zum „Schattenparlament“ und zum „Schattenverfassungsgericht.“²⁷² Seyla Benhabib hält das liberale Prinzip der dialogischen Neutralität für „zu restriktiv und starr, um auf die Dynamik von Machtkämpfen und tatsächlichen politischen Prozessen angewendet werden zu

²⁶⁸ Fischer: Die Zukunft einer Provokation, S. 12f.

²⁶⁹ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 67.

²⁷⁰ Baynes: Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik (Siehe oben Fn. 13), S. 440.

²⁷¹ Kersting: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft, S. 158ff.

²⁷² Ebd., S. 160.

können,²⁷³ wohingegen für Richard Flathman die Akzeptanz der Diskursbeschränkungen in Ackermans Theorie voraussetzt, dass die Bürger eine grundsätzlich skeptizistische Haltung gegenüber der Möglichkeit vertreten, sich über verbindende Ziele und Zwecke zu einigen, wodurch die Geltung der egalitären Ergebnisse der Diskurse von vorneherein unmöglich gemacht wird.²⁷⁴ Ähnlich wirft Benjamin Barber der Ackermanschen Neutralitätsbeschränkung vor, sie zerstöre die Eigenart des politischen Dialogs, die besonders in seiner Lebendigkeit liege. So schreibt Barber:

*It is neutrality that destroys dialogue, for the power of political talk lies in its creativity, its variety, its openness and flexibility, its inventiveness, its capacity for discovery, its subtlety and complexity, its potential for empathetic and affective expression: in other words, its deeply paradoxical, some would say, dialectical character.*²⁷⁵

Diesen dialektischen Charakter des politischen Dialogs betont auch Chantal Mouffe und kritisiert den Irrglauben des Liberalismus, das Wesen des Politischen jenseits seiner Dimensionen von Macht, Antagonismus und Kräfteverhältnissen definieren zu können.²⁷⁶ Ihrer Ansicht nach verdecke ein unter dem Neutralitätsvorbehalt stehender Diskurs die sich am offenen Dissens entfaltende Dynamik des Politischen und nehme ihr dadurch das Artikulationsmedium. Dadurch aber verschwinde das Politische nicht einfach, sondern kehre in verstärkter Form zurück, nun allerdings nicht mehr innerhalb des verbindenden Rahmens der Verfassungsordnung, in dem sich die Meinungsträger noch als freundschaftliche Gegner wahrnehmen konnten, sondern jenseits dieses gemeinsamen symbolischen Raumes. Hier nehmen sich die verschiedenen Parteien nicht mehr als Gegner, sondern als tatsächliche Feinde wahr und gefährden damit die Grundlagen des Zusammenlebens. Eine neutrale Diskursbeschränkung führe daher keineswegs zu einer versöhnteren Gesellschaft, sondern gefährde letztlich die Demokratie.²⁷⁷ Aus ganz anderer Perspektive wiederum weist Kent Greenawalt auf die Verschmelzung zwischen politischen und religiösen Fragestellungen im

²⁷³ Seyla Benhabib: Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: Soziale Welt, Vol. 42 (1991), S. 147 – 165, hier S. 156.

²⁷⁴ Richard E. Flathman: Egalitarian Blood and Skeptical Turnips. In: Ethics, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 357 – 366, hier S. 364.: „From the premise that we cannot reason our way to agreement about conceptions of good you cannot get reasoned agreement that undominated equality is the good that should take precedence over all others with which it conflicts.“

²⁷⁵ Benjamin Barber: Unconstrained Conversations: A Play on Words, Neutral and Otherwise. In: Ethics, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 330 – 347, hier S. 347.

²⁷⁶ Chantal Mouffe: Das demokratische Paradox. Wien 2008, hier besonders S. 37ff.

²⁷⁷ Mouffe: Das demokratische Paradox, S. 45f.

politischen Alltag hin, wodurch religiöse Wortführer nur schwerlich in zentralen Fragen auf die öffentliche Artikulierung ihrer innersten Überzeugungsgrundlagen verzichten können.²⁷⁸

Ein viel zitiertes Beispiel für einen solchen Themenbereich ist die Debatte über die Legitimität von Abtreibungen: Es handelt sich hier um eine gesetzlich zu regulierende Materie und gleichzeitig um einen Brennpunkt religiöser und ethischer Kontroversen.

Auch Stephen Macedo argumentiert, dass der Respekt gegenüber dem Gesprächspartner innerhalb eines Rechtfertigungsdiskurses gerade die Offenheit bezüglich der eigenen Überzeugungen verlange, wohingegen Zurückhaltung zum Vertrauensverlust im gemeinsamen Umgang miteinander führe.²⁷⁹ Die politischen Debatten im liberalen Staat sollten daher die Kontroverse nicht scheuen. William Galston kritisiert die Neutralitätssperre in den politischen Dialogen Ackermans, da sie den Deliberationsprozess an einem zu frühen Zeitpunkt einschränke und sich auf die politische Entscheidung selbst anstatt auf die sie legitimierenden Gründe beziehen sollte.²⁸⁰ Stephen Holmes schließlich weist auf die Gefahr hin, dass Knebelregeln (gag rules) in öffentlichen Diskursen dazu führen können, dass wichtige Problembereiche gar nicht auf der politischen Agenda erscheinen, wodurch besonders Minderheiten benachteiligt werden könnten.²⁸¹

Mit unterschiedlichen Begründungen und Schwerpunktsetzungen kritisieren also die genannten Autoren an den liberalen Theorien von Rawls, Larmore und Ackerman, dass sie die Diskurse der politischen Rechtfertigung durch zu strikte Kriterien regulieren und den öffentlichen Debatten somit ihre Dynamik nehmen. Amy Gutmann und Dennis Thompson schlagen dementsprechend eine alternative Diskursbeschränkung vor, welche die substantiellen Ausschlusskriterien verringert und gleichzeitig die prozeduralen Verständigungswirkungen verschärft, die auch hier auf einer Norm des gegenseitigen Respekts beruhen, dabei aber den gesamten Verfassungskonsens zur Disposition zu stellen erlauben.²⁸²

²⁷⁸ Kent Greenawalt: *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford 1988, S. 215ff., hier besonders S. 227. Vgl. dazu auch Perry: *Neutral Politics?*, S. 488ff.

²⁷⁹ Macedo: *The Politics of Justification*, S. 281. Ebenso Galston: *Liberal Purposes*, S. 109.

²⁸⁰ Galston: *Liberal Purposes*, S. 104.

²⁸¹ Steven Holmes: *Gag Rules or the Politics of Omission*. In: Jon Elster / Rune Slagstad (Hrsg.): *Constitutionalism and Democracy. Studies in Rationality and Social Change* Cambridge 1988, S. 19 – 58, hier S. 52 und S. 56. Vgl. ähnlich auch Seyla Benhabib: *Liberal Dialogue Versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, S. 154.

²⁸² Amy Gutmann / Dennis Thompson: *Moral Conflict and Political Consensus*. In: Douglass / Mara / Richardson: *Liberalism and the Good*, S. 125 – 147, hier besonders S. 134: „*A public philosophy of the kind we are urging [...] aims at less than Rawls's theory by permitting, under certain conditions, disagreement on aspects of the basic structure itself. [...] Mutual respect does not guarantee that all public policies produced by the process it governs will fit the conventional liberal program.*“

Die Frage ist nun, inwieweit diese Kritikpunkte berechtigt sind und einen tragfähigen Einwand gegen die liberale Neutralitätskonzeption darstellen. Erlahmt Neutralität tatsächlich den öffentlichen politischen Diskurs? So müssen zunächst noch einmal die Argumentationen von Rawls, Larmore und Ackerman ins Gedächtnis gerufen werden, wobei dieses mal in umgekehrter Reihenfolge vorgegangen werden soll.

Bei Ackerman existiert durchaus eine strikte und kategorische Trennung zwischen den Gründen, die im Bereich des Privaten geglaubt werden *können* und den Gründen, die im Bereich des Öffentlichen akzeptiert werden *müssen*. In seinem Fall zeichnet sich die Argumentation besonders dadurch aus, dass ethische Gründe ihrem Wesen nach private Gründe sind und damit vollständig von der Themenliste der öffentlichen politischen Diskussion als nicht dialogfähig gestrichen werden. Undeutlich scheint bei ihm vor allem das Kriterium der Unterscheidung dieser beiden Arten von Gründen zu bleiben. Wie lässt sich entscheiden, wann sich die Bürger im Bereich des Privaten befinden, wo alle Argumente herangezogen werden können, und wann sie sich im zensierten Bereich des Politischen befinden?²⁸³ Gewiss ist es richtig, dass die Definition des Privaten selbst eine politische Angelegenheit ist, doch bei genauerer Betrachtung der immer am Dialog orientierten Argumentation Ackermans ist dieses kein Einwand gegen die Plausibilität seiner Neutralitätskonzeption: Denn es sind die Dialogpartner selbst, die darüber entscheiden, wann sie sich im privaten Bereich des unbeschränkten Diskurses befinden und wann nicht. Einer von ihnen hat stets die Möglichkeit, auf die Konfrontation mit ethisch hergeleiteten letzten Gründen die Frage nach dem Vorletzten (penultimate question) zu stellen und damit die Ebene des Dialogs auf eine höhere Abstraktionsstufe in das Politische hinein zu verlagern:

*By guaranteeing each citizen the sovereign right to change the topic of conversation, the liberal provides a vital dialogic defense against all who would impose their ultimate answers upon us without our consent.*²⁸⁴

Die Entscheidung darüber, wann ein Dialog den restriktiven Regeln der Öffentlichkeit folgen muss, ergibt sich also letztlich aus dem Diskursverhalten der Bürger im Privaten. So ist der Einwand, die Neutralitätssperre führe zu einer Erlahmung des öffentlichen Diskurses, keineswegs gerechtfertigt: Vielmehr geht es Ackerman um die ständige Fortführung des Dialogs, indem die Gesprächspartner durch die Konversationsstopper ständig dazu

²⁸³ Donald Moon: Constrained Discourse and Public Life. In: Political Theory, Vol. 19., Nr. 2 (1991), S. 202 – 229, hier S. 214. Vgl. ebenso Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 61.

²⁸⁴ Ackerman: What is Neutral about Neutrality?, S. 373.

aufgefordert werden, ihre ethischen Überzeugungen neu zu formulieren, sie für den anderen nachvollziehbar zu machen und – wohlgernekt erst anschließend – in den Raum des Politischen einzubringen.

Anders als Ackerman lässt Larmore ethische Argumente im öffentlichen Raum von Vorneherein zwar zu, allerdings nur solange sie unkontrovers sind.²⁸⁵ Sobald aber ein Dissens entsteht, greift die seiner gesamten Argumentation zugrunde liegende Norm des gegenseitigen Respekts und leitet die Gesprächspartner auf den neutralen Grund des Konsenses. Die moralische Norm des gegenseitigen Respekts aber ist nicht aus dem Konsens abgeleitet, so wurde bereits oben verdeutlicht, sondern sie ist die zu ihm hinleitende normative Wirkung.²⁸⁶ Die moralischen Normen sind also nicht, wie etwa Forst zu vermuten scheint,²⁸⁷ der alleinige Inhalt des Konsenses. Dieser besteht vielmehr in den bereits erarbeiteten Gemeinsamkeiten, die auch ethische Argumente einschließen. Die bestehenden Gemeinsamkeiten bilden nun das substantielle Kriterium, welches die bislang noch kontroversen ethischen Argumente aus den politischen Diskursen ausschließen kann.²⁸⁸ Dementsprechend setzt Larmores Neutralitätskonzeption auch voraus, dass die Bürger ihre Gemeinschaft bereits als gemeinsames Projekt verstehen: *„Die Bürger müssen bereits ein gemeinsames Leben haben, bevor sie daran denken können, ihr politisches Leben gemäß liberalen Prinzipien zu organisieren.“*²⁸⁹ Die Aufgabe des Bürgers besteht nun darin, auf der Basis der substantiellen Gemeinsamkeiten gemäß der Norm des rationalen Dialogs die eigene kontroverse Position neu zu vermitteln, die Meinungsverschiedenheiten zu beheben und den Konsens damit auszuweiten. Auch hier kann also keineswegs von einer Neutralisierung des öffentlichen Diskurses die Rede sein, denn der unter dem Gebot des gegenseitigen Respekts stehende Bürger muss stets darum bemüht sein, von dem substantiellen, aber flexiblen Gehalt des Konsenses aus seine Position zu vermitteln. Er muss dabei, ähnlich wie bei Ackerman, in Eigenregie seine ethischen Überzeugungen sprachlich neu zu formulieren versuchen, um sie mit dem bestehenden Konsens zu vereinbaren und ihnen somit öffentliche Geltung zu verschaffen.

In der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls schließlich begegnet uns ebenfalls ein substantieller Konsens der Gemeinsamkeiten, auf dessen Basis der öffentliche Diskurs der

²⁸⁵ Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 50.

²⁸⁶ Ders.: The Moral Basis of Political Liberalism, S. 608f.: *„Respect is not something we find at a common ground, but it is what impels us to look for common ground at all.“* Vgl. auch oben Kap. III 2.

²⁸⁷ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 148: *„Staatsbürger haben keine ethischen Gemeinsamkeiten, sondern der »gemeinsame Grund«, der ihnen als Basis für liberal-neutrale Dialoge bleibt, ist die Anerkennung der Verfahrensregeln des rationalen Dialogs und der Norm des gegenseitigen Respekts, die gegenüber ethischen Werten Priorität haben.“*

²⁸⁸ Entsprechend anders schlussfolgernd aber Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 150.

²⁸⁹ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 149.

Bürger ausgeübt wird und der ihn damit notwendigerweise auch beschränkt. Man muss sich hierbei allerdings stets den kohärenztheoretischen Charakter dieser Normenbegründungsstrategie vor Augen halten: Denn das einleitende Kapitel zur Rawls'schen Neutralitätskonzeption hat zwar gezeigt, dass sich der öffentliche Vernunftgebrauch der Bürger auf dem substantiellen Boden des übergreifenden Konsenses einer politischen Gerechtigkeitskonzeption vollzieht und an diesen rückgebunden bleibt. Es hat aber ebenso gezeigt, dass diese neutrale Basis selbst niemals fixiert ist, sondern einem ständigen Revisionsprozess unterliegt, da es auch hier die Bürger selbst sind, welche durch die Anwendung der Methode des Überlegungsgleichgewichtes die politischen Gerechtigkeitsprinzipien artikulieren, die als Rahmenordnung des Diskursverlaufes von allen in reziproker Weise akzeptiert wird:

This ideal [of public reason, C.W.] is that citizens are to conduct their public political discussions of constitutional essentials and matters of basic justice within the framework of what each sincerely regards as a reasonable political conception of justice, a conception that expresses political values that others as free and equal also might reasonably be expected reasonably to endorse [...]. Thus each of us must have principles and guidelines to which we appeal in such a way that the criterion of reciprocity is satisfied. [...] The content of public reason is not fixed, any more than it is defined by any one reasonable political conception.²⁹⁰

Die Gerechtigkeitsgrundsätze und die Verfassungsordnung werden den Bürgern nicht vorgegeben, sondern sie werden von ihnen konstruiert und können immer durch Gegenüberstellung mit den wohlerwogenen Urteilen der Bürger überprüft werden.²⁹¹ Gute Gründe müssen sich auf die politischen Werte im übergreifenden Konsens berufen können, die das substantielle Kriterium der Unterscheidung zwischen dem bilden, was vernünftigerweise zurückweisbar ist und was nicht. Die Kriterien selbst aber sind flexibel und erstarren keineswegs zu einer neutralisierenden Zensurverordnung des Diskursverlaufes. Der Inhalt des öffentlichen Vernunftgebrauches wird von keiner politischen Moral als solcher definiert, sondern von einer für einen demokratischen Verfassungsstaat zwischenzeitig

²⁹⁰ Rawls: Political Liberalism, S. xlvii ff. Siehe auch oben Kap. III 1 b.

²⁹¹ Vgl. ausdrücklich Ders.: Reply to Habermas, S. 153: „Using the idea of perpetuity here is a way of saying that when we imagine rational (not reasonable) parties to select principles, it is a reasonable condition to require them to do so assuming their selection is to hold in perpetuity. Our ideas of justice are in this way fixed: we cannot change them to suit our rational interests and knowledge of circumstances as we please. Checking them by our considered judgments is, of course, another matter.“

fixierten politischen Konzeption.²⁹² Die Grenzen des Vernunftgebrauchs sind keine neutralisierenden Knebelregeln, sondern sie ergeben sich letztlich aus der Achtung gegenüber dem Ideal demokratischer Bürger

*trying to conduct their political affairs on terms supported by public values that we might reasonably expect others to endorse. The ideal also expresses a willingness to listen to what others have to say and being ready to accept reasonable accommodations or alterations in one's own view.*²⁹³

Zusätzlich unterscheidet Rawls auch zwischen einer ausschließenden und einer einschließenden Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs.²⁹⁴ Die ausschließende Sichtweise reduziert den Diskurs konsequent auf die von dem Konsens getragenen Argumente, während die einschließende Sichtweise auch ethische Argumente in Sonderfällen zulässt. Besonders in krisenhaften Situationen der politischen Instabilität favorisiert Rawls eindeutig die einschließende Interpretation und diskutiert die Beispiele der Verfechter der Sklavenbefreiung in den USA um 1830 oder die Bürgerrechtsbewegung von Martin Luther King. Beiden Bewegungen lagen eindeutig religiöse Lehren zugrunde, die auch öffentlich artikuliert wurden. Dennoch haben sie den öffentlichen Vernunftgebrauch angereichert und stellten eine notwendige Bedingung für die Etablierung politischer Gerechtigkeit dar.²⁹⁵ In einer späteren Revision seiner Argumentation erweitert Rawls sogar die Zulässigkeit dieser einschließenden Sichtweise: So ist es auch erlaubt, sich im Bereich der politischen Öffentlichkeit auf eine vernünftige umfassende Lehre zu berufen, solange sie sich im Laufe der Zeit mit politischen Argumenten vermitteln lässt, die mit dem übergreifenden Konsens in Verbindung stehen und damit in eine öffentliche Sprache der politischen Rechtfertigung übergehen.²⁹⁶ Auch hier allerdings muss zunächst der einzelne Bürger seine ethischen Überzeugungen argumentativ in eine öffentlichkeitskompatible Sprache übersetzen. Erst anschließend beginnt die politische Rechtfertigung auf der Basis der politischen Gerechtigkeitskonzeption.²⁹⁷

Vor dem Hintergrund dieser Betrachtungen und der vorhergehend aufgeführten Einwände gegen die liberale Neutralitätsbeschränkung lässt sich nun Folgendes feststellen: So ist es

²⁹² Ders.: *Political Liberalism*, S. 254: „*The content of public reason is not given by political morality as such, but only by a political conception suitable for a constitutional regime.*“

²⁹³ Ebd., S. 253.

²⁹⁴ Ebd., S. 247ff.

²⁹⁵ Ebd., S. 250f.

²⁹⁶ Rawls: *The Idea of Public Reason Revisited*, S. 783f. Ebenso: Ders.: *Political Liberalism*, S. xlix f.

²⁹⁷ Dieses betont besonders Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 158.

zunächst zutreffend, dass bei allen drei Fällen eine offene Auseinandersetzung zwischen verschiedenen ethischen Weltansichten im politischen Diskurs nicht möglich ist, da der einzelne Bürger stets an die gemeinsamen Auffassungen im Konsens rückgebunden ist. Dieses aber führt keineswegs zu einer Erlahmung des Diskurses: Denn die Vertreter der sich einander gegenüberstehenden Meinungen sind stets dazu angehalten und sogar moralisch dazu verpflichtet, die eigenen Überzeugungen neu zu artikulieren und in eine neutrale Sprache der politischen Akzeptabilität zu übersetzen.²⁹⁸ Diese Übersetzungsleistung muss von dem einzelnen Bürger selbst hervorgebracht werden und vollzieht sich nicht diskursiv, weshalb Forst kritisch von einem „privaten Gebrauch der Vernunft in politisch-öffentlicher Absicht“ spricht und die Übertragung des Neutralitätsgrundsatzes auf politische Kontexte als unvollständig bezeichnet, da das eigentlich formell zu verstehende Kriterium des guten Grundes als substantieller politischer Wertekanon reifiziert werde.²⁹⁹ Seiner Ansicht nach beruhe das liberale Bedürfnis, dem politischen Rechtfertigungsdiskurs immer einen Konsens substantieller Werte voranzuschalten, auf einer fälschlichen Verlängerung der moraltheoretischen Unterscheidung zwischen Ethik und Moral zur politiktheoretischen Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem.³⁰⁰ Diese Parallelziehung ist aber notwendig, denn darin definiert sich das spezifisch liberale Moment der Neutralitätsbeschränkung, wie Forst selbst feststellt.³⁰¹ Denn das Ziel des politischen Liberalismus ist letztlich die von allen akzeptierte und unterstützte politische Konzeption einer konstitutionellen Ordnung, beziehungsweise deren Prinzipien und Machtstrukturen,³⁰² und nicht die vollständige politische Selbstregulierung der Bürger. Ein *liberales* Neutralitätskonzept muss diesen Anforderungen gerecht werden können und darf daher nicht dazu verleitet werden, die eigenen Rechtsprinzipien der offenen demokratischen Selbstregierung nachzuordnen.³⁰³ Aus eben diesem Grund darf ein liberales Neutralitätskonzept auch nicht die gesamte politische Grundkonzeption dem offenen Deliberationsprozess politischer Foren überlassen, wie es Gutmann und Thompson vorschlagen, sondern es muss eine substantielle Maßstabssetzung vorhanden sein. Wichtig

²⁹⁸ Vgl. Ders.: Die Herrschaft der Gründe, S. 229f.

²⁹⁹ Ders.: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 158f.

³⁰⁰ Ebd., S. 151.

³⁰¹ Ebd., S. 156.

³⁰² Vgl. Rawls: Political Liberalism, S. xviii.

³⁰³ Entsprechend kritisiert beispielsweise Habermas an der Gerechtigkeitstheorie von Rawls, dass er die Gleichursprünglichkeit von Grundrechten und Volkssouveränität verfehle, da die Bürger „den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen“ können. Siehe Jürgen Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch: Zur Idee des politischen Liberalismus, S. 169 – 195, hier S. 190f. Vgl. dazu auch: Thomas McCarthy: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. In: Ethics, Vol. 105, Nr. 1 (1994), S. 44 – 63, hier S. 52f.

bleibt dennoch das Kriterium der Flexibilität: Der diskursleitende Konsens darf niemals feststehend sein, sondern muss sich inhaltlich den pluralismusbedingten gesellschaftlichen Realitäten immer anpassen können. Die am Begriff des Überlegungsgleichgewichtes orientierte Argumentation der politisch konstruierten Neutralität scheint hierbei die meisten Flexibilitätsleistungen zu bieten.

Dem einzelnen Bürger wird in allen drei Modellen durchaus viel zugemutet, da er die eigenen Ansprüche entsprechend dieser Maßstäbe ständig neu formulieren, gegen andere Argumente verteidigen und dem bestehenden Konsens anpassen muss. Er muss die eigene Position in ein intersubjektiv geteiltes und damit neutrales Vokabular übersetzen und erst anschließend in den Diskurs einbringen. Doch keineswegs führt dieses zu einer Verarmung oder statischen Verfestigung der Diskurslandschaft: Die Auseinandersetzung wird hierdurch gerade dynamisiert, da jeder Vertreter einer umstrittenen Position durch die Hürde der Neutralitätsbeschränkung dazu genötigt ist, seine Meinung neu zu vermitteln, neue Gründe für sie zu suchen und sie in eine neue Sprache zu fassen,³⁰⁴ anstatt stumm auf seine tiefsten und unantastbaren Überzeugungen zu verweisen. Auch ist das Agonale nicht aus dem Politischen gestrichen, denn gerade aus dem Gegenüberstehen von zwei scheinbar unvereinbaren Positionen entsteht ja der liberale Rechtfertigungsdruck, eine neue sprachliche Vermittlung zu suchen. Die Rückbindung an den Konsens verhindert dabei gerade das von Mouffe gefürchtete Ausarten der Auseinandersetzung in einen offenen Antagonismus jenseits des symbolischen Rahmens der Verfassung. Es geht also allein darum, substantielle Richtlinien für die Diskussion über Gerechtigkeitsfragen vorzugeben, ohne dabei die Politik aus der Gesellschaft herauszutrennen.³⁰⁵ Lernprozesse werden nicht blockiert, wie Kersting vermutet, sondern sie beginnen dort, wo jeder Lernprozess beginnen muss: Im Kopf des einzelnen Bürgers, der sich mit den Auffassungen des Gegenübers auseinandersetzt und seine eigene damit neu definiert oder auch mit neuen Argumenten bestätigt findet.

Dieser Lernprozess ist daher auch nur dann möglich, wenn sich die Neutralitätsbeschränkung auf die Gründe der Entscheidung und nicht auf die Entscheidung selbst bezieht, wie es etwa Galston verlangt. Die von Holmes diskutierte Gefahr, dass Minderheitenprobleme von der Diskursagenda verschwinden, wird dadurch relativiert, dass es sich um keinen Diskurs von Eliten handelt, sondern von allen Bürgern eines demokratischen Verfassungsstaates und die Diskursbeschränkungen keine kategorisch fixierten sind, sondern sich auf einen Konsens beziehen, der ständig ausgeweitet werden soll. Aus diesem Grund ist auch der Einwand

³⁰⁴ Bezüglich der Problematik des Verhältnisses zwischen Neutralität und Sprache siehe unten Kap. IV 5.

³⁰⁵ Vgl. auch Forst: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit, S. 165, Fn. 53.

ungerechtfertigt, das Neutralitätserfordernis setzte eine skeptizistische Haltung der Bürger bezüglich der Einigung auf einen Konsens voraus. In der Praxis der öffentlichen Diskussion sind es vielmehr die unbeschränkten Diskurse, welche zu keinen Konsensen führen.³⁰⁶ Es gibt keinen überzeugenden Grund für die Annahme, dass dem Neutralitätskonzept ein Diskurs vorzuziehen sei, in dem diejenigen eine Einigung erzielen, die am lautesten und wortmächtigsten ihre Position vertreten. Vielmehr soll in einem Begründungsdiskurs die Klarheit und Überzeugungskraft des Arguments wirksam sein, und eine dem Pluralismus der Weltbilder angemessene Begründungskonzeption muss klären, wie eine solche Klarheit hergestellt werden kann. So verdanken die Reden des Martin Luther King ihre Wirksamkeit auch nicht der Wortgewalt der tiefsten religiösen Überzeugungen ihres Verfassers, sondern vielmehr der Tatsache, dass sie in allgemeinen Begriffen ausgedrückt wurden³⁰⁷ und die Zuhörer somit einen geteilten Grund der Argumentation finden konnten, um zu einer gemeinsamen Perspektive des Urteilens zu gelangen. Ein sich am Neutralitätsbegriff orientierender Diskurs bietet politischen Minderheiten ein offeneres Gehör als das uneingeschränkte Wortgefecht der Weltbilder.

Es ist dieser zuletzt genannte Aspekt der gemeinsamen Perspektive der Diskursteilnehmer, der überleiten soll zu einem dritten Problembereich im Spannungsverhältnis zwischen dem Neutralitätsbegriff und der Geltungskraft seiner Prinzipien. Insbesondere die Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls sieht sich nämlich dem Vorwurf ausgesetzt, dass sie ihre Orientierung an der weltanschaulichen Neutralität übertreibt, wodurch sie ihren eigenen epistemischen Status verdunkelt und gerade dadurch eine solche gemeinsame Perspektive der Bürger nicht bieten kann.

c. Das Problem der Vernunft ohne Wahrheit

Die bisherigen Untersuchungen dieses Kapitels haben das Problem der scheinbaren Selbstverleugnung des Bürgers sowie den Vorwurf der neutralisierenden Erlahmung der von ihm geführten Deliberationsprozesse betrachtet. Es hat sich dabei gezeigt, dass der einzelne Bürger durch das liberale Neutralitätskonzept zu einer ständigen Neuformulierung seiner ethischen Wahrheitsansprüche aufgefordert ist und sich dabei eines Vokabulars bedienen muss, welches der Konsens einer substantiellen, bereits gemeinsam geteilten Gerechtigkeitskonzeption vorgibt, die in erster Linie nicht *wahr*, sondern *vernünftig* ist. Mit

³⁰⁶ So auch Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit, S. 260.

³⁰⁷ Vgl. Rawls: Political Liberalism, S. 250, Fn. 39.

dieser Trennung des Vernunftbegriffes von dem Prädikat der Wahrheit ergibt sich nun ein weiteres Problem bezüglich des Geltungsanspruches einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die sich der Neutralität verschreibt. Wenn Neutralität eine Trennung zwischen Vernunft und Wahrheit verlangt, wie ist dann das Verhältnis zwischen beiden zu klären? Welche Seite hat den geltungstheoretischen Vorrang? Dieses Problem soll in diesem Unterkapitel allein anhand des politischen Liberalismus von John Rawls diskutiert werden, dessen Neutralitätsprinzip aus dieser Perspektive besonders von Jürgen Habermas im Rahmen eines „*Familienstreits*“ kritisiert wird.³⁰⁸ Auch Ackerman geht – wenn auch weniger deutlich als Rawls – von einer Trennung von Vernunft und Wahrheit aus, weshalb auch seine Position angegriffen werden kann.³⁰⁹ Larmores Argumentation ist von diesem Einwand nicht betroffen, da seine Neutralitätskonzeption philosophisch begründet und die Norm des gegenseitigen Respekts damit auch mit dem Wahrheitsattribut versehen ist.

Der Einwand von Jürgen Habermas gegen das Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauches bei Rawls befasst sich mit einer grundsätzlichen Ambivalenz, die in der begründungstheoretischen Argumentation des Rawls'schen politischen Liberalismus zu finden ist. Denn zum einen verzichtet Rawls darauf, seine Gerechtigkeitskonzeption als wahr zu bezeichnen, um sie aus den Konfliktlinien des weltanschaulichen Pluralismus herauszuhalten und als freistehende Konzeption präsentieren zu können.³¹⁰ Der Schmelzpunkt dieser politischen Konzeption ist dabei der überlappende vernünftige Konsens, der von allen umfassenden Lehren nur aus der eigenen Argumentationslogik heraus als wahr anerkannt wird. Zum anderen aber hat diese Akzeptanz des Konsenses keinen rein strategischen Charakter, sondern sie ist ein normatives Gebot der Vernunft. Die ethischen Lehren müssen die Gerechtigkeitskonzeption anerkennen und stehen gleichsam „*auf dem moralischen Prüfstand, um als »vernünftig« gelten zu dürfen.*“³¹¹ Was sich also an den einzelnen umfassenden Lehren als vernünftig definiert, scheint sich an Kriterien zu bemessen, die ihrem eigenen Weltbild nicht entnommen werden können.³¹² Rawls verzichtet also auf eine epistemologische Untermauerung seiner Theorie, indem er sie nicht als wahr, sondern als

³⁰⁸ Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, S. 170.

³⁰⁹ Wie oben deutlich wurde, dient der neutrale Diskurs auch bei Ackerman nicht als Instrument zur Wahrheitsfindung, sondern er soll allein das vernünftige Zusammenleben der Bürger ermöglichen. Vgl. dazu beispielsweise die Kritik von Bernard Williams: *Space Talk: The Conversation Continued*. In: *Ethics*, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 367 – 371, hier S. 370: „*For people to stick with such arrangements requires them to believe in them, and that requires a more substantial agreement with others' conception of the good than can be achieved or permitted by leaving their conceptions out of the dialogue.*“

³¹⁰ Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch*, S. 43 ff. Ders.: *Political Liberalism*, S. 10.

³¹¹ Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 154.

³¹² Jürgen Habermas: »Vernünftig« versus »wahr« - oder die Moral der Weltbilder. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M. 1999, S. 95 – 127, hier S.118.

vernünftig bezeichnet, obwohl diese Vernunft im Konfliktfall gegenüber der Wahrheit den Vorrang hat. Habermas fragt daher, wie ein solcher Begriff der Vernunft zu verstehen sei. Entweder sei Vernünftigkeit ein wahrheitsanaloger Geltungsbegriff und damit das Prädikat von normativen Aussagen, wodurch sich die terminologische Trennung zwischen Vernunft und Wahrheit erübrige, oder aber der Vernunftbegriff müsse abgewertet werden zu einer bloßen aufgeklärten Toleranz zwischen verschiedenen Weltbildern. Diese allerdings würde dazu führen, dass ein gemeinsamer Gerechtigkeitsstandpunkt der Bürger eingebüßt werden müsste. Was der Neutralitätskonzeption von Rawls also fehle sei *„eine epistemische Beziehung zwischen der Gültigkeit seiner Theorie und der Aussicht auf eine Bewährung ihrer Weltanschauungsneutralität in öffentlichen Diskursen.“*³¹³ Die normative Verbindlichkeit seiner Theorie stehe auf dem Spiel, wenn Rawls den anderen umfassenden Weltbildern das Wahrheitsattribut zuspricht, nur der eigenen Gerechtigkeitskonzeption nicht. Dieses sei auch daher ein fehlerhaftes Vorgehen, als dass sich Weltbilder unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens *„eher an der Authentizität der Lebensstile, die sie prägen, als an der Wahrheit der Aussagen, die sie enthalten“* bemessen.³¹⁴ Durch diese Undeutlichkeit in der epistemologischen Bestimmung des Vernunftbegriffes, so lässt sich die Kritik von Habermas zusammenfassen, fehle es dem Neutralitätskonzept des politischen Liberalismus an einer gemeinsamen, öffentlichen und intersubjektiv geteilten Perspektive.

Diese Perspektive, so hat das vorhergehende Unterkapitel gezeigt, ist aber notwendig, um die dynamisierenden Leistungen des Neutralitätskonzeptes in den öffentlichen Deliberationsprozessen zu ermöglichen und dem Bürger das notwendige Vokabular zur Übersetzung seiner jeweiligen Position zur Verfügung zu stellen. In dieser Hinsicht ist der Kritik von Habermas also zuzustimmen: Es bedarf eines selbstbewussteren Vernunftbegriffes, um die von Rawls selbst angestrebte gemeinsame und wechselseitig begründete Perspektive der Bürger zu ermöglichen.³¹⁵ Die Forderung von Habermas, die Wahrheitsansprüche der einzelnen umfassenden Lehren zu bloßen authentischen Selbstverständnissen zu reduzieren, erscheint allerdings kaum mit dem Faktum des weltanschaulichen Pluralismus vereinbar zu sein und würde den Bürger wiederum zu einer allzu starken Selbstrelativierung nötigen. Wie kann also ein Ausweg aus diesem erneut auftretenden Dilemma gefunden werden?

Hilfreich könnte sich hier eine genauere Betrachtung der erforderten gemeinsamen Perspektive erweisen, die Habermas verlangt und die für die Schlüssigkeit der Rawls'schen

³¹³ Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, S. 184. [Hervorhebung übernommen].

³¹⁴ Ebd., S. 188. Ders.: Vernünftig versus wahr, S. 124. Vgl. auch ähnlich Kersting: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft, S. 104f.

³¹⁵ Vgl. auch Forst: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit, S. 154.

Argumentation notwendig ist. Sie besteht aus gemeinsam geteilten, aus intersubjektiven Gründen, welche die Bürger als Teilnehmer eines Gerechtigkeitsdiskurses anführen. Dieses allerdings muss nicht bedeuten, dass in dieser gemeinsamen Perspektive vollkommen andere Gründe verwendet werden müssen als diejenigen der umfassenden Lehren, sondern vielmehr müssen die vorhandenen Argumente anders *beurteilt* werden.³¹⁶ Es geht also um die Gewichtung der vorhandenen Gründe, welche die einzelnen Diskursteilnehmer aufeinander anpassen, sobald sie über Gerechtigkeitsfragen entscheiden müssen. Forst spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „*ethisch-politisch-moralischen Überlegungsgleichgewicht*.“³¹⁷ Das Ziel ist also eine gemeinsame Gerechtigkeitsprache von geteilten Argumenten und Gründen, die sich aus den verschiedenen ethischen Wahrheitsansprüchen gleichsam im Querschnitt ergibt und nur in Gerechtigkeitsfragen gleichsam als politische Semantik angewendet wird. Die dadurch entstehende politische Gerechtigkeitskonzeption muss nicht notwendigerweise den jeweiligen umfassenden Überzeugungen entsprechen, aber sie bildet eine zusätzliche normative Ebene oberhalb der umfassenden Lehren.³¹⁸ Nils Jansen veranschaulicht dieses Vorgehen mit dem Beispiel der Kammermusik, wo interpretatorische Entscheidungen durch eine einverständliche Lösung getroffen werden müssen. Die Musiker erkennen hierbei, dass unterschiedliche Interpretationen eines Werks möglich sind, aber nur eine gemeinsam geteilte Interpretation durchführbar ist. Somit revidieren sie ihren persönlichen Interpretationsanspruch zwar nicht vollständig, aber sie entwickeln ein gemeinsames Verständnis einer einheitlichen Werkinterpretation, für welche sie dann einen musikalischen Richtigkeitsanspruch erheben.³¹⁹ Eben dieses Bild findet sich auch bei Rawls, wenn er schreibt:

*That there should be such a political and social good is no more mysterious than that members of an orchestra, or players on a team, or even both teams in a game, should take pleasure and certain (proper) pride in a good performance, or in a good play of the game, one that they will want to remember.*³²⁰

Auf dieselbe Weise wie die Mitglieder des Orchesters erheben die Bürger einen politischen Richtigkeitsanspruch auf das gemeinsame Projekt einer Rechtssetzung, ohne ihre eigenen Überzeugungen zu opfern. Die Voraussetzung für diese wechselseitige Anpassung der die

³¹⁶ Vgl. auch Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit, S. 169.

³¹⁷ Forst: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit, S. 155.

³¹⁸ Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit, S. 271.

³¹⁹ Ebd., S. 270.

³²⁰ Rawls: Political Liberalism, S. 204.

eigene Position stützenden Gründe ist allerdings die Anerkennung des anderen als Träger eigener Überzeugungen. Wie Christine Korsgaard feststellt, besteht in dieser Anerkennungsleistung zentrale Wesensgehalt der Intersubjektivität im Gegensatz zur Objektivität:

*The Intersubjectivist sees the other human, and therefore shares or tries to share the other's ends. That is why she helps others to pursue their ambitions. But the Objective Realist sees no reason to help unless he first sees the other's ends as ones that he can share. [...] We should promote the ends of others not because we recognize the value of those ends, but rather out of respect for the humanity of those who have them.*³²¹

Der Kammermusiker muss folglich die Fähigkeit seiner Kollegen anerkennen, eine akzeptable Werkinterpretation zu formulieren, um sich mit dieser im gemeinsamen Projekt des Musizierens auseinanderzusetzen. Dasselbe gilt nun auch für den Bürger: Er muss die Fähigkeit seiner Mitbürger anerkennen, eine umfassende Weltsicht zu vermitteln, um sich mit dieser im gemeinsamen Projekt der politischen Gemeinschaft auseinanderzusetzen. In diesem moralischen Gebot des Respekts liegt also die normative Leistung des Vernunftbegriffes, welcher der politischen Gerechtigkeitskonzeption gegenüber den Wahrheitsansprüchen anderer Weltbilder zur Durchsetzung verhilft.³²² Die Trennung der Vernunft von der Wahrheit führt zu keiner moralischen Entkernung der Vernunft, wie Habermas befürchtet.³²³ Sie wird auch nicht reduziert auf eine „reflektierte Übereinstimmung mit den normativen Bestimmungen der öffentlichen politischen Kultur der demokratischen Verfassungsstaaten,“ wie es Kersting in ähnlicher Weise dem politischen Liberalismus vorwirft.³²⁴ Vernunft verlangt vielmehr die ständige Ausdeutung der von verschiedenen umfassenden Lehren hervorgebrachten Gründe auf der Suche nach einem gemeinsamen Raum der Verständigung. Hier wird nochmals deutlich, dass die Bürger dieses gemeinsame Projekt bereits als solches wahrnehmen müssen: Sie müssen – ebenso wie die Musiker – ein Interesse daran haben, überhaupt miteinander zu kommunizieren und dem Gegenüber den ausreichenden Respekt erweisen. Dieses ist die grundlegende Voraussetzung für jede Neutralitätskonzeption.³²⁵

³²¹ Christine Korsgaard: The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values. In: Social Philosophy and Policy, Vol. 10, Nr. 1 (1993), S. 24 – 51, hier S. 40. [Hervorhebungen übernommen]

³²² Vgl. auch Larmore: Politischer Liberalismus, S. 154.

³²³ Habermas: Vernünftig versus Wahr, S. 104.

³²⁴ Kersting: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft, S. 104.

³²⁵ Vgl. Larmore: Politischer Liberalismus, S. 148.

Rawls' argumentative Orientierung an dem Begriff der Bürgertugend scheint dieses Erfordernis deutlicher zu beachten als der rein pragmatische Imperativ Ackermans.

Ein Aspekt, der in diesem Kapitel nochmals verdeutlicht wurde, ist der hohe Anspruch, welcher hier an den Bürger in moralischer, kognitiver und besonders in sprachlich-argumentativer Hinsicht gestellt wird. Ein funktionierendes Neutralitätskonzept ergibt sich erst innerhalb eines entsprechenden Sprachgebrauchs. Inwieweit sich diese enge Verknüpfung zwischen dem Neutralitätsbegriff und dem Medium der Sprache als problematisch erweisen kann, soll Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

5. Neutralität und das Problem des instrumentellen und güterbezogenen Sprachgebrauchs

Das liberale Neutralitätskonzept, so hat sich bisher gezeigt, entfaltet sich an dem Vorhandensein von geteilten Gründen, und die Existenz dieser geteilten Gründe ergibt sich aus dem rechtsbezogenen Sprachkalkül des einzelnen Bürgers. Durch diese enge Verknüpfung der liberalen Neutralität mit dem Medium der Sprache erlangen Fähigkeiten wie Eloquenz, Beredsamkeit und Sprachbegabung eine sehr zentrale Bedeutung in politischen Diskursen. Die Redekunst selbst, das zeigt bereits Platons Gorgias-Dialog, ist aber nicht von Natur aus neutral: Sie ist immer ein Instrument des Redners zur Durchsetzung seiner Absichten.³²⁶ Doch selbst wenn sich die Sprache der Kontrolle ihrer Urheber entzieht und eine eigene Dynamik entwickelt, so ist sie auch dann keineswegs neutral. Sie schafft vorgegebene Bahnen der Diskursführung, verteilt Bedeutungszuschreibungen und bestimmt das Resonanzfeld des Politischen, indem sie Themen kategorisiert und Wichtiges von Unwichtigem trennt. Der Diskurs, so lässt sich mit Michel Foucault feststellen, kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert. Er ist kein transparentes und neutrales Element, er ist *„nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“*³²⁷ Gewiss spricht Foucault hier von anderen Themen als das der politischen Legitimierung liberaler Rechtsprinzipien, doch sein Zitat soll in erster Linie auf ein auch im Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit zentrales Problem hinweisen: Die

³²⁶ So sagt Gorgias: „Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratsmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt sein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menschen zu überreden.“ Platon: Gorgias. In: Ursula Wolf (Hrsg.): Platon. Sämtliche Werke, Band 1. 31. Auflage, Hamburg 2009, S. 337 – 452, hier S. 350f.

³²⁷ Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M. 1991, S. 11.

Vorstellung, die Sprache sei ein transparenter Vermittler zwischen den einzelnen Bürgern einerseits, die alle in gleicher Ausgangsposition um die Geltendmachung ihrer Ansprüche konkurrieren, und den resultierenden politischen Rechtsprinzipien andererseits, ist höchst fragwürdig. Dem einen nützt die Sprache mehr als dem anderen, sei es aufgrund größerer Eloquenz oder der schlichten Tatsache, dass der öffentliche Sprachgebrauch des jeweiligen Zeitgeistes die besseren Argumente für die eigene Position schon bereithält. Um ein plakatives Beispiel zu nennen: Im Amerika der 50er Jahre fiel es in einer öffentlichen Debatte über die gerechte Verteilung von Familiengeldern einem weißen, heterosexuellen Hochschulabsolventen gewiss leichter, sich des Mediums der Sprache zur öffentlichen Durchsetzung seiner Ansprüche zu bedienen, als einem farbigen, homosexuellen Schulabbrecher. Zum einen aufgrund seiner größeren bildungsbedingten Eloquenz, zum anderen aufgrund der Tatsache, dass die in der öffentlichen Sprache enthaltenen Konventionen der Zeit seine Position bereits begünstigten.

Die Problematik der Verknüpfung liberaler Neutralität mit dem Sprachgebrauch³²⁸ der Bürger teilt sich also in zwei Ebenen auf: Sie ist einerseits ein Instrument, welches nicht jedem gleich zugänglich ist. Andererseits manifestieren sich in ihrem Wesen gewisse Grundentscheidungen, die keineswegs das Resultat eines notwendigen reflektierten Grundkonsenses sind, sondern vielmehr auf unhinterfragten Gewohnheiten und Wertvorstellungen beruhen, auf welche der Einzelne keinen direkten Einfluss hat. Der erste Bereich kann bezeichnet werden als ein Problem des instrumentellen, der zweite hingegen als ein Problem des güterbezogenen Charakters der Sprache. Beide Arten von Einwänden machen nun verschiedene Autoren gegen das liberale Neutralitätsprinzip geltend.

a. Das Problem des instrumentellen Charakters der Sprache

Zunächst zum Problem des instrumentellen Charakters der Sprache: So lässt Benjamin Barber den Rechtsprofessor Bruce Ackerman einen fiktiven Dialog mit dem wortkargen Hausmeister Fred Broome über die gerechte Verteilung von Hochschulgeldern führen, um auf die Tyrannei der Eloquenz hinzuweisen, welche in der modernen Mediengesellschaft die Meinungsbildung zu monopolisieren droht.³²⁹ In dem darauf folgenden Dialog Barbers tritt in der Figur des

³²⁸ Sprachgebrauch soll hier verstanden werden im Sinne von sprachlichen Konventionen, Sinngebungen und Wertvorstellungen, die in jedem Sprechakt festgeschrieben werden, nicht im Sinne der tatsächlichen Sprache einer Kultur. Diese wird, unter anderem, im nächsten Kapitel von Bedeutung sein.

³²⁹ Barber: *Unconstrained Conversations*, S. 335 f. So sagt der fiktive Hausmeister Broome: „*Ta tell the truth, though, it's the eloquence that's a worry to me – even if it's my own. See, if we make politics the turf of the smart*

David Stockman ein moderner Sophist auf, der den neutralen Dialog dahingehend verunmöglicht, als dass er ihn als Instrument der herrschenden Machteliten definiert. Für jedes erdenkliche Interesse lasse sich seiner Ansicht nach ein guter Grund finden, weshalb gute Gründe auch schlechte Interessen neutral legitimieren können. So lässt Barber seinen fiktiven Sophisten Stockman sagen:

*Neutrality is so easy! All you have to do is link your interests in a web of hypothetical cause and effect that encompasses the interests of whomever you might be screwing. [...] But there's a world of difference between good reasons and good interests. Every honest justification will try to justify the interests of some in terms of the interests of all. If you've got three inimical interests in a society, you'll get three reasonable but inimical ideologies. All three will meet the test of neutral dialogue but remain totally at odds.*³³⁰

Der neutrale Dialog, so lässt sich Barbers Kritik zusammenfassen, spielt vor allem jenen in die Hände, die über Macht verfügen und die Sprache im eigenen Interesse zu gebrauchen wissen. Auch Seyla Benhabib betont, dass Macht keine verteilungsfähige Ressource sei, über die diskutiert werden kann, sondern sich im Kommunikationsvorgang selbst entfalte.³³¹ Dadurch also, dass der Liberalismus diese machtkonstitutiven Leistungen des Dialoges nicht ausreichend beachte, so ließe sich einwenden, werden die Interessen derer missachtet, die von diesen Leistungen nicht profitieren.

Soviel zur ersten Ebene der Kritik, deren Berechtigung zunächst erst einmal untersucht werden soll. Grundsätzlich ist hierbei der Tatsache zuzustimmen, dass eine öffentliche Sprache immer der Gefahr ausgesetzt ist, unter dem Deckmantel des Allgemeininteresses partikuläre Interessen zu legitimieren.³³² Doch der Sinn der Rückbindung des liberalen Sprachgebrauchs an einen substantiellen Rechtskonsens besteht ja nicht zuletzt gerade darin, einer solchen Gefahr entgegenzuwirken. Ein Sprachgebrauch, der nicht unter dem Neutralitätsgebot steht, verfügt über ein sehr viel stärkeres Manipulationspotential. Dieses liegt zum einen daran, dass in den Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman auch eloquente Redner dazu gezwungen sind, sich in die Lage seines Gegenübers hineinzusetzen und sich auf Argumente zu beziehen, die mit ihm teilbar sind. Umgekehrt

talkers – the lawyers and preachers and actors and TV personalities – there's gonna be a whole mess of people left out in the cold.“

³³⁰ Barber: *Unconstrained Conversations*, S. 338.

³³¹ Benhabib: *Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*, S. 155.

³³² Vgl. auch Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*, S. 208.

werden sprachliche und sprachunbegabte Minderheiten durch das Neutralitätsgebot nicht dazu verleitet, die eigenen Argumente denjenigen der Mehrheit anzupassen, sondern allein dem gemeinsam geteilten Rechtskontext, der aus diesem Grund aber immer offen und flexibel sein muss, um sich neuen gesellschaftlichen Realitäten anzupassen.

Ein neutraler, rechtsbezogener Dialog stärkt also gerade die Hörbarkeit von denen, deren Argumente nicht von den dominanten Werten in der Gesellschaft getragen werden.³³³ Von Bedeutung ist diese Leistung des Neutralitätsprinzips besonders vor dem Hintergrund der jedem öffentlichen Deliberationsprozess inhärenten Gefahr einer Schweigespirale.³³⁴ Eine solche liegt laut Elisabeth Noelle-Neumann dann vor, wenn die Vertreter einer öffentlichen Mehrheitsmeinung den öffentlichen Sprachgebrauch für sich vereinnahmen, da die Vertreter einer Mindermeinung aus Isolationsfurcht entweder ihre abweichende Meinung unterdrücken und nicht öffentlich artikulieren, oder sich der Mehrheitsmeinung entgegen ihrer Überzeugungen anschließen.³³⁵ Das Neutralitätsprinzip wirkt dieser Gefahr nun entgegen, da die Vertreter von Minderheiten nicht in die Verlegenheit kommen, ihre Wortwahl den Argumenten der Mehrheitsmeinung anzupassen, sondern sich allein an dem verbindenden Rechtskonsens orientieren müssen, dem auch die Mehrheitsmeinung unterworfen ist. Die instrumentalisierende und polarisierende Macht der Sprache wird somit in erheblichem Maße eingeschränkt.

b. Das Problem des güterbezogenen Charakters der Sprache

Der öffentliche Sprachgebrauch kann allerdings nicht nur von falschen Interessen instrumentalisiert werden, sondern in ihm selbst verbergen sich auch immer bestimmte gesellschaftliche Grundentscheidungen. Aus dieser Perspektive spricht beispielsweise Patrick Neal dem liberalen Sprachgebrauch jeden Neutralitätscharakter ab.³³⁶ Seine Argumentation beginnt mit der Feststellung, dass der politische Liberalismus davon ausgehe, dass jeder einzelne Bürger der Träger einer Konzeption des Guten sei. Zwar seien auch gemeinschaftlich geteilte Konzeptionen zulässig, doch der Liberalismus verlangt, dass jeder Bürger seine Vorstellung des Guten im politischen Raum als die eines Einzelnen ausformuliert. Für

³³³ Kymlicka: *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, S. 901. Kymlicka sieht in einem unbeschränkten Dialog auch die Gefahr des kulturellen Konservatismus: „*There would be an inevitable tendency for minorities to describe and debate conceptions of the good in terms of dominant values, which then reinforces the cultural conservatism of the dominant group itself.*“

³³⁴ Elisabeth Noelle-Neumann: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. 6., erweiterte Auflage, München 2001.

³³⁵ Noelle-Neumann: *Die Schweigespirale*, S. 18.

³³⁶ Neal: *Liberalism and Its Discontents* (Siehe oben Fn. 164), S. 38ff.

diejenigen aber, deren Lebenszweck sich dadurch definiere, dass er nicht allein auf aggregative, sondern auf essentielle Weise geteilt wird, führe diese Übersetzung zu einer Verfälschung ihrer ursprünglichen Weltsicht. Dadurch also, dass Wertsetzungen von jedem einzelnen Bürger als seine eigenen ausformuliert werden müssen, werden einige Konzeptionen in den Kontext eines individualistischen Sprachgebrauchs, der ihrem Wesen widerspricht, hineintransferiert. Ein Bürger beispielsweise, dessen Vorstellung eines guten Lebens auf einem aristotelischen Tugendbegriff basiere und in der kollektiven Orientierung an konstitutiven und nicht gewählten Lebenszwecken bestehe, sei im liberalen Staat von Beginn an benachteiligt, solange der Begriff der Konzeption des Guten als der eines Einzelnen begriffen wird.³³⁷

Dieser Vorwurf des Individualismus, der in anderer Form bereits oben in der Auseinandersetzung mit MacIntyre diskutiert wurde, bezieht sich hier folglich auf die Art und Weise, in der Bürger ihre einzelnen Ansprüche voreinander geltend machen. Es ist nicht allein der Sprachgebrauch, sondern die in diesem Sprachgebrauch implizit enthaltenen Vorentscheidungen über gesellschaftliche Grundgüter, welche den Gegenstand dieser Kritik ausmachen. Sie soll hier ein wenig ausführlicher erläutert werden, da sie von entscheidender Relevanz für ein Verständnis der Grenzen liberaler Neutralität ist. So zeigt sich vor allem bei Rawls und Ackerman,³³⁸ dass ihre am Dialog orientierte Argumentation die Möglichkeit von interpersonellen Vergleichen voraussetzen muss, um im politischen Alltag praktikabel zu sein. Es muss ein Einvernehmen darüber herrschen, was innerhalb der gemeinsamen Perspektive der Bürger in Fragen der politischen Gerechtigkeit als vorteilhaft anzusehen ist und was nicht.³³⁹ Rawls führt hierfür eine Liste von Grundgütern an, zu denen Grundrechte und Grundfreiheiten, Freizügigkeit, Zugangsrechte zu Ämtern, Einkommen und Besitz sowie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung zählen.³⁴⁰ Dadurch werde innerhalb der politischen Konzeption eine Idee des rationalen Vorteils geschaffen, die aber von jeder umfassenden Lehre unabhängig ist und damit eine praktikable Grundlage für interpersonelle Vergleiche biete. Ackerman hingegen abstrahiert einen solchen Güterkatalog zu der imaginären außerirdischen, aber begrenzten Materie „*Manna*,“ welche für die Absichten eines jeden Menschen von Nutzen ist.³⁴¹ Es wird also in beiden Fällen eine argumentative Währung für

³³⁷ Ebd., S. 40f.

³³⁸ Larmore verzichtet auf die Problematisierung von Grundgütern, weshalb er an dieser Stelle außen vor gelassen werden kann.

³³⁹ Vgl. Rawls: *Political Liberalism*, S. 179: „*An effective political conception of justice includes, then, a political understanding of what is to be publicly recognized as citizens' needs and hence as advantageous for all.*“

³⁴⁰ Ebd., S. 181.

³⁴¹ Ackerman: *Social Justice in the Liberal State*, S. 31.: „*Most important, manna is infinitely divisible and malleable, capable of transformation into any physical object a person may desire. Further scanning reveals,*

den Gerechtigkeitsdialog der Bürger bereitgestellt, die sowohl aus ideellen wie auch aus materiellen Elementen besteht und bei der angenommen wird, dass jeder *Einzelne* lieber mehr als weniger von ihr besitzen möchte.

Aus diesem Grund werfen Thomas Nagel und Adina Schwartz bereits der ursprünglichen Theorie der Gerechtigkeit von Rawls vor, sie favorisiere durch den im Urzustand enthaltenen Grundgüterkatalog einen possessiven Individualismus der Bürger, der keinen Raum für gemeinschaftlich geteilte Besitzansprüche lasse.³⁴² Dadurch, dass Ansprüche auf Grundgüter immer nur dem Einzelnen zugeschrieben werden, entstehe eine Bevorzugung individualistischer Lebenspläne. Dieser Einwand entkräftet sich aber bereits dadurch, dass seit der Politisierung der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie auch ausschließlich von politischen Grundgütern die Rede ist, die den Bürgern eine vollwertige Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft ermöglichen soll.³⁴³ Es geht hier also in erster Linie um Ansprüche auf *soziale, gesellschaftliche* Güter, die Personen als *Bürger* beanspruchen und die sich auf die institutionelle Ausgestaltung der Grundstruktur einer Gesellschaft beziehen.³⁴⁴ Gemeint sind solche Güter, die ein jeder Mensch braucht, um ein vollwertiger Bürger zu sein. Dennoch handelt es sich um substantielle Bedürfnisse, die dem Bürger jeweils individuell zugeschrieben werden und nach denen sich der Sprachgebrauch ausrichtet. Es stellt sich also die Frage, ob die Liste der gesellschaftlichen Grundgüter, die jedem einzelnen Bürger an die Hand gegeben wird, auch als neutral bezeichnet werden kann.

Der neutrale Dialog Ackermans orientiert sich ebenso bei der Frage nach den gleichen Ansprüchen Einzelner nicht allein an der Materie Manna, sondern auch an biologischen Fähigkeiten, Bildungschancen, Handlungsfreiheiten und Selbstverwaltungsrechten.³⁴⁵ Auch er setzt die Akzeptanz ihres Wertes aber als gegeben voraus. James Fishkin wendet daher ein, dass jede Einigung auf eine solche Maßstabssetzung selbst hinterfragt werden kann und Neutralität daher nicht möglich sei. Die Annahme, jeder Bürger akzeptiere diese Art von Materie als Vergleichsmaßstab in liberalen Dialogen, komme einem utilitaristischen

however, that manna retains one basic similarity to familiar earthly elements – it is impossible to squeeze an infinite quantity of a desired good from a single grain of the miracle substance.“

³⁴² Thomas Nagel: Rawls on Justice. In: Norman Daniels (Hrsg.): Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice. New York 1975, S. 1 – 16, hier besonders S. 9f. Adina Schwartz: Moral Neutrality and Primary Goods. In: Ethics, Vol. 83, Nr. 4 (1973), S. 194 – 307, hier besonders S. 299ff. Grundsätzlich kritisch gegenüber beiden Einwänden vgl. Kymlicka: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, S. 886ff.

³⁴³ Hinsch: Einleitung, S. 37. Vgl. auch Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 220.

³⁴⁴ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 226.

³⁴⁵ Vgl. Ackerman: Social Justice in the Liberal State, S. 107 ff.

Argumentationsmuster gleich, welches Ackerman seinem eigenen Anspruch nach allerdings vermeiden will.³⁴⁶

Die Problematik liegt bei Rawls und Ackerman also darin, dass innerhalb der gemeinsamen Perspektive der Bürger nicht allein verpflichtende Rechte enthalten sind, von denen im vorhergehenden Kapitel gezeigt wurde, dass sie in legitimer und notwendiger Weise den Sprachgebrauch regeln und aus denen sich Argumente ableiten, die nicht vernünftigerweise zurückzuweisen sind. Es werden in diesem auf *Rechte* der Bürger bezogenen Dialog aber auch Ansprüche auf politische *Güter*³⁴⁷ formuliert, um überhaupt einen kardinalen Vergleichsmaßstab für die Feststellung zu haben, ob und in welcher Weise einer der sich im Dialog befindlichen Vertreter verschiedener ethischer Weltansichten durch die vereinbarten Rechtsprinzipien benachteiligt ist oder nicht. Es muss festzustellen sein, ob der Bürger seine ihm zugeschriebenen Rechte überhaupt wahrnehmen kann. Der Sinn dieser Einführung des Grundgüterkataloges in den Gerechtigkeitsdiskurs der Bürger besteht folglich darin, dass geprüft werden muss, ob die faktischen Voraussetzungen für die Ausübung der beschlossenen Rechte vorhanden sind. Eine solche öffentliche Einigung über Güter, die für alle kontroversen umfassenden Lehren vorteilhaft sind und damit für einen interpersonellen Vergleich taugen, bleibt notwendigerweise immer selbst kontrovers. Wie Scanlon feststellt kann sie aber dahingehend als neutral betrachtet werden, dass sie von den Wertvorstellungen einzelner Lehren abstrahiert und niemals abgeschlossen ist.³⁴⁸ Es bleibt damit dem Bürger überlassen, neue Kriterien des Güterkataloges in den Gerechtigkeitsdiskurs einzubringen und mit nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Argumenten zu verteidigen. Ein Bürger muss geltend machen, dass es andere Grundgüter gibt, die für die Wahrnehmung seiner Bürgerrechte existenzielle Bedeutung haben und ihm auf illegitime Weise vorenthalten werden.³⁴⁹

Angesichts dieser Überlegungen lassen sich zu den oben angeführten Einwänden gegen die Theorien von Rawls und Ackerman verschiedene Schlussfolgerungen ziehen. Zunächst zum Einwand Fishkins, die Orientierung des liberalen Dialogs an der Materie Manna verleihe der

³⁴⁶ James Fishkin: Can There Be a Neutral Theory of Justice?, In: Ethics, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 348 – 356, hier S. 352.

³⁴⁷ Güter beziehen sich auf Werte, die sich nach der Argumentation von Habermas in folgender Weise von Rechten unterscheiden: Sie beziehen sich nicht auf regelgeleitetes, sondern auf zielgerichtetes Handeln, sie sind nicht absolut, sondern nur relativ verbindlich und sie äußern sich in sprachlichen Kategorien von „gut, besser, noch besser, etc.“, weshalb ihr Geltungsanspruch keiner binären, sondern einer graduellen Kodierung folgt. Vgl. Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, S. 72f.

³⁴⁸ Thomas Scanlon: The Moral Basis of Interpersonal Comparisons. In: Jon Elster / John Roemer (Hrsg.): Interpersonal Comparisons of Well-Being. Cambridge 1993, S. 17 – 44, hier S. 39f.: „Such a shared conception of the important goods and bads in life responds to the requirement of Neutrality in two ways. The first is by the use of broad categories [...]. The second response to neutrality is incompleteness: All that is claimed is that these are important ways in which people's lives can be better or worse, and that taken together, they are reasonably complete.“

³⁴⁹ Hirsch: Einleitung, S. 39.

Argumentation Ackermans einen utilitaristischen Anstrich und sei daher nicht neutral: Dieser Einwand ist nun in dem Sinne zurückzuweisen, dass die im Begriff Manna zusammengefassten Güter nicht die Ziele und Präferenzen der Bürger beschreiben, sondern vielmehr das *Mittel*, die verschiedenen Ziele zu erreichen. Ackerman argumentiert also nicht utilitaristisch, denn die Verteilung der Materie Manna ist das Problem, welches durch den Dialog gelöst werden muss und keineswegs das letzte Ziel des liberalen Dialoges oder der Bewertungsmaßstab eines gelungenen Lebens.³⁵⁰ Der Wert des Mannas und die übrigen von Ackerman angeführten Güter sind natürlich nicht unhinterfragbar, aber sie sind insoweit neutral, als dass sie von den Dialogpartnern akzeptiert werden. Es kommt also darauf an, dass eine Einigkeit über die Verhandlungswährung besteht. Dieses mag in der Idealtheorie Ackermans der Fall sein, weshalb ihre Neutralität durch die Güterbezogenheit des Sprachgebrauchs nicht untergraben wird. Die Theorie Ackermans muss sich aber in der konkreten Anwendung in komplexen pluralistischen und multikulturalistischen Gesellschaften als ausreichend offen gegenüber neuen Güteransprüchen erweisen.³⁵¹

Der Einwand von Neal und aus weiter Perspektive auch der von Nagel und Schwartz gegen den individualistischen, bzw. an Grundgütern orientierten Sprachgebrauch ist demgegenüber insofern zutreffend, als dass der einzelne Bürger im liberalen Staat seine Konzeption des Guten als die *eigene* sprachlich vermitteln muss. Dieses gilt auch für solche Bürger, die aristotelische Weltbilder vom essentiell gemeinsamen Guten besitzen. Wäre es nicht so, dann müssen die Rechte der anderen, die eigenen Ansprüche zu formulieren, missachtet werden und der rechtliche Egalitarismus des Neutralitätsprinzips wäre verletzt.³⁵² Findet sich der Einzelne in einem für seine Konzeption des Guten ungünstigen sprachlichen Kontext wieder, das betonen auch Lyle Downing und Robert Thipgen, so liegt es an ihm, andere durch Überzeugungsleistung zu motivieren und einen entsprechenden Kontext herzustellen.³⁵³ Die Legitimität dieses Kontextes geht so weit, wie sie die Rechte jedes einzelnen Bürgers, die eigene Konzeption des Guten zu formulieren und Unterstützung für sie zu mobilisieren, nicht beeinträchtigt. Ebenso wie die Bürger keine beliebig zu modellierende Materie sind, die in angemessen sozialisierter Form bestimmten Konzeptionen des Guten entsprechen muss,³⁵⁴ ist auch die von ihnen verwendete Sprache kein willenloses Medium, das jeder Konzeption des Guten gleich viel nützt. Auch hier steht folglich das Argumentationsverhalten des einzelnen

³⁵⁰ Vgl. auch Ackerman: What is Neutral about Neutrality, S. 380.

³⁵¹ Vgl. dazu unten Kap. IV 6 b.

³⁵² Siehe oben Kap. III 4.

³⁵³ Lyle A. Downing / Robert B. Thipgen: A Defense of Neutrality in Liberal Political Theory. In: Polity, Vol. 21, Nr. 3 (1989), S. 502 – 516, hier S. 508.

³⁵⁴ Kymlicka: Liberal Individualism and Liberal Neutrality, S. 891.

Bürgers im Mittelpunkt, der die öffentliche Anerkennung der für ihn bedeutenden Grundgüter erreichen muss – im nichtpolitischen Bereich mit der vollen Reichweite seiner Überzeugungen, im politischen Bereich hingegen mit den Argumenten, die bereits nicht vernünftigerweise zurückzuweisen sind. Dieses ist keineswegs einfach und kann kaum konfliktfrei ablaufen. Das Vertrauen des politischen Liberalismus in das vernunftgeleitete, besonnene und reflektierende Argumentationsverhalten der Bürger ist folglich auch in diesem Bereich sehr hoch.

Es hat sich also besonders in der Betrachtung des güterbezogenen Sprachgebrauchs des politischen Liberalismus gezeigt, dass die Einführung eines Grundgüterkataloges in den Rechtsdialog der Bürger insbesondere bei Rawls dem Zweck dient, es dem Einzelnen zu ermöglichen, seine Bürgerrechte wahrzunehmen und ungerechtfertigte Benachteiligungen öffentlich geltend zu machen. Die politischen Grundgüter sind an den Bürger als Rechtsperson gerichtet, die als Schutzhülle seiner ethischen Identität zu betrachten ist.³⁵⁵ Ein Grundgüterkonzept muss daher die institutionellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen beschreiben, die für die Verfolgung von jeder Konzeption des Guten hilfreich erscheint und die dem Bürger in seiner politischen Person Einspruchsrechte verschafft, sobald er von solchen Grundgütern ausgeschlossen wird.

Nun muss allerdings beachtet werden, dass in pluralistischen und multikulturellen Gesellschaften verschiedene Konzeptionen des Guten auf ganz verschiedene kulturelle Rahmenbedingungen angewiesen sind, die von abstrakten und generalisierenden Güterkatalogen meist nicht erfasst werden. Das bedeutet, der neutrale liberale Staat muss auch auf diese Vielfalt reagieren und einen Kontext bereitstellen, in dem der einzelne Bürger faire Chancen hat, die Besonderheit seiner jeweiligen, von der kulturellen Allgemeinheit differierten Identität bestätigt zu finden und diese im politischen Bereich geltend zu machen. Dieses ist mit der Anerkennung bestimmter ethischer und kultureller Kontexte verbunden. Ob und inwiefern das liberale Neutralitätskonzept diese Aufgabe bewältigen kann, soll nun im Folgenden betrachtet werden.

6. Neutralität und Anerkennung

Das vorhergehende Kapitel behandelte das Spannungsverhältnis zwischen dem liberalen Neutralitätsprinzip und dem unmittelbar damit verbundenen Medium der Sprache in Hinblick auf ihre Instrumentalisierungsfähigkeit und ihre argumentative Ausrichtung auf

³⁵⁵ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 113.

maßstabsetzende Güterbegriffe. Es wurde dabei bisher außer Acht gelassen, dass jede Sprache auch der deutlichste Ausdruck einer Kultur ist und zugleich die zentrale Voraussetzung für ihre Überlebensfähigkeit darstellt. Die Sprache ist das über Generationen hinausreichende und zwischen ihnen vermittelnde Medium der Überlieferung von identitätsbestimmenden Werten einer Kultur. Mit der Entscheidung darüber, welche Sprache das öffentliche Leben leitet, fällt jede staatliche Ordnung auch ein Urteil zugunsten eines ganz bestimmten Kulturkreises und benachteiligt damit andere. In solchen kulturellen Fragen, so zeigt sich, kann kein Staat eine ähnliche Zurückhaltung üben wie beispielsweise in Fragen der Religion. So stellt Will Kymlicka fest:

It is quite possible for a state not to have an established church. But the state cannot help but to give at least partial establishment to a culture when it decides which language is to be used in public schooling, or in the provision of state services.³⁵⁶

Auf den ersten Blick scheint eine solche kulturelle Parteinahme des Staates nicht weiter verwerflich und widerspricht keineswegs dem liberalen Neutralitätsprinzip, solange die von ihm beschlossenen Rechtsprinzipien auf nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Gründen beruhen und keinen intrinsischen Überlegenheitsanspruch einer bestimmten Kultur in den Bereich des Politischen hineintragen.³⁵⁷ Da der politische Liberalismus keine Neutralität der Konsequenz beansprucht, kann er nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass es bestimmte kulturelle Weltbilder schwerer haben als andere. So ist es zwar richtig, dass eine liberale Ordnung über eine eigene kulturelle Gravitation verfügt und daher bestimmte ethische Überzeugungen begünstigt, um sich anschließend ihnen gegenüber neutral zu verhalten.³⁵⁸ Doch es liegt in der Natur jeder politischen Ordnung, dass sie die Präferenzbildung ihrer Bürger in einem gewissen Maße beeinflusst.³⁵⁹ Jede Rechtsordnung, so lässt sich mit Habermas feststellen, ist notwendigerweise durch ein von der Mehrheit getragenes kulturelles

³⁵⁶ Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Oxford 1995, S. 111. Zum Problem des offiziellen Sprachgebrauchs in liberalen Staaten vgl. auch Alan Patten: *Liberal Neutrality and Language Policy*. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, Nr. 4 (2003), S. 356 – 386.

³⁵⁷ Dieses betont auch Chandran Kukathas: *Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference*. In: *Political Theory*, Vol. 26, Nr. 5 (1998), S. 686 – 699, hier S. 697: „*Certainly, all political institutions must have some character. Just as the framework of a building must have some color (since nothing is colorless), so must all political institutions have some particular features that have more to do with the accidents of history and circumstance than with the point that the institutions serve.*“

³⁵⁸ So die Einwände von Neal: *Liberalism and its Discontents*, S. 20ff. Ebenso Ronald Beiner: *What's the Matter with Liberalism?* Berkeley / Los Angeles / Oxford 1992, S. 42ff.

³⁵⁹ So auch Wojciech Sadurski: *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht 1990, S. 112ff. Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 103.

Weltbild geprägt und damit ethisch imprägniert.³⁶⁰ In jedem Staat bildet sich eine Mehrheitskultur heraus, die durch ihre gesellschaftliche Dominanz einen Assimilationsdruck auf kulturelle Minderheiten ausübt.

Bei genauerer Betrachtung aber ergibt sich folgendes tiefer liegende Problem: Die Diskussion der vorhergehenden Kapitel hat unter anderem gezeigt, dass neutral begründete Rechtsprinzipien dem Einzelnen ungeachtet seiner jeweiligen Konzeption des Guten und seines ethischen Weltbildes dieselben Teilnahme- und Mitwirkungsrechte als politischer Bürger eines liberalen Staates gewähren muss, um als gleichberechtigtes Mitglied im öffentlichen Diskurs als Instanz gelten zu können, vor welcher sich eine Norm als nicht vernünftigerweise zurückweisbar erweisen muss. Die Rechtsperson des Bürgers dient dem Schutz und der politischen Unantastbarkeit seiner ethischen Identität und muss, so lässt sich mit Amartya Sen betonen, garantieren, dass der Bürger im politischen Raum trotz seiner jeweiligen ethischen Identität in dem Sinne „funktionieren“ kann, als dass er vom politischen Willensbildungsprozess und von seinen Fähigkeiten als Bürger nicht abgeschnitten wird.³⁶¹

Doch die Voraussetzung für eine solche Wahrnehmung der politischen Bürgerrechte impliziert in vielen Fällen die rechtliche Anerkennung von kulturellen Identitäten, von denen das oben angeführte Beispiel des Sprachgebrauchs nur eines unter vielen darstellt. Denn moderne Gesellschaften sind nicht allein pluralistisch, sondern sie sind auch multikulturell in dem Sinne, dass in ihnen mehrere, deutlich voneinander unterscheidbare ethnisch-kulturelle Gruppen nebeneinander und innerhalb der Reichweite gleicher Rechtsnormen existieren,³⁶² von denen aber jede eine besondere Beachtung hinsichtlich der politischen Teilnahmefähigkeit verlangt. Eine Gleichbehandlung angesichts ethisch und kulturell relevanter Unterschiede verlangt eine Ungleichbehandlung des Rechts im Sinne einer Kontextualisierung seiner Anwendung besonders dann, wenn die Unterschiede auf identitätskonstitutiven Elementen beruhen.³⁶³

Auf das enge Verhältnis zwischen einer kulturellen Identität und dem Erfordernis ihrer politischen Anerkennung weist besonders Charles Taylor hin: Das Verlangen nach Anerkennung sei als ein menschliches Grundbedürfnis zu verstehen, weshalb Menschen und

³⁶⁰ Jürgen Habermas: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen, S. 237 – 276, hier S. 252ff.

³⁶¹ Amartya Sen: Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. In: The Journal of Philosophy, Vol. 82, Nr. 4 (1985), S. 169 – 222, hier S.197: „*The primary feature of well-being can be seen in terms of how a person can function, taking that term in a very broad sense.*“ Vgl. dazu auch Martha Nussbaum: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1993, S. 323 – 351.

³⁶² Vgl. Joseph Raz: Multikulturalismus: eine liberale Perspektive. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Vol. 43, Nr. 2 (1995), S. 307 – 327, hier S. 310. Vgl. auch Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 408.

³⁶³ Vgl. Kersting: Verteidigung des Liberalismus, S. 185f.

Gemeinschaften einen Schaden davontragen, wenn eine Gesellschaft ein einschränkendes oder herabwürdigendes Bild ihrer selbst zurückspiegelt.³⁶⁴ Auf ganz ähnliche Weise argumentiert Anna E. Galeotti, dass allein die formale Zuschreibung des Bürgerstatus und die öffentliche Differenzblindheit keineswegs ausreicht, um die Möglichkeiten dieses Bürgerdaseins genießen zu können.³⁶⁵ Die Politik muss daher nicht nur allgemein anwendbare Rechtsprinzipien formulieren, sondern auch die unverwechselbare Identität des Einzelnen anerkennen.

Diese Anerkennungsleistung von Identitäten ist im individuellen Bereich besonders in Fragen der ethnischen und religiösen Zugehörigkeit, des Geschlechts³⁶⁶ oder der sexuellen Orientierung von Bedeutung, aber auch in Fragen kollektiver Rechtsansprüche kultureller Minderheiten. Um einige Beispiele zu nennen: Der Rawls'sche Grundgüterkatalog sieht Befugnisse und Zugangsrechte zu Ämtern und Positionen innerhalb der politischen und ökonomischen Institutionen der Grundstruktur als eine Voraussetzung zum Bürgerdasein an.³⁶⁷ Die Hürden für die Wahrnehmung eines militärischen Amtes beispielsweise sind aber für einen orthodoxen Juden höher als für einen Atheisten, da bereits das obligatorische Tragen der Kippa der militärischen Uniformierung entgegensteht.³⁶⁸ Auch betrachtet Rawls die sozialen Grundlagen der Selbstachtung als eine wichtige Voraussetzung zum Bürgerdasein. Die Bewohner der kanadischen Provinz Quebec sehen diese Selbstachtung aber gefährdet, wenn die französische Sprache in ihrem Umfeld an die angelsächsische Mehrheitskultur verloren geht und verlangen daher die Anerkennung eines Sonderstatus mit entsprechenden Kollektivrechten der Selbstverwaltung.³⁶⁹

Die genannten Beispiele beziehen sich sowohl auf Personen wie auch auf Personengruppen und verdeutlichen, dass den Betroffenen Nachteile bei der Ausübung ihrer Bürgerrechte erwachsen, und zwar nicht aufgrund der autonomen Wahl bestimmter Präferenzen, für deren Realisierbarkeit sie selbst verantwortlich sind,³⁷⁰ sondern aufgrund von natur- bzw. kulturgegebenen Differenzen der menschlichen Identität, die nicht als Resultat einer Wahl

³⁶⁴ Charles Taylor: Die Politik der Anerkennung (Siehe oben Fn 15), S. 13f.

³⁶⁵ Anna Elisabetta Galeotti: Neutrality and Recognition. In: Bellamy / Hollis: Pluralism and Liberal Neutrality, S. 37 – 53, hier S. 41.

³⁶⁶ So fordern auch feministische Kritiken am liberalen Begriff der Rechtsperson, er müsse auch die selbstbestimmte Identität von Frauen anerkennen. Vgl. dazu Susan Moller Okin: Justice, Gender and the Family. New York 1989. Catharine MacKinnon: Toward a Feminist Theory of the State. Cambridge 1989.

³⁶⁷ Rawls: Political Liberalism, S. 181.

³⁶⁸ Vgl. exemplarisch zu einem solchen Fall Frank Michelman: Foreword: Traces of Self-Government. In: Harvard Law Review, Vol. 100, Nr. 1 (1986), S. 4 – 77.

³⁶⁹ Dazu Taylor: Die Politik der Anerkennung, S. 43ff.

³⁷⁰ Rawls: Political Liberalism, S. 189.: „citizens as individuals and associations accept responsibility for revising and adjusting their ends and aspirations in view of the all-purpose means they can expect, given their present and foreseeable situation.“

angesehen werden können. Es stellt sich damit die Frage, inwieweit ein neutraler Staat trotz seiner Blindheit gegenüber ethischen Konzeptionen des Guten die Anerkennung jener Identitätselemente leisten kann, welche für eine adäquate Ausübung der Bürgerrechte notwendig sind.³⁷¹ Wie kann, anders formuliert, eine neutrale Sprache des Rechts, welche sich an die Allgemeinheit richtet, die identitätsbestimmenden Differenzen zwischen ihren Adressaten wahrnehmen und öffentlich geltend machen, ohne ihren neutralen Charakter zu verlieren?

a. Der individuelle Bereich: Die Anerkennung von ethischer Differenz

Michael Sandel spricht sich angesichts dieser Fragestellung für eine ethische Herleitung von Rechtsprinzipien aus, um den Besonderheiten der Menschen gerecht zu werden und ihnen die Anerkennung ihrer in konstitutiven Gemeinschaften herausgebildeten Identitäten zu garantieren. So müssen, um auf ein bereits diskutiertes Beispiel zurückzukommen,³⁷² liberale Rechtsprinzipien den ethischen Wert der Ehe anerkennen, um auch homosexuellen Partnerschaften gegenüber tolerant zu sein und ihnen die gleichen öffentlichen Ansprüche zuzusichern.³⁷³ Nur auf diese Weise sei es der Sprache des Rechts möglich, die für ein Individuum identitätskonstitutive Bedeutung auch einer homosexuellen Partnerschaft anzuerkennen und sie nicht als bloße Präferenz zu behandeln. Ebenso müsse das liberale Recht die Besonderheiten religiöser Verpflichtungen und Rituale anerkennen und diese Anerkennung mit dem Respekt vor dem ethischen Wert der Religion an sich begründen, um öffentliche Diskriminierungen verschiedener Glaubensanhänger zu vermeiden.³⁷⁴ Sandel spricht sich hier folglich für eine Zielneutralität aus.

Bei genauerer Betrachtung der Argumentation aller drei Neutralitätsautoren allerdings führt Sandels berechtigte Forderung der Anerkennung identitätskonstitutiver Besonderheiten in der liberalen Rechtsprechung keineswegs zur Notwendigkeit einer solchen Ethisierung des Rechts, die dem Grundprinzip des neutralen Liberalismus, dem Vorrang des Rechts gegenüber dem Guten, widersprechen würde. Bereits in der Diskussion der Einwände MacIntyres hat sich besonders gezeigt, dass sich die ethische Sensibilität der liberalen Rechtsperson gegenüber der Gemeinschaftlichkeit gerade daraus ergibt, dass sie selbst nicht

³⁷¹ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 114.

³⁷² Siehe oben Kap IV 5.

³⁷³ Michael Sandel: Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality. In: California Law Review, Vol. 77, Nr. 3 (1989), S. 521 – 538, hier S. 533ff. Vgl auch Ders.: Book Review of Political Liberalism by John Rawls, S. 1790f.

³⁷⁴ Vgl. Michael Sandel: Religious Liberty – Freedom of Conscience or Freedom of Choice?, In: Utah Law Review, Nr. 3 (1989), S. 597 – 615.

ethisch begründet ist.³⁷⁵ Das Recht, sich einer ethischen Identität zu verschreiben und diese auszuleben, ist nur möglich durch die Freiheit von jeglichen dem Recht eingeschriebenen und pauschal als »identitätsbestimmend« markierten Wertsetzungen.³⁷⁶ Religiöse Überzeugungen und sexuelle Orientierungen müssen in ihren Besonderheiten vom neutralen Recht anerkannt werden, jedoch nicht aufgrund ihres intrinsischen Wertes, sondern aufgrund der Tatsache, dass ihre Missachtung die einzelne Person als Bürger benachteiligen würde.

Der Vorgang der Anerkennung von Besonderheiten ist ein Resultat des Respekts gegenüber dem Einzelnen, und gerade ein so verstandener Respekt bildet die Grundvoraussetzung für die liberalen Neutralitätskonzeptionen besonders von Rawls und Larmore. Die von Rawls geforderte Pflicht zur Bürgerlichkeit mit der geforderten „*willingness to listen to others and [...] fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made*“³⁷⁷ erfüllt diese Anerkennungsleistung ebenso wie Larmores Begriff des Respekts, welcher sich vom Mitgefühl gerade dadurch abgrenzt, dass er keine imaginäre Ausweitung einer allgemeinen Perspektive erhält, sondern die Verschiedenheit der Überzeugungen ernst nimmt und die Anerkennung der Tatsache impliziert, „*daß diese Überzeugungen in ihrer Situation und aus ihrer Perspektive als die ihren zu rechtfertigen sind, ob wir uns nun in beides hineinversetzen können oder nicht.*“³⁷⁸ Ackerman verzichtet auf eine solch deutliche Betonung des Respekts gegenüber der Besonderheit des Einzelnen. Doch auch das Ziel seiner Argumentation ist letztlich die dialogische Konstruktion einer öffentlichen Identität des Bürgers, welche mit allen Anerkennungsnotwendigkeiten vereinbar ist:

*The overriding aim is [...] to construct a concrete form of identity that all community members can affirm in good conscience. To do this, we must design the role of liberal citizenship with great care, making it a loose-fitting garment that many can wear without grave discomfort as they enter the public forum.*³⁷⁹

Dieses Zugeständnis an die eigene Lebenssituation und –perspektive ermöglicht es, dass innerhalb des neutralen Dialoges die Besonderheiten des Einzelnen geltend gemacht werden können, solange diese mit nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Gründen vermittelt werden. Die liberalen Neutralitätskonzepte formulieren daher den Anspruch, ein allgemeines Recht auf gleiche Beachtung der jeweiligen Besonderheit der Identität und der damit

³⁷⁵ Siehe oben Kap. IV 2 b.

³⁷⁶ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 117.

³⁷⁷ Rawls: Political Liberalism, S. 217.

³⁷⁸ Larmore: Strukturen moralischer Komplexität, S. 67.

³⁷⁹ Ackerman: Political Liberalisms, S. 386.

verbundenen Sonderbehandlungen zu begründen. Anstelle einer differenzblinden Gleichbehandlung müssen sie sich auf eine gleichberechtigte Anerkennung abzielen³⁸⁰ und sich gegenüber den Besonderheiten des Lebens als offen und flexibel erweisen.

Problematisch ist nun wiederum die Tatsache, dass das Kriterium des Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbaren, mit dem persönliche Sonderbehandlungsrechte gerechtfertigt werden müssen, an einen substantiellen Rechtskonsens rückgebunden bleibt. Die Anerkennung von Besonderheiten muss folglich in diesen Rechtskonsens hineingehen, um sich überhaupt politisch operationalisieren zu lassen. Bereits die oben vorgenommene Diskussion des Vorwurfs des neutralisierten politischen Dialogs³⁸¹ hat dabei gezeigt, dass die Neutralitätskonzeption von Rawls hierbei die deutlichsten Vorzüge besitzt, da durch den Kohärenztheoretischen Charakter seiner Normenbegründungsstrategie der Rechtskonsens selbst der ständigen Überprüfung und Revision der Bürger unterliegt. Besonders bei Rawls gehen also ständig neue Anerkennungsansprüche in den Grundkonsens ein und werden als Bestandteil des Kriteriums des Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbaren gleichsam als Ausnahmetatbestände ausformuliert, um im politischen Dialog zur Rechtfertigung von Sonderbehandlungen herangezogen werden zu können.

b. Der kollektive Bereich: Die Anerkennung kultureller Kontexte

Die für die Wahrnehmung von Bürgerrechten notwendigen und daher anerkennungswürdigen Identitätselemente beziehen sich allerdings nicht nur auf die persönlichen Aspekte der religiösen Überzeugung, des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung, sondern auch auf die Zugehörigkeit zu kollektiven Kulturkreisen. Für viele Menschen stellt diese Zugehörigkeit ein wichtiges Element ihrer Selbstwahrnehmung und bietet einen „Brennpunkt der Identifikation.“³⁸² Will Kymlicka argumentiert daher, dass die kulturelle Mitgliedschaft innerhalb eines „*context of choice*“ die wesentliche Voraussetzung zur Herausbildung eines Lebenszieles und daher als ein Grundgut im Rawls'schen Sinne aufzufassen ist.³⁸³ Der politische Liberalismus müsse sich um eine Aufrechterhaltung der kulturellen Vielfalt bemühen, allerdings nicht aufgrund des intrinsischen Wertes der verschiedenen Kulturen,

³⁸⁰ Vgl. Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 353.

³⁸¹ Siehe oben Kap. IV 4 b.

³⁸² Raz: Multikulturalismus: eine liberale Perspektive, S. 314.

³⁸³ Will Kymlicka: Liberalism, Community and Culture. Oxford 1989, S. 166: „*It is of sovereign importance to this argument that the cultural structure is being recognized as a context of choice. If we view cultural membership as a primary good within Rawl's scheme of justice, then it is important to remember that it is a good in its capacity of providing meaningful options for us, and aiding our ability to judge for ourselves the value of our life-plans.*“ Vgl. auch Kymlicka: Multicultural Citizenship, S. 126.

sondern aufgrund der Wahlmöglichkeiten, welche sie dem einzelnen Bürger bieten. Die individuellen Rechte der Mitglieder einer Minderheitenkultur sollen gestärkt werden, nicht die Minderheitenkultur als kollektives Rechtssubjekt. Es sei daher eine differenzsensible Behandlung kultureller Minderheiten notwendig, die eine Chancengleichheit zwischen den verschiedenen Kulturgruppen herstellen muss, ohne dabei das individuelle Recht der Wahlmöglichkeit des Lebensweges zu beschneiden.³⁸⁴ Nur wenn anhand solcher individuellen Minderheitenrechte Benachteiligungen geltend gemacht werden können, so Kymlicka, seien bevorzugte Behandlungen um der kulturellen Integrität willen gerechtfertigt. Das Neutralitätsgebot des Staates wird hier also nicht um der kulturellen Vielfalt willen aufgegeben.

Anders hingegen fordert Charles Taylor eine nichtneutrale Anerkennung kultureller Differenzen, welche das Überleben einer Kultur den Rechten des Einzelnen überordnet, da nur auf diese Weise der Fortbestand einer Kultur gesichert werden könne. Den Frankokanadiern in Quebec beispielsweise gehe es bei dem rechtlichen Schutz der französischen Sprache nicht darum, ihre existierende kulturelle Identität zu bewahren, sondern diese auch für die Zukunft zu erhalten und daher Angehörige dieser kulturellen Gruppe zu erzeugen.³⁸⁵ Aus diesem Grund seien besondere Gesetze notwendig, welche beispielsweise die Freiheit der Schulwahl für Kinder frankophoner Eltern einschränken, die Lehrpläne an Schulen zugunsten des französischen Sprachgutes ändern oder das Französische als öffentliche Geschäftssprache vorschreiben. In diesen Fällen handelt es sich folglich um Eingriffe in individuelle Freiheitsrechte zugunsten der Aufrechterhaltung eines Kulturgutes und um das Zugeständnis eines nichtneutralen Verhaltens der kulturellen Minderheit nach innen, also gegenüber ihren Mitgliedern.³⁸⁶ Der Ausgangspunkt ist nicht das Recht des Einzelnen sondern die Wertschätzung der Kultur.

Es stellt sich nun die Frage, ob und inwieweit die drei vorgestellten Neutralitätskonzeptionen von Rawls, Larmore und Ackerman auch das notwendige differenzsensible Instrumentarium bereitstellen, um auf die Herausforderungen des Multikulturalismus angemessen reagieren zu können. Wäre dieses nicht der Fall, so müssten sie der multikulturalistischen Alternative nachgeben und die differenzempfindlichen Anerkennungsleistungen nicht den Individuen, sondern den sozialen Gruppen als Träger der kulturellen Lebensformen zusprechen.

³⁸⁴ Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, S. 194. : „*Minority rights should not allow one group to dominate other groups; and they should not enable a group to oppress its own members. In other words, liberals should seek to ensure that there is equality between groups, and freedom and equality within groups.*“

³⁸⁵ Taylor: *Die Politik der Anerkennung*, S. 52.

³⁸⁶ Vgl. Huster: *Die ethische Neutralität des Staates*, S. 419.

Zunächst soll der Blick auf die Argumentation Ackermans gerichtet werden. In seiner pragmatisch begründeten Neutralitätskonzeption finden sich wenig konkrete Aussagen zum Problem des Multikulturalismus. Grundsätzlich verneint Ackerman die künstliche Aufrechterhaltung aller kulturellen Ressourcen, die für das Überleben verschiedener Weltbilder notwendig sind. Jenseits des Idealzustandes der fiktiven Kolonisierung eines fremden Planeten verlangt seine Theorie in realen Gesellschaften zwar durchaus ein gemeinsames strukturelles Budget zur aktiven Kompensation des Staates bei ungerechtfertigten anfänglichen Benachteiligungen seiner Bürger besonders in Fragen der materiellen Ausgangslage, der biologischen Fähigkeiten, der Bildung und der Möglichkeit zur Selbstverwaltung des Eigentums.³⁸⁷ Diese Ansprüche beziehen sich aber nicht auf Kulturgüter, weshalb jeder Bürger für die Überlebensfähigkeit seiner Konzeption des Guten selbst verantwortlich und sich um ihre Anerkennung der notwendigen kulturellen Ressourcen seitens der Mitbürger bemühen muss.³⁸⁸ Ein entsprechender kollektiv geteilter kultureller Kontext wird ihm nicht zugesprochen.

Ackerman entwickelt allerdings auch ein ausführliches liberales Erziehungsmodell, welches mit den Anforderungen der Neutralität im Einklang stehen soll.³⁸⁹ Ein wesentliches Element von Erziehungsprozessen ist nun die Weitergabe von identitätsprägenden Kulturtraditionen,³⁹⁰ weshalb seine Argumentation hier von zentraler Bedeutung ist und mit einer staatlichen Zurückhaltung in Fragen der kulturellen Vielfalt in einem gewissen Gegensatz steht. So spricht sich Ackerman nämlich, ähnlich wie Kymlicka, für eine möglichst breite Palette an kulturellen Werten und Denkrichtungen im liberalen Erziehungsprogramm aus, um dem Einzelnen die Wahlfreiheit bezüglich der eigenen Identitätsfindung zu ermöglichen:

A system of liberal education provides children with a sense of the very different lives that could be theirs – so that, as they approach maturity, they have the cultural materials available to build lives equal to their evolving conception of the good.³⁹¹

Es müsse, laut Ackerman, also ein Kontext der Wahlfreiheit durch das Bildungssystem aufrechterhalten werden, welcher es dem Schüler ermöglichen soll, möglichst unabhängig vom Einfluss der Eltern oder des vorgefundenen kulturellen Umfeldes eine eigene Identität

³⁸⁷ Ackerman: Social Justice in the Liberal State, S. 231ff.

³⁸⁸ Ebd., S. 184: „So long as relative scarcity remains a feature of social existence, there can be no hope of a political solution that will end frustration and disappointment.“

³⁸⁹ Ebd., S. 139ff.

³⁹⁰ Vgl. Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 414.

³⁹¹ Ackerman: Social Justice in the Liberal State, S. 139.

herauszubilden. Die Schule im liberalen Staat diene dem Zweck des Zuganges zum weiten Spektrum des kulturellen Materials einer Gesellschaft, um das eigene Weltbild anhand der gewonnenen Eindrücke zu prägen. Das Ackerman'sche Bildungssystem gleicht einem Rundgang durch die Landschaft verschiedener Kulturen, um dem Nachwuchs am Ende ein eigenständiges Urteil über die eigene Hintergrundkultur zu erlauben. Wird also die Anerkennung kollektiver Identitäten abgelehnt, so benötigt der liberale Staat dennoch die Buntheit der kulturellen Weltansichten und deren politische Vermittlung, um sie seinen Bürgern zu demonstrieren und ihnen die notwendige Entscheidungssicherheit zu verschaffen. Eine solche Ausbildung einer kulturellen Bürgerkompetenz³⁹² ist sinnvoll und wirkt sowohl der Gefahr der Entmündigung des Einzelnen durch die Herkunftskultur wie auch der Monopolisierung der individuellen Meinungsbildung durch die Mehrheitskultur entgegen. Die zugrunde liegende Argumentationslogik orientiert sich hierbei aber in letzter Konsequenz an der Priorität der Wahlfreiheit des Einzelnen und damit am Begriff der Autonomie: Es ist das Individuum, welches seine kulturellen Materialien wählt, sich für sie entscheidet und sich von ihnen bewusst prägen lässt.

Diese Herleitung ist nun allerdings, wie bereits oben in der Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Kants demonstriert wurde,³⁹³ nicht unproblematisch: So ist sie zunächst mit dem Pluralismus der Weltanschauungen unvereinbar, von denen einige eine solche Hervorhebung des Autonomiebegriffes ablehnen.³⁹⁴ Ebenso stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien der liberale Staat über die Vermittlungswürdigkeit eines Kulturinhaltes entscheiden sollte, ohne dabei auf ethische Wertsetzungen zurückgreifen zu müssen. Es bleibt auch unklar, warum sich das Argument für die Wahlfreiheit des Bürgers allein auf die Notwendigkeit einer kulturellen und nicht auch auf eine religiöse oder beispielsweise sportliche Vielfalt bezieht.³⁹⁵ Grundsätzlich lässt sich auch feststellen, dass die Verknüpfung des Autonomiebegriffes mit der Anerkennung von Kulturgütern das Vorhandensein einer geordneten und statischen kulturellen Umwelt als Voraussetzung für die Identitätsbildung impliziert. Dieses ist aber keineswegs der Fall angesichts der Tatsache, dass die jeweiligen Kulturinhalte in schnelllebigen modernen Gesellschaften oftmals einem ständigem Wandel unterworfen sind und sich niemals festschreiben oder konservieren lassen.³⁹⁶ So ist es zwar

³⁹² Vgl. den Ausdruck bei Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 102.

³⁹³ Siehe oben Kap. II 1 c.

³⁹⁴ Vgl. auch die Kritik von Forst an der Argumentation Kymlickas: Rainer Forst: Foundations of a Theory of Multicultural Justice. In: Constellations, Vol. 4, Nr. 1 (1997), S. 63 – 71, hier S. 65f.

³⁹⁵ Dieses betont auch Richard C. Sinopoli: Liberalism and Conceded Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality. In: The Journal of Politics, Vol. 55, Nr. 3 (1993), S. 644 – 663, hier S. 648.

³⁹⁶ So auch Habermas: Kampf um Anerkennung, S. 261. Vgl. auch Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 432.

richtig und sinnvoll, Kulturtraditionen durch das Bildungssystem zu vermitteln und den Bürgern damit zu einer Mündigkeit zu verhelfen. Doch viele identitätsprägende Kulturinhalte sind ihrem Wesen nach diffus und keiner didaktischen Vermittlung in dem Sinne zugänglich, als dass man sich für sie entscheiden könnte. Aus dieser Perspektive erscheint die Berufung auf das Curriculum liberaler Bildungsinstitutionen als Antwort auf die Vielfalt multikultureller Gesellschaften der Komplexität des Problems nicht gerecht zu werden.

Es stellt sich damit die Frage, ob die Argumentationen von Rawls und Larmore sich demgegenüber als überzeugender erweisen. Beide Autoren, so hat sich bereits oben in der Auseinandersetzung mit Sandel gezeigt, betonen in ihrer Argumentation die politische Pflicht zur Bürgerlichkeit bzw. die universale moralische Norm des Respekts, welche die Anerkennung von individuellen Besonderheiten implizieren. Dieses lässt sich auch auf solche Besonderheiten übertragen, die sich aus der Mitgliedschaft in kulturellen Gruppen ergeben. Zwar gibt es auch für Rawls keine soziale Welt ohne Verluste und es widerspricht keineswegs seiner an der Begründungsneutralität ausgerichteten Argumentation, dass jede Gesellschaft durch ihre kulturelle Prägung mit einigen Lebensweisen nicht zu vereinbaren ist.³⁹⁷ Doch es ist offensichtlich, dass die Anerkennung von identitätskonstitutiven Elementen der Kultur, auch wenn sie nicht gemäß Kymlickas Vorschlag explizit als Grundgut ausformuliert ist, eine wichtige Voraussetzung für das Bürgerdasein als kooperatives Mitglied einer Gesellschaft ist. Deshalb entspricht es dem Gebot der Bürgertugend, auch in diesem Bereich vernünftigerweise Zugeständnisse an die kulturellen Überzeugungen anderer zu machen, sobald sich deren Misachtung nachteilig auf die Handlungsfähigkeit als Bürger auswirkt. Dieses verlangt das für die Rawls'sche Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauches grundlegende Kriterium der Reziprozität.³⁹⁸ Larmore verzichtet auf eine Problematisierung des Multikulturalismus, doch auch seine Theorie richtet sich letztlich an eine Gesellschaft, *„die eine homogene Kultur hinter sich gelassen hat und unter der Gewalttätigkeit der politischen Versuche, diese wieder einzuführen, gelitten hat.“*³⁹⁹ Es kann also davon ausgegangen werden, dass seine Norm des gegenseitigen Respekts auch eine Sensibilität gegenüber den kulturellen Besonderheiten der Mitglieder verschiedener kultureller Gruppen beansprucht.

Die politisch konstruierten beziehungsweise moralisch fundierten Neutralitätskonzeptionen von Rawls und Larmore orientieren sich folglich nicht an der Notwendigkeit einer Wahlfreiheit des Einzelnen zwischen verschiedenen kulturellen Ressourcen. Entscheidend ist

³⁹⁷ Rawls: Political Liberalism, S. 197.

³⁹⁸ Siehe oben Kap. III 1 b.

³⁹⁹ Larmore: Politischer Liberalismus, S. 149.

vielmehr der Respekt gegenüber den identitätskonstitutiven Kulturtraditionen des Individuums, die kein Hindernis bei der Ausübung der öffentlichen Rolle als Bürger darstellen dürfen. Wie Habermas betont, kann nämlich die Integrität der Rechtsperson „nicht ohne den Schutz jener intersubjektiv geteilten Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge garantiert werden, in denen sie sozialisiert worden ist und ihre Identität ausgebildet hat.“⁴⁰⁰ Dementsprechend liegt bei Rawls das Interesse des Staates an der Erziehung der Kinder auch allein in ihrer Rolle als künftige Bürger und in der Vermittlung von politischen Grund- und Bürgerrechten, nicht aber in der Vermittlung eines breiten Spektrums kultureller Inhalte wie bei Ackerman.⁴⁰¹ Die Mitgliedschaft in einer kulturellen Gruppe muss eine freiwillige sein und wird erst als solche – und als die eines Einzelnen – respektiert. Ein Konflikt zwischen dem allgemeinen Recht und einer kulturellen Identität ist somit eine individualisierte und isolierte⁴⁰² Frage der politischen Teilnahmefähigkeit des einzelnen Bürgers und keine grundsätzliche Konkurrenz zwischen kollektiven kulturellen Werten und liberalen Rechtsprinzipien. In dieser Form können nun Anerkennungsansprüche seitens der Mitglieder kultureller Minderheiten im politischen Prozess geltend gemacht werden, um das Recht den bisherigen Differenzen anzupassen, wobei diese Mitwirkungsrechte wiederum die prinzipielle Differenzblindheit des neutralen staatlichen Rechts gegenüber ethischen Werten zur Voraussetzung haben.⁴⁰³ Es zeigt sich hier, dass die liberale Rechtsperson der ständigen Aktualisierung und Neuformulierung bedarf, um sich den Besonderheiten des multikulturellen Lebens pluralistischer Gesellschaften anzupassen. Wie Forst betont, ist sie als dynamisches Konstrukt zu verstehen, das sich innerhalb der jeweiligen politischen Gemeinschaft realisiert und dabei auf der moralischen Notwendigkeit der allgemeinen und reziproken Rechtfertigungsfähigkeit von Rechtsnormen gegenüber jedermann basiert.⁴⁰⁴ Hier zeigt sich die für Forsts Argumentation charakteristische Differenzierung verschiedener Kontexte der Gerechtigkeit: Die reziproke und allgemeine Rechtfertigungsfähigkeit von Rechtsnormen verpflichten den Menschen als moralische Person, sie in rechtlich-politische Kontexte der jeweiligen Gemeinschaft zu übersetzen und damit eine Rechtsperson zu konstruieren, die als Schutz der in konstitutiven Gemeinschaften und Kulturen eingebetteten ethischen Person dient. Diese Argumentation ist überzeugend und verweist besonders auf die

⁴⁰⁰ Habermas: Kampf um Anerkennung, S. 258.

⁴⁰¹ Rawls: Political Liberalism, S. 199f.

⁴⁰² Zur Isolierung und Individualisierung von Konflikten im liberalen Staat vgl. Huster: Die ethische Neutralität des Staates, S. 407f.

⁴⁰³ Ebd., S. 410. Ähnlich auch Brian Barry: Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge 2003, S. 64: „If liberalism is indeed blind to cultural differences, we should not assume immediately that this must be a fault: it may in some circumstances be precisely what is required.“

⁴⁰⁴ Forst: Kontexte der Gerechtigkeit, S. 125, S. 135f.

Flexibilitätsanforderungen, die jede neutrale liberale Rechtsnorm trotz des verpflichtenden Bodens eines Rechtskonsenses erfüllen muss. Sie verdeutlicht gleichzeitig, wie sehr ein funktionierendes Neutralitätskonzept mit demokratischen Partizipationsmöglichkeiten und der Sensibilität des Bürgers gegenüber Anerkennungsansprüchen von Minderheiten verflochten ist.

Die Gründe, mit denen die Anerkennung der Besonderheiten kultureller Identitäten gerechtfertigt wird, müssen folglich für alle akzeptierbar und nicht vernünftigerweise zurückweisbar sein. Das bedeutet: Der Tatbestand für einen kulturellen Sonderstatus und die Anerkennung einer besonderen kulturellen Identität muss im diskursleitenden Rechtskonsens enthalten sein. Wiederum bietet Rawls aufgrund des immer revisionsoffenen und unter einem Fallibilismusvorbehalt stehenden Zustandes der Inhalte des overlapping consensus das flexiblere Instrumentarium als Larmore, dessen neutraler Rechtskonsens allein auf den bestehenden Gemeinsamkeiten beruht und auf eine kritische Revisionsmöglichkeit des Rechtskonsenses unter Beteiligung aller Bürger im öffentlichen Raum verzichtet. Die politisch konstruierte Neutralität vermag damit kulturelle Statusrechte von Individuen effektiver in ihr Grundkonzept zu integrieren als die moralisch fundierte Neutralitätsnorm von Larmore.

So hat sich gezeigt, dass der Neutralitätsanspruch des politischen Liberalismus in seinen drei vorgestellten Ausgestaltungen durchaus Antworten auf die Herausforderung des Multikulturalismus bieten. Keine der drei Konzeptionen mussten zu einer Revision ihres Neutralitätsansatzes in dem Sinne verleitet werden, als dass konstitutive Bedeutungen von ethischen Besonderheiten per se durch das Recht anerkannt oder differenzempfindliche Sonderansprüche nicht Individuen, sondern ganzen sozialen Gruppen zugesprochen werden müssten, wobei die Ackerman'sche Antwort der pragmatischen Neutralität zu kurz zu greifen scheint: Kein Pragmatismus, sondern die Achtung und der Respekt des politischen Liberalismus vor den identitätsprägenden kulturellen Lebenszusammenhängen des Einzelnen verhindern eine Blindheit des Rechts gegenüber den Besonderheiten des Lebens und machen einen „*administrativen Artenschutz*“⁴⁰⁵ von Kulturen überflüssig. Eine Kultur muss ihre Mitglieder von sich aus von der Notwendigkeit ihres Fortbestandes überzeugen und darf sich nicht auf ihre künstliche Aufrechterhaltung durch die Politik verlassen. Ebenso ist die kulturelle Umgebung einer Gesellschaft weniger als ein dem Bürger zur Verfügung stehendes Wahlspektrum zu verstehen, wie es die Argumentation Ackermans und Kymlickas vermuten lässt, sondern als ein elementarer Lebenszusammenhang, ohne den das politische Dasein als

⁴⁰⁵ Habermas: Anerkennungskämpfe, S. 259.

Bürger nicht möglich ist und der daher nach politischer Anerkennung verlangt. Ein Neutralitätskonzept, welches diese Ansprüche in einen politischen Konstruktionsprozess mit aufnimmt und ständig neu bewertet, bietet folglich die besten Voraussetzungen für den Zusammenhalt moderner und multikultureller Gesellschaften.

V. Die Potentiale liberaler Neutralität und die Leistungen ihrer Konzeptionalisierungen

Damit ist die Untersuchung der verschiedenen Spannungsverhältnisse, in denen sich der Begriff der liberalen Neutralität befindet, abgeschlossen. Ihre Unmöglichkeit wurde in keinem der diskutierten Kritikpunkte bewiesen, sondern es haben sich allein verschiedene Stärken und Schwächen der Neutralitätskonzeptionen gezeigt. Anhand dieser Erkenntnisse sollte sich nun feststellen lassen, in welcher Form das Neutralitätsprinzip des politischen Liberalismus am überzeugendsten erscheint: politisch konstruiert, moralisch fundiert oder pragmatisch verordnet? Dafür muss zunächst verdeutlicht werden, mit welchen Potentialen liberale Neutralität den verschiedenen Einwänden des vorherigen Kapitels begegnen konnte. Aus welchen Gründen wurde ihre Unmöglichkeit niemals nachgewiesen? Um diese Potentiale zu verdeutlichen, sollen in knapper Form die wesentlichen Ergebnisse der vorhergehenden Diskussion zunächst einmal zusammengefasst werden.

1. Die Potentiale liberaler Neutralität

Folgendes hat sich gezeigt: Der Neutralitätsanspruch liberaler Normen geht über die Notwendigkeiten des weltanschaulichen Pluralismus hinaus und verfolgt den normativen Anspruch, fundamentale Prinzipien für eine moderne politische Gemeinschaft herauszuarbeiten, deren Grundüberzeugungen von allen Gemeinschaftsmitgliedern vernünftigerweise anerkannt werden müssen. Er steht in keinem Widerspruch zu den identitätsbestimmenden Leistungen der Gemeinschaftlichkeit, sondern vielmehr ermöglicht das neutrale Rechtsverhältnis zwischen Personen gerade den Schutz der Eingebundenheit des Individuums in partikulare gemeinschaftliche Kontexte. Die Neutralität des Rechts öffnet sich gegenüber einer Vielzahl unterschiedlicher Lebenswege und muss sich dabei allerdings selbst als das Resultat einer historisch entwickelten Denktradition verstehen, welche diese Offenheit dahingehend konditionalisiert, dass sie den Vorrang des Rechten vor dem Guten voraussetzt. Aus diesem Grund muss eine Neutralitätskonzeption auch politische Tugenden artikulieren, um sich in der Konkurrenz mit anderen Rechtsvorstellungen mit ausreichendem

Selbstbewusstsein durchzusetzen. Solche Tugenden aber dürfen sich nicht präreflexiv aus ethischen Gemeinschafts- oder Traditionsbegriffen ableiten, sondern sie verlangen eine Reflexionsleistung des Bürgers und die Dezentrierung seines Rechtfertigungsstandpunktes. Die in dieser Form entwickelten Tugenden verhelfen dem politischen Liberalismus zu einer eigenen Gravitation. Gleichzeitig muss die liberale Neutralität aber auch den einzelnen Bürger dazu veranlassen, zwischen persönlichen Überzeugungen des eigenen Lebens und öffentlichen Gründen der politischen Rechtfertigung zu unterscheiden, die aus einem intersubjektiven Standpunkt allgemeine Akzeptabilität erwarten dürfen. In diesem öffentlichen Vorgang der Rechtfertigung muss der Bürger stets an konsensual geteilte Auffassungen rückgebunden sein, die das substantielle Kriterium zwischen dem bilden, was vernünftigerweise zurückweisbar ist und was nicht. Die Klarheit und Überzeugungskraft des Arguments, welches in der öffentlichen Diskussion gelten soll, kann nur durch diesen Konsens ermöglicht werden, welcher einer Monopolisierung des Sprachgebrauchs durch die Mehrheitsmeinung entgegenwirkt. Um allerdings zu keiner Erstarrung und Neutralisierung der öffentlichen Diskussion zu verleiten, muss dieser Konsens selbst flexibel sein und in seinem Inhalt ständig unter einem Fallibilismusvorbehalt stehen.

Diese Flexibilität kann erhalten werden, indem ein politisch-liberales Neutralitätskonzept eine gemeinsame Deutungsperspektive der Bürger bereitstellt, in der die von den einzelnen Konzeptionen des Guten hervorgebrachten Argumente im öffentlichen Licht betrachtet werden und durch die wechselseitige Anpassung ihrer Gewichtung eine eigene normative Wirkung entfalten können. Es entwickelt sich folglich eine politische Semantik mit einem eigenen Richtigkeitsanspruch. Dieses fordert von den Bürgern ein hohes Maß an Gemeinsinn und Respekt gegenüber den Vertretern von anderen Überzeugungen. Ein wichtiger Gegenstand der vom Neutralitätskonzept vorausgesetzten gemeinsamen Perspektive der Bürger ist auch eine Vorstellung über die Voraussetzungen des Bürgerdaseins: Es müssen allgemein akzeptierte Güterkataloge formuliert werden, die es dem Bürger als Individuum ermöglichen, im öffentlichen Raum auf ungerechtfertigte Benachteiligungen hinzuweisen und interpersonelle Vergleiche anzustellen. Diese Güterkataloge selbst müssen aber offen für neue Notwendigkeiten sein und sich gegenüber der Komplexität pluralistischer und multikultureller Gesellschaften wiederum als ausreichend flexibel erweisen.

Die neutrale Sprache des Rechts muss dabei besonders kulturbedingte Unterschiede in den identitätsbestimmenden Elementen eines Individuums anerkennen und ihnen rechtliche Geltung verschaffen. Der diskursleitende Konsens muss Tatbestände für die Anerkennung kultureller Sonderrechte des Individuums bilden und die kulturelle Vielfalt moderner

Gesellschaften in sich aufnehmen, um sie zu allgemein zu akzeptierenden und nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Normen umzuformulieren.

Mit dieser Rekapitulation der Ergebnisse der bisherigen Diskussionen stellt sich nun die Frage, welche Schlussfolgerungen hinsichtlich der Potentiale der liberalen Neutralität zu ziehen sind. So wurde in dem bisher gesagten vor allem deutlich, dass die wichtigen Eigenschaften liberaler Neutralität, die sie gegen die Argumente ihrer Kritiker verteidigen können, besonders in der Flexibilität ihrer substantiellen Rechtsnormen gegenüber der Dynamik gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungen liegt. Sie darf sich nicht zu einem statischen Prinzip verfestigen, sondern muss beweglich und aktualisierbar bleiben.

Ein weiteres Potential, so zeigte sich, liegt in der *Inklusivität* eines neutral begründeten Rechtsprinzips sowohl gegenüber der Vielfalt ethischer Lebenswege wie auch gegenüber den konstitutiven Bindungen der Gemeinschaftlichkeit. Das Neutralitätserfordernis des politischen Liberalismus verpflichtet nicht zur Anerkennung einer Wahrheit, sondern zu einer ständigen Selbstreflexion und betrachtet die Rechtfertigung von Normen als das Projekt aller Bürger, weshalb die Ausschlusskriterien für eine Teilnahme am gemeinsamen Rechtfertigungsprojekt gering gehalten werden.

Diese Feststellung führt zum dritten Potential liberaler Neutralität, welches in ihrem *Selbstbewusstsein* über einen gemeinsam geteilten politischen Richtigkeitsanspruch liegt. Rechtsnormen werden als Schutzmaske der ethischen Identität verstanden und verfestigen sich im Zuge der ständigen Rechtfertigungstätigkeit der Bürger zu einem integralen Bestandteil der politischen Ordnung, der gegenüber antiliberalen Positionen selbstbewusst verteidigt werden muss.

Dieses schließlich führt zu einer integrativen Wirkung im politischen Raum und schärft damit den politischen *Gemeinsinn* der Bürger. Es wird eine solidarische Einstellung entwickelt, die als verfassungspatriotische Grundhaltung zu verstehen ist und die Fliehkräfte des gesellschaftlichen Pluralismus zu bündeln vermag, so dass es zu keiner Fragmentarisierung oder Spaltung der Gesellschaft kommen kann. Dadurch, dass ein solcher politischer Gemeinsinn zu einer ständigen Selbstreflexion über die Grundlagen des eigenen politischen Handelns verpflichtet, wird der Gefahr eines Nationalismus im Sinne einer ausartenden kollektiven Identifikation mit unhinterfragten Rechtsprinzipien entgegengewirkt.

Diese vier Eigenschaften der Flexibilität, der Inklusivität, des Selbstbewusstseins und des politischen Gemeinsinns sollte eine überzeugende Neutralitätskonzeption zur Verfügung stellen und in einem angemessenen Gleichgewicht halten. Welche Konzeption vermag diesen

vier Potentialen nun am besten gerecht zu werden: die politisch konstruierte, die moralisch fundierte oder die pragmatisch verordnete?

2. Vergleich der Vorzüge: politisch konstruiert, moralisch fundiert oder pragmatisch verordnet?

Angesichts der im Kapitel III vorgenommen Darstellung aller drei Argumentationsmuster lässt sich nun feststellen, dass eine politisch konstruierte Neutralität solche Potentiale am deutlichsten freizusetzen scheint: Wie dort nämlich gezeigt wurde, beginnt sie bei den in der politischen Kultur demokratischer Verfassungsstaaten intuitiv vorhandenen Moralvorstellungen von vernünftigen und rationalen Bürgern. Diese formulieren ihre vielfältigen und je nach ethischer, kultureller oder religiöser Herkunft unterschiedlichen Überzeugungen von dem, was richtig ist, in reflektierter Form aus, bringen sie in einen systematischen Zusammenhang und setzen sie in einem vernünftigen Konstruktionsverfahren zueinander in Beziehung. Dadurch gelangen sie zu einem allgemeinen, weiten und uneingeschränkt intersubjektiven Überlegungsgleichgewicht, welches einen öffentlichen Standpunkt in Form eines Konsenses bietet, von dem aus alle Bürger ihre verschiedenen Ansprüche voreinander prüfen können.⁴⁰⁶ Eine solche neutrale Basis schafft eine gemeinsame institutionelle Struktur und einen Argumentationsrahmen, der alle Bürger mit einschließt und durch die Substanz des Rechtskonsenses Kriterien für die Geltungskraft politischer Normen definiert.⁴⁰⁷ Diese Normen zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht vernünftigerweise zurückzuweisen und daher neutral sind. Die Kriterien für die Anerkennung dieses Status der Nicht-Vernünftigerweise-Zurückweisbarkeit sind allerdings niemals fixiert, da sie auf einer sich aus dem Konsens ableitenden politischen Gerechtigkeitskonzeption beruhen, die einer fortwährenden kritischen Überprüfung durch die intuitiven reflektierten Überzeugungen der Bürger unterworfen ist.

a. Der Vorzug der Flexibilität

Aus diesem Vorgang der wechselseitigen und dialektischen Überprüfung der Voraussetzungen von normativen Geltungsansprüchen ergibt sich der Vorzug der größeren

⁴⁰⁶ Vgl. Rawls: Reply to Habermas, S. 141, Fn. 16.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 139f.. Ders.: Political Liberalism, S. 122: „What is wanted is a framework of reasoning within which to identify the facts that are relevant from the appropriate point of view and to determine their weight as reasons.“

Flexibilität einer politisch konstruierten Neutralität gegenüber ihren beiden Konkurrentinnen, die auf eine solch deutliche Verknüpfung von Geltung und Fallibilität verzichten. Zwar geht die politische Konstruktion der Rawls' schen Neutralität abenso wie die moralisch fundierte Neutralität Larmores als auch die pragmatisch verordnete Neutralität Ackermans von den bestehenden Gemeinsamkeiten in einer Gesellschaft aus. Doch bleiben bei Rawls diese Gemeinsamkeiten von einer kritischen Überprüfung durch das Überlegungsgleichgewicht nicht ausgeschlossen, wohingegen die Neutralitätskonzeptionen von Larmore und Ackerman darauf verzichten, das zu hinterfragen, was allgemein bereits akzeptiert ist.

Zwar betont Ackerman, dass seine Theorie die ständige Überprüfung von bestehenden Machtverhältnissen verlangt und daher einen geradezu revolutionären Charakter besitzt,⁴⁰⁸ jedoch erscheint seine Neutralitätsnorm als zu statisch, um auf die Vielfalt der ethisch-kulturell bedingten identitätskonstitutiven Elemente in pluralistischen Gesellschaften zu reagieren und die notwendigen Anerkennungsleistungen zu bieten. Dieses liegt vor allem daran, dass Ackerman auf eine Betonung des gegenseitigen Respekts verzichtet – ganz im Gegensatz zu Larmore. Dessen Argumentation mangelt es unter Flexibilitäts Gesichtspunkten aber daran, dass er bestehende unkontroverse Gemeinsamkeiten akzeptiert und sie nicht in einen öffentlichen Raum der Überprüfung und Rechtfertigung mit einbezieht. Dadurch entsteht die Gefahr, dass möglicherweise berechnete Forderungen neu entstehender kultureller oder ethnischer Minderheiten unter den ohnehin als allgemeingültig akzeptierten Selbstverständlichkeiten des Rechts nicht gehört werden. Der Vorteil der politisch konstruierten Neutralität besteht also darin, dass der Rahmen, innerhalb dessen sich Neutralität vollzieht, selbst ständig neu konstruiert, weiterentwickelt und aktualisiert wird. Dieses macht sein flexibles Element aus.

b. Der Vorzug der Inklusivität

Der Vorzug der *Inklusivität* einer politisch konstruierten Neutralität ergibt sich demgegenüber zunächst daraus, dass jeder Träger einer Konzeption des Guten in Person des vernünftigen und rationalen Bürgers in den öffentlichen Standpunkt einbezogen wird, ohne dabei von vorneherein die philosophische Wahrheit einer Norm anerkennen zu müssen, wie es etwa bei der moralisch fundierten Neutralität der Fall ist. Dadurch, dass die politisch konstruierte Neutralität auch eine absolute Wirkung auf die gesamte Struktur der politischen Ordnung entfaltet und sich nicht in relativer Weise allein auf die jeweiligen Konfliktparteien und die

⁴⁰⁸ Vgl. das Zitat oben Kap. IV 1 (S. 50).

von ihnen ausgehandelten Prinzipien bezieht, vermag sie auch in umfassender Weise jeden Bürger in das gemeinsame Verfassungsrechtifizierungsprojekt einzubeziehen. Natürlich ist diese Öffnung durch den Vorrang des Rechten vor dem Guten konditionalisiert, wodurch sich ein gewisses Spannungsverhältnis ergibt. Dieses Spannungsverhältnis darf aber nicht gelöst, sondern muss ausgehalten werden,⁴⁰⁹ um die Integrität der ethischen Person zu bewahren.

Die pragmatische Neutralität Ackermans bezieht sich demgegenüber in erster Linie auf die Konflikte zwischen Trägern von Machtansprüchen und die aus diesen Konflikten hervorgehenden machtregulierenden Rechtsprinzipien, wodurch sich auch hier Neutralität in keiner strukturellen politischen Ordnung entfalten kann. Dadurch, dass die Grundproblematik der Ackerman'schen Theorie in der Frage nach einer legitimen Verteilung von Macht über knappe Ressourcen besteht, werden all jene Ansprüche ausgeblendet, die sich nicht auf machtpolitische Verteilungsfragen beziehen, sondern auf ideelle und kulturelle Inhalte.⁴¹⁰ Die pragmatisch verordnete Neutralität erweist sich damit als zu wenig aufgeschlossen gegenüber der Vielfalt der Wertsetzungen in modernen Gesellschaften. Dieses zeigte sich besonders in der vorhergehenden Auseinandersetzung mit den Anerkennungsleistungen des liberalen Neutralitätskonzeptes in multikulturellen Gesellschaften. Die Herleitung einer neutralen Norm muss sich auf den Respekt vor den identitätskonstitutiven Elementen einer Kultur berufen können, um eine Reziprozität in der öffentlichen Argumentation zu erreichen und sich als ausreichend sensibel gegenüber den Anforderungen des Bürgerdaseins in modernen Gesellschaften zu erweisen.

c. Der Vorzug des Selbstbewusstseins und des politischen Gemeinsinns

Eine politisch konstruierte Neutralität kann sich in ihrer Argumentation zwar auf die vorgefundenen intuitiven Ideen der politischen Gemeinschaft berufen, wobei die Voraussetzung für die Teilnahme der Bürger am politischen Konstruktionsprozess allerdings in der Vernünftigkeit des Anspruches und seiner Argumente besteht. Diese Vernünftigkeit der Position ergibt sich zunächst rein formal aus der Vernunft ihres Trägers, der faire

⁴⁰⁹ Schlaich: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, S. 263.

⁴¹⁰ Vgl. auch Thipgen / Downing: Liberalism and the Neutrality Principle, S. 593. Die Autoren erstellen hier einen fiktiven Dialog zwischen dem Künstler Crusoe und dem liberalen Commander aus der Theorie Ackermans, um deren Begrenztheit auf materielle Machtansprüche hinzuweisen: „COMMANDER: *What's the matter with you? Resources are limited. Don't you have your fair share of material goods and don't you have transactional freedom?* CRUSOE: *I'm not objecting on those grounds. What I am objecting is that everybody in this society wants to spend their manna on basketball and no one but me is interested in art. What is at stake is not simply the distribution of scarce resources. A good society would not value basketball to the exclusion of art.*“

Bedingungen der sozialen Kooperation vorschlägt und die Bürden des Urteilens anerkennt,⁴¹¹ ebenso wie sie sich substantiell aus dem Inhalt der vernünftigen politischen Konzeption⁴¹² und aus dem darauf aufbauenden gemeinsamen Horizont der öffentlichen Diskussion ableitet. Aus diesem Aspekt ergibt sich der Vorzug des *Selbstbewusstseins* einer politisch konstruierten Neutralität gegenüber ihrer pragmatischen Herleitung: Denn innerhalb dieses gemeinschaftlich geteilten Vernunfthorizontes entwickeln die Bürger einen politischen Richtigkeitsanspruch für das gemeinsame Projekt der Rechtssetzung, welches eine eigene normative Wirkung jenseits der Geltungsansprüche ihrer eigenen Konzeptionen des Guten entfaltet. Die pragmatische Argumentation Ackerman betont demgegenüber eher den agonalen Charakter des politischen Streitgesprächs und verzichtet auf eine solche Betonung des verbindenden Vernunftbegriffes. Die Orientierung an den eigenen Machtansprüchen überwiegt gegenüber einer gemeinsamen Perspektive der Rechtssetzung.

Über ein Selbstbewusstsein verfügt eine moralisch fundierte Neutralität zwar ebenso, wenn nicht gar in verstärkter Form, da ihre Grundlagen nicht nur als vernünftig, sondern als wahr bezeichnet werden. Dieser Wahrheitsanspruch, so zeigte sich oben, vermindert aber bereits die Offenheit und Inklusivität der moralisch fundierten Neutralität. Zudem begründet sich dieses Selbstbewusstsein allein in allgemeinheitstfähigen Grundüberzeugungen und der minimalmoralischen Geltung der Norm des gegenseitigen Respekts, weniger aber in einer Inszenierung des öffentlichen Raums und einer entsprechenden kollektiven Habitualisierung des Bürgersinns⁴¹³ im gemeinsamen Rechtfertigungsprojekt einer Verfassungsordnung. Doch gerade aus diesem Vorgang der politischen Zusammenführung der Bürger ergibt sich der letzte Vorzug des *Gemeinsinns*, welcher durch eine politisch konstruierte Neutralität stärker gefördert wird als durch einen reinen Pragmatismus der Dialogführung bei entgegenstehenden Machtinteressen: Denn da der Inhalt einer politischen Struktur ständig neu bestätigt werden muss, fördert er eine integrierende Kraft.⁴¹⁴ Sobald die zivilisierte Auseinandersetzung innerhalb einer gemeinsamen Rechtfertigungsperspektive selbstverständlich geworden ist, verdichtet sie sich zunehmend zu einem gemeinsamen Kooperationskontext.⁴¹⁵ Auf diese Weise werden politische Tugenden artikuliert, die sich aus den Notwendigkeiten der politischen Interaktion ergeben, zur Selbstverständlichkeit werden und sich in das öffentliche (Selbst-) Bewusstsein einprägen. Zu beachten bleibt, dass diese Selbstverständlichkeit

⁴¹¹ Siehe oben Kap. III 1 b.

⁴¹² Rawls: *Political Liberalism*, S. 94: „If we ask how the reasonable is understood, we say: for our purposes here, the content of the reasonable is specified by the content a reasonable political conception.“

⁴¹³ Vgl. Kersting: *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft*, S. 75, 168f.

⁴¹⁴ Vgl. auch Schlaich: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, S. 226.

⁴¹⁵ Vgl. Christian Schwaabe: *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*. München 2002, S. 312f.

niemals auf einer unhinterfragten Akzeptanz des politisch Gegebenen beruht, sondern der Kontrolle einer ständigen Reflexion durch das Überlegungsgleichgewicht der Bürger unterliegt.⁴¹⁶

3. Der graduelle Charakter liberaler Neutralität und seine heuristischen Leistungen

Der Vorzug einer politisch konstruierten Neutralität liegt ganz offensichtlich auch darin, dass sie sich allein auf die institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft und die Verfassung als Rahmenordnung verpflichtender Prinzipien bezieht und damit ein sehr viel größeres Maß an Spielraum für substantielle Rechtsmaßnahmen bietet als beispielsweise die sich am alltagspolitischen Diskurs entzündende pragmatische Neutralität Ackermans. Dennoch bleiben auch bei ihr konkrete Entscheidungen der Politik gebunden an das Rechtfertigungserfordernis der Verfahrensneutralität und müssen mit nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Gründen gegenüber jedermann zu erklären sein. Solange eine politisch konstruierte Neutralität aber auf einer solch abstrakten Ebene ansetzt, kann sie sich vor vielen konkreten Einwänden flüchten, da sie sich schlicht und einfach (noch) nicht stellen. Es muss also festgehalten werden, dass liberale Neutralität umso angreifbarer wird, je stärker sie sich auf eine konkrete Rechtsnorm im politischen Alltag bezieht.

Diese Feststellung verweist aber auf ein weiteres und ganz grundsätzliches Potential liberaler Neutralität, welches ihre Interpretation als politisches Konstrukt durch ihre Abstraktheit am deutlichsten zu bestätigen scheint. Denn die vorliegende Arbeit hat unter anderem gezeigt, dass politische Neutralität in erster Linie eine Errungenschaft des individuellen Bürgerverhaltens bei der politischen Willensbildung ist. Eine pauschale Etikettierung des liberalen Staates als »neutral« widerspricht daher dem prozessorientierten Wesen des Neutralitätsprinzips. Neutralität ist kein Merkmal, welches den liberalen Staat von außen her definiert, sondern sie ist das Resultat der Handlungen der Bürger, welche den liberalen Staat von innen her konstituieren. Dadurch also, dass liberale Neutralität untrennbar mit dem realpolitischen Prozess der demokratischen Willensbildung verknüpft ist, bedarf der konkrete Inhalt von neutralen Argumenten für eine politische Entscheidung der ständigen Spezifizierung und Neuformulierung, um sich den bestehenden gesellschaftlichen Realitäten anzupassen.⁴¹⁷ Die Tatsache, dass es kein substantiell einheitliches und ewiggültiges

⁴¹⁶ Auf die Gefahr einer solchen kollektiven Identifikation mit Gerechtigkeitsprinzipien weist auch Steven Wall hin. Siehe Wall: Liberalism, Perfectionism and Restraint, S. 121.

⁴¹⁷ Andrew Koppelman bezeichnet das liberale Neutralitätsprinzip daher auch als „flüssig.“ Siehe Andrew Koppelman: The Fluidity of Neutrality. In: The Review of Politics, Vol. 66 (2004), S. 633 - 648, hier S. 647.

Kriterium der Unterscheidung zwischen neutralen und nicht-neutralen Argumenten gibt, darf aber nicht dazu verleiten, Neutralität als Ideal zu verwerfen⁴¹⁸ oder sie als bloße Leerformel abzuwerten. Denn es ist der Vorzug einer solchen Idealvorstellung der neutral gerechtfertigten Rechtsnorm, dass es den einzelnen Bürger ständig dazu auffordert, diese Leerformel zu füllen und auf diesem Wege die eigene Position argumentativ ständig neu zu vermitteln, sie selbstreflexiv zu überdenken und sie in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen weiterzuentwickeln. Diese heuristische Funktion der Neutralität betont besonders Kurt Schlaich, wenn er schreibt:

*Neutralität regt zum Weiterdenken an, zur Offenlegung und Sinnerhellung dessen, was in der Verfassung und in anderen Normen bereits angelegt ist. [...] Neutralität ist so ein Programm, dessen Inhalt sich weithin erst im Vollzug und in der Konkretisierung zeigt.*⁴¹⁹

Je entschiedener der einzelne Bürger im öffentlichen Raum darum bemüht ist, partikulare Ansprüche mit allgemein zu akzeptierenden Argumenten zu begründen, in desto präziserer und feingeschliffenerer Gestalt tritt eine aus dem Deliberationsprozess hervorgehende neutrale Rechtsnorm in Erscheinung und kann dementsprechend einfacher angewendet werden. Hierdurch verdeutlicht sich der graduelle Charakter liberaler Neutralität, der sich an keinen klassifikatorischen Merkmalen festschreiben lässt⁴²⁰ und deren Inhalt je nach Gesellschaft ein anderer ist. Das Neutralitätsideal belebt damit den alltagspolitischen Diskurs und die öffentliche Streitkultur und verhilft dem liberalen Rechtssystem zu seiner ständigen Aktualisierung, Weiterentwicklung und Neudefinition, um sich von den komplexen pluralistischen und multikulturalistischen Realitäten moderner Gesellschaften nicht zu entfremden.

VI. Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit befasste sich mit der Frage, ob das Konzept der Neutralität des politischen Liberalismus sich trotz seiner Streitbarkeit als mögliche und erstrebenswerte Idee

⁴¹⁸ So aber Peter de Marneffe: The Slipperiness of Neutrality. In: Social Theory and Practice, Vol. 32, Nr. 1 (2006), S. 17 – 34, hier S. 34: „Unless we have an adequate criterion for neutrality, one might think, it is not possible to establish the neutrality or non-neutrality of every government policy, and it is therefore undesirable to advocate neutrality as a requirement or even as an ideal.“

⁴¹⁹ Schlaich: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, S. 230f.

⁴²⁰ Vgl. Jansen: Die Struktur der Gerechtigkeit, S. 25.

erweisen kann. Es wurde dazu untersucht, worin die Potentiale liberaler Neutralität liegen und in welcher Form sich diese Potentiale am besten ausschöpfen lassen.

Dabei hat sich gezeigt, dass liberale Neutralität keineswegs als utopisches Ideal oder politikferne Naivität verworfen werden sollte. Ganz im Gegenteil: Das Neutralitätsprinzip konnte sich gegen alle vorgebrachten Einwände behaupten. Grundsätzlich wurde zwischen einer politisch konstruierten, einer moralisch fundierten und einer pragmatisch verordneten Konzeption der Neutralität unterschieden. Die politisch konstruierte Neutralität entfaltet sich dabei im Zuge der Reformulierung der in einer politischen Kultur demokratischer Verfassungsstaaten intuitiv vorhandenen Gedanken zu einer neutralen Basis der politischen Rechtfertigung. Die moralisch fundierte Neutralität hingegen äußert sich als philosophisch anspruchsvollere Konzeption, welche von einer universalgültigen Norm des gegenseitigen Respekts ausgeht und zu einem Rechtskonsens hinleitet, der eine neutrale Basis der öffentlichen Diskussion bietet. Die pragmatisch verordnete Neutralität hingegen vollzieht sich als dialogischer Regelungsmechanismus von Machtansprüchen und verzichtet dabei auf jede tiefergehende moralische Begründung.

In allen drei Formen äußert sich liberale Neutralität dabei als eine interne und positive Verfahrensneutralität, die sich am Vorgang der Rechtfertigung von Normen entfaltet und verlangt, dass die Gründe für die Normgeltung von keinem ihrer Adressaten vernünftigerweise zurückzuweisen sind und aus diesem Grund das aktive Verhalten der Bürger voraussetzt, die ihre Position im öffentlichen Bereich vermitteln und ihre jeweiligen Argumente durch die Orientierung an einem substantiellen Rechtskonsens aufeinander abstimmen. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtung wurden die verschiedenen Einwände gegen den Neutralitätsbegriff des politischen Liberalismus diskutiert und kritisch bewertet. Dabei hat sich Folgendes gezeigt:

Die normative Fundierung des Neutralitätsprinzips macht sie immun gegenüber solchen Einwänden, welche die epistemologische Geltung von neutralen Prinzipien des Rechts anzweifeln. Neutralität steht ebensowenig in einem Spannungsverhältnis zum Gemeinschaftsbegriff, sondern schützt die Eingebundenheit des Individuums in konstitutive Gemeinschaften gerade dadurch, dass sie die Geltungskraft von Rechtsnormen von ethischen Gehalten unabhängig macht und damit Konflikte zwischen rechtlichen und ethischen Kontexten vermeidet. Das neutrale Recht öffnet sich daher gegenüber der Vielzahl von ethischen Gemeinschaftswerten. Auch der Vorwurf der Tugendfeindlichkeit der liberalen Neutralität hat sich als nicht haltbar erwiesen: Vielmehr erfordert der Neutralitätsanspruch des

liberalen Staates aus funktionalen Gründen politische Tugenden, die sich aber nicht präreflexiv aus Traditionen ableiten, sondern sich im Zuge der politischen Teilnahme der Bürger entwickeln und die liberalen Rechtsprinzipien festigen.

Diese politische Teilnahme verlangt von dem Bürger die nicht anspruchslose Differenzierung zwischen privatgesellschaftlichen und politisch-öffentlichen Räumen mit je eigenen Spielregeln und Normengeltungsanforderungen. Denn sobald der Bürger den Bereich der politischen Meinungs- und Willensbildung betritt, muss er anerkennen, dass seine von ihm für wahr gehaltenen Überzeugungen nicht von allen anderen geteilt werden. Der Bürger wird dadurch zwar nicht dazu genötigt, seine eigenen Wahrheiten zu verleugnen oder zu relativieren, sondern er muss dazu bereit sein, im öffentlichen Bereich seinen Rechtfertigungsstandpunkt zu dezentralisieren. Das heißt, er muss die Tatsache anerkennen, dass eigene Wahrheit in der Fremdwahrnehmung anderer als nur eine Wahrheit unter vielen, damit als bloße Präferenz betrachtet wird und folglich nach einer überzeugenden Begründung verlangt. Die öffentliche Geltungskraft einer neutralen Norm ergibt sich dadurch aus ihrer Akzeptabilität und einer entsprechenden sprachlich-argumentativen Vermittlung ihres Inhaltes. Im Prozess der öffentlichen Rechtfertigung von neutralen Normen kommt es daher auf die Klarheit und Überzeugungskraft des Argumentes an, weshalb die öffentlichen Diskurse nicht ihrer Eigendynamik überlassen werden sollten, sondern durch einen diskursleitenden Rechtskonsens geregelt werden müssen. Dieser hält den einzelnen Bürger stets dazu an, seine eigenen Überzeugungen neu zu überdenken und in eine öffentliche Sprache zu übersetzen, anstatt stumm auf den eigenen Wahrheiten zu beharren. Das liberale Neutralitätsprinzip führt somit zu keiner Neutralisierung öffentlicher Diskurse, sondern erfüllt selbst eine dynamisierende Leistung und wirkt einer Monopolisierung und Instrumentalisierung des öffentlichen Sprachgebrauchs durch die Mehrheitsmeinung entgegen. Der gemeinsame Boden des vernünftigen Rechtskonsenses, der zu unterscheiden hilft zwischen dem, was vernünftigerweise zurückweisbar ist und was nicht, verhindert den Missbrauch der Sprache, in der sich liberale Neutralität entfaltet und diszipliniert die öffentliche Argumentationspraxis der Bürger.

Die eigenständige Geltungskraft neutraler Normen ergibt sich hierbei durch eine im Zuge des Rechtfertigungsvorganges geschaffene gemeinsame Perspektive der Bürger und eine entsprechende politische Semantik. Sie schafft trotz der ethischen Wahrheitsabstinenz dieser Normen einen politischen Richtigkeitsanspruch und verhindert somit, dass mit dem Neutralitätsgebot des politischen Liberalismus ein Verlust der Geltungskraft seiner Rechtsprinzipien einhergeht. Auch widerspricht die Einführung von politischen

Güterkatalogen als Voraussetzung für das Bürgerdasein keineswegs dem Neutralitätsgebot, solange der einzelne Bürger die Möglichkeit hat, eine rechtliche Anerkennung von neuen Grundgütern mit nicht vernünftigerweise zurückweisbaren Gründen und Argumenten im öffentlichen Raum zu erreichen. Diese Ansprüche müssen allerdings als die eines Einzelnen artikuliert werden und dürfen den anderen nicht daran hindern, eigene Ansprüche gemäß der jeweiligen Konzeption des Guten zu formulieren.

Das liberale Neutralitätsprinzip steht zuletzt auch nicht der Vielfalt multikulturalistischer Gesellschaften im Wege, solange es für eine gleichberechtigte Anerkennung von identitätskonstitutiven kulturellen Besonderheiten sorgt und verhindert, dass sie durch das Kriterium des »Nicht – Vernünftigerweise – Zurückweisbaren« ausgeblendet werden. Dieses macht die ständige Offenheit des vernünftigen Rechtskonsenses gegenüber neuen Anerkennungsansprüchen notwendig, die von Mitgliedern von Minderheitenkulturen individuell geltend gemacht werden müssen, sobald sie für das gleichberechtigte Bürgerdasein notwendig sind. Die kulturelle Umgebung des Bürgers darf dabei nicht als ein Wahlspektrum zu verstehen sein, sondern als ein elementarer und identitätsbestimmender Lebenszusammenhang, ohne den das politische Dasein als Bürger nicht möglich ist und der aus diesem Grund die Anerkennung durch das neutrale Recht verdient.

Aus den Ergebnissen dieser Diskussion konnte der Schluss gezogen werden, dass die zentralen Potentiale liberaler Neutralität erstens in der Flexibilität hinsichtlich des Inhaltes ihrer Rechtsnormen liegen, die sich den gesellschaftlichen Wirklichkeiten ständig anpassen. Ein zweiter Vorzug besteht in der Inklusivität des Neutralitätsprinzips gegenüber der Vielfalt ethischer Lebenswege und ihren gemeinschaftlichen Bindungen. Drittens vermittelt das Neutralitätsprinzip ein Selbstbewusstsein der Bürger über einen gemeinsam geteilten politischen Richtigkeitsanspruch ihrer Rechtssetzungen, welches viertens den politischen Gemeinsinn schärft und den Zusammenhalt pluralistischer Gesellschaften garantiert. Diese vier Potentiale scheint eine politisch konstruierte Neutralität am besten auszuschöpfen, die sich auf die politische Grundstruktur einer Gesellschaft erstreckt und von Beginn an die vernünftige Vielfalt pluralistischer Gemeinschaften in den politischen Konstruktionsprozess neutraler Rechtsnormen offen aufnimmt, ohne die Anerkennung der philosophischen Wahrheit einer Norm vorauszusetzen. Ihre Inklusivität wird allein durch den Vernunftbegriff konditionalisiert, der Kooperationsbereitschaft und die Dezentralisierung des eigenen Wahrheitsanspruches verlangt. Durch ihre Orientierung am dialektischen Vorgang des Überlegungsgleichgewichtes steht die Geltung eines Rechtsprinzips in der politischen

Konstruktion unter einem Fallibilismusvorbehalt und erweist sich daher als ausreichend flexibel, wobei diese Flexibilität die ständige Bestätigung neutraler Rechtsnormen durch die Bürger verlangt und dadurch das Selbstbewusstsein einer politischen Ordnung, beziehungsweise ihrer Teilnehmer unterstreicht. Die mit einem politischen Konstruktionsprozess notwendigerweise einhergehende Inszenierung des öffentlichen Raumes führt darüber hinaus zu einer ständigen Zusammenführung der Bürger und schärft damit deren politischen Gemeinsinn.

Dadurch dass eine politisch konstruierte Neutralität in deutlicher Weise den Bürger als Konstrukteur neutraler Rechtsnormen in die Pflicht nimmt, vermag sie auch auf einer ganz grundsätzlichen Ebene dem Wesen liberaler Neutralität am besten zu entsprechen. Denn es hat sich im Verlauf dieser Arbeit gezeigt, dass sich Neutralität nicht am Verhalten des Staates gegenüber seinen Bürgern, sondern am Verhalten der Bürger untereinander äußert. Dieses Verhalten der Bürger konstituiert die Neutralität eines liberalen Staates von innen heraus und entfaltet sich graduell, weshalb es auf einem Irrtum beruht, den liberalen Staat aus einer externen Perspektive als ethisch neutral zu klassifizieren. Durch diese Einbeziehung des Bürgers erfüllt das liberale Neutralitätsprinzip eine heuristische Funktion und hält zur ständigen Neuinterpretation der grundlegenden Prinzipien unserer Gesellschaft an.

So überrascht es kaum, dass die mit dem staatlichen Neutralitätsprinzip im Zusammenhang stehenden konkreten Fragen wie die der Glaubens- und Religionsfreiheit, der Reichweite des schulischen Erziehungsauftrages, der Legitimität von Abtreibungen oder der Angemessenheit von integrationspolitischen Anforderungen an Einwanderer die alltagspolitischen Debatten unserer Zeit weiterhin prägen. Täten sie es nicht, so wäre dies mit bedenklichen Folgen verbunden: Denn das liberale Neutralitätsprinzip lebt von der Nähe zwischen der veröffentlichten Meinung und der öffentlichen Meinung. Sobald das, was politisch für vernünftig gehalten wird, nicht mehr mit der tatsächlichen Meinung der Bürger korrespondiert,⁴²¹ sind die Grundlagen des Neutralitätsprinzips gefährdet. Deshalb ist es von besonderer Bedeutung, dass ein liberaler Staat dem Bürger nicht nur ausreichende Partizipationsmöglichkeiten im politischen Willensbildungsprozess bietet und zur aktiven Teilnahme an der Politik anregt, sondern auch dafür sorgt, dass die politische

⁴²¹ Vgl. das Kommentar von Hans-Jürgen Jakobs zum Schweizerischen Minarett-Verbot in der Online-Ausgabe der Süddeutschen Zeitung vom 30.11.2009: „*Es gibt offenbar eine riesige Kluft zwischen der veröffentlichten Meinung und der öffentlichen Meinung, zwischen dem politisch für vernünftig Gehaltenen und der wirklichen Meinung der Leute.*“ Siehe Hans-Jürgen Jakob: Wenn der Staat das Volk nicht mehr versteht. In: sueddeutsche.de (30.09.2009). Online im Internet: URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/732/496052/text/> (abgerufen am 19.03.2010).

Meinungsbildung in den außerinstitutionellen Foren der Öffentlichkeit, den Medien oder den einzelnen Interessenvertretungen niemals den Kontakt zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verliert. Dem Bildungswesen fällt hierbei die besondere Aufgabe zu, die demokratische Einstellung der Bürger zu stärken.⁴²²

Es liegt letztlich aber in der Verantwortung des Einzelnen, das politische Gespräch nicht abubrechen und sich dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft nicht zu verwehren. Dieses sind die Voraussetzungen eines jeden liberalen Staates, welche er selbst nicht garantieren kann.⁴²³ Die ständige Neubewertung von Argumenten, die Überprüfung der öffentlichen Nachvollziehbarkeit von Ansprüchen und die gleichzeitige Entschlossenheit, den eigenen Standpunkt weder gegen den Willen anderer zu erzwingen noch ihn vorschnell als unnachvollziehbar und unbegründbar zu verwerfen, machen das Neutralitätskonzept des politischen Liberalismus zu einem gemeinsamen Projekt der Bürger moderner Demokratien, das sich ständig neu bewähren muss.

⁴²² Dieses betonen auch Wibren van der Burg / Frans W. A. Brom: Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität. In: Klaus Peter Rippe (Hrsg.) *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg (Schweiz) 1999, S. 53 – 82, hier S. 60. Die besondere Hervorhebung der Neutralität des gesamten politischen Prozesses einschließlich der Ausführung und der Auswirkungen seiner Entscheidungen führt hier allerdings zu einer fragwürdigen Bevorzugung der Wirkungsneutralität.

⁴²³ Vgl. die klassische Formulierung bei Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 112: „*Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.*“

VII. Quellenverzeichnis

Ackerman, Bruce: Neutralities. In: Douglass, R. Bruce / Mara, Gerald M. / Richardson, Henry S. (Hrsg.): Liberalism and the Good. New York / London 1990, S. 29 – 43.

Ackerman, Bruce: Political Liberalisms. In: The Journal of Philosophy, Vol. 91, Nr. 7 (1994), S. 364 – 386.

Ackerman, Bruce: Social Justice in the Liberal State. New Haven / London 1980.

Ackerman, Bruce: Warum Dialog?, In: van den Brink, Bert / van Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a.M. 1995, S. 385 – 410.

Ackerman, Bruce: What is Neutral about Neutrality?, In: Ethics, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 372 – 390.

Humboldt, Wilhelm, von: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Wuppertal 1947.

Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1990.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1984.

Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI. Frankfurt a.M. 1977, S. 127 – 172.

Larmore, Charles: Liberal Neutrality: A Reply to James Fishkin. In: Political Theory, Vol. 17, Nr. 4 (1989), S. 580 – 581.

Larmore, Charles: Pluralism and Reasonable Disagreement. In: Ders.: The Morals of Modernity. Cambridge 1996, S. 152 – 174.

Larmore, Charles: Politischer Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a.M. / New York 1993, S. 131 – 156.

Larmore, Charles: Strukturen moralischer Komplexität. Stuttgart / Weimar 1995.

Larmore, Charles: The Moral Basis of Political Liberalism. In: The Journal of Philosophy, Vol. 96, Nr. 12 (1999), S. 599 – 625.

Locke, John: Ein Brief über Toleranz. Hamburg 1996.

Mill, John Stuart: Über die Freiheit. Stuttgart 1974.

Rawls, John: A Theory of Justice. Revised Edition, Oxford 1999.

Rawls, John: Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses. In: Hinsch, Wilfried (Hrsg.): John Rawls – Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989. Frankfurt a.M. 1994, S. 333 – 363.

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt / New York 1993, S. 36 – 67.

Rawls, John: Political Liberalism. New York 2005.

Rawls, John: Reply to Habermas. In: The Journal of Philosophy Vol. 92, Nr. 3 (1993), S. 132 – 180.

Rawls, John: The Idea of Public Reason Revisited. In: The University of Chicago Law Review, Vol. 64, Nr. 3 (1997), S. 765 – 807.

Rawls, John: Two Concepts of Rules. In: Pabel, Kenneth / Schiller, Marvin (Hrsg.): Readings in Contemporary Ethical Theory. New Jersey 1970, S. 225 – 249.

VIII. Literaturverzeichnis

Albert, Hans: Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie. In: Ders.: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus. Hamburg 1972.

Arendt, Hannah: Über die Revolution. München 1953.

Arneson, Richard: Neutrality and Utility. In: The Canadian Journal of Philosophy, Vol. 20, Nr. 2 (1990), S. 215 – 240.

Barber, Benjamin: Unconstrained Conversations: A Play on Words, Neutral and Otherwise. In: Ethics, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 330 – 347.

Barry, Brian: Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge 2003.

Barry, Brian: How Not to Defend Liberal Institutions. In: Douglass, R. Bruce / Mara, Gerald M. / Richardson, Henry S. (Hrsg.): Liberalism and the Good. New York / London 1990, S. 44 – 58.

Barry, Brian: John Rawls and the Search for Stability. In: Ethics, Vol. 105, Nr. 4 (1995), S. 874 – 915.

Barry, Brian: Justice as Impartiality. Oxford 1995.

Beiner, Ronald: What's the Matter with Liberalism? Berkeley / Los Angeles / Oxford 1992.

Benhabib, Seyla: Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation. In: Rosenblum, Nancy (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life. Cambridge 1989, S. 143 – 156.

Benhabib, Seyla: Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: Soziale Welt, Vol. 42 (1991), S. 147 – 165.

Berlin, Isaiah: Two Concepts of Liberty. In: Ders.: Four Essays on Liberty. Oxford 1969, S. 118 – 172.

Beynes, Kenneth: Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik. In: van den Brink, Bert / van Reijen, Willen (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie. Frankfurt a.M. 1995, S. 432 – 465.

Bird, Colin: Mutual Respect and Neutral Justification. In: Ethics, Vol. 107, Nr. 1 (1996), S. 62 – 96.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a.M. 1991, S. 92 – 114.

Brighouse, Harry: Is there a neutral justification for liberalism?, In: The Pacific Philosophical Quarterly, Vol. 77 (1996), S. 193 – 215.

Caney, Simon: Impartiality and Liberal Neutrality. In: Utilitas, Vol. 8, Nr. 3 (1996), S. 273 – 293.

Caney, Simon: Liberal Legitimacy, Reasonable Disagreement and Justice. In: Bellamy, Richard / Hollis, Martin (Hrsg.): Pluralism and Liberal Neutrality. London / Portland (Oregon) 1999, S. 19 – 36.

Chan, Joseph: Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism. In: Philosophy and Public Affairs, Vol. 29, Nr. 1 (2000), S. 5 – 42.

Clarke, Simon: Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology. In: Political Studies, Vol. 47 (1999), S. 627 – 642.

Downing, Lyle A. / Thipgen, Robert B.: A Defense of Neutrality in Liberal Political Theory. In: *Polity*, Vol. 21, Nr. 3 (1989), S. 502 – 516.

Dworkin, Ronald: Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values XI, Salt Lake City 1990.

Dworkin, Ronald: Liberalism. In: Ders.: A Matter of Principle. Oxford 1985, S. 181 – 204.

Fischer, Karsten: Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin 2009.

Fishkin, James: Can There Be a Neutral Theory of Justice?, In: *Ethics*, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 348 – 356.

Flathman, Richard E.: Egalitarian Blood and Skeptical Turnips. In: *Ethics*, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 357 – 366.

Forst, Rainer: Die Herrschaft der Gründe. Drei Modelle deliberativer Demokratie. In: Ders.: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 2007, S. 224 – 269.

Forst, Rainer: Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit: Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion. In: Ders.: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 2007, S. 127 – 186.

Forst, Rainer: Foundations of a Theory of Multicultural Justice. In: *Constellations*, Vol. 4, Nr. 1 (1997), S. 63 – 71.

Forst, Rainer: Gerechtigkeit als Fairness: ethisch, politisch oder moralisch?, In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hrsg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, S. 396 – 419.

Forst, Rainer: Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte um die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a.M. / New York 1993, S. 181 – 212.

Forst, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt a.M. 1996.

Forst, Rainer: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Ders. (Hrsg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt a.M. / New York 2000, S. 119 – 143.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M. 1991.

Galeotti, Anna Elisabetta: Neutrality and Recognition. In: Bellamy, Richard / Hollis, Martin (Hrsg.): Pluralism and Liberal Neutrality. London / Portland (Oregon) 1999, S. 37 – 53.

Galston, William: Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State. Cambridge 1991.

Geismann, Georg: Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation. Tübingen 1974.

Greenawalt, Kent: Religious Convictions and Political Choice. Oxford 1988.

Grotefeld, Stefan: Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft. Stuttgart 2006.

Gutmann, Amy / Thompson, Dennis: Moral Conflict and Political Consensus. In: Douglass, R. Bruce / Mara, Gerald M. / Richardson, Henry S. (Hrsg.): Liberalism and the Good. New York / London 1990, S. 125 – 147.

Habermas, Jürgen: »Vernünftig« versus »wahr« - oder die Moral der Weltbilder. In: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M. 1999, S. 95 – 127.

Habermas, Jürgen: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M., S. 237 – 276.

Habermas, Jürgen: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hirsch, Wilfried (Hrsg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, S. 169 – 195.

Habermas, Jürgen: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991, S. 100 – 118.

Hampton, Jean: The moral commitments of liberalism. In: Copp, David / Hampton, Jean / Roemer, John E. (Hrsg.): The Idea of Democracy. Cambridge 1993, S. 292 – 313.

Hirsch, Wilfried: Die Idee der öffentlichen Rechtfertigung und die Fiktion des Urzustandes. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hirsch, Wilfried (Hrsg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, S. 67 – 115.

Hirsch, Wilfried: Einleitung. In: Ders. (Hrsg.): John Rawls: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989. Frankfurt a.M. 1994, S. 9 – 44.

Hoerster, Norbert: John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1977, S. 57 – 76.

Holmes, Stephen: Die Anatomie des Antiliberalismus. Hamburg 1995.

Holmes, Stephen: Gag Rules or the Politics of Omission. In: Elster, Jon / Slagstad, Rune (Hrsg.): Constitutionalism and Democracy. Studies in Rationality and Social Change Cambridge 1988, S. 19 – 58.

Horton, John / **Mendus**, Susan: Alasdair MacIntyre: After Virtue and After. In: Dies. (Hrsg.): After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre. Cambridge 1994, S. 1 – 15.

Hurka, Thomas: Review of George Sher: Beyond Neutrality. In: Ethics, Vol. 109, Nr. 1 (1998), S. 187 – 190.

Huster, Stefan: Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung. Tübingen 2002.

Jakob, Hans-Jürgen: Wenn der Staat das Volk nicht mehr versteht. In: sueddeutsche.de (30. September 2009). Online im Internet: URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/732/496052/text/> (abgerufen am 19.03.2010).

Jansen, Nils: Die Struktur der Gerechtigkeit. Baden-Baden 1998.

Jones, Peter: The Ideal of the Neutral State. In: Goodin, Robert E. / Reeve, Andrew (Hrsg.): Liberal Neutrality. London / New York 1989, S. 9 – 38.

Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt 1994.

Kersting, Wolfgang: Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft. Über John Rawls' Politischen Liberalismus. Paderborn 2006.

Kersting, Wolfgang: Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1997.

Kersting, Wolfgang: Verteidigung des Liberalismus. Hamburg 2009.

Koppelman, Andrew: The Fluidity of Neutrality. In: The Review of Politics, Vol. 66 (2004), S. 633 – 648.

Korsgaard, Christine: The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values. In: Social Philosophy and Policy, Vol. 10, Nr. 1 (1993), S. 24 – 51.

Kraut, Richard: Politics, Neutrality and the Good. In: Paul, Ellen Frankel / Miller, Fred D. Jr. / Paul, Jeffrey (Hrsg.): Human Flourishing. New York 1999, S. 315 – 332.

Kukathas, Chandran: Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference. In: Political Theory, Vol. 26, Nr. 5 (1998), S. 686 – 699.

Kymlicka, Will: Liberal Individualism and Liberal Neutrality. In: Ethics, Vol. 99, Nr. 4 (1989), S. 883 – 905.

Kymlicka, Will: Liberalism, Community and Culture. Oxford 1989.

Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship. Oxford 1995.

Laden, Anthony Simon: The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls. In: Ethics, Vol. 113, Nr. 2 (2003), S. 367 – 390.

Larmore, Charles: Public Reason. In: Freeman, Samuel (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge 2003, S. 368 – 393.

Lecce, Steven: Contractualism and Liberal Neutrality: A Defence. In: Political Studies, Vol. 51 (2003), S. 524 – 541.

Macedo, Stephen: Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism. Oxford 1990.

Macedo, Stephen: The Politics of Justification. In: Political Theory, Vol. 18, Nr. 2 (1990), S. 280 – 304.

MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M. / New York 2006.

MacIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend?, In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a.M. / New York 1993, S. 84 – 102.

MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? London 1988.

MacKinnon, Catharine: Toward a Feminist Theory of the State. Cambridge 1989.

Marneffe, Peter de: Liberalism, Liberty and Neutrality. In: Philosophy and Public Affairs, Vol. 19, Nr. 3 (1990), S. 253 – 274.

Marneffe, Peter de: Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hrsg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt a.M. 1997, S. 142 – 168.

Marneffe, Peter de: The Slipperiness of Neutrality. In: Social Theory and Practice, Vol. 32, Nr. 1 (2006), S. 17 – 34.

Mason, Andrew: Autonomy, Liberalism and State Neutrality. In: The Philosophical Quarterly, Vol. 40, Nr. 161 (1990), S. 433 – 452.

McCarthy, Thomas: Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. In: Ethics, Vol. 105, Nr. 1 (1994), S. 44 – 63.

Michelman, Frank: Foreword: Traces of Self-Government. In: Harvard Law Review, Vol. 100, Nr. 1 (1986), S. 4 – 77.

Montefiore, Alan: Neutrality, Indifference and Detachment. In: Ders. (Hrsg.): Neutrality and Impartiality. The University and Political Commitment. Cambridge 1975, S. 4 – 17.

Moon, Donald: Constrained Discourse and Public Life. In: *Political Theory*, Vol. 19., Nr. 2 (1991), S. 202 – 229.

Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*. Wien 2008.

Mulhall, Stephen: Liberalism, Morality and Rationality. In: Horton, John / Mendus, Susan (Hrsg.): *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge 1994, S. 205 – 224.

Nagel, Thomas: Moral Conflict and Political Legitimacy. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, Nr. 3 (1987), S. 215 – 240.

Nagel, Thomas: Rawls on Justice. In: Norman Daniels (Hrsg.): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York 1975, S. 1 – 16.

Neal, Patrick: *Liberalism and Its Discontents*. New York 1997.

Newey, Glen: Metaphysics Postponed: Liberalism, Pluralism, and Neutrality. In: *Political Studies* 45 (1997), S. 296 – 311.

Noelle-Neumann, Elisabeth: *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. 6., erweiterte Auflage, München 2001.

Nussbaum, Martha: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1993, S. 323 – 351.

Okin, Susan Moller: *Justice, Gender and the Family*. New York 1989.

Paris, David C.: The „Theoretical Mystique“: Neutrality, Plurality, and the Defense of Liberalism. In: *American Journal of Political Science*, Vol. 31, Nr. 4 (1987), S. 909 – 939.

Patten, Alan: Liberal Neutrality and Language Policy. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, Nr. 4 (2003), S. 356 – 386.

Perry, Michael: Neutral Politics?, In: *Review of Politics*, Vol. 51, Nr. 4 (1989), S. 479 – 509.

Platon: Gorgias. In: Wolf, Ursula (Hrsg.): *Platon. Sämtliche Werke*, Band 1. 31. Auflage, Hamburg 2009, S. 337 – 452.

Raz, Joseph: Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, Nr. 3 (1987), S. 215 – 240.

Raz, Joseph: Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern. In: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 7 (1982), S. 89 – 120.

Raz, Joseph: Multikulturalismus: eine liberale Perspektive. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 43, Nr. 2 (1995), S. 307 – 327.

Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*. Oxford 1986.

Ripstein, Arthur: Liberal Justification and the Limits of Neutrality. In: *Analyse und Kritik* 14 (1992), S. 3 – 17.

Sadurski, Wojciech: *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht 1990.

Sandel, Michael: Book Review of *Political Liberalism* by John Rawls. In: *Harvard Law Review*, Vol. 107, Nr. 7 (1994), S. 1765 – 1794.

Sandel, Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M. / New York 1993, S. 18 – 35.

Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge 1982.

Sandel, Michael: Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality. In: California Law Review, Vol. 77, Nr. 3 (1989), S. 521 – 538.

Sandel, Michael: Religious Liberty – Freedom of Conscience or Freedom of Choice?, In: Utah Law Review, Nr. 3 (1989), S. 597 – 615.

Scanlon, Thomas: Contractualism and Utilitarianism. In: Sen, Amartya / Williams, Bernard (Hrsg.): Utilitarianism and beyond. Cambridge 1982, S. 103 – 128.

Scanlon, Thomas: Rawls on Justification. In: Freeman, Samuel (Hrsg.): The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge 2003, S. 139 – 167.

Scanlon, Thomas: The Moral Basis of Interpersonal Comparisons. In: Elster, Jon / Roemer, John (Hrsg.): Interpersonal Comparisons of Well-Being. Cambridge 1993, S. 17 – 44.

Schlaich, Kurt: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht. Tübingen 1973.

Schmitt, Carl: Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innenpolitischen Neutralität des Staates (1931). In: Ders.: Positionen und Begriffe um Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939. Berlin 1988, S. 158 – 161.

Schwaabe, Christian: Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus. München 2002.

Schwaabe, Christian: Tugenden der Parteilichkeit. Das Ethos des Liberalismus und die Versuchung der Neutralität. In: Sinn und Form 58, Heft 5 (2006), S. 630 – 642.

Schwartz, Adina: Moral Neutrality and Primary Goods. In: Ethics, Vol. 83, Nr. 4 (1973), S. 194 – 307.

Seel, Martin: Das Gute und das Richtige. In: Menke, Christoph / Seel, Martin (Hrsg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Frankfurt a.M. 1993, S. 219 – 240.

Seglow, Jonathan: Neutrality and Equal Respect: On Charles Larmore's Theory of Political Liberalism. In: The Journal of Value Inquiry Vol. 37 (2003), S. 83 – 96.

Sen, Amartya: Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. In: The Journal of Philosophy, Vol. 82, Nr. 4 (1985), S. 169 – 222.

Sher, George: Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics. Cambridge 1997.

Shklar, Judith: The Liberalism of Fear. In: Rosenblum, Nancy (Hrsg.): Liberalism and the Moral Life. Cambridge 1989, S. 21 – 38.

Sinopoli, Richard C.: Liberalism and Conceded Conceptions of the Good: The Limits of Neutrality. In: The Journal of Politics, Vol. 55, Nr. 3 (1993), S. 644 – 663.

Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1993, S. 103 – 130.

Taylor, Charles: Die Politik der Anerkennung. In: Gutmann, Amy (Hrsg.): Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M. 1997, S. 13 – 78.

Thigpen, Robert / **Downing**, Lyle A.: Liberalism and the Neutrality Principle. In: Political Theory, Vol. 11, Nr. 4 (1983), S. 585 – 600.

Tugendhat, Ernst: Die ethische Gegenauflärung: Hegel und die Ritter-Schule; Alasdair MacIntyres After Virtue. In: Ders.: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a.M. 1993, S. 197 – 225.

Unger, Roberto: Knowledge and Politics. New York / London 1975.

van der Burg, Wibren / **Brom**, Frans W. A. : Eine Verteidigung der staatlichen Neutralität. In: Rippe, Klaus Peter (Hrsg.) *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg (Schweiz) 1999, S. 53 – 82.

Waldron, Jeremy: Legislation and Moral Neutrality. In: Goodin, Robert E. / Reeve, Andrew (Hrsg.): *Liberal Neutrality*. London / New York 1989, S. 61 – 83.

Waldron, Jeremy: Theoretische Grundlagen des Liberalismus. In: van den Brink, Bernd / van Reijen, Willem (Hrsg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt a.M. 1995, S. 107 – 140.

Wall, Steven: *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge 1998.

Wall, Steven: Neutrality and Responsibility. In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 98, Nr. 8 (2001), S. 389 – 410.

Walzer, Michael: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a.M. / New York 1993, S. 157 – 180.

Weber, Max: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Winckelmann, Johannes (Hrsg.): *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 7. Auflage. Tübingen 1988, S. 146 – 214.

Williams, Bernard: Space Talk: The Conversation Continued. In: *Ethics*, Vol. 93, Nr. 2 (1983), S. 367 – 371.

Wolf, Ursula: Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hrsg.): *Zur Idee des politischen Liberalismus, John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt a.M. 1997, S. 52 – 66.